

Salud mental y medicina tradicional de las comunidades ancestrales Pijaos del Tolima en contextos de violencia

Autores

Heiman Nupan-Criollo

Jorge Armando Sanabria González

Helmer Chacón Peralta

UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



COLEGIO COLOMBIANO DE
PSICÓLOGOS **COL
PSC**

e-ISBN: 978-628-7524-07-1

Colección Señales

Salud mental y medicina tradicional de las comunidades ancestrales Pijaos del Tolima en contextos de violencia

Heiman Nupan-Criollo

Jorge Armando Sanabria González

Helmer Chacón Peralta

Medellín, 2022



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA**



**COLEGIO COLOMBIANO DE
PSICÓLOGOS** **COL
PSIC**

Nupan-Criollo, Heiman; Sanabria González, Jorge Armando; Chacón Peralta, Helmer
Salud mental y medicina tradicional de las comunidades ancestrales Pijaos del Tolima
en contextos de violencia
– Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2022.
218 p. -- (Colección Señales)

Incluye referencias bibliográficas
ISBN: 978-628-7524-07-1

1. Etnofarmacología; 2. Etnología; 3. Medicina popular; 4. Medicina tradicional;
5. Salud mental
306.4
C431

© Universidad de San Buenaventura



Colección Señales

Salud mental y medicina tradicional de las comunidades ancestrales Pijaos del Tolima en contextos de violencia

Autores: Heiman Nupan-Criollo, Jorge Armando Sanabria González, Helmer Chacón Peralta

Grupo de investigación: Estudios Clínicos y Sociales en la Psicología

Proyecto de investigación: Medicina tradicional y salud mental de las comunidades ancestrales del Tolima en contextos de violencia

Coedición: Universidad de San Buenaventura, Colegio Colombiano de Psicólogos (Colpsic)
Universidad de San Buenaventura Medellín
Universidad de San Buenaventura Colombia

© Editorial Bonaventuriana, 2022

© Colegio Colombiano de Psicólogos.

Universidad de San Buenaventura Medellín

Coordinación Editorial Medellín

Carrera 56C N.º 51-110 (Medellín)

Calle 45 N.º 61-40 (Bello)

PBX: 57 (4) 5145600

editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.usbmed.edu.co

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co

Coordinación editorial: Daniel Palacios Gómez

Asistente Editorial: Laura Daniela Arboleda Ramos

Corrección de estilo: Melissa Pérez Peláez

Diseño y diagramación: Piermont S.A.S.

Las opiniones, originales y citas son responsabilidad de los autores. La Universidad de San Buenaventura salva cualquier obligación derivada del libro que se publica. Por lo tanto, ella recaerá única y exclusivamente sobre los autores.

Los contenidos de esta publicación se encuentran protegidos por las normas de derechos de autor. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-628-7524-07-1

Cumplido el Depósito Legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000)

Agosto de 2022

*Al inconquistable pueblo Pijao que se resistió a morir en la conquista española y
que hoy camina en defensa de su Territorio... de la Vida.*

Agradecimientos

A Pacha por la oportunidad de acercarnos desde nuestros linajes a otros hermanos de Origen.

A las comunidades, líderes, médicos tradicionales Pijaos del sur del Tolima que abrieron sus corazones para compartir su palabra sabia: Bocas de Cumek, Castilla Anonales, Pijaos Cunirco y Pamanche.

Al médico tradicional Pijao Fernando Zarta Santos, de la Comunidad de Tolaima, coordinador del Tribunal Superior Indígena en el Tolima, por su constante guía en las sendas que caminamos.

Al Colegio Colombiano de Psicólogos, Capítulo Tolima, a la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura sede Medellín, al igual que al programa de Psicología Extensión Ibagué, y a la Dirección de Investigaciones por su entera confianza para permitir el desarrollo de esta investigación.

A la Editorial Bonaventuriana de la Universidad de San Buenaventura por todo el proceso dedicado en la edición del libro.

Al doctor Luis Alfonso Argüello Guzmán por su dedicada lectura que llevó a la versión final del libro.

A quienes participaron como auxiliares de investigación y colaboraron en el trabajo de transcripción de entrevistas: Luisa Fernanda Nieto Galeano, Elsy Julieth Padilla Rodríguez, Kelly Daniela Marín Sánchez, y William Torres, estudiantes del Programa de Psicología de la Universidad de San Buenaventura sede Medellín, Extensión Ibagué; a Jessica Brisney Castañeda, Asistente de COLPSIC, Capítulo Tolima; y a Alcira Janneth Tabla, estudiante de maestría en integración educativa y social de la Universidad de Uncuyo (Argentina).

A Leydi Arévalo Villamor por la donación de sus fotos. Las exigencias en la edición del libro nos obligaron a buscar fotos con mayor resolución de las que teníamos. Leydi de profesión es comunicadora social y ha estado caminando el territorio del Tolima apoyando las luchas ancestrales.

A los investigadores con quienes empezamos el proyecto: Mateo Parra Giraldo y Maximiliano Gutiérrez.

Contenido

Prólogo	10
Introducción	13
Capítulo I <i>Contexto sociocultural del Pueblo Pijao</i>	52
Capítulo II <i>Salud como territorio vivo</i>	91
Capítulo III <i>Ta-Taiba: calor y frío. Dispositivos de curación</i>	134
Conclusiones generales o semillas	191
Recomendaciones	198

Lista de Tablas, Mapas y Fotos

Tabla 1. Participantes de la entrevista semiestructurada	47
Mapa 1. Ubicación macro del contexto de investigación	55
Mapa 2. Municipio de Ortega (Tolima)	62
Mapa 3. Municipio de Coyaima (Tolima)	64
Mapa 4. Municipio de Cunday (Tolima)	65
Foto 1. Los Abechucos en el municipio de Ortega	68
Foto 2. Tumba del líder indígena Manuel Quintín Lame Chantre en Ortega	71
Foto 3. Mujer del pueblo Pijao cocinando como parte de la organización de las mingas	82
Foto 4. Círculo con la Guardia Indígena Pijaos para realizar el ritual de armonización	96
Foto 5. Mujer Pijao y médico tradicional	112
Foto 6. El Médico Tradicional Pijao forma parte de la Guardia Indígena	139
Foto 7. Ritual de armonización con los MT en los Abechucos (municipio de Ortega)	152
Foto 8. El tabaco es usado en los rituales de armonización	169
Foto 9. Pueblos Pijaos en minga de resistencia	189

Prólogo

I

Reconocer el cuidado de sí mismo como parte de un proceso de formación en salud es un logro de este libro. Con más precisión, contrastar la cosmovisión del cuidado y la salud mental en las comunidades indígenas. Este contraste descriptivo e interpretativo pone en su justo lugar el valor que estas comunidades asignan al cuidado como un asunto colectivo, cargado de simbolismo y artefactos. Esta carga simbólica garantiza una tradición a la vez que promueve la identidad de la comunidad.

En el caso particular que ocupa este contraste descriptivo e interpretativo, es fundamental tener presente la cosmogonía simbólica asociada a la salud, en simultáneo tratamiento con la cosmovisión sobre la salud mental de modo puntual. Este logro investigativo pone en cuestión la tradición occidental sobre el cuidado y ejemplifica su contraste con el tratamiento desde categorías como cosmogonía, cosmovisión y cosmoexistencias. Esta triada crea unos atributos de identidad sobre la manera de abordar la salud.

La triada anterior pone en escena el valor del cuidado descentrado del privilegio antropocéntrico en su paso hacia una visión biocéntrica y simbólica. Desde la visión biocéntrica se resalta la capacidad de integración de la naturaleza, el territorio y lo humano. Desde la visión simbólica se recupera el poder del lenguaje simbólico como extensión de cosmogonías y cosmovisiones indígenas. La visión biocéntrica y simbólica de la salud mental en la comunidad indígena se hace presente a través de artefactos simbólicos que

garantizan el cuidado. El tabaco es un artefacto simbólico que facilita la interpretación del cuidado mismo.

Cosmogonías y cosmovisiones, simbolismo y artefactos, son los rasgos fuertes de cómo la salud y el cuidado las comunidades indígenas Pijaos del sur del Tolima son construidas como elaboración cultural que afianza el territorio mismo: la salud es un territorio vivo cargado de vínculos, como lo expresan los autores en el título de un capítulo.

Cosmogonías, cosmovisiones y cosmoexistencias como hilos de la urdimbre que teje la red de símbolos y artefactos sobre la salud mental y el cuidado desde la medicina ancestral. El cruce de este tejido con el tejido occidentalizado de una disciplina como la psicología es el motivo central de este libro.

II

Este libro se inserta en una tradición emergente en el siglo XXI sobre las comunidades indígenas en el sur del departamento del Tolima. Esta inserción garantiza su fortaleza en el riguroso embalaje teórico y metodológico, además de su coherente exposición sobre la salud mental en las comunidades indígenas.

Sobre el sur del Tolima, como eje geográfico que contextualiza este libro en el siglo XXI, se han desarrollado investigaciones que sirven de compañía investigativa a los resultados obtenidos en este estudio. Luisa Fernanda Briñez ha publicado *Parir en medio de dos ríos* (2019) como resultado de su investigación sobre partería en el resguardo indígena De vuelta río-Ortega, para optar al título de socióloga de la Universidad del Tolima. De igual manera, Angélica Peralta y Aydée Ramírez han desarrollado la investigación *La memoria mítica de la comunidad Indígena de Cunirco. A través del Libro Álbum Digital* (2020) para optar al título de magister en Pedagogía y Mediaciones Pedagógicas de la Universidad del Tolima.

Salud mental y medicina tradicional de las comunidades ancestrales Pijaos del Tolima en contextos de violencia se inserta en esta tradición investigativa sobre las comunidades y los pueblos indígenas en el sur del Tolima. Los

profesores Heiman Nupan-Criollo, Jorge Sanabria y Helmer Chacón confirman un hecho clave en el desarrollo de investigación en el campo de la psicología en las provincias (el tono peyorativo con el cual se carga el término provincia es indicio de cómo el dispositivo de investigación centralista ve a los investigadores), esto es, que hacer investigación sobre asuntos regionales de trascendencia nacional e internacional sí es posible, siempre que se cuente con las categorías adecuadas para no forzar los análisis con referentes que vulneran la visión del mundo de las comunidades indígenas.

La Universidad de San Buenaventura, sede Medellín, extensión Ibagué, a través del programa de Psicología y en trabajo conjunto con el Colegio Colombiano de Psicología – Capítulo Tolima, da pruebas del desarrollo regional de investigaciones que reconozcan el conocimiento y sabiduría en las regiones. El dispositivo centro-periferia queda al margen de esta investigación y evidencia la capacidad de las universidades para sacar adelante indagaciones sobre los territorios en conflicto y abandono.

Luis Alfonso Argüello Guzmán
Doctor en humanidades, humanismo y Persona
Profesor Universidad del Tolima
Ibagué

Introducción

El presente texto es el resultado de un proyecto de investigación presentado por los investigadores del programa de Psicología de la extensión de Ibagué (Universidad de San Buenaventura, Medellín) y el Colegio Colombiano de Psicólogos, Capítulo Tolima, a la convocatoria interna de la Universidad de San Buenaventura, Medellín. El objetivo general es comprender la salud mental en el marco de la medicina tradicional de las comunidades ancestrales del Tolima en contextos de violencia por el conflicto armado interno. Para esto se describe el contexto sociocultural en relación con la salud mental de dichas comunidades, así como también se identificaron los dispositivos curativos tradicionales que son empleados para mantener su salud mental e interpretar los significados de salud y enfermedad. Es de anotar que en los capítulos II y III se encontrarán giros en la concepción de “salud mental”, pues para los Pijaos hay otras formas de entender la salud; primero que todo porque no hay una división única acerca de la idea de salud, como es acostumbrado en el sistema de salud estatal de Colombia; y segundo, sin agotar las debidas explicaciones, las cuales se encuentran en los capítulos señalados, por su concepción y su relación con su cosmogonía y cosmovisión, la cual estará detallada en el capítulo I.

La cuestión de adelantar este tipo de investigaciones es tener en cuenta varios factores, a saber, la diversidad étnica y cultural en el departamento del Tolima

representada en buena proporción por el asentamiento de comunidades indígenas activas en el sur del departamento, lo cual contrasta con la ausencia del enfoque diferencial en políticas de salud mental y, al tiempo, la tendencia a explicar la salud mental desde la nosografía psiquiátrica occidental. Por ello, se vislumbran factores de riesgo a razón de la existencia de diversos significados de enfermedad y salud construidos y transmitidos por las comunidades indígenas, y que son obviados por las políticas públicas y por los imaginarios sociales occidentales.

Por lo tanto, en el estudio existe el postulado de una relación dialéctica entre el individuo y el contexto socio cultural, para este caso las comunidades Pijaos ubicadas en el sur del Tolima que han sido afectadas por el conflicto armado interno en sus diferentes formas. De modo que esta investigación representa un aporte a la psicología y a las disciplinas relacionadas con la salud mental y las prácticas culturales que la favorecen, y un complemento al saber de la psicología general al momento de prevenir o restablecer la salud de las personas, indistinto de su ubicación geográfica, rural o urbana, teniendo en cuenta los aspectos étnicos que configuran históricamente subjetividades divergentes distintas a lo “normado” o universal del pensamiento occidental.

El departamento del Tolima cuenta con 1´339.998 habitantes, de los cuales el 31 % se encuentra en el área rural ([Departamento Administrativo Nacional de Estadística \[DANE\], 2019b](#)). Algo que se suma a estos datos del DANE es la diversidad étnica y cultural, desde la influencia antioqueña en la zona norte del departamento hasta el asentamiento de comunidades indígenas activas en el centro y el sur: “Tolima es el tercer departamento con más resguardos indígenas del país (setenta y dos resguardos), y ocupa el décimo tercer lugar nacional por su población indígena (4,3 %). La población afrodescendiente corresponde al 1,2 % del total departamental” ([Política de Salud Mental del Tolima, 2013, p. 38](#)). Estos datos son significativos e importantes, ya que la tercera parte de la población de Tolima, de acuerdo con el [DANE \(2007b\)](#), es campesina, por lo que la labor de identificar y reconocer la medicina tradicional como parte del cuidado de la salud mental es primordial.

En el artículo 7, la [Constitución Política de Colombia \(1991\)](#) reconoce la “diversidad étnica y cultural de la Nación”, acción legislativa que es vital para la construcción de políticas, planes, proyectos y actividades dirigidas a la población diversa desde el “enfoque diferencial”; en este caso para preservar la salud mental. Ahora bien, distinguir la categoría de población diversa implica particularidades culturales ([Pinzón y Suarez, 1992](#); [Pinzón et al., 2003](#); [Nupan-Criollo, 2011](#)) que se deben tener en cuenta al momento de atender la salud mental de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Esto quiere decir, en términos de Marcel [Mauss \(1947\)](#), el “todo” cultural que las caracteriza: formas de pensar, de vestir, dialecto propio, métodos de detección de la enfermedad, dispositivos de curación, relación con la naturaleza, disposición del territorio, formas de concebir lo místico, etc.

En la Política de Salud Mental del Tolima 2013-2021 se destaca la falta de un enfoque diferencial en dicha política. Lo anterior significa prácticamente una urgencia, no solo porque haya un descuido de parte de la Gobernación, sino porque la tendencia (local y mundial) de explicar la salud mental (OMS) está relacionada con la nosografía psiquiátrica occidental. Por supuesto, esta desconoce las particularidades culturales, los significados y los sentidos que adquiere la “salud-enfermedad” en las comunidades ancestrales ([Vallejo, 2006](#); [Nupan-Criollo, 2011, 2022](#)). Así, las formas de diagnosticar el sufrimiento humano devienen desde la etiología de la cultura occidental, Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) o Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) en Colombia, dejando por fuera el *ethos* que está vivo en las comunidades indígenas que se extienden por Ibagué, Coyaima, Natagaima, Ortega, Chaparral, San Antonio, Saldaña, Purificación, Rióblanco, Planadas, por citar algunos centros de concentración.

En la Encuesta Nacional de Salud Mental (2015), por ejemplo, se reconocen las diferencias étnicas a nivel poblacional, pero al momento de indicar los estados que alteran la salud mental se acoge la definición de trastorno mental de los manuales de psiquiatría, desconociendo incluso lo que reposa en el mismo DSM (para la fecha de publicación de la encuesta), esto es, la

existencia de los “síndromes dependientes de la cultura”; síndrome que el manual recomienda poner atención al momento de diagnosticar el estado mental de una persona (Gómez-Restrepo et al., 2016). Así, en este tipo de diagnósticos se antepone, sin dificultad, entidades patológicas de la psiquiatría por encima de las que puedan existir en una comunidad étnica (Gómez-Restrepo et al., 2016; Lopera y Rojas, 2012; Restrepo y Ordúz, 2006). Esto es un factor de riesgo, ya que expone a las personas a significados de enfermedad distintos, tratamientos descontextualizados y por fuera de su cultura, que en últimas pueden terminar siendo invasivos.

Ahora bien, el presente estudio no concentra su atención en la salud mental de las poblaciones étnicas como una cuestión de preocupación local. Actualmente hay universidades destacadas, como la Universidad de Chile y la Universidad MacGill de Montreal, Canadá (Lolas, 2016), que han dispuesto esfuerzos en su reconocimiento. Esto genera una posición más amplia de lo que significa la “salud mental”, distanciándose de la cercanía que se establece con la moda biologista; propiciando, por el contrario, “un elemento constitutivo de la vida de las personas” (Lolas, 2016, p. 8). Esto configura una relación dialéctica entre el individuo y el contexto sociocultural. Así aparece un nuevo término: “salud mental global”, el cual no puede estar supeditada a los determinantes de la psiquiatría, sino que debe “involucra[r] una consideración amplia y global de todo el entramado social” (Lolas, 2016, p. 8).

En países como Estados Unidos también se ha detectado la necesidad del reconocimiento multicultural al momento de atender la salud mental, los universales creados por la cultura occidental han limitado el lugar que ocupan los grupos étnicos en ese país. El antropólogo americano Arthur Kleinman (1980, 1981) ha identificado un amplio uso de la medicina popular y *folk* en este país al momento de tratar los sufrimientos humanos, bien sean físicos o psicológicos. A su turno, Hope Landrine (1995) identifica la importancia de las diferencias culturales en la atención clínica en psicología, esto es, no es lo mismo una persona con un sí-mismo referencial propio de las sociedades occidentales, que un sí-mismo indexical, colectivo, el de las sociedades socio-

céntricas. Esta es una cuestión que habría que revisar en un país constituido por un sinnúmero de culturas que han llegado hasta ahí para conformar un país. Andy Fischer (2013) y David Abram (2000) profundizan aún más en su propuesta de una ecopsicología radical: la percepción no es un atributo humano, también le pertenece a los no-humanos (animales y plantas de todo tipo); no hay una separación entre la mente y las emociones, tampoco entre los humanos y no-humanos, todo está en plena relación, somos parte del ecosistema, tanto vemos a los animales como ellos nos ven a nosotros. Estos aspectos ponen en discusión el antropocentrismo —por no decir que androcentrismo— que ha tomado la psicología y las disciplinas que componen las ciencias humanas y de la salud, pues han concentrado su interés en el hombre, perdiendo de vista el cuidado de su ecología. En el pueblo Pijao encontramos respuestas, como veremos en los capítulos posteriores.

En el caso de Colombia, la Política Nacional de Salud Mental para Colombia (2014) y la Política de Salud Mental del Departamento del Tolima (2013) adolecen en su especificidad de los determinantes culturales al momento de plantear estrategias de intervención. De esta manera, la presente investigación busca aportar a las deficiencias detectadas en atención a la “salud mental” de las comunidades étnicas, comunidades que también han sido afectadas por el conflicto armado interno en sus diferentes formas, esto es, desplazamiento de sus territorios ancestrales, muerte de líderes, desestructuración de su tejido social, desestabilización de su modus vivendi, desconocimiento de sus saberes ancestrales, en concreto, la violación de su Ley de Origen.

Para restablecer los derechos consagrados en la Constitución Política de Colombia (1991), se ha asumido el “enfoque diferencial” al momento de atender y reparar a las personas por los efectos causados por la violencia. Otro elemento importante es la conformación del Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI), sistema que traza de manera general la prioridad del reconocimiento de los saberes ancestrales para restablecer la salud física, mental y espiritual de los pueblos indígenas.

De esta manera, la investigación genera un gran aporte a la psicología en el estudio de la salud mental y las prácticas culturales que la favorecen. Introducir la “cultura” como parte de la interacción que se establece entre estas dos categorías, permitirá ahondar en el mismo objeto de la psicología como también en prácticas populares (De Certeau, 2000; Nupan-Criollo, 2022, 2016) que pueden complementar el saber de la psicología general al momento de prevenir, restablecer, promover la salud de la persona como también de su entorno al que pertenece, parafraseando a Abram (2000), considerando a los no-humanos.

A continuación, teniendo en cuenta los objetivos, presentaremos las categorías que direccionaron la investigación: medicina tradicional, significado, contexto y dispositivos curativos.

Medicina tradicional y salud mental

La medicina tradicional es reconocida y promovida en la Declaración Alma-Ata (1978) (Tejada de Rivero, 2018), por lo que los Gobiernos y las instituciones educativas deben adelantar investigaciones que permitan la conservación de estas. Granados et al. (2005) afirman que una característica de la medicina tradicional es su “arraigo histórico, cultural y social, en el entramado de la tradición de un pueblo” (p. 4). La medicina tradicional es definida por la Organización Mundial de la Salud —OMS— (2013) como la “suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basados en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales” (p. 15). Aunque esta definición es plausible de cubrir la variedad de sistemas tradicionales de curación, también es cierto que las características que asume su tradición cultural de por sí genera unas particularidades.

Para Grebe (citada por Granados et al., 2005) las medicinas tradicionales constituyen un patrimonio anónimo de un pueblo, transmitido de manera oral, que perdura de generación en generación con sus creencias y prácticas, y que

se fundamentan en conocimientos empíricos acerca de la naturaleza. El propósito de quienes las ejercen es el control de la naturaleza acorde a los atributos culturales que le corresponden. La relación de las cosmogonías y cosmovisiones con las concepciones de salud-enfermedad, como también con las prácticas curativas, denotan, precisamente, divergencias que están por fuera de las formas universales de definir y clasificar de la ciencia empírica.

De modo que el hecho de que una madre *jongoviteña*¹ relacione el “aire de anima” con los malestares de su hija (mal aire) y que para ello recurra a una curandera de la localidad, no es gratuito (Nupan-Criollo, 2011). Para los Nasa la aparición del “sucio”, en forma de *ipx khūçxa*, es la representación de enfermedad del desequilibrio y la desarmonía, y es el Thë’ Wala quien se encargará de tratarlo (Panchoaga y Bolaños, 2021). Los *ngen* (espíritus) en los Mapuches (en Chile) son los encargados de proteger la naturaleza; si el hombre mapuche necesita un elemento natural debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con un *ngen* (Grebe, 1993-1994); no hacerlo es el rompimiento del equilibrio. De los andes venezolanos, Clarac (2017) se refiere, entre tantas otras enfermedades, al “cuajo caído”: “los niños tienen un órgano del equilibrio llamado ‘cuajo’, el cual cae con gran facilidad. Se proyecta, en efecto, hacia abajo cuando cae el niño, pues se despega” (p. 286). La curación del cuajo caído el “sobador” es quien “soba” para restituirlo a su lugar. Por su parte, la salud mental la define la Organización Mundial de la Salud —OMS— (2018) como:

Un estado de bienestar en el cual el individuo es consciente de sus propias capacidades puede afrontar las tensiones normales de la vida, puede trabajar de forma productiva y fructífera y es capaz de hacer una contribución a su comunidad. (párr. 2)

¹ Jongovito es un corregimiento del municipio de Pasto ubicado en el sur de Colombia. La denominación que soportan sus habitantes es la de campesinos; sin embargo, son un pueblo que deviene históricamente de los Quillacingas.

Aunque la definición puede ser pertinente, no deja de tener sus límites, esto depende de la mirada que se asuma, bien sea desde el modelo biomédico o desde una perspectiva psicosocial (Díaz, 2015). Y aunque las dos miradas pueden ser complementarias, en Colombia la prevalencia del modelo biomédico que se concentra en la prevención de “trastornos mentales” para conservar la salud, deja por fuera otras alternativas para promocionar la salud mental.

Por otra parte, habría que tener en cuenta en la definición las condiciones socioculturales sobre las que se define lo que es estar saludable. Hope Landrine (1995) y Jonathan Haidt (2012), en referencia al trabajo de Richard Shweder (1990), establecen dos tipos de sociedades: etnocéntricas y sociocéntricas. En el primer tipo están las sociedades occidentales con sus diferentes matices y que se caracterizan por la construcción de la individualidad, de la autonomía de las personas, convirtiendo al sí mismo en un dios. En cambio, las culturas sociocéntricas priorizan las relaciones de grupo, establecen interacciones donde los intereses colectivos son más importante que los individuales, incluso, estos últimos, hasta pueden desaparecer. El sí mismo en estas sociedades no se asemeja al de las etnocéntricas occidentales, su disposición cultural las equipa con modos de vida, de estar y vivir en el mundo. Señala Haidt (2012) que:

Shweder ofreció una idea simple para explicar por qué el yo difiere tanto entre culturas: todas las sociedades deben resolver un pequeño conjunto de preguntas acerca de cómo ordenar la sociedad, siendo la más importante cómo equilibrar las necesidades de individuos y grupos. Parece haber sólo dos formas principales de responder esta pregunta. La mayoría de las sociedades han elegido la respuesta *sociocéntrica*, que antepone las necesidades de los grupos y las instituciones y subordina las necesidades de los individuos. Por el contrario, la respuesta *individualista* coloca a los individuos en el centro y hace que la sociedad se convierta en sirviente del individuo. (p. 29)

De esta forma la conservación de la “salud mental” (si es que el término es admisible) también derivaría en otro tipo de nociones y prácticas. La salud mental, de acuerdo con el tipo de sociedad y cultura, tiene formas distintas de significado, incluso puede estar incorporada (quizá) a otras formas de vida. En Ecuador, para citar un ejemplo, el movimiento indígena ha tomado posición ante la tensión permanente con los gobiernos de turno, generando, después de proceso políticos extensos, la Nueva Constitución Política del 2008. Entre los cambios se declara a Ecuador como Estado plurinacional y, algo importante para denotar, la incorporación de su cosmogonía, lo cual se puede notar en el preámbulo al reconocer: “las raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza, la *Pacha Mama*, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. De esta manera:

Apela a la sabiduría ancestral como principio ordenador jurídico y declara la constitución de ‘Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*’. Así, de manera clara y contundente, la Constitución proyecta el horizonte del buen vivir, declarando ‘Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades’. (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010, p. 20)

La noción de *Sumak Kawsay*, palabra quechua, se puede traducir como el “buen vivir”, que implica, precisamente para las comunidades originarias, el respeto primario por la vida; *Suma Qamaña* en *aymara*, “vida en plenitud”, de uso más cotidiano, “vivir bien”. Esto implicaría un colectivo (sociedad) en relaciones armónicas y equilibradas entre sus miembros y la Madre Tierra (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígena, 2010). Debe tenerse en cuenta que *Sumak Kawsay* no puede ser reducida a una interpretación desde la mirada occidental, capitalista, neoliberal, individualista, ya que es todo lo contrario (Simbaña, 2011). De allí que relacionarla con la salud mental —concepto occidental— sería riesgoso, pues la noción originaria del “buen vivir” es mucho más amplia.

La medicina tradicional y la salud mental, más que nociones, son prácticas que las comunidades ancestrales promueven como parte de la armonía del colectivo y de la conservación de hermandad con la naturaleza, con los espíritus y con los ancestros. Es el caso de los Embera del departamento de Caldas (Cardona, 2012), para ellos la medicina tradicional actúa como un eje articulador físico-mental-espiritual alrededor de diversos componentes naturales que hacen referencia a lo histórico-cultural de estos pueblos, articulando la sabiduría sobre espíritus (guardianes), elementos, animales, plantas y rituales. Así mismo, el cuerpo se concibe de manera holística y los procesos de sanación implican también, una jerarquía que parte desde el denominado *Jaibaná*.

De acuerdo con Virginia Gutiérrez de Pineda (1985), la medicina tradicional de Colombia está sujeta a tres legados: I. los indígenas, II. los afrodescendientes y III. los españoles. Valga los matices que surjan a partir de sus combinaciones —o yuxtaposiciones—, en el sentido de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), lo que hoy entenderíamos como “medicina tradicional” cubre, por los antecedentes históricos y antropológicos, una variedad de prácticas para curar y formas de diagnosticar que están sujetas a tradiciones tanto locales como también de otros contextos geográficos y culturales.

Nupan-Criollo (2016, 2018, 2022) encontró en una comunidad rural de Pasto (Colombia) el uso de plantas llamadas “tradicionales” —decían los jongoviteños: “nuestras”— que eran provenientes de Asia, Europa y otras latitudes. Así queda cuestionado el arraigo de lo que se considera tradicional. Lo que sí es veraz, sea de donde sea la medicina tradicional, es la búsqueda de influir positivamente sobre el bienestar de las personas. Por el contrario, en otros casos se utiliza para desequilibrar, una cuestión de “influencia” que es codependiente del contexto sociocultural, del uso que los médicos tradicionales hagan de sus dispositivos. En Nepal, por ejemplo, los *dzankris* pueden ser considerados sanadores o “doctores”, pero también brujos (o *lejaks* en balinés), “oscuros magos que por la noche practicaban al revés (o girando a la izquierda en lugar de a la derecha) sus conjuros, para afligir a la gente con las mismas enfermedades que luego sanaría de día” (Abram, 2000, p. 17).

Los estudios realizados por el etnógrafo Colombo-Alemán Faust, F. X (1990) dejan entrever que existe el remanente de un sistema médico tradicional en los campesinos de la sierra nevada del Cocuy, algo similar en los indígenas del Tolima: Coyaimas y Natagaimas. Este sistema tiene como fundamento la polaridad “calor frío” que, como si fuera parte de su cosmovisión, se extiende sobre todo lo que ellos consideran su mundo —incluyendo su propio cuerpo—. Si bien algunos estudiosos consideran que este sistema viene de Hipócrates y llegó a los Amerindios por medio de los españoles, lo particular es que se lo ha encontrado en lugares donde estos nunca llegaron, es el caso de Guyana. Lo importante de este sistema es conservar el equilibrio en esta oposición, eso garantiza el estar bien de salud (Faust, 1990). “De tal suerte no solo es dañoso el frío como disminución del calor, sino también su exceso” (Faust, 1990, p. 42). Este sistema de extremos es similar al sistema del Ying-Yang de la medicina tradicional china, la oposición femenino-masculino. Según Faust (1990):

Entre los indígenas del sur del Tolima existe un sistema de calor-frío que incluye todo lo que se manifiesta en este mundo [...] por ejemplo que perder sangre por heridas o la menstruación de la mujer es frío. Este frío no es poder propio, sino falta de calor; lo cual es una explicación muy física. Frío es la menstruación que se muestra en perder sangre, frío es el parto que significa para la mujer perder al niño de su vientre y también sangre, frío es la muerte, la pérdida de la vida y frío es hasta la menguante, la disminución de la luna. (pp. 41-42)

Existe similitudes notables, de tal manera que muchas de estas se encuentran emparentadas con axiomas cognitivos recurrentes que hacen parte del pensamiento Amerindio que rige a los indígenas y los campesinos de estas tierras, asociados con principios de ordenación propios de su cosmogonía y prácticas relacionadas con la medicina tradicional indígena.

A nivel internacional, Hoskins y Padrón (2017) en su artículo “The Practice of Curanderismo: A Qualitative Study from the Perspectives of

Curandera/os”, dan cuenta de las prácticas curanderiles de ocho médicos tradicionales de origen mexicano que hacen uso de plantas, masajes, restauración de huesos, partería, consejería y ayuda espiritual. Estos procedimientos se aplican sobre mexicanos y mexicoamericanos residentes en los Estados Unidos. Se utilizó en la investigación un enfoque cualitativo fenomenológico. Los investigadores destacan la disposición de las personas que acceden a este tipo de tratamientos, su fe y sus creencias religiosas son parte de la mejoría de sus estados de enfermedad. También se pudo detectar formas distintas de determinar y denominar estados de enfermedad, por ejemplo, el “susto”, el cual está relacionado con afecciones del espíritu.

La enfermedad como lenguaje en Venezuela de Jacqueline Clarac (1996) es el título de una investigación adelantada en la Universidad de Los Andes de Mérida (Venezuela). Se puede clasificar el estudio como parte de la antropología médica. Es una investigación eminentemente etnográfica. La autora establece una tesis del imaginario venezolano respecto a la enfermedad y curación, la vida y la muerte, y las prácticas simbólicas correspondientes. Se hace un rastreo psico-socio-histórico-cultural en un contexto pluriétnico. Desde una interpretación compleja da cuenta de las “tensiones” ocasionadas entre la medicina occidental y la medicina tradicional ante los cambios socioculturales. Camina sobre contextos urbanos y rurales, y aunque existen prácticas tradicionales de curación, estas no dejan de estar interceptadas por los saberes de la medicina alopática, que a criterio de Clarac (1996) provoca en las personas angustia al momento de buscar la cura. Con todo ello se manifiesta una resistencia, “mecanismos de defensa cultural”, que se han adquirido desde la tradición y se han mimetizado en rituales, mitos, prácticas, creencias, formas de asumir la vida, su espiritualidad.

A su turno, la antropología médica y crítica en su momento vio la necesidad de interrelacionar otros factores además de la cultura allende los significados de salud y enfermedad de la persona, comprometiendo, entonces, los niveles micro, meso, macrosociales e individuales (Singer y Baer, 1995); plantear un acercamiento tridimensional que al mismo tiem-

po sea interpretativo, fenomenológico y crítico-histórico (Bibeau, 1996), esto es, estudios que interrelacionen los cuerpos político, social e individual (Lock y Sheper-Hughes, 1996).

De esta manera, estudios dedicados a problemas gastrointestinales de niños que pertenecen a una minoría étnica en Canadá, más allá de ver por su estado médico, desde esta línea se busca interpretar su estado patológico y el relato del sufrimiento que se produce en razón de factores sociales, culturales, económicos y políticos (Gómez, 2013). Con esta metodología, el estudio sobre el uso de las Flores de Bach realizado por profesionales de la salud que fueron contradictores de Pinochet, se acoge a la posición de la medicina integrativa, solidaria y humanizada que, aunque forme parte de las acciones del sistema de salud, sigue operando de manera contraria a la violencia estructural. Esto hace que sea una práctica con un componente político. Establecen una clara diferencia en lo que hacen con respecto a la medicina complementaria alternativa (MCA) que subordina otras terapias (Junge, 2021).

Empero, Didier Fassin (2021) va más allá de la antropología médica crítica y plantea una antropología política de la vida. Propone, entonces, la relación dialéctica entre la lectura constructivista y la lectura realista de la salud. Un caso para datar esta relación: los niños intoxicados por plomo (saturnismo) de origen africano e inmigrantes pobres. La enfermedad por saturnismo se construye, afirma el autor, pero también ocupa un espacio en la atención de la salud pública. Para esto vuelve a retomar su concepto de “biolegitimidad”, por eso recurre a Hanna Arendt y Agamben, ya que los autores plantean algo distinto del biopoder en la obra de Foucault. En su propuesta hay una relación ente la memoria —historia— y el relato —biografía—. Así, su modelo permite una comprensión más amplia de las condiciones de un fenómeno; de tal manera que no deja por fuera ni lo externo —objetivo— ni lo interno —subjeto—. La condición social y la experiencia histórica son dimensiones que objetiva e intersubjetivamente dan cuenta de la relación individuo/colectivo, simultáneamente. De esta manera, la epidemia en Sudáfrica puede ser leída en las siguientes líneas de relato: epidemiológico, histórico, político y biográfico.

Significado

El concepto de significado parte primordialmente y de manera más explícita a partir del auge de las teorías constructivistas en el marco de la psicología (Bruner, 2004, 2006; Guidano, 1994; Kelly, 2001). De esta manera, Jerome Bruner (2004, 2006) plantea una “psicología popular” que se asume a partir de una creación cultural del significado; este último da cuenta de las interpretaciones divergentes de la realidad. La referencia y el sentido, elementos de la interpretación, cuyo dispositivo es de carácter narrativo, contribuyen, según el autor, al desarrollo cultural, pues la acumulación de recursos como mitos y dramas humanos ayudan a localizar el origen de aquello estable en las comunidades humanas y así mismo permite una mediación con el mundo circundante de las personas. Los conceptos de salud y enfermedad, para los propósitos de esta propuesta, se incluyen en ese sistema de creencias mediado por la narratividad del significado, especialmente desde que se conciben los conocimientos, las creencias, las costumbres y roles en torno a un sistema (Clarac, 1996). De suyo, este sistema de salud incluye tanto las representaciones simbólicas acerca de los cuidados terapéuticos y del cuerpo, así como las prácticas terapéuticas propiamente dichas en acuerdo u oposición a esas representaciones (Clarac, 1996).

El significado, enmarcado en las nociones de salud y enfermedad, o en un espectro más amplio de experiencias vitales, aun cuando ello por sí mismo constituye ya una amplia gama de situaciones de comunidades humanas, puede entenderse desde la propuesta de Guidano (1994) en relación con el “sí-mismo”; este, partiendo de la congruencia y la continuidad percibidas, ayuda a darle un orden experiencial a los acontecimientos, lo que produce escenarios de comprensión también llamados “significado personal”. Abstraer la experiencia para explicarla y darle sentido es lo que permite a las personas desde esta postura crear un significado de los acontecimientos internos y externos (Guidano, 1994; Lopez-Silva, 2014), cuyo proceso alude más específicamente a los modelos causalistas o trascendentes con los que se explica el funcionamiento del cuerpo, la aparición de la enfermedad, los mecanismos de

curación/sanación y, en consecuencia, los sistemas disponibles para ello. Es por tal razón que la medicina científica que se ocupa de cierta exteriorización sintomática, en contraste con la medicina popular y la medicina tradicional —entre ellas, la indígena—, que focaliza causas “verdaderas” o “espirituales” de todos los males (Clarac, 1996), indica una fisura en los significados que se construyen de la realidad y la naturaleza de ese conocimiento, al cual se le atribuye occidentalmente una infalibilidad absoluta, así como una explicación universal de los fenómenos. El significado, en tanto construcción subjetiva, hace pensar en otras alternativas. En palabras de Guidano (1994), “[y]a no se piensa que la realidad es inequívoca y fundamentalmente objetiva, sino que se la ve como una red de procesos pluridimensionales entrelazados, articulados simultáneamente en múltiples niveles de interacción” (p. 16).

El significado, tal como se sugiere hasta ahora, se escapa de la delimitación tradicional, cuya teoría verificacionista enuncia Bruner (2004). Dicha teoría, dice el autor, iguala significado a proposiciones verificables generadoras de enunciados predicativos. Lo que subraya Bruner es, precisamente, que algunos enunciados no entran en dicha lógica, ya que al combinar lo novedoso con lo previo, producen “extrañezas” o “intersticios” más complejos en su estructura, pues están determinados desde una construcción y una especificidad dada por las construcciones de los sujetos que enuncian. Por eso para complementar la noción de significado, las modalidades de pensamiento —que implican modos de ordenar la experiencia o construir la realidad— (Bruner, 2004) son importantes. Las que enuncia básicamente Bruner son dos, que si bien operan de maneras distintas, cognitivamente hablando, no son excluyentes entre sí: se trata de la modalidad paradigmática y la modalidad narrativa. La primera está relacionada con lo que se conoce como el pensamiento lógico, el cual abarca la búsqueda de causas generales, la verificación empírica y consiguientemente la coherencia de sus procedimientos y resultados. Por otro lado, la imaginación y la construcción de mundos posibles, referencia de Bruner sobre el significado alude a las intenciones y a las vicisitudes del transcurso de estas producciones humanas. Así, la modalidad narrativa, afín a las historias y a la atemporalidad de los discursos, está cargada de transformaciones y sus

límites son menos estrechos que en la modalidad paradigmática, por su parte, la emoción y la creatividad hacen parte central de su devenir.

La narrativa está en cada noción de significado, tal y como se anuda a los sistemas de salud y enfermedad, especialmente en lo que se reconoce desde los pueblos indígenas de América y desde las construcciones discursivas sobre las prácticas mítico-religiosas y curativas ancestrales de las cuales hacen parte. La experiencia humana en torno al significado es a todas luces distintivamente narrativa, aunque ello abarca más que lo enunciado; es decir, es la clave de la identidad personal (y de ello cultural), por lo cual tiene matices afectivos, emocionales, sensoriales e imaginativos (Balbi, 2004). De allí que el significado para González Rey (2010) siguiendo a Vygotsky, es una de las zonas del sentido que es “dinám[ic]a, fluid[a] y complej[a]” (p. 276) y, por ende, el significado adquiere contexto en el habla; siendo más estable y preciso que todo lo demás que puede contener el sentido. Es importante mencionar que el significado que se adquiere de la experiencia subjetiva se mueve de manera dinámica simultáneamente en la alteridad (Rojas, 2014). Lo asume González Rey (1999) de la siguiente manera:

El sujeto es un sujeto portador de una subjetividad que expresa su historia personal en una síntesis de sentidos y significados que tiene como forma de organización la personalidad. Sin embargo, esa personalidad deja de ser una instancia interna determinista, asociada a invariantes situados en momentos pasados de la historia individual, para convertirse en un sistema configurado que existe en una dimensión procesual en tensión permanente con las producciones actuales del sujeto. (p. 19)

De modo que la cultura, al hacer parte de la subjetivación en tensión y similitud con otros procesos y formaciones, es parte esencial de lo que construye significados. La teoría de los constructos personales de Kelly (2001), especialmente el postulado filosófico que le sirve de estructura, esto es, el del “alternativismo constructivo”, puede ser un complemento de ello cuan-

do alrededor del significado manifiesta la posibilidad de transformar cualquier referencia de la vida en algo distinto, siempre que se tenga la inventiva para construirlo así; ello en relación con la procesualidad de cada situación y en el marco de los eventos que siempre llevan la subjetividad a nuevos niveles de metamorfosis y relación cultural. Finalmente, [Vygotsky \(2009\)](#), siendo cronológicamente anterior a las posturas mencionadas, es de suma importancia en la categoría de significado, pues en su libro *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* subraya que la sensación o la percepción está siempre mediada por la palabra (es semántica), por lo cual experiencialmente siempre tiene un “sentido” —ya abordado luego con mayor profundidad por [González Rey](#)— y una “significación”. Valga aclarar que esta aproximación vygotskiana no solo es significativa por los conceptos que introduce, sino por el corte abiertamente socio-cultural e histórico que le suma a la experiencia humana y a la construcción de las habilidades psicológicas del ser humano; ello es mucho más palpable si se considera el título original previo a la traducción en castellano del texto referenciado: *Mind in society, the development of higher psychological processes*. Es decir, el desarrollo de la mente es social y, por lo tanto, el significado es un producto más complejo de lo que posturas unívocas y reduccionistas asumen.

Según la mitología Embera, la enfermedad está ligada con aquello que le da sentido a su cotidianidad desde el entorno, el alter ego y la divinidad, todo desde lo que abarca la *Pacha Mama* en tanto madre naturaleza, donde las enfermedades foráneas se ubican en el plano físico que contrasta con el energético ([Cardona y Rivera, 2012](#)).

En el universo mítico de los Guajiros, Pulowi (esposa de Juyá) y Wanülü pueden provocar enfermedades o la muerte. Se pueden plantear dos tipos de enfermedades: las del tipo *ayúlee* (males benignos), en estas ingresan al cuerpo de la persona componentes que lo ensucian, entonces, para su curación, se hace uso de plantas y rituales que tienen como finalidad la liempieza. El otro tipo son del tipo *wanülü*, estas sobrevienen por el encuentro con seres sobrenaturales o por haber visitado un lugar *pülasü* o tabú. En este

caso es el *piache* —o chamán— quien realiza el diagnóstico del mal para luego hacer un pacto con los seres que lo produjeron, solo así puede restituir el alma de la persona a su lugar (Vergara, 1987).

Las comunidades ancestrales de la Sierra Nevada de Santa Marta, *Kogí*, *Sánha*, *Kankuama* e *Ika*, se reconocen como Hermanos Mayores, pues de la sierra surgieron los primeros hombres que son ellos. Explica Preuss (citado por Botero, 1987) que “[t]ienen la misión especial de cuidar el mundo creado, velar para que los ciclos cósmicos sean regulares, para que las plagas de las cosechas o las enfermedades de los hombres no destruyan la vida” (p. 47). El *Mamo*, quien es la cabeza de la estructura social, intercede entre los héroes culturales de la antigüedad que habitan en la geografía de la sierra y el hombre: él con su sabiduría y su preparación especial “compone”, “hace trabajo” y logra el “acuerdo” entre las fuerzas. El *Mamo* es el habitante principal de los sitios sagrados. Dice Botero (1987) que:

Los páramos, las lagunas y los centros ceremoniales. A través del baile y el canto controla las plagas, las sequias, las epidemias. A través de la ‘adivinación’ decide los asuntos de la comunidad, los viajes de los individuos, el lugar de los enterramientos. Por medio de la confesión permite a cada individuo ponerse nuevamente ‘de acuerdo’ y así evitar las enfermedades [...] Para ellos el fin del mundo se acerca; si los hermanos menores, los ‘civilizados’ no respetan las nieves y el lugar, si continúan profanando y saqueando las tumbas de sus antiguos, esos lugares de los cuales los indígenas reciben una gran fuerza que los mantiene, la vida será entonces muerte. (p. 47)

En el caso de los Barí, ubicados sobre un bosque húmedo tropical en la hoya del río Catatumbo que confluye la macroregión del Lago Maracaibo, conciben la existencia de espíritus del bien y del mal, por ejemplo, los *Daviddu*, “dueños de las noches y de los males más temidos: la enfermedad y la muerte; desencadenan las tempestades y tormentas, producen el desborda-

miento de los ríos” (Jaramillo, 1987, p. 71). Para las curaciones se hace uso de la *droxara*, un preparado de hierbas compuesto de las hojas de balsa, el tabaco y el ají. Una vez preparado el compuesto, el enfermo lo humedece en su boca y menciona en sus *iacucaynas* (recitaciones) la zona de su cuerpo que quiere sanar (Jaramillo, 1987).

En cuanto a los significados y sentidos que la enfermedad puede adquirir, de acuerdo al grupo humano, Faust (2017) renuncia a la diferencia que algunos teóricos realizan entre “naturales” y “sobrenaturales”, ya que “esta diferenciación supuestamente no respondería a los conceptos de los grupos particulares [si la hubiera] se exigiría un análisis donde se trace la línea divisoria entre lo natural y sobrenatural por parte de los habitantes de las regiones particulares” (p. 35). De esta manera, el “susto”, una enfermedad étnica, por citar un ejemplo, adquiere definiciones distintas de acuerdo con el lugar desde donde se reporte; en la Sierra Nevada del Cocuy el susto no trae consecuencias, distinto del “espanto” que sí deviene como enfermedad, la cual es causada por espíritus protectores de la naturaleza. Faust (2017) recoge un relato que recibió de los campesinos de la sierra:

Un comerciante quien trajo sal de las salinas de Sácama al mercado de El Cocuy se encontró de regreso en el sendero del Paso solitario –con una altura mayor a 4000 msnm– a un niño, quien le pidió ayuda para transitar por el Paso. El comerciante ofreció al niño pan, pero este lo declino con la observación que no podría comer porque no tenía dientes. El comerciante cargó al niño sobre sus hombros y lo llevó hacia el Paso. Llegando arriba, el niño le dijo: ‘me puedes de dar de comer algo, ya tengo dientes’. Cuando el comerciante miró el niño se había transformado en un esqueleto grande cuyos dientes llegaban hasta el piso. Esta aventura le causo insomnio y le quitó todo el apetito, se volvió mudo y fue imposible comunicarse con él. (p. 37-38)

Para los Pijaos del río Saldaña, por su parte, indica Faust (2017), no se presenta el síndrome del susto, algo similar se parece a la sumersión demasiada

rápida en el agua y la persecución de la misma que produce un *shock* de temperaturas. Hay una relación mítica, dice Mendoza (citado por Faust, 2017), pues para los Pijaos el agua está animada por los espíritus *mohan*, *poira* y *coco*, de ahí que exista un temor con los espíritus acuáticos —ello podría explicar el *shock* (Faust, 2017)—. En el caso de los indígenas de Sibundoy y Nariño, no hay indicios claros de que exista el susto, escribe Faust que se asemeja con el “mal viento”, que está relacionado con los espíritus de los muertos que se quieren llevar a los vivos hacia el más allá.

Para algunos mestizos de la Sierra Nevada de Santa Marta el susto tiene varias connotaciones; por un lado, el “susto” o “espanto” está relacionado con el hurto del alma por los muertos, también entienden el “susto natural” como aquello ocasionado por culebras y animales salvajes y, por otro lado, el “susto mágico” causado por espíritus. Para ellos, el susto “penetra la sangre, donde según sus conceptos, habita el alma del hombre” (Dolmatoff, citado por Faust, 2017, p. 47).

Faust (2017) engloba a “los espíritus del susto” como una manera de sistematizar y organizar la variedad de sentidos —causas— que adquiere el susto de acuerdo al lugar desde donde se reporten, a saber, los espíritus del agua, espíritus de la tierra y espíritus locales del susto, espíritus de los muertos o espíritus de susto no vinculados a un sitio. Por supuesto, esto no cierra otros significados y sentidos.

Ahora bien, los pueblos ancestrales también sufren las consecuencias de las circunstancias sociales que parecieran ajenas a ellos, pero que terminan siendo determinantes para su conservación y “buen vivir”. Es el caso de los *nükak*, ubicados en la Amazonía colombiana, quienes han sido objeto de desplazamiento por los asentamientos y enfrentamientos militares que se producen con ocasión del conflicto armado interno colombiano. El miedo, la ira y la tristeza buscan ser contenidas a través de las narraciones orales que entre ellos producen sobre el conflicto; es una manera de conservar su sociabilidad natural ante las experiencias de sufrimiento. Expresa Gutiérrez (2016) que:

La expresión más clara y más fuerte de la ira, cuando a la tristeza provocada por la falta de armonía en una comunidad no se trata, es el suicidio. Para los nükak la situación que están viviendo es lo que, en gran parte, ha causado la tristeza y el dolor que actualmente experimentan. En mis conversaciones con los hombres y las mujeres acerca de los contrastes entre la tristeza (*takañiat*) y la ira (*iuijat*), por ejemplo, me dicen que los nükak, desde el momento en el que llegaron a Agua Bonita, se vieron así mismos sufriendo de una tristeza excesiva, y que hoy en día este sentimiento de tristeza se ha incrementado, sobre todo entre los más jóvenes. Para ellos, la tristeza connota un dolor emocional y físico que está relacionado con los desequilibrios —por ejemplo, no comer alimentos adecuados, ser infectados por malas relaciones con los *kawene*, no encontrar mujeres o vivir solos— y la imposibilidad de regresar a sus tierras y extrañarlas. Pero el discurso en torno a “vivir en paz”, que ha resultado de la agregación nükak alrededor de algunas de las principales ciudades en el Guaviare, parecen contradecir el sentido de sufrimiento social ilimitado de los nükak. (p. 233)

De lo anterior se pueden notar diferencias y matices de significado y sentido de la enfermedad de acuerdo con el contexto y su cosmosabiduría, por lo que realizar una exposición de lo que podemos encontrar en los pueblos ancestrales de Colombia demandaría un estudio inmenso, no solo por los ciento quince pueblos existentes, sino también por los no declarados. También por aquellos que por las transformaciones históricas y por los procesos de colonización, que en ningún momento han dejado de ser tensas y violentas para todos, se han deslizado, entonces, para asumir divergencias de significados no muy fáciles de sortear. Nos referimos a los llamados “campesinos” y “mestizos”, que son expuestos ante sus malestares a estrechas nosologías universales emitidas por manuales psiquiátricos como el DSM o el CIE, dejando por fuera todo su linaje ancestral, lo cual implica el desconocimiento de sus formas de comprender sus sufrimientos.

Dispositivos y prácticas medicinales

Existen ciertas similitudes y axiomas de ordenamiento cosmogónico asociados con la medicina tradicional indígena que, en términos de [Agamben \(2011\)](#) y [Foucault \(2000\)](#), pueden estar emparentados con los “dispositivos” de poder chamanísticos y también con lo que podríamos llamar, en términos de [Cole \(2003\)](#), “artefactos”.

Lo anterior implica comprender, por un lado, cuáles son las prácticas chamanísticas que a manera de dispositivos o artefactos tienen mayor relevancia y significación; por otro lado, también implica comprender hasta qué punto dichas prácticas contribuyen o no en el bienestar subjetivo de las comunidades.

Es de resaltar que aún se aprecia en las comunidades indígenas el remanente de dispositivos, artefactos, esquemas y prácticas propias de la medicina asociadas con dispositivos chamanísticos como el “tabaco”. En el sur del Toluima los médicos tradicionales, llamados “mohanes”, utilizan el tabaco como dispositivo para invocar a los seres fríos y calientes, al igual que para curar las enfermedades, como lo veremos más adelante. El tabaco posee diversas significaciones y estas, a su vez, se encuentran emparentadas con un conjunto de axiomas o elementos de orientación y ordenación relacionados con su cosmogonía ([Faust, 1990, 2017](#)).

[Gerhard Baer \(1979\)](#) afirma que en la Amazonía prevalecen culturas vivas en cuanto a que mantienen viva la relación entre su cosmogonía y su cotidianidad, tal es el caso de los *Matsigenka*. La “conservación” obedece a factores culturales y naturales. Culturales en tanto se establece una reproducción de esta —cultura— por ocasión de las prácticas cotidianas, prácticas que se inscriben en el infante desde que nace; son sus padres y la comunidad los encargados de dicha inscripción ([Nupan-Criollo, 2022](#); [Cole, 2003](#)). Por supuesto, esto no deja por fuera el lugar activo de los miembros, es decir, sus capacidades de transformación; por lo tanto, de coparticipación. Dice [Cole \(2003\)](#) que:

Mientras que los adultos puedan iniciar la creación de nichos evolutivos [prácticas culturales] y, en virtud de su poder, proporcionar restricciones a la organización de la conducta dentro de ellos, los acontecimientos que ocurren dentro de las actividades organizadas culturalmente, son realizaciones conjuntas. Tanto el niño como el ambiente sociocultural son agentes activos en el proceso evolutivo [...] A medida que aumentan las capacidades físicas y la experiencia acumulada de los niños, cambia el nicho evolutivo que los adultos han organizado para ellos. (p. 171-174)

Naturales en consideración a la influencia que ejerce la selva sobre las comunidades. Después de todo, para comunidades ancestrales como los Matsigenka, que tienen un contacto más estable con la naturaleza, tal presencia se vuelve determinante en la percepción que ellos tienen sobre la realidad (Descola, 2012). Precisamente en un encuentro de Descola con los achuareos —Amazónica—, el autor distingue la capacidad activa que tiene la selva en su conjunto: animales, vegetación y hombre, pues todo, incluyendo ellos —hombres—, tienen wakan —alma—. Se puede afirmar que hay un sentido sagrado de parte de los achuareos sobre quienes conforman la selva. Y los hombres deben asumir el debido respecto a esta regulación. Señala Descola (2012) que:

Los monos lanudos, los tucanes, los monos aulladores, todos los que matamos para comer, son personas como nosotros. El jaguar también es una persona, pero es un asesino solitario; no respeta nada. Nosotros, las ‘personas completas’, debemos respetar a los que matamos en la selva, porque para nosotros son como parientes políticos. Viven con su propia parentela, no hacen las cosas al azar, hablan entre sí, escuchan lo que decimos, se casan como corresponde. Nosotros también, en las venganzas, matamos a parientes políticos, pero siempre son parientes. Y ellos también pueden querer matarnos. De la misma manera, matamos a los monos lanudos para comer, pero siguen siendo parientes. (pp. 26-27)

De lo anterior es posible concluir que cada cultura se basa en una visión del mundo que orienta a sus miembros a actuar de una forma específica en él, hasta en la incorporación de sus dispositivos o prácticas curativas. Lo anterior no descarta el carácter dinámico de las culturas y las transformaciones a las que se ven sujetas. Sin embargo, al igual que los Pijaos, hay otros pueblos ancestrales que se resisten a su extinción, aún bajo las violentas circunstancias que buscan obligarlos al cambio. De ahí que sus dispositivos y sus prácticas sean un reservorio de sabiduría que permanece en el tiempo y que es transmitido de generación en generación.

De acuerdo con [Agamben \(2011\)](#), el término dispositivo connota un concepto técnico decisivo del pensamiento de Foucault: “un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” ([Foucault, 1977, citado por Agamben, 2011, p. 250](#)). El dispositivo es la red que se establece entre dichos elementos.

De igual manera, [Cole \(2003\)](#), retomando a Marx Wartofsky, concibe los artefactos como “objetivaciones de las necesidades e intenciones humanas ya investidas con contenido cognitivo y afectivo” (p. 117). Estos se dividen en tres: primarios (palas, platos, etc.); secundarios o representaciones de los artefactos primarios; y terciarios, los que son capaces de organizar un mundo. [Cole \(2003\)](#) logra incluir esos aportes en su propuesta psico-cultural:

Wartofsky aplica su concepción de los artefactos terciarios a las obras de arte y a los procesos de percepción; yo quiero generalizar su concepción uniendo la noción de artefacto, por una parte, a las nociones de esquemas y guiones y, por otra, a las nociones de contexto, mediación y actividad encontradas en la psicología cognitiva contemporánea, la antropología y parte relacionadas con las ciencias cognitivas [...] los artefactos como lo esencial de la mediación cultural. (p. 118)

Un ejemplo de lo anterior lo podemos apreciar en la comunidad indígena Nasa yuwe, que en dialecto nativo significa “gente”, dicha comunidad utiliza un objeto llamado el “cepo”, instrumento o artefacto de poder sacro, sincretizado por el español. La tradición Nasa afirma que el origen de este instrumento proviene de un nativo que viajó a España y lo implementó en estas tierras para dar solución a un problema con extranjeros. Comúnmente los líderes o gobernadores lo utilizan y para mejorar su uso, siguen los consejos de mayores y sabios, pues consideran que dicho artefacto mediacional ayuda a inmovilizar y armonizar las fuerzas o polaridades que existen entre el frío y el calor, contribuyendo así a cuidar “La Tulpa” (Tribu-familia).

De esta manera, como se ampliará más adelante en el capítulo “Ta-Tai-ba: calor y frío. Dispositivos de curación”, hay un interés por dar cuenta de la importancia que adquieren los artefactos o dispositivos, como parte del contexto sociocultural de las comunidades Pijaos. Entendiendo que hay una relación de ellos con su cosmogonía.

Velandia y Buitrago (1994), Velandia y Silva (2004) y Faust (1990, 2017), dejan entrever que los indígenas del sur del Tolima explican de una manera singular los elementos de su ordenación cósmica, pues, a pesar del consecuente sincretismo con la cosmovisión judeo-cristiana, son distinguibles los referentes estructurales de otra cosmogonía o, por lo menos, unos elementos que no corresponden a la mitopoética judeo-cristiana. Dicha información ha sido obtenida en un proceso de varios años de observación etnográfica y de contacto con las comunidades indígenas y ha servido de apoyo para la explicación de sus modelos imaginarios que se hallan implicados en los sistemas de ordenación social, como en el caso del sistema médico estudiado por Franz Faust (1990, 2017).

Contexto

Michael Cole (2003) realiza un rastreo del concepto de contexto partiendo desde los aportes de Dewey, para quien los objetos y los acontecimientos no se dan o se conocen de manera aislada, sino que deben comprenderse en relación con

otros elementos. Para ello, Dewey, dice Cole (2003), alude al término “situación”, poniendo de relieve, aunque aún de forma indirecta, el asunto del contexto en la problematización de la experiencia. Posteriormente, Cole (2003) asume una descripción del contexto en tanto “aquello que rodea”, es decir, como las capas procesuales que abarcan de manera progresiva las siguientes fases de un mismo proceso. No obstante, manifiesta el autor, no se trata de un proceso lineal, pues los elementos de lo que podría expresarse con un conjunto de círculos concéntricos que llevan a un producto en el centro, requiere necesariamente de la mutua implicación de dichos elementos para producir efectos.

De esta manera, Cole (2003) suma otra metáfora, esto es, el contexto como “aquello que entrelaza”, haciendo alusión a la relación cualitativa de entidades, tratándose de momentos que hacen parte de un mismo proceso. Se trataría de un acontecimiento, pues está caracterizado por acciones ejecutadas en el marco de intenciones similares. Ello, desde el aporte de Bateson (citado por Cole, 2003), implica que el contexto no está dado tan solo por la relación de sucesos y objetos, sino por la información que cada uno de ellos aporta. En palabras de Wentworth (citado por Cole, 2003):

El contexto es el mundo hecho realidad por medio de la interacción y el marco más inmediato de referencia para actores mutuamente comprometidos. *Se puede pensar en el contexto como un ruedo para la actividad humana delimitado por la situación y el tiempo. Es una unidad de cultura.* (p. 135)

Partiendo de la conceptualización de artefactos elaborada por Cole (2003), el contexto finalmente hace referencia al entrelazamiento de estos; esto supone que las acciones humanas también lo hacen, además, “de común acuerdo con y como parte de los acontecimientos permeables, cambiantes de la vida” (p. 130). Por ello, continua el autor, “el contexto dependerá de las herramientas con las cuales se interactúa con el mundo y estas dependerán a su vez de las propias metas y otras restricciones sobre la acción” (p. 130). Lo anterior es un acercamiento conceptual viable a las prácticas ancestrales que no podrían entenderse

por fuera o al margen del conjunto de elementos geográficos, religiosos, históricos y discursivos que pueden dar cuenta, a grandes rasgos, de lo que finalmente el mismo Cole (2003) asume como la combinación de metas, herramientas y entorno, esto es, un proceso bio-socio-cultural de desarrollo.

De esta manera, este entorno, que hace parte del contexto y que en el interjuego de elementos contribuye a la construcción de acontecimientos y situaciones, las cuales también podrían entenderse en algún sentido como patrones en tanto conjunto de procesos u objetos que permiten conjeturas (Bateson, citado por Cole, 2003), permite hablar de los lugares habitados como construcciones no estáticas. Así, los lugares que se habitan son, como diría Milton Santos (2000), tensiones entre la permanencia del pasado y el surgimiento de la velocidad. Por lo que el territorio, en relación con el espacio, es un “envoltorio material de las relaciones de poder, y pueden ser muy diferentes de una sociedad a otra” (Giménez, 1999, p. 22). De suerte que el contexto, visto desde una perspectiva espacial y de la configuración territorial, se conceptualiza como la conjunción de lo humano y lo no humano, o de los sistemas de objetos y sistemas de acción (Santos, 2000).

El territorio, en un anudamiento directo con el contexto, podría definirse también como el “espacio apropiado y valorizado simbólicamente y/o instrumentalmente por los grupos humanos” (Raffestin, citado por Giménez, 1999, p. 27). De modo que permite el despliegue de relaciones en un intercambio con cosas, articulando procesos sociohistóricos, ecológicos y físicos (Sosa, 2012). Por ello, el territorio además de ser una inscripción social, económica y política también posee una dimensión cultural (Sosa, 2012), especialmente importante en el marco de lo que significa el entrelazamiento del contexto y la producción de prácticas curativas de pueblos indígenas. De suyo, al ser una representación cultural, tiene una relación directa con la identidad. Al respecto, precisamente del territorio y la identidad en grupos étnicos o pueblos originarios, dice Sosa (2012) que:

Dichos grupos y pueblos poseen un conjunto de elementos significativos, portadores o surtidores de significación, como el idio-

ma, la vestimenta, los mitos y ritos, la cosmovisión, los signos, símbolos, representaciones y actitudes, la organización social, las formas y contenidos de poder, el sistema de salud y el sistema jurídico propios, las tradiciones y costumbres, la historia compartida. En este sentido, el territorio resulta ser un elemento adicional, pero también un contenido de los anteriores y el ámbito donde los mismos se crean y recrean en íntima relación. (p. 108)

Bajo las condiciones actuales que amenazan estos territorios investidos por prácticas y significados ancestrales, tales como, el conflicto, el extractivismo y las brechas culturales entre generaciones, entre otras, dice Giménez (1999) que se corre el riesgo a razón de “la muerte por asfixia de los particularismos locales y la supresión de las excepciones culturales, imponiendo en todas partes la lógica homologante, niveladora y universal del mercado capitalista” (p. 19). Es por ello que el territorio como componente identitario y étnico importante de la identidad, permite que el sujeto colectivo se ubique en un espacio de autorreconocimiento y lo asuma en esa medida como parte suya y, al tiempo, él se sienta parte de este (Sosa, 2012).

Como podremos observar en lo que sigue del libro, los “contextos de violencia” permitieron *in situ* comprender que la cultura Pijaos era depositaria de un saber ancestral curativo que sobrepasa la preocupación por atender exclusivamente los sufrimientos individuales. Si bien el término enfermedad existe en sus voces, su curación tiene que pasar por la restitución del equilibrio —ante el desequilibrio—; equilibrio que está supeditado a la búsqueda de la armonización del Territorio.

De modo que equilibrio y armonización son categorías claves si se miran desde un ángulo distinto (Zemelman, 2010) al habitual individualismo de Occidente —antropocéntrico—, pues estas solo se pueden alcanzar en la relación humanos-naturaleza que las contenga; es decir, la condición de ancestralidad del pueblo Pijao implica reconocer que la forma de asumir su vida es ecocéntrica, sociocéntrica, cosmocéntrica —como veremos más adelante—, aun con

todas las transformaciones que desde la conquista hasta hoy les ha correspondido resistir. Así, el equilibrio y la armonización son posibles en tanto existan las condiciones para ello, que, por cierto, no son responsabilidad plena del chamán y/o la comunidad, también se hace necesario, en estos tiempos, la participación del Estado colombiano; una cuestión que es política: brindar las garantías constitucionales del respecto a su autonomía como pueblo étnico. Sin embargo, históricamente esto no ha sido posible, los Pijaos han sido despojados de sus territorios en provecho de proyectos coloniales: monocultivos, extracción de hidrocarburos y minería. Qué decir de las muertes y amenazas por los grupos militares de uno u otro bando, en el marco del conflicto armado interno. Mientras que la “Violencia en Colombia” para muchos estudiosos inició hace más de sesenta años, para el caso de los pueblos étnicos, expresan ellos, empezó desde la conquista y ni siquiera el proceso de independencia y creación de la república ha devuelto lo que les corresponde: su Territorio y la posibilidad de hacer su propia historia.

Equilibrio y armonización, ¿cómo?, si hay condiciones de violencia estructural que sobrepasan las fronteras de las organizaciones étnicas: cabildos, resguardos, justicia propia, jurisdicción especial indígena, asociaciones étnicas, consejos regionales, etc. De allí que sean vigentes los postulados de resistencia de Manuel Quintín Lame, líder indígena Páez, en la primera mitad del siglo XX; estos son, en primer lugar, denunciar a los conquistadores españoles y criollos por la ocupación de los territorios indígenas (territorialidades); segundo, la “recuperación” de los resguardos arrebatados, pues los pueblos ancestrales tenían derecho sobre ellos mucho antes de que apareciera la legislación civil colombiana (Arias y Duque, 2017).

Vasco (citado por Arias y Duque, 2017) expresa el cuestionado uso del terraje en los resguardos indígenas:

Una cuestión de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas

tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes. (p. 373)

Como respuesta a los hechos históricos de conquista y colonización, los pueblos ancestrales han mostrado resistencia con el fin de recuperar los territorios, pues si bien es cierto que existe un respaldo en la Constitución Política de 1991, no ha sido suficiente para hacer efectiva la recuperación de los territorios. Es por esto que los pueblos ancestrales han tenido que recurrir a otros instrumentos para no desaparecer, por ejemplo, las cédulas reales otorgadas desde 1621 que reconocen su identidad y la *Ley 89 (1890)* que busca restituir y proteger sus tierras (Arias y Duque, 2017). Este entramado, en conjunto con sus prácticas culturales, es determinante para favorecer el equilibrio y la armonización. Así, la salud y la enfermedad sobrepasan el carril unidireccional que designa la responsabilidad en las personas o en el médico, es una cuestión altamente compleja que vincula dimensiones históricas, políticas, económicas, legislativas, etc., en las cuales se encuentran vinculados los relatos, las vivencias de quienes mantienen una lucha continua “como práctica discursiva [que] visibiliza la apuesta ética-moral del movimiento indígena, circulando a través de la reverberación de las luchas de los ancestros pijaos, coyaimas, natagaimas” (Arias y Duque, 2017, p. 422).

Metodología de la investigación: caminar

La metodología que se tuvo en cuenta para la investigación fue la “epistemología cualitativa” propuesta por Fernando González Rey y Patiño (2017), la cual se caracteriza por:

Su carácter constructivo interpretativo, es decir, siempre construimos el conocimiento como un modelo de pensamiento que se inscribe en el marco de nuestra teoría en un momento particular de su desarrollo. Es este modelo de pensamiento el que proporciona inteligibilidad sobre lo empírico. (p. 121)

De modo que la realidad es indeterminada. En este caso no se ingresa a la comunidad para verificar o demostrar algo, sino que se ingresa a la comunidad

en busca de “formas de inteligibilidad que apoyan nuevas prácticas humanas” (González Rey y Patiño, 2017, p. 121). Por lo tanto, las conclusiones que arroja el estudio del “terreno” no son el reflejo de la realidad, sino, por el contrario, “zonas de sentido”; en términos de González Rey (2006) “espacios de inteligibilidad que se producen en la investigación científica y que no agota la cuestión que significan, sino que, por el contrario, abren la posibilidad de seguir profundizando un campo de producción teórica” (p. 24).

Este estudio permite avanzar en la comprensión del conocimiento ancestral de las comunidades étnicas, conocimiento —saber— que dista diametralmente del punto de vista occidental moderno, algo que, por supuesto, no es nuevo, ya la antropología ha realizado grandes aportes (Frazer, Malinowski, Lévy-Strauss, Geertz, Mauss). De igual manera, en el Tolima encontramos los estudios realizados por Faust (2017) y Velandia y Buitrago (1994) y Velandia y Silva (2004) sobre los Pijaos. Así que se asumen dichos trabajos como producciones de inteligibilidad que no restan a los investigadores de crear otras producciones de acuerdo con los sujetos, lugares y tiempos, por no mencionar también la subjetividad de estos que se compromete al momento de elaborar sus interpretaciones. Queda abierta, así, la continuidad para producir —otras— zonas de sentido.

Es de anotar que la epistemología propuesta por González Rey y Patiño (2017) no es considerada un paradigma, “algo coherente, homogéneo, que comparte principios” (p. 120); de allí su grado de complejidad para que la investigación sea cuidadosa al fragor de los encuentros con los sujetos *in situ*. Como investigadores podemos afirmar que tuvimos que afrontar cuestiones distintas a las planeadas. Nuestras agendas de trabajo se ajustaban en el terreno, de acuerdo con los vaivenes de las circunstancias. Si bien fue posible adelantar las entrevistas, las “conversaciones” (González Rey, 2006) y la participación en las “mingas de resistencia” fueron sumamente importantes para establecer no solo confianza, sino para “comprender” el carácter político y su relación con las prácticas rituales.

Agregamos a este proceder lo etnográfico, teniendo en cuenta, como lo menciona Martínez (1999), “que las tradiciones, roles, valores, y normas del

ambiente en que se vive se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y de grupos” (p. 30); cuestión que se puede investigar en la medida en que se logra estar “adentro”, es decir, en la medida en que se logra ser aceptado por el colectivo. Esto, según Geertz, no es fácil, en tanto que si bien no permanecemos largas temporadas con las comunidades, las salidas de campo se extendieron, es decir, el territorio de las tres comunidades no bastó para hacer las entrevistas y observaciones, tuvimos que caminar hasta otros lugares donde se reunían, bien sea porque tenían una minga de formación (Municipio de Prado) o porque participaban de manifestaciones pública (Municipio de Ibagué). A esto hay que sumar que en los trayectos de viaje y en las verbalizaciones de los sujetos siempre había una “narración” dedicada a ciertos lugares geográficos de alta importancia, pues estaban relacionados con la cosmogonía del pueblo Pijao, indistinto del lugar donde estén ubicados sus resguardos. “Es que nuestra historia está ahí”, decía uno de los Médicos Tradicionales (MT), refiriéndose a las montañas, distinto de ustedes que usan libros para escribirla.

En el trabajo de campo en los territorios calurosos del sur del Tolima, la etnografía toma su rumbo, el proceso se volvió particular para los investigadores. Hubo giros inesperados que implicaron ingresar a un mundo distinto del habitual. Ser un espectador no es suficiente, se hace necesario, al estar dentro, formar parte también del colectivo, de sus prácticas, quehaceres, formas de vida propias de su *ethnos*. Los encuentros en las salidas de campo dejaban ver el carácter cosmogónico de su proceder colectivo, el cual permanece en una tensión constante con la cosmovisión heredada del Occidente moderno. Por citar, la minga de resistencia del pueblo Pijao contra la explotación petrolera (en Toldado), si bien se desarrolla en un contexto y tiempo específico, tiene como base la cosmogonía del pueblo Pijao. De esta manera, mientras la minga, como expresión ritualística, adquiere la defensa del Territorio y la preservación de la vida, a su turno se encuentra frente a frente con un Estado que promueve políticas para fomentar el extractivismo, acorde a la cosmovisión occidental.

En un estudio etnográfico con el líder Misak Avelino Dagua Hurtado, Lorena Obando Villota (2019) expresa de esta manera los giros a los que se ve sometida:

Años más tarde, comencé a reconocer como Estanislao, me inició en una comprensión de la etnografía de una manera distinta. En travesías que fueron marcadas por pautas de entradas y salidas de su mundo cosmogónico, filtrado por rituales, que me llevó a identificar, cómo percibir los contextos cercanos a los sabedores. Quienes abren o cierran el paso según sus saberes o señas tanto multidimensionales como naturales. (p. 22)

Fases de la investigación (sendas), comunidades y técnicas

Si bien la investigación tiene la debida planeación (Bonilla y Rodriguez, 2005; Martínez, 1999), el desarrollo específico de cada una de las etapas tiene sus propios recorridos, sus sendas. En la planeación habíamos tenido en cuenta cuatro fases: I. diseño de la investigación, II. trabajo de campo, III. sistematización de la información y IV. elaboración de informe y libro. En términos generales, dimos cumplimiento a ellas; sin embargo, el recorrido de cada una tiene sus propias variantes, no solo por tiempo y lugar, sino también por las condiciones que esto implica en el terreno, es decir, en el trabajo de campo.

Decíamos más arriba que nuestras agendas se fueron ajustando de acuerdo a los tiempos, lugares y situaciones que las comunidades y nuestro “aliado” (informante clave) nos permitieron. Tres municipios para viajar: Ortega, Cunday y Coyaima, de ellos teníamos que disponernos para ir hasta los territorios específicamente. En el caso de Ortega, nos reunimos en el resguardo de Guayaquil donde llegaron los miembros de la comunidad de Bocas de Cumek, y Pijaos Cunirco, a una hora aproximadamente del centro poblado del municipio. En Cunday, del centro poblado hasta la vereda Meza de Pamanche, nos tomó aproximadamente dos horas en carretera destapada para encontrarnos con los Pamanches. De Coyaima quien nos atendió fue la Comunidad

indígena Castilla Anonales, que está ubicada en el corregimiento de Castilla. A estos sitios hay que agregar los acercamientos y otros caminos, lugares y eventos que fueron necesarios transitar no solo como parte del desarrollo del trabajo de campo como fase, sino también los que previamente permitieron el “ingreso” a las comunidades mientras se daba cumplimiento a los aspectos institucionales y de bioética; nos referimos a los viajes que se hicieron al municipio de Prado y a los encuentros permanentes con uno de los médicos tradicionales —del Resguardo indígena de Tolaima— en Ibagué, que por su labor como Coordinador del Tribunal Indígena del Tolima, fue de gran importancia por sus conocimientos y como guía —informante clave— en el trabajo de campo.

En cuanto a las técnicas usadas en la investigación, se utilizó la entrevista semi-estructurada y la observación participante. En el caso de la primera se hizo uso de un formato con tópicos de preguntas relacionadas con: I. datos sociodemográficos, II. familia, III. contexto sociocultural, IV. fiestas y celebraciones, V. mitos y leyendas, y VI. significados de salud-enfermedad y curación. Para la observación participante se hizo uso de las “notas de campo” y del “diario de campo”.

Las entrevistas fueron organizadas de acuerdo con la orientación que nos brindaba el informante clave y los(as) líderes de las tres comunidades. Como investigadores, previamente habíamos solicitado que quienes aceptaban de manera voluntaria se distribuyeran en tres grupos: I. médicos tradicionales (MT); II. personas que hayan acudido al médico tradicional, consultante (C), y III. líderes de la comunidad (L). Cada grupo estuvo constituido por cuatro miembros. En el caso de los MT, todos pertenecen al género masculino. Lo particular es que en las tres comunidades abordadas no todas tenían MT, en este caso sus miembros acudían a un MT externo, pero del mismo linaje del pueblo Pijao. A continuación, en la tabla 1 se puede observar la distribución de los entrevistados de acuerdo con la codificación y resguardo al que pertenecían.

Tabla 1.*Participantes de la entrevista semiestructurada*

Fuente: elaboración propia.

Médico Tradicional	Resguardo	Consultante	Resguardo	Líder	Resguardo
MT1	Pijaos Cunirco	C1	Pamanche	L1	Bocas de Cumek
MT2	Bocas de Cumek	C2	Castilla Anonales	L2	Bocas de Cumek
MT3	Tolaima	C3	Bocas de Cumek	L3	Pamanche
MT4	De Morelia (Caquetá)	C4	Pamanche	L4	Castilla Anonales

De esta manera, con la información recolectada se dio paso a la creación de matrices de análisis para realizar el vaciado de acuerdo con la codificación previa por grupos: MT, C y L. Para realizar la decantación de la información, considerando los propósitos de la investigación y las recurrencias de los participantes —sujetos de la investigación— en las respuestas, se elaboraron “proposiciones”; primero teniendo en cuenta la codificación y el número (MT1, C1, L1, por ejemplo), cada grupo contó con cuatro participantes de diferente género; luego se elaboró una “matriz de triangulación” para reunir las proposiciones de los grupos (MT, C y L) que nos arrojaron las categorías emergentes (Cisterna, 2005). Es de anotar que al momento de triangular la información no se consideró a MT4, en tanto que sus saberes no correspondían al pueblo Pijao; en sus curaciones usaban el yagé, planta sagrada de otras etnias como los Inga y los Kamëntšá en el sur de Colombia. Había llegado al Territorio Pijao por desplazamiento, era proveniente de Morelia, departamento de Caquetá.

De modo que, con el objetivo de describir el contexto sociocultural en relación con la salud mental de las comunidades ancestrales del Tolima, se obtuvieron las siguientes categorías emergentes: I. la colectividad y el trabajo cooperativo le ha permitido a la comunidad Pijao ser autosuficientes en la

consecución de algunos productos agrícolas; II. el interés por la preservación de la Madre Tierra y por cosechar sobre ella es un elemento vital para la sana convivencia, en términos de agradecimiento, cuidado y protección recíproca; III. las tradiciones relacionadas a fiestas tradicionales y espirituales les ayudan a mantener vínculos de hermandad en el grupo comunitario; IV. existe un gran respeto por las creencias ancestrales, las cuales se perciben por intermedio de los espíritus y principios religiosos; V. el universo y todas sus constelaciones son el principio y fin de la naturaleza humana; VI. los adultos mayores son los que tienen con mayor fuerza la preservación de las tradiciones ancestrales; VII. el contexto comunitario es defendido, ante las disposiciones legal del Estado, y la cultura, las tradiciones y principios se conjugan en medio del conflicto armado y la crisis por la que atraviesa el país; VIII. los adultos quieren permanecer en su territorio con el objetivo de conservar sus saberes y tradiciones, y para conservar la memoria colectiva; IX. existe una fuerte relación entre los integrantes de las comunidades indígenas, así como también es clara la importancia de la jerarquía y el respeto a los gobernadores, sin embargo, existe una supervisión permanente sobre las decisiones del gobernador, ya que deben de estar en busca del beneficio de la comunidad.

Con el objetivo de interpretar los significados de salud-enfermedad que se construyen en las comunidades ancestrales del Tolima, las categorías emergentes que se tuvieron presentes fueron: I. la medicina tradicional que cuida y reestablece la salud es de tipo parcial y complementaria, parcial en tanto no cura todo y complementaria en cuanto se puede combinar cooperativamente con la medicina occidental o alopática; II. para las comunidades ancestrales del Tolima la salud tiene un significado axiológico, es decir, que incluye valores; III. el significado de la salud para las comunidades ancestrales del Tolima se configura en un tejido de interrelaciones, interjuegos e interdependencias entre el individuo, la familia, los colectivos, la comunidad, la sociedad y el territorio, es decir, que la salud se entiende desde y hacia todo el socio-ecosistema; IV. la salud tiene un significado relacional; V. existe un factor-dimensión no fiscalista para explicar, describir y comprender la salud y la enfermedad; VI. el médico tradicional desempeña un rol de primera línea en

las comunidades ancestrales del Tolima por su función de cuidador y curador de los procesos de salud-enfermedad de las personas, animales y territorios; VII. las comunidades ancestrales del Tolima son víctimas y sufren de violencia externa (aquella ejercida por grupos armados al margen de la ley o por el mismo estado), pero también padecen de un tipo de violencia endógena, es decir, violencia intrafamiliar.

En el objetivo tres, identificar los dispositivos curativos tradicionales que son empleados por las comunidades ancestrales del Tolima para mantener su salud mental, las categorías que emergieron son: I. la medicina tradicional Pijaos tiene un marco de interconexión con la naturaleza, el cosmos y el mundo de los espíritus —mística— desde una sabiduría ancestral; II. la búsqueda del equilibrio en la medicina tradicional Pijaos implica limpiar y armonizar física y espiritualmente personas y contextos; III. los médicos tradicionales se constituyen en puntos de referencia a nivel comunitario para buscar y encontrar la cura; IV. el tabaco es como si fuera un otro con el cual el médico tradicional puede conectarse con otros mundos para establecer lecturas interpretativas de diversos tipos: predicción, curación, limpieza, armonización; V. los médicos tradicionales Pijaos se pueden dividir de acuerdo con sus interrelaciones: con la naturaleza —yerbateros—, los espíritus y/o elementales, los cuerpos físicos —sobanderos—, los nacimientos —parteras—, las energías negativas y los que engañan (charlatanes); VI. la medicina tradicional de las comunidades Pijaos asume que el buen vivir necesita una buena alimentación, armonía, manejo de las energías y disposición de alegría con la vida; VII. la gratuidad de la medicina tradicional Pijaos es asumida en sentido colectivo para promover bienestar; VIII. en las trayectorias para encontrar la cura las comunidades Pijaos hacen uso de su medicina tradicional Pijaos y de la medicina occidental; IX. la consciencia ampliada del médico tradicional se constituye a partir de vivencias que implican sufrimiento y conexión con otros universos; X. el médico tradicional es la expresión de la ecosabiduría que busca restituir el equilibrio donde este se ha roto; XI. en la medicina tradicional de las comunidades Pijaos se distinguen unas fuerzas o energías que ellos llaman elementales que, como el tabaco, adquieren autonomía para conectarse con la consciencia del médico tradicional frente a la cura.

Con las matrices de análisis, las entrevistas y los diarios de campo se elaboraron los capítulos. Es de tener en cuenta que en este paso se sumaron referentes teóricos nuevos como parte de la triangulación y la interpretación generando “zonas de sentido” que, por supuesto, no son “verdades” absolutas; por el contrario, se abren puertas para seguir profundizando en posteriores investigaciones. De esta manera, el lector encontrará en los siguientes capítulos una articulación entre los objetivos específicos —tres— y las categorías emergentes. Si bien no se desarrolla un apartado por cada una de las categorías emergentes, la operación analítica y escritural que se optó fue la de encontrar entre ellas “zonas de sentido” que permitan interconexiones entre unas y otras, las cuales se soportan tanto en las “voces” de los sujetos como de los recursos teóricos que se consideraron necesarios. Así, los “espacios de inteligibilidad” dan cuenta de la producción de conocimiento por parte de los investigadores, que no se agotan en los capítulos escritos, al contrario, operan como provocaciones epistémicas para nuevas producciones. A continuación, se hace un breve resumen de lo que se encontrará en cada capítulo.

En el capítulo I, “Contexto sociocultural del pueblo Pijao”, se describe desde una perspectiva poblacional el número de comunidades indígenas en todo el territorio nacional, para luego hacer un énfasis especial en el pueblo Pijao, el cual ha venido siendo afectado por diferentes conflictos de orden social y bélico. A partir de esta consideración, la investigación describe hechos históricos de vulneración de derechos (a pesar de que existe una Constitución que ampara a todas las comunidades indígenas en el territorio colombiano). Se encuentra que durante todos los hechos de violencia presentes han existido constantes luchas por parte de estas comunidades en defensa de sus derechos, lo que ha permitido mantener vivos los elementos cosmogónicos de su territorio ancestral, con sus riquezas de orden material y antropológico, propias de las comunidades indígenas estudiadas en el sur del Tolima.

En el capítulo II, “Salud como Territorio vivo”, se ofrece una hermenéutica de los procesos de salud-enfermedad en los Pijaos. El concepto de salud (física o mental) para los Pijaos no tiene una delimitación concreta, por el

contrario, es problemática. Sin embargo, con bases filosóficas y antropológicas en diálogo con los testimonios y las voces de los participantes de la investigación, sumado al ejercicio hermenéutico y descriptivo, se logró formular el sentido y significado de la salud en los Pijaos como un territorio vivo. En ese singular territorio, la ubicación, orientación, toma de decisiones y acción individual y colectiva están influenciadas por cuatro coordenadas de sentido: I. interaccionando, II. riendo, III. resistiendo y IV. sirviendo. Cada una de estas coordenadas interpretativas goza de un significado específico y contextualizado. Pero es en la inter-relación y nutrición recíproca entre las coordenadas de sentido que emerge el sentido y significado profundo que tiene la salud para las comunidades ancestrales Pijaos del sur del Tolima.

Por su parte, el capítulo III, “Ta-Taiba: calor y frío. Dispositivos de curación”, expone una correlación entre la cosmogonía del pueblo Pijao y sus dispositivos curativos. *Ta*, que en lengua propia es Sol, y *Taiba*, Luna, tiene un sentido altamente complejo, del cual hemos buscado hilar, como si fuera un tejido, algunos de los hilos: *Ta* se relaciona con el “calor” y *Taiba* con el frío. Estos referentes cosmogónicos los encontramos en el sistema curación de la medicina tradicional de las comunidades Pijaos. De esta manera, teniendo en cuenta la “voz” expresada en los testimonios y los “haceres”, vueltas categorías emergentes, se elabora un texto interpretativo triangulado con teóricos provenientes de disciplinas como historia, psicología ancestral indígena, etnopsicoanálisis, antropología y filosofía.

Para terminar, en el capítulo de las “Conclusiones o semillas generales”, se encuentra una síntesis de lo tratado en el libro; sin que por supuesto esto implique un cierre, por el contrario, es una aproximación al vasto recorrido investigativo que hay que seguir desarrollando en contextos étnicos, cuestión de alta importancia si se trata de “comprender” el comportamiento humano y sus particularidades socioculturales en el campo de la psicología y de las ciencias humanas y sociales.

A close-up photograph of a green leaf, showing its intricate vein structure. The central midrib is prominent, with secondary veins branching off and tertiary veins filling the spaces. The leaf has a slightly textured surface and some natural imperfections like small dark spots. The lighting is soft, highlighting the natural green color and the geometric patterns of the veins.

Capítulo I.
Contexto sociocultural
del pueblo Pijao

Introducción

El Censo Nacional de Vivienda y Población (CNVP) del 2018, haciendo uso de los enfoques diferenciales étnicos y apoyados de censistas indígenas que den garantía de los procesos llevados a cabo, y la realidad social y demográfica para que la misma sea representada estadísticamente por la entidad, dieron cuenta que en el territorio colombiano ha habido un aumento demográfico de 36,8 % del 2005 al 2018. No obstante, dicho crecimiento no se puede explicar únicamente por los niveles de fecundidad, pues es evidente un crecimiento debido a la inclusión de nuevos individuos, que puede ser explicado por la ampliación de la cobertura en territorios con predominancia indígena o por el aumento de autorreconocimiento étnico.

En comparación con el año 2005, en el 2018 hubo un aumento de veintidós pueblos indígenas, por lo que actualmente hay una caracterización que le ha permitido a la población identificar su pertenencia a ciento quince pueblos indígenas nativos ([Departamento Administrativo Nacional de Estadística \[DANE\], 2019a](#)). Es de anotar que estas cifras han sido cuestionadas por los pueblos indígenas. En el año 2006, la Organización Nacional Indígena Colombiana (ONIC) determinó que los pueblos indígenas eran noventa y nueve, mientras que el DANE en el 2005 determinó que había solo ochenta y siete pueblos indígenas. Este no es solo un problema estadístico, sino que el error en estos datos implica un desconocimiento étnico y un desconocimiento del derecho territorial de las poblaciones que no están siendo contadas.

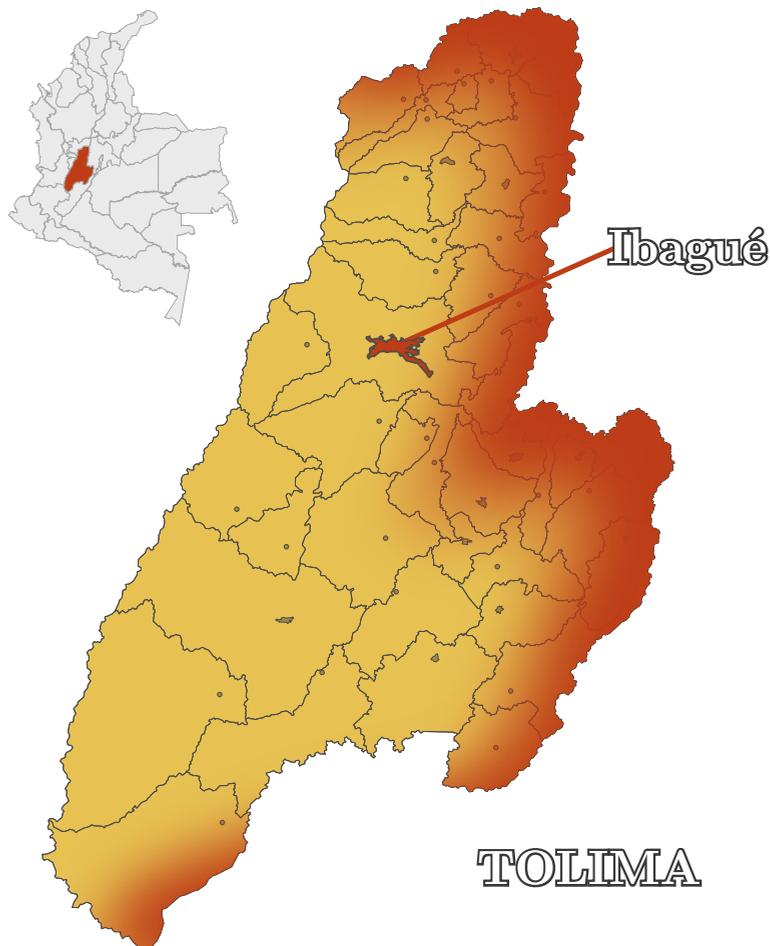
Por supuesto, lo anterior representa un problema serio, puesto que el desconocimiento de la pertenencia étnica con frecuencia está relacionado con la presencia de recursos naturales en los territorios ancestrales. Así, dice la Organización Nacional Indígena —ONIC— (s.f.) que: “[e]sto les ha ocurrido, entre otros, a los *Bari*, los *Sikuaní*, *Siona* y *Awá* cuando se han enfrentado a ECOPETROL y a las multinacionales vinculadas con la explotación de hidrocarburos” (párr. 18).

Aun con los acercamientos hechos por el DANE (2019a), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) reveló que el DANE le ha restado importancia a los estudios que desde la ONIC se han adelantado en aras de conocer realmente una cifra que permita un acercamiento real a la cantidad de indígenas que habitan en el territorio colombiano, sumado a eso refieren que el DANE ha publicado cifras con una diferencia significativa de alrededor de cuatrocientos mil indígenas que habitan en la zona rural del país. Por lo anterior, desde la ONIC se hace un llamado de atención al DANE para evitar minimizar aquellas poblaciones que se encuentran en lugares de difícil acceso en el territorio colombiano, para así mismo disminuir la brecha social que en la actualidad es evidente para con los pueblos y comunidades indígenas (García, 2019). Para dar una ilustración mayor y ubicación del contexto, en el mapa 1 se hace referencia al lugar donde se encuentra la comunidad donde emergen las voces de los participantes en el departamento del Tolima, Colombia.

Mapa 1.

Ubicación macro del contexto de investigación

Fuente: Gobernación del Tolima (s.f. a).



Teniendo en cuenta lo anterior, y entendiendo que Colombia es un país multicultural y pluriétnico en el cual la Constitución Política (1991) reconoce los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, y que cuenta, según el CNVP, con 1'905.617 de indígenas en territorio nacional, resulta

importante hacer un abordaje diferenciado que permita comprender cuáles culturas y etnias conforman el país (Ley 5, 1992).

Por un lado, es importante mencionar que estudios hechos en el territorio colombiano han logrado identificar que las comunidades indígenas han sido afectadas de formas desproporcionadas por el conflicto armado, por lo cual se ha procurado articular las voces de las víctimas para que participen de manera activa ante mecanismos como la Comisión de la Verdad, con el fin de evidenciar la reproducción de los modelos coloniales, discriminatorios y racistas que siguen vigentes en el país, pues son estos pueblos indígenas los más vulnerados históricamente. Sin embargo, han tenido la capacidad de resistir a las prácticas violentas haciendo uso de distintas prácticas culturales, espirituales y organizaciones sociales que han salvaguardado sus conocimientos tradicionales, territorios y su vida comunitaria, aumentando así los movimientos que defiendan y hagan reconocer los derechos étnico-territoriales, los procesos de mediación y la resistencia pacífica que contribuya a la resolución de conflictos (Comisión de la Verdad, 2020).

Históricamente hablando, desde la colonización los pueblos indígenas del Tolima han tenido una serie de dificultades de carácter estructural que han dificultado la permanencia de su cultura en el tiempo, pues desde el periodo de dominio español se impusieron formas institucionales que se enfocaron en dominar, organizar y explotar a las comunidades indígenas en el territorio colombiano, donde, además, de manera frecuente se presentaban batallas entre el ejército español y las comunidades indígenas del territorio colombiano, las cuales se extendieron más de sesenta y cinco años en el territorio y dejaron como resultado un exterminio casi total de las comunidades indígenas (Pita, 2017; Cuervo, 2016).

Sin embargo, pese a que se supone que con el avance de los años han disminuido las formas de vulneración, y teniendo en cuenta que incluso la Constitución Política de Colombia (1991) reconoce los derechos de las comunidades y pueblos indígenas del país, estudios hechos por la Defensoría del Pueblo y el Ministerio de Cultura indican que en la actualidad se han promovido formas de

destrucción de la memoria cultural de los pueblos indígenas que se relacionan a la presencia de grupos armados en el territorio, narcotráfico, mega proyectos mineros que los obligan a desplazarse de las tierras y el abandono del Estado colombiano a las comunidades indígenas que impide el reconocimiento de sus derechos constitucionales y que perpetúa la desigualdad y vulnerabilidad (Defensoría del Pueblo, 2018; Ministerio de Cultura, s.f.).

Frente a lo mencionado de manera previa, se revisaron algunos estudios que indican que los gobernadores de la comunidad indígena Pijaos tienen altos niveles de preocupación por la pérdida de la memoria histórica de su comunidad, pues desde la época de la colonización hay un conflicto interminable que ha puesto en riesgo su identidad sociocultural, acercándolos a la desintegración de sus raíces culturales. Por lo anterior, desde la época de la colonia, la comunidad indígena Pijaos ha hecho procesos de resistencia que se han mantenido hasta la actualidad en forma de movimientos sociales, políticos, étnicos y culturales (Roldán, 2016).

La resistencia que ha tenido el pueblo indígena Pijaos ha dejado en la comunidad ganancias como la constitución del Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), la cual está actualmente en el sur del departamento del Tolima y es considerada como una de las entidades más representativas de la comunidad indígena Pijaos. Del Consejo Regional Indígena del Tolima emergen organizaciones que velan de manera activa por el bienestar y la organización de la comunidad indígena en el territorio (Roldán, 2016). Hay que reconocer que la raíz principal de la resistencia de las comunidades indígenas es el territorio en el que habitan, en vista de que permite comprender que el mismo determina su cultura material e histórica, puesto que de estos territorios y la forma en que son utilizados depende la reproducción social y los valores culturales (Velandia y Buitrago, 1994). Es importante mencionar que a través del tiempo se han identificado aspectos constantes en las luchas indígenas, como es la defensa de la tierra, el derecho a su autonomía y autogobierno. Se evidencia la resistencia a las nuevas formas de colonización en la contemporaneidad (Roldán, 2016).

Pese a que en el territorio colombiano se ha avanzado en lo que respecta al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, la cultura material e inmaterial ha desaparecido. Lo anterior ha dejado a los pueblos indígenas con incertidumbre sobre sus raíces, obligándolos a adoptar creencias y costumbres que no van acorde a su ascendencia histórica, esto, por supuesto, aleja a la comunidad de su verdadera esencia ([Ministerio de Cultura, s.f.](#)). Adicional a eso, los terratenientes y políticos de manera constante buscan deslegitimar la identidad indígena de las comunidades en el territorio colombiano, impidiendo que los procesos de restitución de tierras por herencia cultural y ancestral se den de forma adecuada ([Velandia y Buitrago, 1994](#)).

También resulta importante hablar de los ejercicios de justicia que son llevados a cabo en las comunidades indígenas Pijaos. Según investigaciones revisadas, los ejercicios de justicia de las comunidades Pijaos están enfocados en tradiciones y costumbres de Occidente, haciendo uso del dialogo y demás estrategias pacíficas para la resolución de conflictos. En dichas comunidades, los ejercicios de justicia se dan por medio de los ya mencionados estatutos de ley o los reglamentos propios de la comunidad sobre los cuales las autoridades del cabildo o grupo tienen capacidad de intervenir para tomar decisiones con el fin de determinar las consecuencias basados en los casos que lleguen hasta estas instancias, procurando evitar a toda costa la intervención de entidades de carácter estatal ([Ministerio de Interior, 2013](#)).

En este punto es importante mencionar a [Velandia y Silva \(2004\)](#), en la medida en que argumentan que las comunidades indígenas en el sur del Tolima comparten una cultura ágrafa, lo cual fortalece los argumentos de terceros para negar su condición de indígenas. A lo anterior se suma que su memoria histórica ha sido construida unilateralmente a través de documentos coloniales, pues es solo hasta los tiempos de Quintín Lame Chantre que su historia empezó a ser reconstruida, partiendo de las subjetividades propias de los indígenas y no por las subjetividades de terceros ([Ducara, 2018](#); [Espinosa, 2007](#)).

Los conflictos mencionados de manera previa, según lo mencionan autores como [Velandia y Buitrago \(1994\)](#), han obligado a las poblaciones indígenas del territorio colombiano a desplazarse de sus tierras y generar estrategias que les permita conservar su cultura material e inmaterial. No obstante, es preciso mencionar que las nuevas generaciones están en riesgo de olvidar sus raíces, teniendo en cuenta que el territorio colombiano, en general, está permeado por costumbres de Occidente.

Cosmogonía

Es importante aclarar que las décadas transcurridas de 1960 a 1990 tuvieron como resultado un proceso de transformación estatal en el cual la estructura social, económica y política del país llevó del ruralismo y regionalismo al centralismo y la vida en la ciudad. Dicha transformación trajo consigo la modificación y el establecimiento de nuevos sistemas de valores sociales. Por ende, la sociedad colombiana, en donde se incluyen las diferentes comunidades indígenas del país, cambió, al igual que su cultura ([Velandia y Silva, 2004](#)).

Sin embargo, a pesar del cambio de lo rural a lo ciudadano, ha sido posible estudiar las culturas ancestrales indígenas y su visión cosmogónica del mundo, las cuales, en el caso particular de los indígenas del sur del Tolima, consideran el mundo como un espacio que está limitado por bordes ([Velandia y Silva, 2004](#)). Dicho así, el punto de conexión entre el cielo y la tierra —o *Axis Mundi*— puede ser considerado a partir de tres lugares, que son grandes pilares o columnas ubicados debajo del templo católico de Coyaima, el Cerro de Pacandé y bajo el cerro de los Abechucos. Entendido esto, por debajo de la tierra se ubica una gran laguna que cuenta con dos capas: la más profunda es oscura y salada, allí duermen dos gigantes que crearon al mundo, cuando ellos se mueven o roncan la tierra se mueve, de allí explican los terremotos; la segunda capa, la superior, es de agua dulce y está habitada por el Mohán, la Mohana y el Poirá, acompañados de peces y grandes serpientes acuáticas ([Ducuara, 2018](#); [Barreto et al., 2014](#); [Ministerio de Cultura, s.f.](#)). Sobre las dos capas de la laguna, y sostenida por las tres co-

lumnas de oro, flota la capa de tierra donde viven las plantas, los animales y las personas; esta capa, según la cosmología del pueblo Pijao, divide el cosmos en dos: el inframundo, en la parte inferior, y el supramundo, en la parte superior (Velandia y Silva, 2004).

Teniendo en cuenta lo anterior, “el mundo”, para los indígenas del sur del Tolima, es un escenario totalmente plano que experimenta lo que surge del inframundo; caracterizado por lo desconocido, lo oscuro, lo salado y lo frío, lo cual contrasta con lo que viene del supramundo, conocido por lo visible gracias a la luz y el calor del Sol (Velandia y Silva, 2004).

Una particularidad respecto a la interpretación del mundo por parte de los indígenas del sur del Tolima son los arcoíris. En algunas investigaciones se ha ubicado al arcoíris como un elemento frío; no obstante, Velandia y Silva (2004) lograron identificar que la ubicación correcta para este fenómeno físico es ambivalente, debido a que tiene contacto con el agua y que usualmente se presenta después de haber llovido, pero que solo hace presencia cuando la luz solar ilumina al cielo. Por dichas razones, se considera de materia ambivalente, puesto que se relaciona directamente con el frío y con el calor. Además, Velandia y Silva (2004) también mencionan que en el sur del Tolima existe la creencia de que el arcoíris tiene la capacidad de producir una especie de emanación que produce granos y pústulas sobre la piel, por lo cual se debe evitar el contacto de la llovizna, conocida como “lluvia de arco”.

En lo que corresponde al inframundo, este se asocia con los elementos del pasado, debido a que allí residen las cosas de los antiguos y los gigantes que crearon el mundo. Estos gigantes no son conocidos, pues nadie los ha visto. Sin embargo, gracias a las investigaciones realizadas por Faust (1990), se pueden relacionar con Locombo y Lulumoy, deidades a quienes se atribuye la ordenación del cosmos (Velandia y Silva, 2004).

Resulta importante resaltar también que la América precolombina se caracterizó, según Faust y Hofer (1994), por tener una religión llamada “Amerindia”, la cual aún subsiste y cuyo fundamento teórico es el agua (Velandia y Silva, 2004).

Es por esto, como se ha venido comentando, que el agua tiene un significado profundo para los indígenas del sur del Tolima, puesto que la misma explica el origen del mundo y su subsistencia. Dicho esto, se hace evidente el vínculo tan poderoso del agua con el líquido amniótico de un embarazo, ya que sirve como dador de vida, alimento y protección (Velandia y Silva, 2004).

Para terminar el apartado, es importante mencionar que existen lugares donde se presentan fenómenos ajenos al dominio del hombre; dichos fenómenos son percibidos por los indígenas como algo fuera de control, generadores de enfermedad y muerte (Velandia y Silva, 2004). Estos fenómenos tienen su función en el ámbito social, debido a que regulan el comportamiento de las personas, bien sea con prohibiciones, ofrendas o sacrificios. El Mohán es un ejemplo de esto, para los indígenas toda actividad relacionada con la pesca está determinada por el Mohán, a quien se estimula ofreciéndole sal, aguardiente y tabaco de lo contrario, la pesca será poco productiva (Velandia y Silva, 2004).

Los indígenas Pijaos

Los Pijaos son una raza indígena nativa del Tolima de la que se derivan diversas tribus que comparten características culturales y lingüísticas. Durante el proceso de colonización y la guerra contra los españoles, la mayoría de estas tribus fueron erradicadas, extinguiendo gran parte de la cultura, espiritualidad, organización militar, lengua e historia (Ministerio de Cultura, s.f.).

Según los historiadores, el territorio Pijao se extendía desde la ahora capital del Tolima, Ibagué, hacia el sur, acaparando gran parte de las cordilleras orientales (Ministerio de Cultura, s.f.). Las características geográficas impedían a los españoles acceder a los lugares habituales de algunas tribus Pijaos, convirtiéndolas en una férrea resistencia frente a los soldados españoles; esta resistencia se perpetuó por cerca de un siglo, hasta llegar a la extinción de la mayor parte de las comunidades Pijaos. Según registros de algunos españoles, se dice que en las tribus Pijaos hacían uso del canibalismo, lo cual convertía a los soldados muertos en combate en un botín (Ministerio de Cultura, s.f.).

Las batallas indígenas desarrolladas luego de que se presentara la Ley republicana de disolución de resguardos se hicieron presentes en el año 1882, liderada por Manuel Quintín Lame, el cual protegió los terrenos indígenas a través de la [Ley 89 \(1890\)](#). Dicho proceso logró obtener el reconocimiento para los cabildos indígenas ubicados en Ortega y Chaparral ([Ministerio de Cultura, s.f.](#)). Según [Faust \(1990\)](#), las tribus indígenas presentes en el municipio de Ortega para el año 1985 eran San Antonio, Guatavita-Tuá, Bocas del Tetúan, Vuelta del Río, Aico y Guaipá.

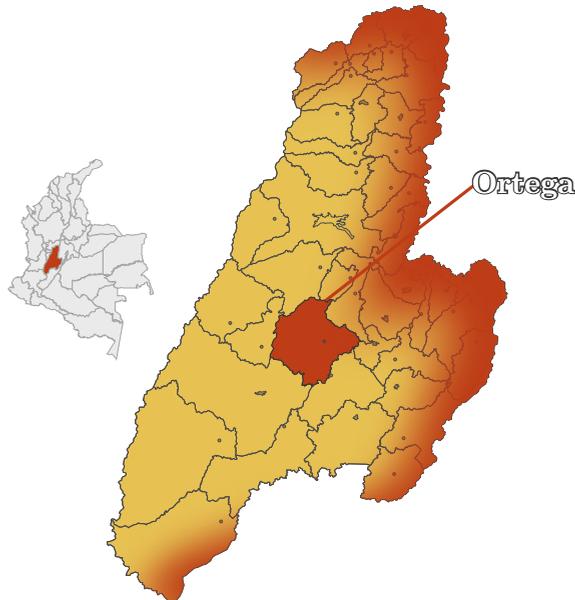
Territorios

A continuación, el mapa 2 ubica el municipio de Ortega en el departamento del Tolima.

Mapa 2.

Municipio de Ortega (Tolima)

Fuente: [Gobernación del Tolima \(s.f.b\)](#).



En primer lugar, la zona de Ortega se ubica al sur del departamento del Tolima, limitando en el norte con los municipios de Rovira, Valle de San Juan y San Luis; en el sector oriental con Saldaña y Coyaima; por el sur con los municipios de Coyaima y Chaparral, y por el occidente con el municipio de San Antonio. La superficie total de Ortega es de 945 km², de los cuales 4.81 km² (0,51 %) componen la cabecera municipal y los 941.11 km² (99,49 %) restantes, la zona rural ([Ministerio de Interior, s.f.](#)).

Asimismo, Ortega está compuesto por cuatro zonas geomorfológicas, estas son, las laderas de montaña de la cordillera central de los andes; las colinas de la gran terraza antigua (caracterizada por la presencia de sedimentos provenientes de la Cordillera Central); las mesetas, que corresponden a terrenos elevados, con relieves planos y ondulados presentes sobre el valle del río Saldaña, y la zona aluvial caracterizada por ser una zona de relieve plano o ligeramente plano ([Ministerio del Interior, s.f.](#)).

El área de Castilla es una zona rural perteneciente al municipio de Coyaima y fue otro de los centros poblados visitados durante el proceso investigativo. Está compuesto por cincuenta y tres veredas en el área rural, que en el 2014, según investigaciones revisadas, contaba con 63.666 hectáreas, de las cuales solo 353.259 m² se encontraban construidas en el área rural y urbana.

El municipio de Coyaima —mapa 3— se localiza a ciento catorce kilómetros de la ciudad de Ibagué, presenta límites al norte con Ortega, Saldaña y Purificación, al sur con Ataco y Natagaima, al oriente con Prado y al occidente con Ortega y Chaparral. Cuenta con un área total de 640.30 km² de los cuales el 0,15 % pertenece al área urbana y el 99,85 % al área rural ([Gobernación del Tolima, 2014](#)).

Mapa 3.

Municipio de Coyaima (Tolima)

Fuente: Alcaldía Municipal de Coyaima (s.f.).



El municipio de Cunday fue descubierto en el año 1537 y fundado el 28 de febrero de 1794, en esta época residían los indios Cundayes y Cuindes, de donde proviene su nombre, durante el tiempo de los colonos en dicho lugar se fundó un pequeño caserío que fungía como lugar de paso y de estancia de los viajeros.

Cunday se localiza en el oriente del departamento del Tolima, remontada sobre la cordillera oriental constituido por cincuenta y siete veredas y cinco corregimientos. La ganadería y cultivos de frijol, cacao y café son su fuente principal en lo que respecta a la economía agrícola.

La flora y fauna son elementos característicos que la hacen fuente importante de biodiversidad en el departamento. Actualmente, una parte de las tierras que conforman el municipio están siendo estudiadas para develar el origen y la formación de grandes cavidades subterráneas, esto conocido como espeleología, además estas cavernas fueron también hogar para los primeros habitantes del municipio.

Igualmente se encuentra un cementerio indígena, la cueva de los Guacharos que hace parte del parque nacional y una catedral subterránea, siendo estos lugares considerados atractivos turísticos.

En el mes de noviembre se celebran las fiestas populares, caracterizadas por encuentros de música campesina, bailes folclóricos, feria gastronómica, equina y ganadera, eventos que atraen a lugareños y visitantes para participar de estas festividades, la ubicación geográfica de las fiestas se puede observar en el mapa 4.

Mapa 4.

Municipio de Cunday (Tolima)

Fuente: Gobernación del Tolima (s.f.c).



Economía

Para las comunidades indígenas del departamento del Tolima que fueron visitadas para esta investigación es fundamental el uso de las tierras, ya que de ella dependen las actividades económicas más frecuentes de la comunidad. En esta región predomina la producción ganadera extensiva, la cual, a través del tiempo, ha causado el deterioro del suelo, el agua y la agro diversidad; impactando de manera directa el bienestar de las comunidades indígenas de la región (Castrillón y Rondón, 2015). Ahora bien, en los lugares visitados también se usa el suelo para la siembra y la cosecha de diferentes alimentos. La cosecha y la siembra, una u otra forma, suplen las necesidades alimentarias de la población y sirven para generar ingresos económicos con la venta de alimentos en mercados de la región para el consumo de la población en general.

En lo que respecta a investigaciones revisadas, fue posible encontrar información específica acerca de las actividades económicas del municipio de Ortega en donde la principal fuente de empleo es la agricultura. No obstante, el panorama de dicha región es desolador, teniendo en cuenta que no hay un aprovechamiento completo de las tierras y las necesidades básicas, pues las necesidades no se satisfacen de manera adecuada en un porcentaje alto de la población, lo que tiene como consecuencia el abandono de tierras, cultivos y familias. Sin embargo, existen otras fuentes de ingreso en el municipio, tales como la producción pecuaria. Dichos procesos no son desarrollados de manera constante, ya que la población del municipio de Ortega no cuenta con adecuados procesos; esto contribuye a dificultades como focos de malos olores, contaminación ambiental, entre otros, que significan un factor de riesgo latente en las comunidades, el cual propicia la transmisión de enfermedades (Morón, 2018).

Viviendas

Usualmente la población es caracterizada por familias nucleares que vivían cerca de los cultivos; la selección del lugar de la vivienda era determinada por la cercanía de una corriente de agua permanente durante todo el año

(Faust, 1990). Respecto a los lugares que fue posible visitar en el presente proceso investigativo, normalmente se encontraban viviendas básicas de bases rectangulares y techos de palma que contribuían a la mitigación del calor natural de la mayoría de los municipios del sur del departamento del Tolima.

La cultura material

En lo que respecta a la cultura material de los indígenas que habitan en el municipio de Ortega, Tolima, es posible encontrar herramientas comunes como la peinilla, el hacha, el martillo, el azadón y el barretón, además de los totumos, las sillas, las mesas y las camas, la ropa, la cerámica. El tejido a mano para las mantas y ruanas también es algo característico de estos pueblos. En lo concerniente a la comida, la yuca, el plátano, el maíz, los tamales e insulsos, son productos indispensables de la región además de la carne, el pescado, la lechona, los envueltos y la chicha, todas estas preparaciones tienen una manera especial de preparación, como por ejemplo hervidos en agua, fritos o asados (Faust, 1990).

Lenguaje

El lenguaje de las comunidades Pijaos está aparentemente extinto casi en su totalidad, tiene algunas representaciones en las comunidades. Por ejemplo, en la investigación encontramos representaciones en palabras que terminaban en “CHE”, las cuales indican rasgos del grupo lingüístico Chibcha; mientras que los “IMA” “AIMA” “OIMA” probablemente son de origen caribe. Muchos de los nombres indígenas terminados en “URCO” “ARCO” “IRCO” se identifican con el quechua (Lucena, 1963). En lo que respecta a los rasgos característicos de los indígenas del municipio de Ortega, según Faust (1990), se pueden identificar por su tez morena, los ojos con una tendencia asiática y por su nariz alta (Lucena, 1963).

Lugares sagrados

Se conoce como toponimia a la herramienta de carácter lingüístico que suministra información que permite hacer un análisis acerca de la transformación de sitios y significados dentro de determinados territorios; esto es posible por medio del reconocimiento material e inmaterial que tiene como pretensión identificar qué factores han afectado de manera directa la convivencia del territorio entre las comunidades indígenas y los lugares por ellos considerados sagrados (Cortés, 2018). En la foto 1 se puede apreciar la comunidad Pijaos en los Abechucos, territorio sagrado donde está enterrado Manuel Quintín Lame.

Foto 1.

Los Abechucos en el municipio de Ortega

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Trabajos lingüísticos realizados por Gerardo Reichel Domatoff en la comunidad indígena Pijaos en 1946, dan cuenta del uso de diferentes terminologías y vocablos que aún se conservan en los nativos de la comunidad. Partiendo de los trabajos realizados a lo largo del tiempo, se dice que cada nombre tiene una definición que guarda una conexión sagrada, histórica, social, comercial, natural, identitaria y lingüística, de manera general, con la cosmovisión y la cosmogonía de su pueblo (Cortés, 2018).

El acercamiento hecho a la comunidad indígena Pijaos permitió corroborar que para la comunidad existe una serie de lugares sagrados, dentro de los cuales mencionan a “la laguna catorce” y “el salto de Pichía”. Sobre el segundo se hace una breve profundización en la cual la entrevistada C1 refiere que “dicho lugar es bastante delicado, ya que, debe ser visitado de manera prudente porque ahí nuestros ancestros realizaban diversos ritos de carácter sagrado” (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019). No obstante, también el entrevistado C2 menciona que todos los lugares de la vereda en la que habitan son sagrados, razón por la cual deben respetar la manera en la que viven.

Con el canto de los gallos inician las extenuantes jornadas laborales de los indígenas de la región: cuidar el ganado y la tierra, revisar las riberas de los ríos, contemplar la grandeza de las montañas, sembrar árboles, entre otras labores se han convertido en la rutina diaria de cada uno de los integrantes de la comunidad. La tierra y el agua son sagradas, no son vistas en ninguna circunstancia como elementos comerciales que generen lucro, sino como un medio para sobrevivir en el paso por el mundo.

Respecto a los sitios sagrados, mediante el proceso de entrevistas se pudo identificar que el cerro de los Abechucos es un referente sagrado para su comunidad, el cual, según lo dicho por el entrevistado C2, es “la tumba del dios trueno” (Entrevistado C2, comunicación personal, 2019), el cual tiene una conexión directa con el cerro de Pacandé, el cerro Careperro, el río Tetuán, el río Chenche y la laguna Totumoza, lugares que son considerados espacios sagrados característicos de la región.

Los sitios mencionados anteriormente han estado en medio de un conflicto de intereses entre las petroleras y las comunidades indígenas, las cuales quieren

proteger los territorios a toda costa, evitando su explotación para el lucro de individuos que no entienden el valor y la importancia que cada uno de estos lugares para los habitantes autóctonos de la región y para la misma Madre Tierra.

Abechucos es un nombre de origen europeo que se traduce como “casa de los grandes espíritus”, pero los nativos indígenas lo acogieron como propio y le dieron el significado de “jardín de los grandes espíritus guerreros”; allí reposan los restos de figuras reconocidas en la comunidad como el gran líder indígena nasa Manuel Quintín Lame Chantre. Su ubicación se encuentra sobre la cordillera central del municipio de Ortega, departamento del Tolima, aproximadamente a 1000 msnm; las investigaciones realizadas en dicho lugar han permitido encontrar caracoles, gusanos, conchas, peces y tortugas marinas, dando indicios de que ahí tuvo presencia un mar hace aproximadamente seis mil años (Cortes, 2018). En la foto 2 se identifica a una mujer Pijao ofrendando en la tumba de Manuel Quintín Lame en los Abechucos.

Foto 2.

Tumba del líder indígena Manuel Quintín Lame Chantre en Ortega

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



De igual manera, Pacandé Paica Da es el lugar en el cual habitan las deidades, es por eso que se considera un lugar sagrado para los nativos, pues allí es donde se realizan rituales a la Madre Tierra, en agradecimiento por las buenas cosechas (Cortes, 2018).

La comunidad indígena Pijaos cuenta con gran cantidad de historias en las que se incluyen lugares sagrados, cuentos mitológicos y saberes tradicionales, que les otorgan una identidad cultural característica que los distingue de otras comunidades. Investigaciones hechas a través del tiempo, han permitido corroborar que aun cuando la comunidad desconoce gran parte de la historia de sus antepasados, es común que la mayoría de ellos reconozca y valore los sitios considerados sagrados históricamente, los cuales se encuentran en gran cantidad de historias que han sido transmitidas de generación en generación, teniendo en común el oro y a sus antepasados (Ministerio de Interior, 2013).

Además de los consultantes de médicos tradicionales, se tuvo la valiosa oportunidad de establecer contacto directo con líderes de la comunidad indígena Pijaos en el departamento del Tolima, quienes mencionaron los lugares previamente expuestos y otros como el cerro del Tunde, la cueva del Mohán, el Bailadero de Las Brujas, Loma Redonda, la Cama del Poirá y el Infierno. A pesar de que en la literatura no existe mucha información cerca de los sitios anteriormente mencionados, con la información que ellos suministraron se llegó a la conclusión de que estos lugares se encuentran ubicados geográficamente cerca de las fuentes hídricas y que normalmente son considerados lugares en los cuales se realizan rituales sagrados con el fin de alejar maleficios de las personas o de sanarlas por medio de plantas medicinales.

Para concluir, en lo que respecta a la información que se pudo obtener con referencia a los lugares sagrados de las comunidades indígenas Pijaos del departamento del Tolima, es importante mencionar el hecho de que además del territorio que se considera base material de su existencia, la espiritualidad también es un aspecto fundamental en el cual se incluyen las concepciones de lo sagrado acerca de los lugares mencionados previamente. La Madre Tierra, considerada sagrada,

es el lugar en el cual reposan historias, experiencias, vivencias y tradiciones naturales de su comunidad que han contribuido activamente en la construcción de formas de vida y organización política (Barreto et al., 2014).

Contar con la oportunidad de compartir mano a mano con las comunidades indígenas Pijaos en el proceso de recolección de información, permite reconocer y entender con mayor certeza la importancia de las costumbres que han permanecido tras el paso de las generaciones y que les han otorgado una identidad cultural frente a otras comunidades. La comprensión, aunque sea parcial, de las dinámicas que se desarrollan en su contexto socio cultural permite hacerse una idea de la inmensidad de su cultura, lo cual posibilitará en futuras oportunidades establecer diversas temáticas de investigación que contribuyan de manera activa al conocimiento de los indígenas Pijaos en el departamento del Tolima.

Rituales

La espiritualidad indígena Pijaos incluye en sí misma una serie de rituales que contribuyen al mantenimiento de su identidad y costumbres; investigaciones hechas en las comunidades indígenas Pijaos alrededor del tiempo indican que los conocimientos de los indígenas sobre su cultura y sus antepasados establecen un vínculo claro con la naturaleza que se visibiliza por medio de rituales mediante los cuales se fortalecen los lazos sociales, la organización de la población y las necesidades espirituales de los mayores o también llamados sabedores (Ministerio de Interior, 2013).

Conviene destacar que, según investigaciones realizadas en la comunidad indígena Pijaos, para alcanzar un verdadero estado armónico se requiere que los dioses, los espíritus fríos, los espíritus calientes, los humanos, las plantas y los animales, se encuentren en armonía y complemento. El sol y la luna brindan a la comunidad indígena indicaciones sobre la cosecha y los tiempos adecuados para la siembra; a razón de eso, y varias cosas más, las comunidades indígenas Pijaos viven enormemente agradecidas con la Madre Tierra y realizan diferentes rituales a modo de agradecimiento con la misma. No obstante, es importante recalcar que con el paso del tiempo

algunos de esos rituales se han ido acoplando a las celebraciones católicas en las que ellos como comunidad se han sumado y las cuales aprovechan para agradecer al dios católico (Roldán, 2016).

En la oportunidad que se tuvo de ahondar sobre el contexto sociocultural de la comunidad indígena Pijaos, la entrevistada C1, residente del municipio de Cunday, relata que desde generaciones pasadas se realizan diferentes rituales a la Madre Tierra previos a realizar el ejercicio de la caza, muy común en la familia de la cual proviene; sin embargo, relata que los recuerdos específicos acerca de los rituales son vagos, debido a que era muy pequeña en ese entonces. No obstante, en el transcurrir de la entrevista fue posible notar que, según sus creencias, que han sido transmitidas de generación en generación, cuando la luna se encuentra en la estación menguante se deben llevar a cabo las siembras con el fin de cosechar un mejor fruto. Dicho ritual es común en la población y les permite establecer un vínculo cercano entre la Madre Tierra o Pachamama, los cuales generan tranquilidad e incluso seguridad de que recibirán a cambio la cosecha que esperan.

El entrevistado C2 refiere que la comunidad indígena Pijao a la cual pertenece se siente representada en gran parte por el catolicismo, razón por la cual llevan a cabo rituales pertenecientes al mismo, y respetan la semana santa y todo lo que ella implica para los católicos. No obstante, en la comunidad también existen personas que participan activamente en los rituales llevados a cabo por el chamán. En medio de la conversación fue posible evidenciar que en este resguardo existen algunos rituales específicos que los mantienen en equilibrio constante con la naturaleza y les permiten un óptimo desarrollo de las actividades productivas que diariamente llevan a cabo. Dentro de esos rituales se encuentra la importancia de ejercer la pesca al amanecer, porque, según sus creencias, si lo hacen en la noche existe la posibilidad de que se los lleve el Mohán. Existen también rituales para llevar a cabo en situaciones como que un bebé no pueda dormir después de asistir al río, en esta ocasión se debe ejercer un acto ritual con alcohol y tabaco para liberar al niño del espíritu del agua que se introdujo en él.

La entrevistada C3 relata que dentro del cabildo al que pertenece se realizan unos rituales específicos, como pedirle permiso al Mohán llevando tabaco y aguardiente fabricado por ellos mismos para asegurar una buena pesca con el aval del Mohán.

Según el último de los entrevistados, en la laguna “Catorce”, que consideran sagrada, en la primera década del 2000 la comunidad tuvo que llevar a cabo un ritual que consiste en echar agua en la laguna para calmar los espíritus que en ella habitaban. Relata el entrevistado que fue necesario realizar este ritual porque las personas no podían acercarse a la laguna a menos de doscientos metros sin que se presentaran tormentas fuertes que obligaban a la comunidad a alejarse inmediatamente. Aparte de este ritual, cuenta el entrevistado que también se realizan rituales entorno a la “Madre Tierra” con la finalidad de agradecer por los alimentos que les brinda para su supervivencia, para ello se acostumbra arrodillarse y besar la tierra previo al consumo de los alimentos cosechados, pues con esto se muestra respeto y agradecimiento por los alimentos.

Para culminar este apartado, es importante mencionar que las comunidades indígenas Pijaos han sido investigada a lo largo del tiempo, llegando así a la valiosa conclusión de que los rituales indígenas llevados a cabo, la mayoría de las veces por mohanés de las comunidades, son considerados prácticas de revitalización para los integrantes de la comunidad, pues tienen como fin último armonizar y equilibrar cuerpo, alma, mente, naturaleza y universo (Ducuara, 2018).

No obstante, las prácticas rituales pueden enmarcarse desde la psicología como un proceso social integrado enteramente por los individuos pertenecientes a las comunidades indígenas Pijaos, en el cual se busca establecer un contacto armónico con la naturaleza que permita en cada sujeto un equilibrio en cada una de las esferas de su ser que resulta necesario al momento de emprender las labores que demanda su rol en la comunidad.

Costumbres

La [Real Academia Española \(2020\)](#) define “costumbre” como una práctica tradicional de una colectividad o lugar. En tal sentido, las comunidades indígenas a las cuales se pudo tener acceso guardan en la actualidad una serie de costumbres provenientes de sus ancestros que los mantienen ligados a ellos y a su tradición cultural.

Algunas investigaciones acerca de la comunidad indígena Pijaos revisadas, mencionan que algunos indígenas conservan costumbres como trabajar en el campo, sembrar sus propios alimentos y cuidar el ganado con el propósito de asegurar sus medios de supervivencia ([Calderón et al., 2018](#)). La oportunidad de compartir con diferentes individuos pertenecientes a las comunidades Pijaos, permitió corroborar lo dicho anteriormente; un ejemplo de ello son los relatos que serán presentados a continuación.

La entrevistada C1 menciona que existen costumbres que han retomado desde sus raíces; tal es el caso de la creencia en su dios “Lulumoy”, en el cual creían sus generaciones pasadas. Sin embargo, afirma que nunca le enseñaron y que no tiene idea de cómo obtuvo la creencia en dicho dios, aun así, la mantiene y la réplica por medio de sus actos a las generaciones posteriores a la suya con el objeto de contribuir a que esta costumbre permanezca. Adicional a lo anterior, existen hábitos como la siembra de alimentos para sí mismos. Uno de los entrevistados es enfático en mencionar que es muy importante la siembra y cosecha del maíz, pues existen diversas preparaciones para dicho producto y que como no hace ningún tipo de daño al organismo, resulta ser fundamental en su canasta básica.

Respecto a lo mencionado por la entrevistada C1, es importante resaltar que existe en ellos como comunidad la impresión de que las personas externas a sus cabildos los discriminan por su condición de indígenas; un ejemplo de ello son las instituciones educativas a las cuales asisten los más pequeños de su comunidad, en las mismas, se ven expuestos a burlas por parte de sus compañeros y docentes, que en la mayoría de ocasiones no pertenecen a las comunidades indígenas Pijaos, ni se reconocen como indígenas.

En cuanto al entrevistado C2, dentro de sus costumbres está el desarrollo de diversas actividades colectivas dentro de la comunidad, puesto que además de compartir los alimentos a la hora del almuerzo, la comunidad se dedica a la siembra de árboles y cuidado del ganado, labores que se han convertido en la rutina semanal de los pertenecientes al cabildo indígena del cual hace parte el entrevistado C2. Dentro de las costumbres también incluyen la participación a rituales pertenecientes a la iglesia católica, debido a que las comunidades indígenas Pijaos se reconocen como católicas; sin embargo, existen algunos individuos que optan por participar activamente en rituales llevados a cabo por chamanes, o bien llamados mohanes en su comunidad.

Relata la entrevistada C3 que dentro del cabildo indígena al cual pertenece tienen como costumbre hacer desde hace muchos años la fiesta del campesino. En esta festividad cada uno de los invitados ofrece al pueblo los productos más grandes que siembra y cosecha. Ahora bien, a pesar de esta costumbre, en su discurso no se identifica algún otro tipo de costumbre típico de su cabildo indígena.

Por último, el entrevistado C4 hace parte de un grupo que se estableció hace aproximadamente cuatro años y que ha tratado de recuperar el material ancestral de su comunidad. Dentro de las costumbres que rescatan está el agradecimiento por los alimentos previo a su consumo diario, en el que se le reconoce a cada uno de los individuos de la comunidad por lo que ha hecho para poder llevar alimentos a la mesa, finalizando con la costumbre de besar la tierra antes de empezar a comer. Al terminar la entrevista también mencionó que tienen como costumbre saludar una mata de coca antes de salir de casa, pues se tiene la creencia de que ofrece compañía en el camino y evita que ocurran acontecimientos desagradables. Además, relata el entrevistado C4 que los hombres de la comunidad habitualmente agarran hojas de hierba buena con la mano derecha y las guardan en el bolsillo donde llevan todos sus objetos de valor como un amuleto de suerte en su jornada.

Es importante recalcar que cuando hablamos de costumbres se está haciendo referencia al patrimonio cultural inmaterial, el cual tiene como fina-

lidad salvaguardar la conservación cultural de las comunidades y así cuidar cosas no tangibles que resultan esenciales para su cultura. Sin embargo, según investigaciones revisadas, el conflicto armado, la marginalidad, el narcotráfico y la carencia de infraestructura en el territorio ha sido una causa de desplazamiento de las poblaciones indígenas que han tenido que emigrar dejando atrás sus tradiciones y costumbres nativas acercándose a comunidades permeadas por la occidentalización (Vargas et al., 2019).

Mitos y leyendas

Resulta relevante también abordar la temática de mitos y leyendas desde la perspectiva cultural de las comunidades indígenas Pijaos en el departamento del Tolima; la literatura de carácter oral incluye en sí misma los mitos y leyendas, los cuales son considerados patrimonio de las sociedades y que además se usan como una forma de comunicación para transmitir mensajes de generación en generación. De manera técnica, se puede decir que los mitos, leyendas y demás formas de literatura oral le otorgan al individuo la capacidad de agrupar conocimientos, valores y tradiciones, así como también transmitirlos de generación en generación, como se ha mencionado previamente. La literatura de carácter oral no tiene como tal un autor, pues los pueblos la acoplan a su cultura y la hacen parte de su diario vivir. A razón de lo dicho anteriormente, resulta de vital importancia ahondar en esas temáticas cuando se quiere investigar a una comunidad, pues solo así se logrará conocer las tradiciones histórico-culturales de la misma (Villa, s.f.).

En lo concerniente a las personas involucradas en el proceso de investigación, la mayoría de ellas mencionaron en la entrevista la creencia en algún tipo de mito o leyenda que se ha mantenido de generación en generación en sus cabildos. Uno de los entrevistados menciona que en su comunidad indígena cuentan con su propia mitología; dentro de los mitos o leyendas menciona como tradicionales a la Madre monte, Madre de agua y el Mohán, que desde su perspectiva ayudan a que se le otorgue un buen manejo desde el respeto a la naturaleza. Según la comprensión del entrevistado, la naturaleza se en-

carga de poner estas figuras mitológicas en la realidad para protegerse de los abusos del hombre, y a partir de allí se desarrollan una serie de prácticas en torno a lo que se puede o no hacer por respeto a la madre naturaleza y a las figuras mitológicas que se mencionaron anteriormente; dentro de esas prácticas se encuentra: pescar a horas determinadas, establecer rituales con tabaco y alcohol, y demás prácticas que han sido explicadas en apartados anteriores.

Otro de los consultantes menciona como figura mítica al Mohán, pero lo describe como un hombre evidentemente machista que atrae energéticamente a los animales del agua y que en caso de poseer necesidades sexuales se lleva a la mujer. No obstante, menciona también la existencia de la Patasola, la Madre monte y la Madre de agua; sobre la última incluso hace alusión que uno de sus familiares estuvo cerca a que se lo llevaran por recoger mangos sin autorización.

En torno a los mitos y leyendas, evidentemente, se percibe que se ha creado una identidad cultural a la cual están arraigados los sujetos pertenecientes a las comunidades indígenas Pijaos y en la que fielmente creen para transmitir de generación en generación y seguir construyendo y manteniendo vivas sus raíces. Para finalizar, es importante mencionar que las temáticas aquí abordadas solo son una parte de la cultura indígena Pijao que posee gran cantidad de puntos de acceso para investigar y conocer su identidad cultural desde diferentes perspectivas.

Fiestas populares

El territorio y la relación del mismo con los antepasados son elementos fundamentales para la cultura de las comunidades indígenas Pijaos. Entorno a ellos surgen ciertos tipos de actividades que se tornan, además de populares, representativas para la comunidad. En estas actividades es común el uso de plantas medicinales, celebración de fechas importantes y demás costumbres y acervos de carácter cultural (Roldán, 2016).

El proceso de recolección de información permitió la cercanía a una parte de las comunidades indígenas Pijaos que habitan en el sur del departamento

del Tolima, la cual permitió, a través de un proceso de entrevistas, ahondar en sus costumbres. En medio de la conversación una de las entrevistadas, C3, resalta: “para nosotros dios es Lulomoy”, a quien le dan atribuciones de justicia y sabiduría, la entrevistada menciona que es un ser con tres cabezas, seis brazos y seis piernas, también relata que “Lulomoy es el dios único, lo conozco desde que tengo conocimiento, ha venido desde mis comienzos, fue él el que hizo la Madre Tierra, hizo el dios sol, hizo la luna, hizo todo, hizo el agua, él es Lulomoy” (Entrevistada C3, comunicación personal, 2019).

Las creencias no se mantienen intactas en todos los sujetos de las comunidades indígenas Pijaos, es posible encontrar diversas creencias entre los miembros. Esto, a lo largo del tiempo, les ha permitido a algunos miembros de las comunidades establecer una identidad que les otorga la oportunidad de participar de forma activa en diferentes espacios a los que se enfrentan en su cotidianidad.

El contacto con diferentes familias de las comunidades indígenas Pijaos permite reconocer que aun cuando se pertenezca a una misma comunidad, las creencias pueden diferir entre cada uno de los sujetos. En una de las reuniones con las comunidades, una mujer menciona: “yo creo en el Señor de los Milagros porque él me ha hecho muchos milagros” (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019). Junto con su creencia, refiere que participa de manera activa en celebraciones religiosas como la misa y la fiesta de la Virgen el Carmen en el municipio de Chaparral, Tolima.

Lo dicho previamente permite aclarar que las fiestas populares de la comunidad indígena no hacen referencia a rondas celebradas en taparrabos alrededor de una fogata; por el contrario, son más bien comunes y cercanas, pues aun cuando dichas comunidades se han mantenido en la periferia de algunas regiones del país, han adoptado costumbres un tanto occidentalizadas con las que sienten cierto nivel de afinidad y practican de manera autónoma.

Investigaciones hechas a lo largo del tiempo indican que la religión, como otros campos en los cuales el ser humano se desenvuelve, cuenta con diversas tradiciones y costumbres; estas tradiciones no son consideradas algo

material o físico, por el contrario, trascienden a la espiritualidad o a lo que incluso se considera sagrado, por medio de la transmisión oral que se encuentra en la predicación, técnica que ha sido usada miles de años atrás por los apóstoles de Jesús (Lopera 2008).

Sumado a las celebraciones religiosas que cada uno de los habitantes de las comunidades indígenas Pijaos celebra de manera autónoma, existen otras festividades de las que hacen parte todos los pertenecientes a dicha comunidad. El entrevistado L1 menciona:

Celebramos el día del indígena, con chicha, guarapo y música, a veces ahí en la comunidad se hacen fiestecitas así, pelamos un animalito, celebramos cuando se hace un trabajo, es decir arreglo de la comunidad entonces se hace chicha, lechona entre todos. (Entrevistada L1, comunicación personal, 2019)

En el discurso empleado por los habitantes de las comunidades indígenas Pijaos fue posible identificar que la unidad y la alegría son valores presentes en toda la comunidad porque les permiten integrarse sin importar la creencia que cada uno. En la foto 3 se presenta a una mujer Pijao, ella se encuentra cocinando para una minga donde se congregan de manera colectiva.

Foto 3.

Mujer del pueblo Pijao cocinando como parte de la organización de las mingas

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Remitiéndonos a datos estadísticos, el DANE (2007a) menciona que desde la llegada de los españoles a América Latina las comunidades indígenas han sufrido diversos cambios con los que han tenido que adaptarse a costumbres culturales occidentalizadas. Dentro de las más demarcadas de la cultura Occidental se encuentran las creencias religiosas, que sin lugar a dudas fueron impuestas disfrazadas de “educación” a las comunidades indígenas originarias de Sur América y Colombia (DANE, 2007b).

No obstante, y a modo de conclusión, es importante mencionar que las comunidades indígenas Pijaos no solo se vio permeada por las costumbres de quienes “colonizaron” sus tierras, sino que también fueron víctimas de grupos armados al margen de la ley (paramilitares y la FARC-EP), además de multinacionales y personas externas a su territorio que se asentaron en los sitios donde los indígenas Pijaos residen. De manera que la presencia de grupos armados y de multinacionales alteró las formas en que las comunidades Pijaos se relaciona con el territorio. Por su puesto, existen manifestaciones expresas por parte de la mayoría de la comunidad indígena Pijaos sobre la preocupación por mantener las costumbres y trasmitirlas de generación en generación, ya que la occidentalización de la cultura ha dificultado la posibilidad y transmitir su cultura a las generaciones futuras.

La tierra

Dice la entrevistada C1 que “la tierra es la mayor riqueza que tiene el ser humano” (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019). Los seres humanos tienen diversas creencias que son aprendidas de generación en generación, por ende, las comunidades indígenas Pijaos no son ajenas a ese método de aprendizaje; pues a través de la tradición oral los integrantes de las mismas han aprendido la importancia de la Madre Tierra y las formas de cuidarla y trabajarla para suplir necesidades básicas, siendo fundamental la relación de respeto entre el ser humano y la Madre Tierra para mantener un equilibrio en la vida diaria.

La tranquilidad que se experimenta en el contacto con la naturaleza hace que los senderos ecológicos sean de los lugares predilectos para realizar ca-

minatas, pues el ambiente contribuye a que se tenga una verdadera conexión con la Pachamama. En medio de la caminata por la finca, la entrevistada C1 expresó lo siguiente: “yo siendo indígena de nacimiento, mi padre siendo indígena de nacimiento, conocemos el valor de la tierra” (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019). En medio de la conversación se pudo identificar que el valor personal que cada uno de ellos le da a la tierra es invaluable, así como también su creencia en la importancia de la relación armónica entre el ser humano con la Madre Tierra es fundamental en su diario vivir.

La caminata continuó junto con la conversación, mientras la Pijao C1 mencionaba que:

La tierra es la mayor riqueza que tiene el ser humano y la tierra es un componente vivo y si uno no la cuida, la tierra se muere y uno también se puede morir y la tierra tiene unas baterías [...] estas capitas y basuritas tienen un valor [...] y las nubes ya no se amañan en las montañas, [continuó su relato diciendo] la tierra es la madre de nosotros, puesto que de ella nos alimentamos y en estos tiempos está sufriendo por tantos químicos. (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019)

De lo anterior se pudo inferir que la indígena hacía referencia a las nuevas industrias que venden alimentos altamente procesados con químicos que afectan la salud del ser humano a mediano y largo plazo.

Las comunidades indígena Pijaos realizan actividades de cosecha y siembra con el fin de satisfacer las necesidades básicas de cada comunidad, pero nunca con fines comerciales o lucrativos, pues reconocen que la Madre Tierra les otorga todo lo necesario para su supervivencia por ello la cuidan y la protegen en todo momento.

Con el pasar de los años, múltiples investigadores se han preocupado por estudiar la cultura de las tribus del mundo. Una de las investigaciones revisadas es “De la conservación del suelo al cuidado de la tierra: una propuesta

ético-afectiva del uso del suelo”, en ella se plantea el crecimiento de la población mundial y el cuidado que debemos de tener con el planeta con el fin de contribuir en la mejora de la calidad de vida para el total de la población (Tobasuba et al., 2015).

En este sentido, durante la conversación se pudo denotar que existe en los indígenas un profundo sentimiento de tristeza al considerar que las generaciones más jóvenes no valoran ni replican las costumbres de la comunidad; uno de los participantes en el trabajo de campo menciona en medio de la charla que “los jóvenes de hoy, les da hasta pena de lo que hacen sus padres” (Entrevistada C3, comunicación personal, 2019), haciendo referencia aparentemente a las funciones que como indígenas desempeñan en sus entornos cotidianos y a sus costumbres autóctonas.

En el ámbito de la educación de las comunidades indígenas Pijaos no se cuenta con un entorno que respete y propicie la conservación de su cultura y sus dinámicas; por el contrario, la educación está permeada por una educación occidentalizada, se ha ido relegando la importancia de la preservación de la cultura Pijao. Si bien es cierto que el Estado debería de asegurar el acceso a una educación que cuide la cultura de diferentes grupos, la realidad muestra que cada vez este deber se convierte más en una utopía, pues se diseñan planes escolares que dejan de lado los saberes fundamentales para grupos étnicos, como es el caso de las comunidades Pijaos.

Adicional a la falta de reconocimiento de la cultura Pijao (y en general de toda la población indígena colombiana) en el ámbito educativo, la occidentalización del territorio ha traído consigo el deterioro alarmante de la Madre Tierra. Lo anterior repercute en la vida de cada uno de los integrantes de la población. Esto no es solo preocupante por el hecho de que se destruyen recursos naturales que pertenecen a todos, sino porque la occidentalización del territorio y el daño a la Madre Tierra ha traído consigo la pérdida de empatía de muchos miembros de la comunidad con el ambiente, es decir, ha traído la pérdida de la conexión esencial entre el hombre y la Madre tierra.

En virtud de lo expresado, diversos estudios indican que desde la Revolución Industrial la temperatura de la tierra ha tenido un incremento. Esto es consecuencia de la gran cantidad de gases de efecto invernadero que reposan en la atmósfera; dichos gases, en su mayoría, son producto de actividades ejecutadas por el hombre (Jimeno, 2009). Dentro de dichas actividades se encuentran las actividades petroleras, que son consideradas una amenaza inminente para las comunidades indígenas, puesto que tiene efectos directos sobre el medio ambiente y sobre las costumbres socio-culturales de las comunidades, obligando a las mismas a desplazarse de los territorios hacia centros poblados para evitar poner en riesgo su integridad.

En Colombia, según investigaciones actuales, existen seiscientos treinta y ocho resguardos indígenas, los cuales ocupan en 27 % del territorio colombiano, que en extensión de tierras correspondería a 31,3 millones de hectáreas. Estos resguardos son propiedad de ochenta y dos pueblos indígenas que habitan el país y se encuentran en la mayoría de los departamentos, aun cuando equivalen al 2 % de la población total del país y siendo considerados como minoría, tienen derecho a ser consultados previo a los procesos de explotación que se realicen en los territorios que les pertenece. De forma que el territorio y el medio ambiente son fundamentales para las comunidades indígenas, puesto que la transformación de ellos (territorio y medio ambiente) tiene un impacto directo en el bienestar y la forma de vida de dichos grupos étnicos. Las comunidades indígenas tienen puntos de vista abismalmente distintos frente al Gobierno y las empresas que efectúan la explotación de la tierra en relación con el medio ambiente sumado a la crisis por los conflictos bélicos en los cuales se han visto afectados (Rodríguez, 2006).

Se reconoce la seguridad humana como un proceso comprendido por componentes políticos, económicos, socio-humanitarios y ambientales; en ese orden de ideas, la seguridad humana de las comunidades indígenas del departamento del Tolima, haciendo referencia al presente proceso investigativo y tomando en consideración investigaciones previas hechas con distintos grupos étnicos, se encuentra constantemente amenazada y vulnerada respecto a la visión

que poseen las comunidades en cuanto al medio ambiente y el territorio, visión que difiere casi completamente con la del Estado colombiano. Como se mencionó más arriba, lo anterior afecta de manera directa y negativa el bienestar de las comunidades; empeorando así la situación de pobreza o desplazamiento que lamentablemente son naturales en dichas minorías étnicas (Rodríguez, 2006).

La gente

El ser humano se considera un ser integral que se desenvuelve en distintas dimensiones, las cuales conllevan una innumerable cantidad de características biológicas, psicológicas, sociales, culturales y espirituales. Adicional a eso, el ser humano se encuentra dotado de consciencia, inteligencia, intencionalidad, afectividad, voluntad y creatividad. En este sentido, dichas características conforman la personalidad de un individuo que obedece a su ubicación temporal, es decir, a su momento histórico y espacial, siendo fundamental el lugar que habita (Alonso y Escorcia, 2003).

Las experiencias que cada uno de los seres humanos tiene forja su manera de sentir, pensar y actuar; de allí la necesidad de darle importancia al relato de los individuos de forma particular, pues solo así se logrará entender el concepto que tienen acerca de algo a partir de su experiencia en donde se incluye, además de los acontecimientos sociales o históricos por los que atraviesan, tintes a nivel cognitivo y emocional que permiten concebir de una u otra forma determinadas situaciones de su cotidianidad.

El contacto con la comunidad indígena Pijaos en la naturalidad de sus hogares incrementó la importancia de la experiencia, un patio lleno de flores, niños corriendo alrededor disfrutando el sol, la mujer de casa ofreciéndonos aguapanela y la calidez de su familia en general hacían que se quisiese escuchar por un largo tiempo sobre su cultura y lo que tenían para enseñar. En medio de la conversación surgieron preguntas como que si los oficios realizados por hombres y mujeres eran iguales, la entrevistada C1 respondió:

Aquí tanto los hombres como las mujeres tienen sus oficios [y continuó diciendo] No, pues a mí trabajar, sí, trabajar de la agricultura, a veces, por ejemplo, ahorita, me está tocando [...] me está tocando rociar unas matas de cachaco y plátano, rociarlas día por medio porque [...] como el verano que está haciendo está duro, entonces pues me toca que desplazarme de una hora y media de camino a rociar las matas donde las tengo. (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019)

Igualmente, al preguntar acerca del trabajo de los vecinos indígenas respondió:

Al despertar del gallo las comunidades empiezan su labor, nosotros tenemos jornadas colectivas dentro de la comunidad el día lunes se da un compartir del almuerzo y nos dedicamos a las distintas labores del ganado, mirar los potreros, mirar las riberas del río, mirar las montañas. La comunidad está dedicada a la siembra de árboles, el día martes continuamos casi con la misma labor, son días rutinarios. (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019)

Se acerca la esposa y dice:

En cambio, a mí sí me toca un día muy normal, vivo con mi esposo, mi hija, con un nieto de dieciséis años hijo de mi hijo y pues la mamá me lo dejo a mí. Entonces la vida normal en la casa, levantarme, hacerle el desayuno a mi nieto para que vaya al colegio, a las 6:30 am lo estoy despachando porque él no estudia acá, sino en Saldaña y acostarme a dormir y por ahí a las nueve am me levanto, porque aún no he montado el negocio, tengo el negocio hay es una droguería, pero no está instalado estoy organizando. Y de resto ver televisión, pues mi hija se encarga prácticamente de todo. Los fines de semana yo lo paso aquí en la casa, aquí a las mujeres nos toca es el trabajo de casa. (Esposa del entrevistado C2, comunicación personal, 2019)

Teniendo en cuenta el discurso manejado por las personas de la comunidad indígena Pijaos, se hace posible evidenciar que en las familias de la comunidad los hombres llevan a cabo las labores de cultivo, labrado, siembra y cosecha de la tierra; por su parte, las mujeres se hacen cargo de las labores del hogar, además de asistir a sus esposos en caso que necesiten ayuda extra en las labores de su diario vivir. Es posible notar en medio del ambiente y la charla llevada a cabo, que las familias de las comunidades indígenas Pijaos son bastante amables y colaborativas; en algún momento la entrevistada L4 menciona: “a mí la gente me visita, me gusta mucho colaborar con la gente, me gusta ayudarles”.

También surgió el importante tema de la violencia por la cual los colombianos han tenido que atravesar, evidentemente unos con consecuencias más directas que otros. En medio de la conversación la entrevistada L3 y L4 expresan:

La violencia fue tremenda para nosotros, bueno a nosotros no, pero a otra gente, a todos les quemaron las casitas los conservadores, todos quedaron en cenizas, la violencia fue muy dura nosotros íbamos a dormir en el monte mi papá nos echaba la ruana, una noche me desperté a los gritos, uno dormido pues sueña. (Entrevistada L3, comunicación personal, 2019)

La violencia fue con los paramilitares, ellos fueron violentos [...] la culpa era de la misma gente, que no podían solucionar sus problemas con la justicia ordinaria, sino que les daban quejas solo a ellos y ellos no ‘rebajan’. Sí hubo violencia en el pueblo. (Entrevistada L4, comunicación personal, 2019)

La revisión de investigaciones permite corroborar que las comunidades indígenas Pijaos han sido víctimas directas de consecuencias del conflicto armado de muchas maneras: desplazamiento forzado, muertes violentas, entre otras, que tuvieron mayor auge en los años noventa debido a la gran cantidad de grupos armados de carácter ilegal que estaban en el suroccidente del departamento del Tolima, llevando así a los indígenas Pijaos a despla-

zarse y asentarse en otros lugares del país (UNHCR, 2010). Resulta importante mencionar que cuando se firmó el acuerdo de paz con las FARC-EP, uno de los grupos al margen de la ley más antiguos y grandes que existían en Colombia, las comunidades indígenas siguieron siendo víctimas directas de violencia, se destaca el robo, asesinato y desplazamiento. Adicional a eso, y por parte del Estado, las comunidades indígenas han tenido que sufrir el olvido que se evidencia en sus deficientes estructuras y procesos educativos que no velan por salvaguardar la cultura y por una educación de calidad que permita mejorar la calidad de vida de las comunidades. También fue posible visibilizar el abandono de las vías de acceso a los lugares donde las comunidades indígenas residen, en la imposibilidad de acceder a un alcantarillado o conexiones de luz dignas y en las muertes de sus líderes sociales que han pasado por alto y que han olvidado.

Para concluir, resulta importante mencionar que tener el privilegio de compartir de cerca desde la investigación con tradicionales comunidades indígenas del departamento del Tolima, escuchar sus relatos y aprender de su cultura e historia, amplía el panorama sobre el cual se ve a los indígenas en el país, pues a través de su voz es posible tejer relatos que dan cuenta de su cultura, su forma de vida e incluso de sus necesidades.

Contemplar la multiculturalidad del territorio colombiano de cerca también permite como investigadores identificar puntos claves que merecen ser conocidos desde la academia y que se deben estudiar a profundidad para llevar a los ambientes académicos la riqueza cultural que nos acompaña en las zonas rurales del país. Lo anterior permite contribuir alternamente a la identificación de necesidades y apoyar a las comunidades abandonadas por el Estado para que el país reconozca las dificultades que sufren a causa de un Estado que los ha ignorado año tras año, que no ha hecho nada para mitigar la violencia que aún se mantiene en los territorios y que no se alarma por cada líder social amenazado o asesinado. Sin duda, como investigadores, somos la voz de aquellos que, en el territorio, desde los tiempos de la colonia española, siguen resistiendo, pues son ellos nuestra raíz, nuestros ancestros

y si podemos retribuirles un poco de todo lo que han hecho por nuestro país y nuestra tierra, debemos, bajo cualquier circunstancia, hacerlo.

La calidez de los recibimientos, la honestidad de sus relatos y la amabilidad que tuvieron para compartirlo con desconocidos, permiten identificar valores que son invaluable como el respeto y la generosidad que ha mantenido cada una de las personas que conforman las comunidades indígenas Pijaos desde sus ancestros hasta la actualidad. Como investigadores debemos promover el conocimiento de estos grupos culturales, pero al mismo tiempo debemos promover el respeto por la Pachamama y empezar a adoptar acciones que para los indígenas son normales y que, sin lugar a duda, nos beneficiarían como comunidad en general: evitar la deforestación, compartir los alimentos, cuidar del lugar en donde estamos, para generar desde la individualidad un cambio grande en el país e incluso el mundo entero.

A close-up photograph of a green leaf, showing its intricate vein structure. The leaf is oriented vertically, with a central midrib and numerous secondary veins branching out. Several white, teardrop-shaped cutouts are visible along the left and right edges of the leaf. The text is overlaid on the right side of the leaf.

Capítulo II.
Salud como territorio vivo

Introducción

La salud como concepto o categoría ha constituido un horizonte investigativo de tipo pluri e interdisciplinar de larga data y se configura como una categoría de estudio inagotable, pero no por ello ininteligible. Este libro es un intento, sustentado en una investigación, de continuar recorriendo el camino de “comprensión profunda” de los “significados” que tiene la salud en las comunidades ancestrales del Tolima en contextos de violencia. Las fuentes principales son las voces de los participantes en la investigación etnográfica que, como se ha mencionado en la introducción de este libro, son de tres tipos, a saber, líderes, médicos tradicionales y consultantes. Además, diarios de campo, observaciones implicantes y triangulación teórica con fuentes documentales antropológicas, históricas, filosóficas y de otro tipo.

Para el desarrollo de este capítulo se toma en cuenta la teoría de la semántica general y sus “premisas no aristotélicas” formuladas por Alfred Korzybski (1879-1950). Estas premisas son: I. el mapa no es el territorio o la palabra no es el objeto; II. el mapa no recoge todas las características del territorio o no se pueden conocer todas las características de un objeto, y III. el mapa, al igual que el lenguaje, es auto-reflexivo. Basados en estas premisas, se propone la urdimbre argumental de este capítulo. Este tejido de ideas está conformado por coordenadas de sentido, es decir, por categorías interpretativas de sentido que tienen como función ubicar —sin agotar ni definir—, el significado del proceso de enfermedad-salud que emerge en las comunidades ancestrales del sur del Tolima.

Como se puede apreciar, se realiza una metáfora de sentido y se asocian los procesos de significado de salud-enfermedad a un territorio bajo las premisas de Korzybski; por ello emerge el nombre de “coordenadas de sentido” para significar la ubicación histórica y espacio-temporal del significado de salud-enfermedad en las comunidades ancestrales del sur del Tolima. Las coordenadas de sentido que se han podido construir/identificar y que se pretenden desarrollar en este capítulo son: interaccionando, riendo, resistiendo y sirviendo.

Estas “coordenadas de sentido” se presentan como verbos —acciones en el mundo— que denotan valores, virtudes y/o convicciones que son a su vez semilla y fruto del significado del proceso de “salud-enfermedad”. También se puede evidenciar que los verbos de las “coordenadas de sentido” están en una especial conjugación, esta es, la del verbo en gerundio. El gerundio puede definirse como una manera o forma del verbo no finito que denota la acción que se está ejecutando en tiempo presente, puede decirse que se está ejecutando permanentemente. Esta forma de expresión lingüística es bastante empleada por la lengua latinoamericana Quechua, que filológicamente no tiene nada que ver con la lengua nativa de los Pijaos (presumible pero controvertidamente Karib); sin embargo, se consideró por su cercanía geográfica y por su pertenencia a una comunidad indígena ancestral. En todo caso, se eligió presentar los verbos de las coordenadas de sentido en gerundio por su carga semántica y su denotación de “acción permanente” que, concluimos, es una de las características de las comunidades ancestrales del sur de Tolima, concretamente del pueblo Pijao.

El territorio semántico, es decir, el espacio físico e histórico, que queremos identificar con nuestras coordenadas de sentido no es homogéneo ni estático, sino que es diverso, rítmico y dinámico. A razón de ello, las coordenadas de sentido que formularemos no son “fijas”, por el contrario, “habitan” el territorio del significado de “enfermedad-salud”. El territorio al que nos referimos significa el lugar donde se habita, se co-existe, se da y se recibe vida, se vive, es decir, se “es Vida”.

Atendiendo la primera premisa de Korzybski, “el mapa no es territorio”, comprendemos que todo mapa tiene espacios que escapan a la representación. En los primeros ejercicios cartográficos posteriores a la conquista de América —siglo XV hasta el siglo XVIII— se ilustraban proto-mapas donde existía un espacio demarcado e identificado con dos frases latinas que ahora solo se utilizan en sentido metafórico: *terra incógnita* y *terra ignota*. Ambas significan lo mismo, esto es, “territorio desconocido”. Es decir, sabemos que la presente interpretación de la salud desde la cosmovisión Pijao es, de suyo, incompleta, y que aún existen espacios que a nuestras capacidades intelectuales y sensitivas no son accesibles, dado los alcances y limitaciones de la presente investigación.

Para abundar e ilustrar el punto anterior, queremos recurrir a la literatura, cuyas aristas y alcances interpretativos siempre resuenan en la racionalidad con hondo sentido. En este caso reproducimos el microcuento de Jorge Luis Borges (1899-1986), titulado *Del rigor en la ciencia*, que versa así:

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.

Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Si-guientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Im-piedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas. (Borges, 1998, p. 40)

En el relato anterior se puede apreciar que Borges escribe indiscriminadamente con letras minúsculas y mayúsculas, esto se corresponde con la forma de escribir de la época en que el cuento está ambientado. Borges, de forma magistral y sintética, ejemplifica la imposibilidad de un mapa para ser copia fidedigna de

un territorio en cuyo caso pierde su valor de ubicación y su utilidad práctica. Así, la interpretación de “salud como territorio vivo” que ofrece el presente estudio carece de completud, pero no de valor de sentido.

En todo caso, la interpretación que ofrecemos sobre los significados de “enfermedad y salud” es solo un acercamiento parcial, sesgado si se quiere, pero, sobre todo abierto y libre, que se encuentra sustentado en las voces de algunos de los habitantes de las comunidades ancestrales de Ortega, Cunday y Castilla. Estas voces están entre-tejidas con fuentes académicas y teóricas que son libros y artículos referentes a la historia y antropología del pueblo Pijao. Además, estas dos fuentes se cruzan, contrastan y enriquecen con otras vertientes de pensamiento y reflexión provenientes de la filosofía clásica y contemporánea.

En el presente capítulo el lector podrá encontrar la descripción de la forma en que las “coordenadas de sentido” se encuentran auto-organizadas y su especial forma de inter-conexión. Seguido, se podrá apreciar el desarrollo de cada una de las cuatro coordenadas de sentido que se lograron identificar en la investigación. Dicho desarrollo se realiza bajo un diálogo dialéctico, complementario y polifónico en forma de una urdimbre lógica de saberes (históricos, antropológicos, filosóficos y ancestrales). Realizamos un ejercicio hermenéutico desde un marco referencial científico-filosófico y étnico-ancestral de modo que emergen estrategias interpretativas isomorfas y analógico/metafóricas razonables y éticamente orientadas. Cada “coordenada de sentido” se encuentra contextualizada y argumentada de forma heterogénea y ecosistémica. La heterogeneidad radica en la diversidad de perspectivas conceptuales y vivenciales, cuidando siempre de no caer en el “relativismo radical”. El atributo eco-sistémico se expresa en que dichas perspectivas conceptuales y vivenciales adolecen de jerarquía y se inter-nutren recursivamente, tal que el significado profundo de la “salud-enfermedad” para los Pijaos resulta ser más que la suma entre cada una de las coordenadas de sentido. En el epílogo del capítulo se encuentran conclusiones sintéticas necesariamente abiertas. En la foto 4 se encuentran mujeres, hombres y niños participando de un ritual de armonización que, como se verá, son esenciales para la concepción de salud en los Pijaos.

Foto 4.

Círculo con la Guardia Indígena Pijaos para realizar el ritual de armonización

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Coordenadas de sentido

Las coordenadas de sentido tienen vida propia que está dada por una singular organización de las coordenadas de sentido. Por vía negativa, dicha organización carece —porque no los necesita— de atributos de jerarquía, orden, rigidez, secuencia y relaciones causales. Esto quiere decir que dentro de la organización o disposición de las coordenadas de sentido no existe una más importante que la otra o una más necesaria que la otra. Del mismo modo, afirmaciones como que existe una coordenada de sentido “mejor” o “superior” que otra quedan al margen del verdadero sentido identificado en ellas.

En contraste, las coordenadas de sentido se organizan como un conjunto o constelación de coordenadas interdependientes e inter-cooperantes que tienen convivialidad y se armonizan como un organismo sistémico. Esto significa que las coordenadas de sentido se cultivan, nutren y cooperan unas “con” las otras, unas “por” las otras y unas “para” las otras.

Interaccionando

Para comprender los significados de los procesos de salud-enfermedad en las comunidades ancestrales Pijaos de los municipios de Ortega, Cunday y Natagaima, e iniciar la ubicación interpretativa y de sentido en un territorio plural, diverso, ancestral, en devenir y dinámico, es necesario situar una primera coordenada de sentido que denominaremos “interaccionando”. Esta coordenada de sentido, expresada de manera directa, designa lo que comúnmente se puede llamar como relaciones o interacciones humanas interpersonales y de otro tipo, por ejemplo, relaciones con la cultura, tradición, etc. Para desplegar los significados de esta categoría se deben considerar primero los siguientes argumentos.

Hace ya veintitrés siglos que el prolijo pensador Aristóteles (384-322, a. de C.) argumentó en su obra *Política* que el hombre es un ser naturalmente sociable o, en otras traducciones quizá más popularizadas, que el hombre es por naturaleza un animal social. En esta misma dirección, que apunta evidentemente al valor de la dimensión social y relacional del hombre, proponemos considerar otros dos autores canónicos en filosofía y en el pensamiento occidental en general, a saber, Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), quienes en su obra titulada de forma irónica *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica* señalan que “si el hombre es sociable por naturaleza, es en la sociedad donde desarrolla su verdadera naturaleza, y la fuerza de su naturaleza debe medirse por la fuerza de la sociedad y no por la fuerza del individuo particular” (Marx y Engels, 1971, p. 153).

Existen múltiples y considerables argumentos y evidencias que nutren la tesis según la cual la dimensión social y relacional del hombre es decisiva para

el desarrollo individual y colectivo del hombre y la mujer en cualquier punto de su ciclo vital. Sin embargo, en el contexto ancestral y actual de las comunidades indígenas del sur del Tolima estas relaciones sociales e interpersonales adquieren un significado práctico y un sentido trascendente diferente y contrario a lo que se entiende y se practica usualmente en la sociedad urbana, industrial y, en definitiva, en el imaginario social colonizado por los antivalores propios del capitalismo y la economía de libre mercado, a saber, relaciones humanas basadas en la competencia, mercantilización, principio de eficiencia, predominio del interés personal por sobre el colectivo o comunal, es decir, individualismo, hiper-consumismo, deshumanización, explotación de recursos naturales y exclusión social. Además de estos “necrovalores” esenciales en las lógicas de producción social, económica, afectiva e intelectual propias del sistema, ideología y discurso capitalista, encontramos sus consecuencias; queremos llamar la atención sobre dos de ellas que nos parecen especialmente relevantes.

La primera de estas consecuencias tiene que ver con la “salud mental”. Las relaciones humanas basadas en lógicas capitalistas generan estados contrarios al bienestar o salud mental. Consideremos que la salud mental está vinculada directamente con el grado de sensación de bienestar y disfrute de la autonomía personal que favorece la vida en sociedad. Siguiendo los argumentos de Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) expresados por [Romero-Wenz \(2019\)](#), el capitalismo es y produce “locura” en la medida en que el capitalismo desconecta al hombre de “sí mismo” al privarle de la libertad y, por si fuese poco, impide que el hombre entre en contacto directo y necesario con la realidad.

Con base en lo anterior, Chesterton critica los fundamentos antropológicos del capitalismo. Por otro lado y, en definitiva, la vileza pervertida del capitalismo consiste en crear necesidades artificiales sin ningún valor para el cuidado de la vida, además de manipular conciencias mediante estrategias publicitarias para lograr que la salud mental individual y colectiva dependa de la satisfacción compulsiva de dichas pseudo-necesidades. Los pueblos indígenas de Colombia conciben la salud mental como una manifestación de equilibrio, armonía, espiritualidad y, en general, de “buen vivir”. Aunque existe también

la postura dentro de algunos pueblos indígenas según la cual la salud mental no existe, que es solo un concepto de Occidente (Montoya-Vélez et al., 2020). En todo caso, las lógicas relacionales capitalistas-mercantilistas atomizan la espiritualidad, corroen la armonía y están en franco detrimento del “buen vivir”.

La segunda consecuencia tiene que ver con la instrumentalización de “la razón”; a decir de Horkheimer y Adorno (1998) y de Horkheimer (2002), la razón ilustrada, a causa de la sociedad occidental industrializada, ha perdido su poder “emancipador”, toda vez que la razón ya no es empleada para los “fines”, sino solo para los “medios”. Esto implica que todo el poder del pensamiento racional del hombre es utilizado con intencionalidades para desarrollar los medios y así lograr satisfacer determinados objetivos; empero, estos objetivos no son estrictamente racionales, dicho de mejor forma, los medios racionales se encuentran al servicio de fines irracionales, verbigracia, en la sociedad industrial se utilizan métodos técnicos y racionales para la producción en masa de artículos o productos de consumo masivo, pero no se cuestiona racionalmente a los propios artículos. También se puede tomar por caso los procedimientos de extracción de petróleo, donde los procesos tecnológicos e ingenieriles empleados para tal fin son, sin duda alguna, fruto de la “razón”; sin embargo, la pertinencia social, ecológica, política o ética de dichos procesos no es filtrada bajo el mismo rigor de la “razón”. Entre otras cosas, esto es lo que denunciaron hace ya varias décadas los pensadores de la llamada Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno (1998) en su obra *Dialéctica de la Ilustración*.

Recapitulando, la salud mental y la racionalidad humana se ven disminuidas y degradadas por las lógicas de las relaciones interpersonales dominadas por el capitalismo y el neoliberalismo. Se señalan todos los argumentos anteriores para resaltar que las relaciones interpersonales y culturales de las comunidades ancestrales del sur del Tolima no coinciden en ningún modo con dichas formas de relacionarse.

En conclusión, las relaciones humanas propias de los pueblos Pijaos no solo son diferentes, sino que son opuestas a las naturalizadas por el sistema

capitalista. En ese mismo sentido, si bien el ser humano, Pijao o no, necesita legítimamente vivenciar su dimensión social-relacional, no implica esto que dicha dimensión “deba” estar basada en relaciones capitalistas. Esta conclusión puede estar seguida de una nueva pregunta: ¿las relaciones humanas interpersonales que vinculan a los integrantes de las comunidades ancestrales del sur del Tolima, favorecen la racionalidad humana y la salud mental? De una posible respuesta nos ocuparemos más adelante.

En el contexto histórico y antropológico de las comunidades ancestrales del sur del Tolima, el tipo de relaciones interpersonales tenían primitivamente y continúan conservando en la actualidad un rol esencial. [Lucena-Salmoral \(1963\)](#) señala que la composición tribal Pijao es múltiple y diversa, e identificó setenta y ocho tribus distribuidas a lo largo y ancho del territorio Pijao. Es necesario primero aclarar que originariamente “los *pijaos* no construían poblaciones ni vivían en poblados, sino por grupos familiares en habitaciones que hacían en árboles, o en casas gigantescas por grupos comunales” ([Bernal-Andrade, 2008, p. 21](#)). En este mismo sentido, [Lucena-Salmoral \(1963\)](#), basado en el cronista Fray Pedro Simón, escribe que los Pijaos no tenían grandes poblados y hacían sus moradas muy alejadas unas de las otras, casos poco frecuentes son los de las viviendas nucleadas.

Sobre la estructura de la comunidad es muy usual encontrar un error al señalar que la organización social de los Pijaos era de tipo piramidal, rígida y con una cabeza o líder visible y permanente. Lo que sí se ha identificado y se puede asegurar es que las organizaciones tribales:

Operaban bajo un jefe electivo, escogido entre los hombres más aguerridos o entre los mohanes [...] El carácter de más ‘valiente’ es precisamente el que nos obliga a pensar en un cargo sujeto a temporalidad. Por encima de la organización tribal existía la confederación o reunión de varias tribus con propósitos comunes. Se elegía entonces, igualmente con carácter temporal, un jefe de los combatientes. Este era el caso de

Calarcá, que fue designado para capitanear el asalto a Ibagué.
(Lucena-Salmoral, 1963, p. 375)

Lucena-Salmoral (1963) continua en su análisis indicando que precisamente esa falta de líder único fue lo que les dificultó a los españoles, durante el siglo XVI, perpetrar con mayor rapidez la guerra y el exterminio de las tribus Pijaos, ya que si asesinaban un líder Pijao las otras tribus continuaban su lucha de forma autónoma. Cabe aquí una extrapolación al contexto actual de Colombia, donde se asesinan líderes sociales bajo la mirada cómplice e inmisericorde del Estado, esto es, pueden matar líderes, pero no podrán matar la lucha entera. No por ello se justifica, bajo ningún ángulo, el asesinato de colombianos y colombianas líderes y lideresas defensores de derechos humanos.

Si bien los Pijaos no tenían una organización social centralizada en cuanto a su concentración poblacional y tampoco en cuanto a sus líderes, se puede afirmar que entre las diversas tribus mantenían algún tipo de comunicación y de capacidad de unión en torno a intereses comunes, por ejemplo, la guerra. Pero la guerra no con intenciones de conquista, colonización o aniquilamiento; todo lo contrario, la guerra como medio de resistencia y como defensa del derecho fundamental a preservar la vida. Las guerras para los Pijaos eran sagradas, rituales o santas:

De numerosos pasajes de los *Cronistas de Indias* que se refieren a los Pijaos se concluye que las empresas guerreras de estos siempre eran actividades sagradas; que sus guerras, según afirmaban, eran ordenadas o presididas por sus dioses, por lo cual las organizaban sus sacerdotes o mohanes; que, pues, eran rituales y, desde su punto de vista, santas. (Bernal-Andrade, 2008, p. 172)

Las relaciones humanas interpersonales entre los Pijaos no eran pasivas. Estaban cruzadas y avivadas por costumbres, prácticas mágicas y chamánicas, ceremonias, ritos, celebraciones, ofrendas, ayunos, bacanales y, como ya se apuntó, la guerra como actividad colectiva sagrada. En los párrafos que siguen queremos resaltar las celebraciones con chicha, la poligamia permitida a

los hombres en contraste con el castigo severo para las mujeres adúlteras y las prácticas crueles como quitar las cabezas de los enemigos y la antropofagia como celebración de una victoria en la guerra.

En lo concerniente a los encuentros de festejo, la siguiente cita esquematiza el fervor con el cual los Pijaos vivenciaban sus celebraciones:

En cierta época del año hacían una como fiesta propiciatoria de las cosechas de la tierra: formaban un muñeco del tamaño de un hombre adulto, tejido de paja menuda y hueco, que luego llenaban de legumbres y otros frutos de la tierra y masato de maíz. Cuando lo tenían bien relleno lo echaban a rodar por una ladera bien empinada y derecha, y los indios corrían tras de él, y a los que lo alcanzaban antes de detenerse los juzgaba por muy afortunados y que tendrían excelente suerte aquel año. El indio que organizaba la fiesta preparaba mucuradas de chicha para sus invitados y comitiva, suficiente hasta emborracharse todos, en las distintas partes donde se efectuaban esas jaranas. (Bernal-Andrade, 2008, p. 25)

La poligamia era permitida para los hombres:

Cada Pijao tenía todas las mujeres que podía adquirir y sustentar, pues daban regalos a los padres de ellas (caza de volatería y otros) y el pretendiente plantaba sementeras de maíz, que luego entregaba a los suegros, y a cambio recibía la mujer y otra sementera para su sustento. (Bernal-Andrade, 2008, p. 25)

Para las mujeres la situación era más que diferente, era de riesgo vital. Bernal-Andrade (2008) afirma que en su inmensa mayoría las mujeres Pijaos eran honestas, pero:

El castigo a las adúlteras era terriblemente cruel: primero la encerraban en una choza para que allá fueran, a gozar de ella, todos los muchachos solteros que hubiera en la provincia, y después la ponían en una encrucijada de caminos, enterrada hasta

la cintura y de allí arriba descubierta, para apedrearla hasta matarla. (Bernal-Andrade, 2008, p. 27)

En marcado contraste, y no por ello atenuante o justificante de la práctica cruel señalada anteriormente, la mujer podía ocupar una de las posiciones sociales de más relevancia junto con la del guerrero, nos estamos refiriendo a la de los mohanes que eran los chamanes de los Pijaos. Resalta [Lucena-Salmoral \(1963\)](#) que no eran únicamente los hombres quienes podían ser mohanes, las mujeres también llegaron a ejercer como tales. Una de las más recordadas fue la famosa Dulima. Ser elegido y/o reconocido como mohán no dependía de ser hombre o mujer, tal crédito estaba supeditado a la eficacia de las predicciones o augurios que los mohanes realizaban, si estas fallaban, el mohán, en el mejor de los casos, era depuesto y sustituido, en casos menos favorables, debía indemnizar a las víctimas afectadas por ocasión del fallo en su predicción y en los peores casos, el mohán masculino o femenino podía ser apaleado o ser despojado de su vida ([Lucena-Salmoral, 1963](#)). Se evidencia pues el grado de responsabilidad que en sus relaciones sociales e interpersonales debían asumir quienes eran elegidos o reconocidos como mohanes. Queda documentado con toda claridad que los Pijaos no se andaban con aquiescencias.

Del tal talento “eran” (acá el verbo conjugado en pasado es definitivo) las relaciones interpersonales endógenas del pueblo Pijao. Tampoco “eran” muy diferentes sus “relaciones” exógenas. Apuntemos dos de ellas. Los escritores españoles que narraron el descubrimiento y la conquista de América, es decir, los Cronistas de Indias, dentro de los cuales se puede ubicar a Fray Pedro de Aguado, Fray Pedro Simón, don Juan de Castellanos y Pedro Ordoñez de Ceballos, más recientemente en los cuidados y sesudos estudios realizados por [Lucena-Salmoral \(1963\)](#) y [Bernal-Andrade \(2008\)](#) queda establecido sin ambigüedades que los pueblos Pijaos en el siglo XVI “practicaban” el canibalismo. Los Pijaos practicaban la antropofagia y la evidencia histórica y antropológica soporta tal afirmación muy a despecho de los mismos investigadores. Igual de contundente debe quedar acá afirmado que ninguna práctica de un pueblo puede o debe esgrimirse como excusa para el exterminio del mismo. Se hace aún más pertinente realizar

acercamientos —estudios o investigaciones— que, primero, no desconozcan los hechos concretos; y segundo, cuenten con una mirada crítica y auto-crítica para favorecer el cuidado de la vida. Sobre este asunto de la antropofagia de los Pijaos vuelve [Bernal-Andrade \(2008\)](#) y escribe:

Ya en la época republicana, aparecen historiadores, ensayistas y otros estudiosos y escritores que discuten y niegan o ponen en duda que ese aserto sea verdadero. Y explican que la ‘acusación’ de canibalismo o antropofagia, y la de idolatría, y las de barbarie y salvajismo, son calumniosas e interesadas y mal intencionadas, ya que sirvieron o habrían servido para esclavizar a los Pijaos y para exterminarlos. En pocas palabras, que fueron la justificación del genocidio cometido por España en los Pijaos. Y que, en igual forma, y con idéntica finalidad, se procedió respecto de otras naciones indígenas en otras partes de América. (p. 29)

Los hechos y argumentos aquí expresados se convierten en premisas de las cuáles, en sana lógica, se siguen dos conclusiones. La primera es que los Pijaos “eran”, en sus inicios, antropófagos; la segunda es que los conquistadores de América perpetraron no una conquista, sino un aniquilamiento. De estas dos conclusiones, la primera no justifica la segunda y la segunda no era la única forma de detener la primera.

Otra práctica caducada de los Pijaos, por su crudeza, muy directa en su mensaje, consistía en espetar en estacas las cabezas de sus enemigos muertos en guerra y colocarlas a la vera del camino, y allí las dejaban mirando hacia donde habían logrado el “triumfo”. [Bernal-Andrade \(2008\)](#) afirma que esta práctica se acostumbraba por rito de sus creencias mágicas o religiosas, en homenaje y como expresión de adoración a su dios Sol.

Evidentemente, los aspectos históricos y antropológicos de los Pijaos son para nuestro estudio inabarcables e inagotables en la extensión y profundidad que merecen por las controversias que se suscitan, baste decir al lector

escéptico que la bibliografía especializada le espera y las investigaciones mejores están aún por hacerse.

El rastreo teórico que hasta este punto se ha hilvanado nos permite concluir que las relaciones humanas culturales e interpersonales de los Pijaos no están basadas en lógicas y prácticas capitalistas neoliberales y que dichas relaciones tienen características históricas, antropológicas, sociológicas y ancestrales que no pueden ser desconocidas, olvidadas o borradas de la “memoria colectiva” de las comunidades indígenas ancestrales del sur del Tolima. Conjuntamente, sobre las relaciones humanas interpersonales de estos grupos humanos, específicamente los Pijaos, cabe aseverar que son diversas, ricas, con trasfondo histórico y en constante devenir.

En resumen, las prácticas culturales, de organización, bélicas y religiosas que se señalaron más arriba, configuran y posibilitan el campo donde emergen las relaciones culturales y humanas interpersonales de los Pijaos. Dicho de otra manera, estos elementos y dispositivos estructurales y culturales dan cuenta de una “tradicción” y “ancestralidad” de la dimensión relacional “viva” de los Pijaos que presenta cualidades y atributos propios y específicos. Es claro que no todas las prácticas “relacionales” ancestrales de los Pijaos subsisten en la actualidad y que las que lograron trascender el paso del tiempo no lo han hecho sin sufrir cambios, hibridaciones, mutaciones, pérdidas y ganancias. Todo lo anterior es lo que conforma la descripción no limitante de nuestra primera coordenada de sentido identificada como “interaccionando” para re-conocer, interpretar y comprender el territorio de los significados que adquieren los procesos de “salud-enfermedad” dentro y para las comunidades ancestrales del sur del Tolima.

Los resultados de la presente investigación nos permiten interpretar las relaciones humanas y culturales interpersonales de los Pijaos como “interaccionando” en términos de armonía, vínculos, apoyo, comunicación, integración, unión, encuentro y diálogo con personas propias y ajenas a la comunidad indígena. Además, el “interaccionando” configura una dimensión o plataforma para entender, cuidar y reestablecer la salud y prevenir la enfermedad.

La coordenada de sentido “interaccionando” la interpretamos a partir de las expresiones de los entrevistados participantes en esta investigación. Estos participantes, como ya se ha señalado, son de tres tipos: médicos tradicionales (MT), consultantes (C) y líderes (L). Lo más importante acá es que las voces de estos participantes son actuales y más vivas que nunca, y son el testimonio histórico y colectivo de esta primera coordenada de sentido. A continuación, se recuperará el relato, el discurso, la narración, la experiencia y la vivencia de los participantes.

A la pregunta sobre qué es la salud mental, y su polémica sobre el aspecto individual o colectivo de las misma, un MT (participante MT3) responde así:

Nosotros siempre hablamos del equilibrio, la enfermedad para nosotros es eso, es un desequilibrio que hay y la armonía empieza desde el territorio, yo le decía si usted está en armonía con su vecino, con usted mismo, con su familia, entonces los problema no se ven y está comprobado porque en las comuniones indígena, el problema de suicidio es muy escaso, no se ve porque hay algo que se trata es de tener armonía, porque tiene ese desequilibrio, ya hay que ver porque si la comunidad está trabajando y está trabajando bien, no tiene por qué preocuparnos, así estemos rodeados de violencia pero el indígenas siempre, nosotros decimos que todo viene de lo espiritual y las mayores afectaciones físicas vienen de lo espiritual, mientras lo espiritual esté bien todo tiene que estar bien. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Uno de los conceptos fundamentales en la anterior respuesta del MT3 corresponde al de “armonía”. Estar en armonía implica estar en interacción, en relación vital permanente y recíproca, es decir, vivir interaccionando “con”, “por” y “para” “uno mismo” y “con”, “por” y “para” “otros mismos”; estos “otros” son las personas integrantes de la comunidad (vecinos que pueden o no ser pertenecientes a los Pijaos), son también los demás seres vivos: animales, plantas, territorios, espíritus y prácticas ancestrales. Así, el vivir interaccionando en armonía, en los términos acá expuestos, entre los ante-

rios elementos configuran una coordenada de sentido para comprender el concepto de salud que tienen los Pijaos.

En síntesis, la coordenada de sentido interaccionando es necesario que sea interpretada en términos de armonía, vínculos, apoyo, comunicación, integración, unión, encuentro y diálogo con personas propias y ajenas a la comunidad indígena, con otros seres concretos y espirituales según la tradición y sabiduría ancestral Pijao. Además, reafirmamos que la coordenada de sentido interaccionando configura una dimensión o plataforma para entender, cuidar y reestablecer la salud y prevenir la enfermedad.

No encontramos mejor colofón para esta coordenada de sentido que la siguiente expresión de un líder indígena: “estar mal con otros también es una enfermedad” (Entrevistado L2, comunicación personal, 2019).

Resistiendo

Nos ocuparemos ahora de la coordenada de sentido que identificamos como “resistiendo”. Esta coordenada evoca, reivindica, dignifica y significa las luchas y resistencias (mingas) históricas que las comunidades indígenas ancestrales del sur del Tolima han nutrido y cultivado (aunque también padecido) frente a los discursos, mecanismos y políticas de exterminio de su vida material y espiritual.

Los procesos de resistencia o de mingas, que es decir lo mismo, son de vieja data, dejemos que sean las voces vivas de los integrantes de las comunidades quienes presenten esta memoria colectiva, unos de los médicos traicionales entrevistados MT3 señala que:

Las migas de resistencia y la resistencia se utilizan hace quinientos años contra los españoles y es una minga que se ha sostenido y si no se hubiera sostenido hubiéramos desaparecido hace tiempo, pero, así como ya hay de choque y visibles pues tenemos en Prado, Natagaima, Coyaima, Ortega, San Antonio [...] los procesos

de resistencia, no han parado, ni las mingas tampoco, hay un proceso de resistencias de muchos años pero se hizo una minga como tal hace cuatro años, ya una minga de restitución y el mismo estado con el ejército, con la fuerza pública, llegan y levantan y vuelven por tiempos, esas mingas son permanentes, porque allí lo que se está midiendo es que ya no se explote más hidrocarburos, desde rato y no es de acabarse el objetivo, en San Antonio hay una minga de resistencia por recuperación de las tierras y en casi todos los territorios Natagaima, Coyaima, se estamos peleando la devolución de los territorios ancestrales. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Queremos dejar claro que el significado de “minga” es el reportado por la comunidad, no responde a conceptualizaciones académicas o interpretaciones ajenas y muchas veces alejadas de las realidades de los territorios indígenas. Es decir, la minga es “fruto” de la cosmovisión y sabiduría indígena. El mismo MT3 también nos deja claro lo que se entiende por minga:

El concepto de minga es realmente todo, porque cuando usted llama a una minga es para hacer resistencia, para hacer trabajo colectivo y para hacer el trabajo de pensamiento, porque usted cuando se reúne allá y cada uno tiene que ir a trabajar y se va haciendo como un resumen de todos los pensamientos que se hacen para sacar adelante el objetivo de lo que se está planteando, porque dice está planteando un trabajo colectivo, para algo concreto por decir un trabajo también se le llama minga pero este va mucho más grande, porque el trabajo es para sostener la cohesión social de la comunidad para tenerla reunida para que aprenda a trabajar en comunidad y al mismo tiempo cuando se va trabajando se va discutiendo varios temas, eso es la unión de muchas cosas también, no es simplemente hacer una vaca para hacer un almuerzo, como harían los militares hagamos una vaca para hacer el almuerzo, la minga es una vaca para sostener varias cosas, es un proceso de resistencia

para alcanzar más la confianza en la comunidad. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Las anteriores líneas son claras y contundentes. Ahondemos un poco más, quizá ahora desde otra isla, desde otra perspectiva. Arias y Duque (2017) en su investigación titulada “Resistencias y territorialidades indígenas en el sur del Tolima”, por medio del método arqueológico y genealógico de Michel Foucault, diagnostican y analizan las formas de resistencias de los resguardos: Ortega, Chaparral, Natagaima y Coyaima. Resistencias influenciadas por las ideas de Manuel Quintín Lame, Abel Tique, José Gonzalo Sánchez, Escolástico Ducuara, entre otros. Es así como la misma organización en resguardos puede tomarse como un “movimiento social de resistencia” que, en palabras de Arias y Duque (2017), se considera como:

Una confluencia *continua* de múltiples disputas locales que responden a problemáticas más generales *vividas* y *sentidas* por un grupo de personas, cuyas acciones colectivas parecen estar reconocidas y justificadas por la búsqueda *consciente* de orientar sus objetivos hacia la transformación sociopolítica de sus realidades más cercanas. (p. 416)

Una de estas realidades más cercanas tiene que ver con el territorio y el derecho histórico que tienen los indígenas a convivir “en” y “con” su territorio es que, como es sabido, el territorio para los indígenas no constituye una propiedad para explotar, una mercancía para vender o un objeto sin vida; todo lo contrario, el territorio para los Pijaos es “madre” y la madre “es” vida y “da” vida. Por ende, la madre no se negocia, no se comercializa, no se expropia, ni despoja a sus hijos de ella, en cuyo caso el deber y derecho de los pueblos ancestrales del sur del Tolima es defender y cuidar el territorio. Es así como la “resistencia” consiste en el ejercicio vigoroso, honesto, alegre y dignificante de tales derechos y deberes.

Los actores del despojo —organizaciones al margen de la ley: guerrillas, paramilitares, bandas criminales y el mismo Estado— operan desde otra cos-

movisión y lógica, a saber, la lógica de la dominación, de la productividad y la mercantilización de la vida. Es así como los actores del despojo, por lo menos sus líderes, no pueden concebir en su racionalidad, sensibilidad ni consciencia, otra forma de relacionarse con el territorio, si no es con un objetivo de, primero, beneficio propio y a corto plazo y, segundo, apropiación (ilegítima) y aniquilamiento material, cultural y espiritual de quienes son habitantes de un territorio. Acá nuestra tesis es radical, consiste en que el aniquilamiento no es ya el “medio” para el despojo, sino que constituye un fin en sí mismo que por su característica de sistematicidad se manifiesta perverso.

Específicamente, ¿por qué los indígenas deben organizarse y resistir? o ¿frente a qué hay que resistirse? La respuesta es corta, pero no sencilla, los pueblos ancestrales del sur del Tolima deben resistir a la muerte. La muerte la caracterizamos con cuatro necroprácticas: aniquilamiento, colonización, despojo y guerra. Veamos brevemente de qué tratan.

La lucha y la resistencia indígena es frente al aniquilamiento físico-material, histórico-cultural, ancestral y simbólico. También es preciso resistir frente al colonialismo y neocolonialismo que se presenta mediante discursos y mecanismos de poder expresados en la educación, la política, los sistemas de salud, los sistemas de gobierno y económicos, los sistemas religiosos, los cuales, muchas veces, más que diferentes, son contrarios a la cosmoabiduría Pijao, y que, como ya se mencionó líneas más arriba, van en detrimento de la vida digna de ser vivida.

En otro sentido, los Pijaos resisten al despojo de su territorio y de su identidad cultural y ancestral, de allí las luchas de reivindicación indígena y también campesina. Cabe aquí también mencionar las luchas obreras. Es claro que el despojo frente al cual se resisten los indígenas es concreto —territorio, materialidad— y abstracto —historia, identidad cultural, ancestralidad, cosmovisión—. Por último, pero no menos importante, las luchas y resistencias de los pueblos ancestrales se oponen a la guerra. Guerra en dos matices: material y psicológica. La primera es una guerra sicarial y la segunda una guerra de desprestigio y menoscabo de la

vida, ancestralidad y dignidad de los indígenas. Frente a ambas guerras los Pijao han resistido y siguen resistiendo.

El aniquilamiento, el colonialismo, el despojo y la guerra son las necroprácticas y necroestrategias sistemáticas, multiescala y permanentes a las cuales los pueblos ancestrales del sur del Tolima han permanecido y permanecen resistiendo en defensa de la vida. Esta vida es entendida como el tejido de la vida de las ancestralidades, de las comunidades y de los territorios y no solamente de la supervivencia de individuos aislados. Los Pijaos viven resistiendo y esta resistencia les da vida material y simbólica a sus territorios, a su memoria histórico-cultural, a su cosmogonía y cosmovisión, así como a sus prácticas ancestrales. Es así como permanecer resistiendo es cuidar la vida y por ende cuidar la salud y alejar la enfermedad y la muerte.

Es preciso recordar que la actividad de resistencia frente al exterminio —que implica aniquilamiento, colonización, despojo y guerra— no es una característica que los Pijaos hayan incorporado recientemente. La actitud y actividad de lucha en los Pijaos es un rasgo histórico y antropológico bien identificado desde la época de la conquista (Lucena-Salmoral, 1963; Bernal-Andrade, 2008). En la actividad de la guerra como resistencia al aniquilamiento, los valores de los guerreros eran los de la valentía, la entrega y la vigorosidad. Todos estos valores aún perviven en los pueblos ancestrales del sur del Tolima.

Retomando, y para dejar planteada esta coordenada de sentido, se puede sentar en firme que vivir resistiendo es e implica una defensa de la vida misma. Ser saludable para los Pijaos también significa permanecer resistiendo; caso contrario es quien no lucha, quien no resiste se encuentra enfermo. Dicho directamente, las personas y las comunidades saludables son aquellas que se organizan, luchan y resisten. Vivir resistiendo es vivir saludablemente.

Riando

Esta coordenada de sentido significa la alegría de vivir resistiendo e interactuando. Además, designa el “sentido del humor” que es interpretado como una de las causas y como una de las consecuencias de la salud. El sentido del

humor y su expresión orgánica: la risa, constituyen un modo de ser y estar en el mundo que posibilita la “armonización” que requiere la salud y los procesos de resistencia e interacción en los pueblos Pijaos.

La foto 5 deja ver la alegría con la cual una mujer indígena y un MT caminan sobre un río. Representa también la fortaleza que se requiere para recorrer el territorio y el vínculo sentido con la Madre Tierra.

Foto 5.

Mujer Pijao y médico tradicional

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



La risa es inseparable del sentido del humor, donde habita uno emerge el otro, allí donde nace el primero prospera el segundo. En todo caso la risa y/o el sentido del humor es un macroconcepto o macrocategoría “polisémica”. Es tan así que ha sido objeto de estudio de diversas ramas del conocimiento humano: viajando desde la literatura, pasando por la filosofía, hasta llegar a la neurociencia. En honor al rigor, no es posible ofrecer una caracterización acabada de lo que es y mucho menos de aquello que puede significar el sentido del humor. Sin embargo, sea donde sea que se halle es posible identificarlo y disfrutar de él. Aclaremos que algunas expresiones del sentido del humor y de la comicidad, como, por ejemplo, el humor político, sí requieren y demandan del observador un conocimiento *a priori*, es decir, el contexto.

Sin entrar en antropocentrismos ingenuos, se puede decir que la comicidad es una característica de tipo histórico-social del hombre y la mujer. Además, es evidenciable en múltiples latitudes y culturas. Si bien todos tenemos en mayor o menor medida un grado de sentido del humor, no todos nos hemos preguntado por sus significados. Entre los hombres que sí lo han hecho —y asumiendo que toda lista es arbitraria e incompleta— se pueden mencionar a Aristóteles, Humberto Eco, Henri Bergson y muchos otros.

De manera más específica y entre nosotros, existen estudios antropológicos de elevado rigor que develan el poder emancipador y de resistencia que puede tener el sentido del humor y la risa. Marco [Tobón \(2016\)](#), en su artículo titulado “Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana”, describe, analiza e interpreta al sentido del humor y la risa en las comunidades indígenas colombianas. Esto lo logra mediante un juicioso trabajo teórico y con un ejercicio narrativo a través de relatos “vivos” que demuestran lo que es y cómo se vive el humor indígena.

Nos parece afortunado y pertinente para esta investigación citar uno de esos relatos que nos presenta [Tobón \(2016\)](#). El relato sigue de esta manera: un joven antropólogo estaba realizando una investigación sobre las plantas más importantes de la Amazonía profunda, para este fin realizó un viaje a la selva.

Al llegar fue recibido por un líder indígena quien le indicó dónde debía pasar la noche y que al día siguiente se entrevistaría con el curandero. Pasados estos hechos, el antropólogo le preguntó al curandero dónde podía él hallar la planta más importante para la comunidad indígena, puesto que, para él, como científico, era muy importante poder estudiar la planta más significativa y realizar una investigación de tipo etnobotánica. El curandero escuchó atentamente la pregunta que le formuló el expedicionario y después le respondió, el curandero al antropólogo, que para eso tenían que salir al siguiente día muy de madrugada y empezar un largo trayecto y que el curandero lo llevaría al lugar donde se encontraba la planta más importante para la comunidad indígena. Fue así. Al otro día salieron y caminaron por largas horas, tantas que ya empezaban a impacientar al antropólogo. Por fin llegaron a un lugar de la selva donde se erguía una cabaña de madera muy pequeña. El curandero y sabedor después de abrir la puerta le dijo al antropólogo: ¡mire usted, acá está la planta más importante para nuestra comunidad indígena; la planta eléctrica! El sabedor remató diciendo: “la encendemos los fines de semana para ver los partidos de futbol en el televisor de la tienda” (Tobón, 2016, p. 185).

Sin lugar a dudas, este relato es una expresión del sentido del humor y además suscita hondas reflexiones sobre el papel del lenguaje y sobre los roles de poder y jerarquía, entre otras cuestiones. Es así como el sentido del humor es una de las semillas del pensamiento profundo y crítico. Considérese la siguiente cita: “las respuestas cargadas de humor, bien sea exponiendo la mordacidad reactiva o la broma cáustica, actúan como instrumentos de la inteligencia liberadora, y sus implicaciones sociales desafían a aquellos personajes que pretenden detentar la verdad” (Tobón, 2016, p. 186).

El estudio de Tobón (2016) es más profundo que una mera oda al sentido del humor, en general, y, en particular, al sentido del humor indígena. En el contexto colombiano de un fallido proceso de paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el gobierno de Andrés Pastrana (1999-2002), la comunidad de los Muina del medio río Caquetá queda en medio de un nuevo-viejo conflicto armando; por un lado, el Ejército Nacional

y, por otra parte, la guerrilla de las FARC. Como siempre, de forma dolorosa, es la población civil quienes quedan en fuego cruzado sin posibilidad de huir, entre otras cosas porque las comunidades habitan legítimamente su territorio. Es decir, la guerra ha llegado a su casa. Las comunidades indígenas no han iniciado ni solicitado ninguna confrontación armada, es esta la que persigue a aquellas. En el anterior contexto nos narra [Tobón \(2016\)](#) que los Muina emplearon el sentido del humor, expresado en “bromas públicas”, como estrategia política de resistencia y de cuidado de la vida.

Entre los muina hay dos nociones dentro de su pensamiento que quizá condensan con mayor elocuencia las maneras locales con las que se enfrenta una situación de conflicto o tensión. Éstas son ‘endulzar’ (*náimedo*) y ‘enfriar’ (*mánnaido*). Lo ‘dulce’ y lo ‘frío’ están asociados con la vida apacible, la calma, la virtud, la ecuanimidad social, opuestos a lo ‘amargo’ y a lo ‘caliente’ que se vinculan con la ira, la incertidumbre, la furia, el combate. Cobra relevancia pensar que estas categorías ligadas con el gusto —dulce, amargo— y con la temperatura —frío, caliente— contengan el poder de nombrar, a modo de analogías, los atributos morales y las reacciones emocionales de las personas. (p. 190)

Uno de los aportes de [Tobón \(2016\)](#) es el desentrañamiento del sentido del humor como estrategia auténtica y propia emergida de la población Muina, que permite hacer frente a los actores armados. En palabras de [Tobón \(2016\)](#):

Los indígenas *muina* del medio río Caquetá, ante la presencia de los protagonistas de la guerra colombiana en su vida social, recurrieron en algunos momentos al uso de las bromas públicas, especialmente lanzadas en reuniones con las farc, procurando la transformación de una situación ‘caliente’ y ‘amarga’ en una experiencia ‘fría’ y ‘dulce’. Las categorías *muina* de ‘endulzar’ —*náimedo*— y ‘enfriar’ —*mánnaido*— no sólo orientaron las respuestas cómicas que se ofrecieron a los protagonistas de la guerra,

sino que pusieron al descubierto la necesidad —*humanitaria*— de evadir las exigencias de la guerra y propiciar la *distensión* de las relaciones con los actores armados. (p. 199)

Con este pequeño comentario de la investigación de Marco Tobón, nuestra intención es ilustrar sobre el papel no trivial del sentido del humor en el ser humano en general, pero también en las comunidades ancestrales colombianas. Hecha esta introducción, nos ocuparemos del sentido del humor y de la risa en los Pijao y su relación de significancia con la salud.

Uno de los instrumentos de recolección de información para la investigación que fue la semilla de este libro fueron los diarios de campo. Realizando las observaciones respectivas y exigidas en este tipo de instrumento etnográfico, los investigadores fuimos testigos de una conversación entre dos mujeres lideresas de las comunidades Pijaos. Entre ellas compartían experiencias varias. Una de estas conversaciones hacía referencia a la remembranza que hacían las lideresas sobre una visita que hicieron unos grupos de estudiantes universitarios para “conocer la cultura Pijao”. Las mujeres cuentan que algunas de las estudiantes universitarias no llegaron al territorio con el mejor equipamiento para caminar el territorio porque sus zapatos no eran cómodos, lo que les produjo ciertas lesiones en los pies. Además, después de comer un “caldo” cuyo nombre no se logró registrar, las estudiantes tuvieron malestar estomacal. El hecho visible es que la experiencia de las estudiantes no fue de confort o satisfacción. El hecho cómico radica en que el diálogo de las mujeres no era de conmiseración para con las estudiantes; todo lo contrario, las líderes Pijao reían en tono burlesco por las experiencias poco agradables que habían pasado las estudiantes. Las risas eran estridentes, contagiosas, era imposible no reírse. No debe esto de ningún modo interpretarse como una violencia simbólica o como un acto de indolencia frente al sufrimiento humano. El contexto era la atmósfera cómica. Frente a la situación de las estudiantes, las líderes manifestaban expresiones como “se ponen a venir al territorio y piensan que acá hay hoteles, o que vienen de paseo y que hay que hacerles todo” (Entrevistado L1, comunicación personal, 2019). Esta escena es en todo

caso una lección de vida para quienes están acostumbrados a juzgar desde un afuera lejano, pero al tener que convivir en el territorio su perspectiva se trastoca, se sensibiliza y se moviliza a perspectivas más empáticas.

La vida de las comunidades ancestrales del sur del Tolima se sufre y se disfruta en el territorio, así como el significado de salud se vive y se comprende “desde adentro”, desde el interior de la cotidianidad de interacciones y resistencias de las comunidades en sus territorios. El sentido del humor en sus formas de escarnio, ironía y burla, develan las incomprendiones, desprestigios y prejuicios de los cuales son blanco algunas comunidades ancestrales.

Dentro de las comunidades Pijaos, el sentido del humor y las risas no son eventos raros, aislados o al margen de la actividad cotidiana. La risa como expresión orgánica del sentido del humor está presente en los Pijaos de manera no superficial. Es fácilmente observable y difícilmente olvidable.

No encontramos mejor forma para ilustrar este punto que las mismas expresiones de los Pijaos, a la pregunta ¿qué papel tiene el humor en la vida de las personas? El médico tradicional MT1 respondió así:

Son espíritus buenos, que los mantienen alegres, contentos, de alegría, espíritus del humor, que usted habla y le sale un cuento y la gente se ríe. Se olvidan de las penas en la casa, entonces eso es un espíritu humorístico y eso es que ellos se sientan bien. Pero una persona que ande por ahí de mal genio, pues le hace pasar el mal genio a la otra persona. Y se la va a pasar aburrido, estresado, entonces son cuestiones de que todo tiene que tener su rato, de sano esparcimiento. Para poder pasarla bueno, yo por lo menos me gusta el humor, a un enfermo le hecho su cuento, pero mire tiene la patica enferma parece que se le ha engordado mucho. Pero vamos a hacerle esto. Para que mañana ya esté jugando futbol y voliendo pata. Uno también tiene que meterle el sentido del humor y uno se tiene que concentrar que él va a estar bien, de que va a quedar limpio y así es. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

Otro entrevistado, MT2, expresa: “así como usted nos ve, así somos, entre todos nos reunimos y eso son risas, música, el mayor sabe tocar los instrumentos, que cantamos todos” (Entrevistado MT2, comunicación personal, 2019).

El sentido del humor dentro de los Pijaos no es un mero distractor o dispositivo de entretenimiento, es un elemento “nutriente” de las resistencias. Actúa también como un catalizador o cohesionador social, además de distensionar contradicciones internas, y en estas direcciones, el sentido del humor aporta a la salud de la comunidad. El significado de la salud para los Pijaos también tiene que ver con mantener el sentido del humor y su consecuente risa. La coordenada de sentido “riendo” ayuda a ubicar este sentido de la salud en la medida que se identifica al sentido del humor como un elemento “viviente” de “armonización”, esto es, la “armoniza” y, por tanto, “es” y “da” salud, además de su potencial curativo.

El sentido del humor es un fenómeno demasiado serio que debe ser cultivado y cuidado dentro de las comunidades Pijaos como un elemento psico-antropológico constitutivo de sus ancestralidades. De manera contraintuitiva, se puede comprender al sentido del humor y la risa en los Pijaos como elementos que propician la atención y la concentración —dimensiones psicológicas—, la consciencia —dimensión trascendental—, la “juntanza” —dimensión comunitaria— y la armonización —dimensión ancestral—. El sentido del humor permite atender y concentrarse en lo esencial de la vida, posibilita la toma de consciencia de cara a las amenazas contra la vida: aniquilamiento, despojo, guerra y colonización. Del mismo modo, invita a las juntanzas para re-conocerse y resistir. Por último, y primordialmente, el sentido del humor y la risa “nutren” la armonización en los rituales de sanación.

En este punto del capítulo se hace ya ineludible tocar tangencialmente el “sistema de calor y frío” presente en las prácticas ancestrales de curación de las comunidades del sur del Tolima.

El antropólogo alemán Franz Faust, en su investigación “Supervivencia de conceptos y prácticas médicas tradicionales entre los indígenas del sur del Toli-

ma” publicada en 1990, hace una presentación del sistema de calor y frío. Este sistema está íntimamente relacionado con la visión que tienen los Pijaos sobre la estructura del mundo, dice Faust (1990) que “[m]ientras que las capas de encima de nuestro mundo son caracterizadas por mucha luz, mucha fuerza y mucho calor las capas de debajo de nosotros son regiones de lo muerto y también de lo frío” (p. 41). Esta concepción de la estructura del mundo no aplica únicamente a lo material y concreto, también rige al mundo espiritual. El sistema de calor y frío tiene una interrelación de equilibrio y re-equilibrio permanente. Del desbalance entre calor y frío emergen las enfermedades, bien sea por ausencia o exceso en alguno de los dos polos del sistema. Faust (1990) ofrece una caracterización más profunda —pero no acabada— del sistema de calor y frío en lo tocante a la estructura por capas del mundo y al manejo de enfermedades mediante rituales y alimentación o una combinación de los dos. Para nuestros efectos, deseamos dejar en claro que según el sistema de calor y frío se puede clasificar la mayoría de las causas de las enfermedades: frío significa que el paciente pierde algo, caliente que significa que obtiene demasiado. El concepto de buena salud supone un equilibrio entre los dos extremos (Faust, 1990).

Sobre el sistema de calor y frío también encontramos la enseñanza del entrevistado MT3, quien asegura que:

La utilización de las plantas, que se dice que plantas frías y plantas calientes para curar enfermedades producidas por frío o calor, la parte de agua viene ligada con la luna y es la parte del frío y el calor representa el sol, que es el fuego. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Entendido lo anterior, postulamos que el sentido del humor y la risa expresados como coordinada de sentido “riendo”, constituyen un aditamento a la armonización que permite procesos de curación. El sentido del humor de los Pijaos vehiculiza la regulación del sistema calor y frío. Si la persona o la comunidad están muy calientes la risa puede atemperarlos, si por el contrario las personas o las comunidades se encuentran algo fríos es el sentido del humor uno de los dispositivos que permite desplazar el frío e iniciar un

proceso tendiente al calor. Como ya se mencionó, en el balance entre frío y calor se encuentra la salud.

La síntesis de esta coordenada de sentido implica afirmar que el sentido del humor y la risa, cuando son cultivadas serena y razonablemente, pueden dar diversidad de frutos, a saber:

-  Funcionan como dispositivos regulativos que equilibran el sistema calor y frío.
-  Se configuran como “factores de protección” frente a enfermedades.
-  Develan incomprensiones y prejuicios.
-  Se convierten en un “valor colectivo” de las comunidades.
-  Nutren las resistencias contra el aniquilamiento, despojo, colonización y guerras.
-  Promueven la cohesión social.
-  Distensionan choques de poder.
-  Desatan nudos de contradicciones internas de las comunidades.
-  Tienen poder de armonización de situaciones difíciles.

Los conceptos de armonía y equilibrio son fundamentales para entender el significado de salud en los Pijaos. Así lo deja claro uno de los médicos tradicionales entrevistado, MT3:

Antes de preguntar ¿qué es enfermedad? Toca preguntar qué es salud primero, sí porque para nosotros las comunidades indígenas la salud es sinónimo de armonía, es sinónimo de equilibrio, entonces cuando hay armonía, cuando hay equilibrio con el entorno con uno mismo entonces se puede decir que si existe salud, cierto y pues no tendría enfermedades porque nosotros decimos que las enfermedades o sea las enfermedades vienen ligadas, tanto como a la parte física, como la parte espiritual; son enfermedades, son un desequilibrio, una desarmonización del entorno, del cuerpo. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Sirviendo

Nuestra última coordenada de sentido la denominamos “sirviendo”. Con ella queremos simbolizar una característica axiológica del significado de salud para los Pijaos. Lo anterior lo inferimos a partir de la siguiente premisa: la acción de “dar” generosamente, entregarse y servir a otro —ser humano, comunidad o territorio—, son características de una persona saludable. Para las comunidades ancestrales del Tolima, la salud tiene un significado axiológico, es decir, la salud incluye los valores de cooperación, ayuda mutua, trabajo colectivo, agradecimiento, preocupación genuina por el “otro”, “truequear”, protección y cuidado del territorio y defensa de la vida, entre otros.

Esta dimensión axiológica de la salud, de suyo, integra una dimensión afectiva —no efectiva—. El “afecto” interpersonal e intrapersonal, colectivo e individual es indispensable para mantener la salud integral. Se impone en este punto una necesaria aclaración sobre la coordenada de sentido “sirviendo”. Esta no debe ser interpretada bajo los criterios clásicos del utilitarismo económico o social. Servir no denota una función de utilidad inmediata, instrumentalizada o práctica. Significa, mejor aún, un “valor” de “servicio”. Habiendo hecho esta aclaración, también señalamos que “sirviendo” integra características como la energía vital, capacidad y decisión de “dar o compartir frutos”. Esto significa que para poder servir o vivir “sirviendo” es necesario poder actuar en el mundo, hacer en el mundo; así como también se requiere tener algo que entregar al mundo, el fruto. El entrevistado C2, una participante de la investigación, nos ilustra sobre el significado de la salud en el contexto Pijao, para ella la salud:

Es estar alentado en el cuerpo de uno, una persona fuerte, vigorosa, que no se cansa, pero también salud en su territorio en la tierra, porque usted llega a territorios que como dice el dicho ‘no se daña una piedra’, terrenos malos, el terreno puede estar enfermo. Salud es algo vigoroso algo fuerte algo que usted está activo, algo más o menos así. (Entrevistado C2, comunicación personal, 2019)

La salud y su correspondiente significado para los Pijaos se manifiesta en la autonomía que tienen para poder “hacer o actuar en el mundo”, es decir, para poder cumplir materialmente con sus trabajos, tareas y responsabilidades cotidianas, individuales y colectivas. En este sentido, la salud implica autonomía para realizar lo que se debe, pero también lo que se quiere. Esto quiere decir que la salud expresa autonomía orientada a la responsabilidad, pero también al goce y al disfrute. La salud es interpretada por los pueblos Pijaos como una posibilidad de desplegar otras acciones en el mundo.

En contraste, en nuestra investigación también encontramos respuestas más directas de los entrevistados, si se quiere más de sentido común; por ejemplo, la entrevistada C1 expresa: “estar saludable es estar feliz, estar sano es que no le duela nada a uno, estar sano es no estar enfermo” (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019). Pero también encontramos otro tipo de respuesta, quizá más metafóricas o profundas. De ellas pudimos establecer y concluir —en un escenario hermenéutico heterogéneo— que la salud se entiende y se conserva mediante una vida sosegada, tranquila y serena, pero al mismo tiempo con una vida fructífera, activa, dinámica y vigorosa. En lo anterior no existe contradicción, de hecho, existe una relación de complementariedad que permite mantener una vida tranquila y al mismo tiempo muy activa. Es decir, llevar una vida tranquila no implica apatía, quietismo, miedo o conformismo. De la misma manera, tener una vida activa y vigorosa no implica ansiedad, compulsión o estrés. Frente a mantener una vida activa la entrevistada C1 nos enseña:

Yo no estoy de acuerdo con personas que ya no quieren ni andar, hoy en día se ven motos y personas que si no salen en la moto no quieren caminar, salud es tomar agua pura, usted se limpia, por ejemplo, el jugo de limón en ayunas eso es saludable, usted va vivir como una persona saludable. Hay personas que ¡me duele aquí! porque no caminan, no se levantan no hacen diario en la casa, es caminar, andar, de pronto no como una rutina que hacen en las ciudades, como el gimnasio, para mí no es lo mismo el

gimnasio que uno caminar, no es igual que por ejemplo nosotros, en el campo se hace ejercicio, nosotros no sabemos que es una lavadora, nosotros ejercitamos los brazos lavando, la espalda, el corazón, es saludable para nosotros, hacer caminatas. (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019)

En definitiva, ser y estar saludable (física, mental y espiritualmente) significa, para los Pijaos, mantenerse activo y vigoroso para actuar en el mundo, para hacer lo que se debe hacer en términos de responsabilidades con uno mismo, con la familia, con la comunidad, el territorio y la memoria ancestral; esto último es capital, en la medida que es distintivo de las comunidades indígenas, y caracteriza su concepción de salud (de los Pijaos) de otras ofrecidas, por ejemplo, por la OMS, que, aunque incluye la dimensión colectiva, no alude a dimensiones históricas y mucho menos ancestrales.

Muy unido al anterior aspecto, se pudo observar que la persona que es saludable aprende a “convivir” sin muchas “quejas” con dolores, malestares y fatigas esperables, normales y soportables que emergen en el desarrollo de la cotidianidad de la vida. Ser saludable implica cierta “tolerancia al malestar”, a la incomodidad y al dolor físico por parte de la persona. Es decir, la persona tiene capacidad de resistir activamente frente a conatos de enfermedad. El entrevistado C4 nos reporta: “usted ve personas que todo el momento es quejándose, que malo, que feo, es una persona enferma, mantiene enferma, nunca siente algo bueno, todo momento ¡malo! ¡malo!, y hay personas así, viven enfermos” (Entrevistado C4, comunicación personal, 2019).

Además, se pudo confirmar que mantener esquemas mentales de pesimismo excesivo y de permanente “queja”, son una manifestación de enfermedad, reporta la entrevistada C1:

Todo es malo, hay personas que usted habla y le dicen, fulano me miro mal, pero uno le dice ¿por qué fulano lo miraría mal? ahí no es el que lo miró, si no la misma persona que se inventa cosas. (Entrevistada C1, comunicación personal, 2019)

La actividad o el “hacer” en mundo sin la compañía estéril de la queja permanente va acompañada de un sentido pragmático de las ideas y el lenguaje, en un sentido filosófico que procederemos a explicar. Como ya hemos advertido, los sentidos y significados de salud no pueden ser descontextualizados, se hace necesario situar las interpretaciones desde un marco histórico y antropológico concreto de las comunidades ancestrales del sur del Tolima.

Dicho contexto está delimitado por tres pilares. Primero, la realidad actual de las comunidades, entendida la realidad como los hechos materiales ocurrientes en el presente y que amenazan o cuidan la vida de los Pijao. Segundo, la cosmogonía Pijao que es tratada en los otros dos capítulos de este libro, donde se describen los mitos de origen de los Pijaos. Tercero, la cosmovisión, es decir, la visión de mundo. Recordemos que la visión del mundo de los Pijaos es concreta y abstracta. Concreta en el sentido de todos los rituales que despliegan y los dispositivos curativos que utilizan y abstracta en el sentido de su relación con el mundo espiritual (Lulumoy, espíritus del agua, de animales, etc.). Así las cosas, las “ideas” expresadas mediante la palabra, la oralidad y/o el lenguaje de los Pijaos, adquiere un estatuto de “verdad pragmática”. Dicho directamente, en sentido pragmático filosófico, la cosmovisión de los Pijaos es verdadera, en tanto las ideas que integran dicha cosmovisión generan acciones en el mundo.

Miremos con detenimiento la anterior afirmación. Para ello, primero debemos ubicar al lector en el significado del “pragmatismo filosófico”, que no es una corriente de pensamiento uniforme ni cerrada; por el contrario, es heterogénea, diversa y problemática. Sin embargo, se puede decir que una de las características del pragmatismo es que una idea es “verdadera” si nos mueve, si nos lleva a la acción: ejecución de conductas y comportamientos. Una idea es verdadera si cambia el mundo por medio de la acción. El pragmatismo considera al hombre como un ser enfocado a la acción y a la voluntad y, en este sentido, el intelecto del hombre está al servicio de la acción y voluntad del hombre y la mujer. En honor a la precisión, es necesario citar la máxima pragmática de Charles [Sanders Peirce](#) (1839-1914) publicada en 1878 en un

artículo, ya clásico, titulado “How to make our ideas clear” la traducción de la cita original es como sigue:

Parece, entonces, que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad en la comprensión es como sigue: Consideremos qué efectos, que puedan tener, concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra percepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto. (p. 295)

El lector puede apreciar que la máxima pragmática de Peirce no es tan clara como lo que sugiere el título de su artículo. En todo caso, y lo más importante para efectos de la coordenada de sentido que venimos desarrollando, lo que debe quedar claro es que el estatuto de verdad de una idea radica en su posibilidad de ser llevada a la acción. Es en este sentido pragmático filosófico que la cosmovisión Pijao tiene estatuto de verdad.

Recapitulando, tenemos que la coordenada de sentido “sirviendo” se nutre de unos atributos como la “acción en el mundo”, esta acción en el mundo es pragmática y está acorde a la cosmovisión Pijao. Las comunidades ancestrales del sur del Tolima son comunidades de praxis, pero esta praxis no es aleatoria, irreflexiva o compulsiva. La praxis ancestral de los Pijaos está éticamente orientada por su cosmovisión y la visión del mundo de los Pijaos es de defensa de lo propio y de servicio a los “otros”.

Ahora consideremos otros argumentos. Bronislaw [Malinowski](#) (1884-1942) en su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura* (1984), formula los principios básicos del funcionalismo antropológico. Una de las ideas expuestas en esta obra consiste en interpretar la naturaleza humana y su conducta como una serie de necesidades biológicas a las cuales les corresponde una serie de necesidades culturales. A la necesidad básica del metabolismo le sigue su concomitante cultural del abasto, a la reproducción el parentesco, al bienestar corporal el abrigo, a la seguridad la protección, al movimiento las actividades, al crecimiento la ejercitación y, por último, a la necesidad

básica de la salud le sigue la necesidad cultural de la higiene. Exponemos lo anterior para seguir argumentado a favor de la dimensión práctica de la cosmovisión Pijao o lo que puede llegar a ser semejante: la necesidad e importancia de la orientación Pijao a actuar en el mundo.

Tomemos por caso la necesidad básica del “movimiento” y su necesidad cultural derivada, las “actividades”. Al decir de [Malinowski \(1984\)](#), movimiento y actividades se caracterizan del siguiente modo:

El epígrafe *movimiento* expresa que la actividad es tan necesaria al organismo como indispensable a la cultura. En el caso presente estamos tratando de las condiciones generales bajo las que un grupo de personas vive y coopera, y en virtud de las cuales la mayoría de los miembros, en alguna circunstancia, y todos en cierto momento, deben obtener algún fin por medio de la actividad y la iniciativa. (p. 114)

Actividades. El organismo humano, normal y descansado necesita movimiento. Este es un imperativo muy general impuesto a la civilización por la naturaleza humana. En primer término, el satisfacer esta necesidad se determina esencialmente por el hecho de que, sin actividad muscular y definida orientación del sistema nervioso, el hombre no realiza cosa alguna. Así, los sistemas de actividades corporales relacionados con la economía, la organización política, la exploración de lo circundante, el contacto con otras comunidades, están vinculados con las tensiones musculares individuales y su excedente de energía nerviosa. En segundo término, son todos instrumentales, es decir, encaminados a la satisfacción de otras necesidades. (p. 127)

Las anteriores conceptualizaciones del funcionalismo antropológico de Malinowski argumentan en pro de entender el movimiento y la actividad como necesidades biológicas y culturales ineludibles en los seres humanos. De otro lado, y sobre la base de la teoría de Malinowski, formulamos la

siguiente conjetura: si a cada necesidad básica le corresponde una necesidad cultural, proponemos que al conjunto de las necesidades básicas le es concomitante y le corresponde una macronecesidad bio/cultural, esta es, la necesidad del servicio. Entendida esta como vivir “sirviendo”, entregando, nutriendo, cooperando, ayudando y dando fruto. De esta forma, confirmamos que la coordenada de sentido “sirviendo” la interpretamos como una “macronecesidad” de tipo “bio/cultural”.

Vivir “sirviendo” significa, en el contexto Pijao, desplegar, cultivar y nutrir las dimensiones axiológica y afectiva-relacional integradas por valores de cooperación, ayuda mutua, trabajo colectivo, agradecimiento, preocupación genuina por el “otro”, truequear, protección y cuidado del territorio y defensa de la vida; en definitiva, resistencia. Todo lo anterior en el contexto de la cosmovisión de las comunidades ancestrales del sur del Tolima.

Deseamos insistir, ya en esta parte final, sobre el “valor” que tiene para el significado de “salud”, la relación íntima y afectiva que tienen los Pijaos en general con todo lo viviente, incluyendo la ancestralidad y los espíritus, específicamente con la tierra —madre—.

Pero antes, obsérvese que el valor del contacto físico y directo con la tierra ya ha sido pensado por gentes de otras latitudes, verbigracia, el científico y premio nobel de literatura Bertrand Russell (1872-1970) quien en su obra *La conquista de la felicidad* de 1930 dedica un capítulo al “aburrimiento” y la “excitación”, en el cual reflexiona lúcidamente:

Podemos pensar lo que queramos, pero somos criaturas de la tierra; nuestra vida forma parte de la vida de la tierra, y nos nutrimos de ella, igual que las plantas y los animales [...] Para el niño, más aún que para el hombre, es necesario mantener algún contacto con los flujos y reflujos de la vida terrestre. El cuerpo humano se ha ido adaptando durante millones de años a este ritmo [...] Una vez vi a un niño de dos años, criado en Londres, salir por primera vez a pasear por el campo verde. Estábamos en

invierno, y todo se encontraba mojado y embarrado. A los ojos de un adulto aquello no tenía nada de agradable, pero al niño le provocó un extraño éxtasis; se arrodilló en el suelo mojado y apoyó la cara en la hierba, dejando escapar gritos semi articulados de placer. La alegría que experimentaba era primitiva, simple y enorme. La necesidad orgánica que estaba satisfaciendo es tan profunda que los que se ven privados de ella casi nunca están completamente cuerdos. (Russell, 2019, p. 49)

Profunda es la cavilación de Russell si consideramos una de sus consecuencias lógicas, extraída de las últimas líneas de la cita, a saber, que la persona que esté separada de la tierra no se encuentra sana. Russell avanza en sus razonamientos y concluye que:

La clase especial de aburrimiento que sufren las poblaciones urbanas modernas está íntimamente relacionada con su separación de la vida en la tierra. Esto es lo que hace que la vida esté llena de calor, polvo y sed, como una peregrinación por el desierto. (Russell, 2019, p. 50)

La inferencia que se impone es que la separación entre el ser humano y la vida de la tierra es una de las causas de las alteraciones psico-socio-afectivas que se padecen o, mejor dicho, se ama la tierra como madre proveedora, protectora y sanadora con la cual se mantiene un “vínculo armonizador” que se deja interpretar como un “continuo vital” al estilo de la cinta de Möbius.

Ahora bien, algunos de los participantes de nuestra investigación expresaron su sentir, a todas luces sensato, sobre las formas de cuidar la salud y cultivar la alegría en cualquier etapa de la vida, pero muy apreciablemente en la infancia. Afirman los Pijaos que los niños deben “jugar en la tierra”, que se les debe permitir e incentivar la posibilidad de entrar en contacto directo piel-tierra. Nos recuerdan los Pijaos que las actividades no regladas y poco supervisadas, es decir, los juegos que requieran o impliquen la unión franca y vertical con la tierra, se constituyen simultáneamente en causa y efecto de la salud y su con-

veniente fruto; la alegría. Este fenómeno encuentra su explicación dentro del sistema de calor y frío que ya fue expuesto al lector, y en el cual se asume que la tierra pertenece a lo frío. Así, el vínculo afectivo (en juego o ritual) de la persona con la tierra ayuda reequilibrar y armonizar el exceso de calor y, por ende, sus enfermedades derivadas.

De los argumentos anteriores concluimos que el contacto-físico individuo-tierra —separación: sujeto-objeto— florece en vínculo-afectivo hijo-madre —común-uni6n: seres vivientes—, cuyo fruto es la salud material y espiritual —concreta y abstracta—.

Para finalizar con el desarrollo de la coordenada de sentido “sirviendo”, sentimos necesario volver a las voces Pijao que nos enseñan sobre lo que significa un terreno saludable, la entrevistada C1 nos dice: “es un terreno que da, que usted sembr6 alverja o sembr6 algo y se dio, cogi6 el fruto, es un terreno saludable” (Entrevistada C1, comunicaci6n personal, 2019). A partir de estos relatos inferimos que la tierra que da fruto es saludable. Del mismo modo, la persona o la comunidad que dan fruto son saludables. La “acci6n en el mundo” de dar generosamente, entregarse, nutrir, cuidar y servir al otro son características de una persona sana.

En sntesis, si el territorio, la persona y la comunidad que dan fruto son saludables, entonces la pregunta es: ¿cuál es el fruto de las personas y de la comunidad sanas? Nuestra interpretaci6n es que una persona sana y una comunidad sana son aquellas cuyo fruto es la vivencia y expresi6n de las coordenadas de sentido: interaccionando, resistiendo, riendo y sirviendo.

Conclusiones abiertas

El significado del proceso de salud-enfermedad en los Pijaos, desborda, sin anular, la concepci6n biomédica y medicalizante. Hay que decir, sin embargo, que el pueblo Pijao es respetuoso del personal de salud alopática y de sus prácticas, exceptuando la hipermedicaci6n. Para los Pijaos no existe un dualismo radical, una escisi6n entre salud mental y salud física. De hecho, no

solo integran estas dos dimensiones, sino que, además, complejizan el concepto de salud integrando la salud espiritual o ancestral. En estos términos ha sido posible interpretar el significado de salud en los Pijaos desde las coordenadas de sentido que hemos expuesto. Así, es posible concebir que estas interpretaciones sean cercanas teóricamente a las hechas por la antropología médica crítica o mejor a la antropología de las políticas de la vida de [Fassin \(2021\)](#), porque este tipo de antropología reivindica las experiencias subjetivas de la salud así también como las condiciones objetivas de la de salud y la enfermedad. De este modo, en las interpretaciones que hemos realizado del concepto de salud en el pueblo Pijao se escucharon las voces de las subjetividades e inter-subjetividades, pero al mismo tiempo, y con la misma intensidad, quisimos señalar las condiciones objetivas y materiales que afectan la salud colectiva del pueblo Pijao; nos estamos refiriendo, efectivamente, a los contextos de violencia material y política sobre los cuales ya reflexionamos.

El significado de “salud” –mental, física y espiritual– dentro de las comunidades ancestrales del sur del Tolima, para ser adecuadamente valorado, debe ser comprendido desde el interior hacia el exterior, de adentro hacia afuera. El significado íntimo de los procesos de salud-enfermedad son fruto de la cosmogonía y cosmovisión Pijao y desde esta plataforma de consciencia, sabiduría y racionalidad emerge la interpretación de salud como un territorio vivo.

Para encontrar, orientarse o salir de cualquier territorio, se hace necesario un mapa. Según las premisas no aristotélicas de [Korzybski \(1994\)](#), formuladas en su *Semántica General*, el mapa no es el territorio, ni puede recoger todas sus características; empero, sí reviste valor de orientación y dirección. De modo que, para ubicarse en un territorio, el mapa se organiza bajo y sobre coordenadas que son útiles para conocer, explorar, entrar y salir, así como para convivir “con” y cuidar los territorios.

Pues bien, el significado de salud integral para los pueblos ancestrales Pijaos puede ubicarse –sin definirse ni agotarse– en un “tejido de coordenadas de sentido”, es decir, en una interrelación de categorías vivas interpretativas

que asignan significado profundo. Como se puede apreciar, se asocian los procesos de significado de salud-enfermedad a un “territorio” bajo las premisas de [Korzybski \(1994\)](#), por ello emerge el nombre de “coordenadas de sentido” para significar la ubicación histórica, espacio-temporal y ancestral del significado de salud en las comunidades ancestrales.

El territorio semántico de la salud que queremos ubicar con nuestras coordenadas de sentido no es homogéneo ni estático, es rítmico y dinámico. Además, somos conscientes de que el mapa de este territorio aún tiene *terra ignota*; territorio desconocido. En todo caso, las coordenadas de sentido que formulamos “habitan” el territorio del significado de salud general –física, mental, espiritual, individual, colectiva y territorial–. El territorio al que nos referimos significa ese “donde y con quien” se co-existe, se da y se recibe vida, es decir, se es VIDA.

Las coordenadas de sentido son verbos, acciones en el mundo que denotan valores, virtudes y convicciones del pueblo Pijao que son a su vez semilla y fruto del significado de salud. Los verbos de las coordenadas de sentido se encuentran en gerundio por su connotación de acción presente. Las coordenadas de sentido son: interaccionando, riendo, resistiendo y sirviendo. En el inter-juego e interdependencia viva de estas coordenadas de sentido habita el significado de la salud para las comunidades ancestrales del sur del Tolima.

En síntesis, la salud para los Pijaos significa vivir “interaccionando” con su ancestralidad, cosmovisión y mitos de origen. Implica con-vivir con otros seres vivientes –personas, animales, plantas, territorios y seres espirituales–. Interaccionando denota vincularse, armonizarse, conocer y respetar los elementos: tierra, fuego, agua y aire. Además, equilibrase entre lo frío y lo caliente. Hay que decir también que las relaciones humanas y culturales de los Pijaos son incontaminables por el dualismo cartesiano, el reduccionismo analítico, la racionalidad instrumental y las lógicas mercantilistas.

Ser una persona, territorio o comunidad saludable significa vivir “resistiendo”. Resistiendo a las lógicas necroprácticas y necrovalores del capitalis-

mo y neoliberalismo. Resistiendo a los despojos, masacres y a la extinción material y espiritual de la ancestralidad y corporeidad. Esta resistencia no es estoica, sino que es pragmática, organizada, valiente, decidida y generosa, en suma, una “resistencia amorosa”.

Ser saludable significa también vivir “riendo”. Esta coordenada de sentido llama la atención sobre la necesaria alegría y entusiasmo para conservar y defender la vida, los territorios y la ancestralidad. El sentido del humor y la sangre guerrera son dos características psico-antropológicas del pueblo Pijao (Lucena-Salmoral, 1963; Bernal-Andrade, 2008).

La salud significa vivir “cuidando”, no dominando ni controlando. El cuidado del territorio y de la comunidad es primero, y de este se desprende el cuidado personal; de modo que si cuido al otro me cuido a mí mismo. Se cuida cultivando, sembrando y nutriendo el territorio, protegiendo la vida de lo espiritual y lo ancestral. La comunidad saludable es aquella que da fruto; por ejemplo, los Pijaos son saludables si dan el fruto de la resistencia y la alegría. El vivir cuidando se vincula con el vivir “nutriendo” el cuerpo, el territorio y las prácticas ancestrales. El cuerpo debe alimentarse y nutrirse de los frutos de la tierra. Dice un líder Pijaos L4 que “un alimento entre menos procesado y químico, mucho mejor” (Entrevistado L4, comunicación personal, 2019).

Por vía negativa a lo anteriormente dicho, se puede concluir que una comunidad o persona que olvide su historia ancestral y que no se vincule y armonice con todos los seres vivos –concretos y espirituales– está enferma. Un individuo que no experimente alegría genuina y que no se organice para resistir con convicción al colonialismo y al aniquilamiento cultural, material y espiritual, también está enfermo; como igualmente enfermo se encuentra aquel o aquellos quienes no cuidan del otro y quienes no se armonizan con el territorio. No es saludable quien no da fruto y el fruto máspreciado es el servicio, es decir, vivir “sirviendo” –dando, entregando– a la comunidad es una de las manifestaciones del significado de salud para los pueblos ancestrales del sur del Tolima. Quien no se encuentra y vive en una actitud genuina de servicio hacia el otro es considerado enfermo.

Bajo estos argumentos, las coordenadas de sentido —interaccionando, resistiendo, riendo y sirviendo— desentrañan y nos ubican en una lógica, una racionalidad y una sabiduría de los Pijaos que hacen deslucir y empalidecer a conceptos asociados a la salud, tales como, la adaptabilidad, la funcionalidad, el bienestar y la calidad de vida.



Capítulo III.
Ta-Taiba: calor y frío.
Dispositivos de curación

Introducción

En esta investigación se tuvieron en cuenta los rituales de “armonización” en los eventos de resistencia pacífica, más que en procesos de curación personal. Si bien se desarrollaron las respectivas entrevistas para preguntar por los procedimientos que ellos utilizan para la cura, en el trabajo de campo pudimos observar los rituales colectivos que son una expresión conjunta de lo que implica la “armonización” y su relación con las acciones políticas y espirituales. Nos ha parecido importante denotar estas conexiones, pues corresponden más a la mentalidad “indexical” (Landrine, 1995) de las comunidades indígenas, las cuales conservan una relación holística con todo lo que implica su universo, algo que está detallado en su cosmogonía. Por supuesto, esto no quiere decir que haya una evasión o distanciamiento de la atención individual, pues cuando se requiere la curación por solicitud personal, esta se atiende.

Entonces, encontramos que la armonización colectiva tiene plena relación con la cosmogonía Pijao del sur del Tolima. Faust (2017) encuentra una dialéctica entre las nociones “calor” y “frío” de uso corriente entre los Pijaos para adelantar tratamiento de curación, los cuales están relacionados con los orígenes pues ellos se consideran “hijos del agua”. Estas nociones son llevadas en los rituales, desde la valoración que pueden hacer de una persona que ha perdido la armonía —enfermo— hasta la elección de las plantas que se usaran para el tratamiento. De la misma forma se puede apreciar esto en los rituales colectivos, se usa el agua —frío— y el tabaco —calor— para

hacer la “armonización”, estos elementos por sí mismos están vinculados simbólicamente con su cosmogonía. Una variante, con sus respectivos contenidos, en cuanto a la armonización, la encontramos en los guambianos, así lo reporta [Obando \(2019\)](#):

Entonces inicié un nuevo aprendizaje que los guambianos llaman ‘armonización’ o ‘refrescamiento’ que despierta el piap: sueño con la naturaleza. En el cual, ‘los sabedores toman hojas de plantas denominadas kasrak, pepas de Yacuma blanca, pulo pura, maíz capio y pishingalu, orejuela, cuya agua se rocía en todo el cuerpo y se lanza en espiral a la derecha y luego a la izquierda’ (Muelas & Urdaneta: 2005) para conectarse con la naturaleza en los sueños. Los sueños que del ritual se desprenden, deben ser narrados a los moropik, quienes tras una reflexión interpretan y direccionan los trabajos individuales como colectivos. (p. 23)

Somos conscientes de los límites que como investigadores tenemos para acceder a esto tipo de mentalidad, pues no es extraño que desde temprana edad seamos sometidos a una educación con un sí mismo altamente individualista, sí-mismo referencial, según [Landrine \(1995\)](#), que es reafirmado por la “ciencia” occidental, la cual, en términos metodológicos, nos resta de acercarnos a los “sujetos” de conocimiento. Estos límites nos han expuesto a buscar la labor de los médicos ancestrales más desde un punto de vista individual que colectivo, es decir, como curan a las personas individualmente de acuerdo con el tipo de dolencia o malestar, dejando por fuera los aspectos de relación social y política que tiene el médico tradicional desde antaño. Esto, incluso, para las culturas ancestrales es ir más allá de la concentración antropocéntrica de las ciencias de Occidente para establecer una conexión ampliada con la naturaleza, el cosmos y el mundo invisible de los espíritus.

Dispositivos curativos

Entre las categorías deductivas de la investigación se tomó el “dispositivo”, para esto se recurrió al texto de George [Agamben \(2011\)](#) *¿Qué es un*

dispositivo? A partir del texto de Agamben relacionamos las “prácticas curativas” como dispositivos, ya que tienen la capacidad de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar” (Foucault, citado por Agamben, 2011, p. 257) procesos de transformación subjetiva, en este caso, “armonizar” a través de ciertos rituales (dispositivos) a los sujetos, colectiva e individualmente. Hay que distinguir el uso que hacemos de este concepto de aquellos dispositivos del capitalismo y de la sociedad consumista que en vez de producir procesos subjetivos de bienestar, provocan desubjetivación, “no dan más lugar a la recomposición de un nuevo sujeto, sino a una forma larvaria y, por así decirlo, espectral” (Agamben, 2011, p. 262).

Si tomamos a De Certeau (2000), quien también hace referencia al panóptico como dispositivos de vigilancia que acuña Foucault en *Vigilar y castigar*, podemos encontrar en las prácticas populares otras prácticas que escapan de su mirada a través de determinadas “tácticas” a las que él denomina “haceres” que consideramos también como dispositivos y como tal en su raíz “se localiza un deseo de bondad humana, muy humana” (Agamben, 2011, p. 259) por potenciar un sujeto armónico. Así las prácticas curativas de las comunidades Pijaos, dispositivos y haceres, son parte de su vida, evadiéndose (dependiendo de las circunstancias) de aquellos dispositivos que el sistema de salud colombiano impone desde al modelo biomédico (Nupan-Criollo, 2022).

El detalle aquí es que, en principio, el concepto de dispositivo es útil para identificar la capacidad que tienen las prácticas de curación de los Pijaos para producir cambios, del desequilibrio al equilibrio, de la limpieza a la armonización; pero hay una relación de fondo, esto es, la conexión de tales dispositivos con lo cosmogónico. Esto último es importante, lo detallamos en el capítulo sobre el “Contexto sociocultural del Pueblo Pijao”, ahora lo que vamos a presentar son las relaciones de lo cosmogónico con los dispositivos curativos para conservar la salud mental, diríamos desde Occidente, a saber, el equilibrio y la armonía desde los Pijaos.

La “salud mental” se constituye conceptualmente en un universal que la cultura occidental ha dispuesto como una expresión que es necesaria

para especificar la atención sobre la mente, la cual se hace necesaria para preservar la salud del ser humano (OMS, 2018). Puede resultar perogrullo que volvamos sobre su importancia; sin embargo, la investigación con las comunidades Pijaos nos permiten acercarnos a otras formas de entender tal concepto, incluso a redefinirlo, observar sus límites, sus alcances, pero fundamentalmente reconocer las diferencias que un “universal” (salud mental) en el terreno, es decir, en la realidad, puede tener sobre las “particularidades” socioculturales. Como la investigación se trazó desde una perspectiva cultural, no transcultural, no vamos a adelantar aquí una comparación entre conceptos psicológicos y nociones locales, conocimientos científicos y saberes propios, relacionados con la salud mental, más bien nos atrevemos a dejar sobre estas páginas el cómo las comunidades indígenas asumen la “armonía” y el “equilibrio”; tales denominaciones, aunque incluyen lo mental —individual—, cubren lo colectivo humano, naturaleza, cosmos y el mundo espiritual, sobre una base cosmogónica, histórica y trascendente.

De esta manera, frente a la problemática de la violencia como ocasión del conflicto armado interno colombiano, cabe la pregunta de cómo las comunidades del pueblo Pijao mantiene el “equilibrio” y la “armonía”. Entre sus prácticas y quehaceres están las mingas de resistencia pacífica como manifestación de reclamo por el respeto de su territorio y la vida; los rituales de armonización, de pagamento²; las escuelas de formación Manuel Quintín Lame para conservar sus tradiciones culturales; la conformación de estructuras organizativas como el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT); la preservación del derecho mayor a través de la Coordinación del Tribunal Superior Indígena del Tolima; Trueques —intercambio de alimentos—; organización de comités ambientales para preservar y proteger la naturaleza; la conformación y fortalecimientos de resguardos y cabildos como una forma de

² Pagamento, nos dice el entrevistado MT1, “es un ritual donde uno se va solo por allá donde nace el agua, se baña uno con plantas y, entonces, ya queda uno limpio. Se hace el pagamento, saca uno el tabaco, se mete tres tragos. Bota un trago al agua, bota un trago al lado derecho, izquierdo también en forma de cruz, y entonces se armoniza para que los espíritus estén acordados a lo de uno. Y los espíritus malos se vayan” (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019).

exigir al Gobierno el respeto por su autonomía; entre otras. Se puede observar una gran diferencia del sentido que adquiere la armonización, el “buen vivir”, para las comunidades indígenas, pues existe una interdependencia entre sus prácticas y su cosmovisión y cosmogonía. En la foto 6 se muestra a un Pijao que ejerce como guardia y también está en proceso de volverse médico tradicional. Como él, quienes pertenecen al pueblo Pijao están dispuestos a participar en las acciones colectivas, en este caso en una minga de resistencia.

Foto 6.

El Médico Tradicional Pijao forma parte de la Guardia Indígena

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Cosmovisión, cosmogonía, cosmoexistencia

Yidis Páez Casadiegos en su texto *Cosmovisiones de la Medicina* (2008, 2015), establece una tesis central acerca de cómo “el pensamiento médico surge en el contexto de esos mitos-cosmovisiones y construye sus sucesivos discursos con los elementos simbólicos de una urdimbre total que muestra en espejo la visión del cosmos” (p. 1). Hay una relación indiscutible entre el discurso médico y la percepción e interpretación que tiene el hombre sobre la realidad cósmica. Afirma Páez (2008) que “cosmovisión como concepción del mundo, y medicina como sistema teórico-práctico que entraña una concepción de la realidad humana” (p. 2). De esta manera, Páez (2008) hace un recorrido desde el paleolítico superior con el hombre de Cro-Magnon, donde sus pinturas rupestres dejaron ver “la existencia de un universo simbólico posiblemente originado en el descubrimiento de otra ‘realidad’: un mundo no visible” (p. 8), que da cuenta del origen de la primera metáfora: el *mana* o el poder de lo sagrado. Se empieza, así, por la búsqueda del “origen”, un agente fuerza que emana un orden sagrado, que podríamos apreciar en las cosmogonías andinas, entre ellas la del pueblo Pijao, una “jerarquía” diría Páez, que regulan los modos de vivir humanos, su relación con la naturaleza, su organización social, su vida espiritual, las disposiciones de un sistema médico, entre otros. De esta manera, en el transcurso del libro Páez (2008) presenta de forma detallada “las metáforas sumerias cielo-tierra (An-ki)” y “la Gran Respiración Cósmica taoísta (Tai-Chi)”; de modo que se puede observar la relación entre cosmovisiones e iatrovisiones —visión médica del mundo— de acuerdo con la época histórica.

Es importante resaltar que la presentación que hace Páez de la relación entre las cosmovisiones y las medicinas, lo hace sobre una línea evolutiva; empieza por el paleolítico para ir indicando los cambios que con motivo del surgimiento de las urbes y la escritura complejizan tal relación. Parece ser, entonces, que bajo la presunción del desarrollo racional deja por fuera las medicinas tradicionales que en los tiempos actuales viven y se amparan bajo principios cosmogónicos, propio de las comunidades indígenas. Sin embargo,

nos es útil tomar la metáfora del *mana* —del paleolítico— para entender, no en la misma línea temporal de Páez, el surgimiento de la cosmogonía y la cosmovisión. Valga la aclaración, antes de continuar, que Claude Lévi-Strauss (2008) había advertido de hacer comparaciones entre civilizaciones, so pena de endilgar a una u otra racismo o subordinación: “todas las sociedades humanas tienen tras de ella un pasado que es aproximadamente del mismo orden de magnitud... no existen pueblos infantiles; todos son adultos” (p. 314).

¿Qué es primero, la cosmogonía o la cosmovisión? El hecho de que en las culturas ancestrales hasta la actualidad la Ley de Origen ocupe un lugar central, es debido, quizá, a que esta ley esté precedida por la pregunta acerca del “origen” desde las primeras civilizaciones y sea precisamente en lo invisible en lo que no estaba a su alcance, en el cosmos, donde encuentre el asidero de una respuesta. Expresa Páez (2008):

La realidad cósmica surge de lo invisible y su dinamismo global es operado por principios, fuerzas, energías, espíritus, que son la expresión de esa cualidad invisible del origen. Esas fuerzas son las causas del movimiento macrocósmico responsable del estado visible de todos los seres y constituye la vida que bulle en su interior [...] En medio de la heterogeneidad de los seres naturales, la actividad clasificadora de la mente humana encuentra algo que le es común: la vida – o el espíritu [...] el origen –. De acuerdo con las circunstancias espacio-temporales, la actividad metaforizadora comienza a elaborar un relato de los orígenes, en los cuales se encuentran los elementos ordenadores de la vida social (Evans-Prichard). La forja de la metáfora no surge del mundo pre-ordenado del logos sino del crisol donde crepita la materia misteriosa del mundo que se ordena a través de la intuición. (p. 15)

Luis Eduardo León Romero (2017) ha venido constituyendo la “psicología ancestral indígena”, un proyecto que viene de tiempo atrás de la mano de la psicóloga Rosa Suarez (1992, 2003), quien vinculada a un trabajo

interdisciplinario con el antropólogo Carlos Pinzón y la médica Gloria Garay (1992) en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), ha puesto las bases sobre la relación entre la psicología y la cultura indígena en Colombia:

Su ámbito de problemas se instaló en el continente de la etnopsicología: rama de especialización de la antropología médica y la psicología transcultural que se ocupa de las concepciones y prácticas que las comunidades no-occidentales tienen para definir y curar los problemas de salud mental. (p. 11)

León suma a la perspectiva cultural del proyecto la psicología transpersonal (2010) y el filosofar latinoamericano (2016). Sus investigaciones de carácter psicológico, antropológico e histórico sobre comunidades indígenas se hacen desde la etnografía y la fenomenología, produciendo un conocimiento sobre las culturas ancestrales y de las transformaciones subjetivas que por motivos de las vivencias con las comunidades el investigador experimenta. La psicología ancestral indígena es definida por León (2017) así:

Denominada por ahora como el camino de encuentro trascendente con el ser interior fundido con toda existencia, desarrollo que se produce mediante la vivencia del origen, del conocimiento indígena, de la memoria más que histórica trascendente del mito del cosmos y las herramientas ancestrales rituales y plantas que hacen posible el encuentro y desarrollo del sí mismo, generando progresivamente un efecto ordenador y transformador donde la mente se despeja de la superficialidad llevada a estados conscientes de conexión con lo espiritual. (p. 213)

Como se puede observar, el “origen” aparece como un pilar fundamental del “conocimiento indígena”, por eso la importancia de lo cosmogónico.

En nuestro caso, la investigación de la que damos cuenta en este libro tiene sus límites, pero esperamos que sea la puerta de entrada para que los “saberes

ancestrales” se constituyan en un nuevo aire para las actuales condiciones de la crisis planetaria y humana.

El título del presente capítulo que lleva los conceptos de “Ta-Taiba: Calor y Frío”, está relacionado con dos aspectos cosmogónicos de la cultura Pijao: *Ta* es Sol y *Taiba* es Luna, los dos son considerados dioses rectores, esto es, padre Ta y madre Taiba. Estos aspectos son similares en grandiosidad, como lo son para la cultura inca: *Inti* (Sol) y *Killa* (Luna). La referencia a estos dioses también se puede encontrar en los *Quillacingas* al sur de Colombia (Agreda, 2009). Las tres son denominaciones dentro de la región andina. La posición de respeto y adoración que los Pijaos y otras culturas prehispánicas tienen con el astro sol y la luna como parte de su historia —aún se conservan celebraciones en su nombre— es un indicio de la relación cosmológica que estas comunidades tenían y tienen; hay un respeto reverencial porque asumen que la vida es posible gracias a estos dos regentes. Es tal la importancia que estos astros tienen que las parteras del pueblo Pijao actualmente hacen la presentación de sus hijos al sol y la luna (Briñez, 2019).

Ahora bien, como hemos venido detallando, el potencial que tienen las medicinas ancestrales como dispositivo de subjetivación asienta sus raíces en la Ley de Origen, es decir, en su cosmogonía; las cuales se han conservado aun después de la sangrienta lucha que mantuvieron los “indomables Pijaos” o los “inconquistables” (Ortega, 1949) con los conquistadores españoles (García, 2016). Por supuesto, los libros de historia reportan su desaparición en conjunto con los Panches y Pantágoras que habitaban las tierras de los actuales departamentos del Tolima, Caldas, de la Cordillera central y sus vertientes (Tovar, 2007). Lo curioso es que precisamente luego de pasar los siglos de la conquista, colonización, independencia y la naciente república, estudios antropológicos como los de Frank Faust y más actuales como los de Cesar Velandia, no dejan la menor duda de su supervivencia. Puede que para muchos esto sea contradictorio, pues no se puede negar el genocidio producido por los colonizadores en toda el Abya yala³ (Guerrero, 2018), y Colombia no es la excepción.

³ Este término, retomado del pueblo Kuna (Panamá), hace referencia a lo que conocemos como América, es decir, “tierra en plena madurez”, “tierra en pleno florecimiento” o “tierra

La lengua ha desaparecido en términos del dominio, hoy se encuentra dispersa en la región que otrora era su territorio. En cambio, el uso de ciertos dispositivos en sus prácticas curativas son la evidencia de su permanencia, con ellas se puede observar una reciprocidad con su cosmogonía, es decir, aparecen las bases constitutivas de la cultura Pijaos en el alto sentido de la práctica. Una tesis queda al descubierto, ante la falta de prácticas escriturales los “haceres”, las prácticas cotidianas, plantea De Certeau (2000), se constituyen en la revelación de la permanencia de una cultura. Lo que se observa en una “práctica ritual de armonización” no es otra cosa que el “fractal de una cultura” (Faust, 2017), aspectos particulares de su cosmogonía que son vigentes aun con el pasar de los siglos, aún bajo la reportada desaparición de los Pijaos por los cronistas españoles. El etnopsiconalista Tobie Nathan (1999) lo afirmaría: las sociedades mueren, las culturas perviven.

Sin embargo, no se puede perder de vista históricamente cómo murieron ciertas culturas o cómo tuvieron otras que silenciarse y mimetizarse con tal de pervivir, ya que parte del despojo de sus territorios, de sus ritos, de sus quehaceres, de sus formas de vivir, estuvieron acompañados del hambre, el suicidio colectivo, el abandono de cultivos, la fracturación de sus vínculos sociales y familiares, en últimas, la desubjetivación y la pérdida de su “ser” (Tovar, 2007). A este complejo malestar cultural poco o nada de atención se le ha prestado por parte del Estado, menos por parte de las ciencias encargadas de la salud mental o física.

de sangre vital”. Patricio Guerrero agrega en su libro *La chakana del corazón desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala* (2018), que *Abya yala* es esa territorialidad material, simbólica y política, desde donde se habla, se sueña, se lucha y se teje la vida, desde donde los pueblos “runas” están sembrando su espiritualidad y su sabiduría, corazonando sus luchas por una geopolítica distinta, no solo del conocimiento, sino del vivir. Se tendrá en cuenta esta denominación para entender desde una lectura más cercana a la lengua étnica de lo indígena, que, aunque no sea propio del pueblo Pijao tal denominación, es útil para reconocer la diferencia de lo que no somos. Hay un término que es más corriente Latinoamérica, pero buscaremos usar el primero, en caso de que usemos el segundo, buscaremos contextualizar desde donde lo tomamos, bien sea por el autor o institución.

Ahora bien, la conservación de sus prácticas ancestrales también ha tenido que sobrevivir en medio del conflicto armado colombiano, incluso ellas mismas han sido parte de la “resistencia” contra las violencias de las que han sido objeto hasta la actualidad (Quintín-Lame, 2004; Arias y Duque, 2017; Nupan-Criollo, 2019). Apunta Tovar (2007) que “[l]a persecución de brujos y curanderos [que] contribuyó a crear condiciones de desamparo médico que, unidas a formas de hacinamiento y promiscuidad, hicieron que las epidemias actuaran sobre [los] organismos indefensos” (p. 87) de los indígenas en tiempos de conquista hace quinientos años, hoy es vigente, solo que quienes atentan contra ellos son, no debería extrañarnos, entre otros, el Estado y las concesiones con las multinacionales petroleras y los grupos paramilitares. Así lo reportan las comunidades que hicieron parte de la investigación:

Pues la violencia en Colombia, yo creo que ha sido algo que se ha utilizado especialmente con el fin de seguir el proceso de exterminio implantado por los occidentales desde el comienzo, porque la violencia hacia las comunidades indígenas no es nueva, eso no, para nosotros entenderla deberíamos remontarnos a la historia, a la historia desde cómo fue la invasión porque eso ha sido una secuencia, siempre. La violencia en Colombia se ha dado por el dominio territorial, por el acceso a las tierras, al acceso a los recursos naturales y por simple lógica siempre ha sido en su máxima expresión en contra de las comunidades indígenas, tanto así que nosotros fuimos despojados de casi todas las tierras. A nivel personal, yo siempre he sido muy perseguido porque he estado en contra de las políticas del Estado que solamente han sido aplicadas para beneficiar a los ricos, a los grandes, a los que han tenido sometido a este país desde, que le digo, desde la invasión. Entonces, por tanto, nosotros siempre hemos dicho aquí: nunca los indígenas han sido liberados de nada y el cuento de Bolívar siempre fue cuento, nosotros simplemente hemos cambiado de patrones. La burguesía española perdió y la burguesía criolla de los españoles nacidos en América asumieron el poder y siempre nos han tenido sometidos en esta guerra que hemos tenido por más de

quinientos años. A nivel de lo mal llamado guerra en Colombia que nos quería hacer ver el gobierno que son unas cuestiones diferentes, nos dicen que en el cuarenta y ocho fue por cuestiones políticas, pero sabemos que no fue por cuestiones políticas, fue por cuestiones territoriales, por tierras, por acaparamiento de tierras y pues siempre que suben persona que han querido defender la soberanía de los pueblos indígenas y de las tierras por el acceso a los derechos pues. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Agregan otros entrevistados que:

La violencia nos ha afectado en el ambiente y en la salud. (Entrevistado L1, comunicación personal, 2019)

La violencia fue tremenda para nosotros, bueno a nosotros no, pero a otra gente a todos les quemaron las casitas los conservadores, todos quedaron en cenizas, la violencia fue muy dura nosotros; íbamos a dormir en el monte, mi papá nos echaba la ruana, una noche me desperté a los gritos, uno dormido, pues, sueña. (Entrevistado L2, comunicación personal, 2019)

Yo creo que lo terrorífico de la violencia de pronto es ver caer amigos, compañeros, de pronto asesinatos aberrantes y como que cuando uno está pequeño se le graba en la mente y forma como una parte psicológica de temor, de miedo, de ratos de desconfiar uno de la gente, el llevarlo a uno a cometer actos de violencia o generar más violencia. (Entrevistado C4, comunicación personal, 2019)

Quienes hemos “leído” de la violencia en Colombia (Uribe, 1994; Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014; Peñaranda, 2015; Guzmán et al., 2018; Ávila, 2019; Santos, 2019) sabemos que el conflicto en Colombia es producto de una compleja guerra interna, escuchar de manera directa, de la voz de quienes han vivido y aún están pasando por la incertidumbre de su recrudecimiento, cambia totalmente la “cercanía” que se adquiere con las vivencias

y experiencias del conflicto; esto no quiere decir que seamos distantes de sus estragos y de la insistencia de ciertos sectores de la sociedad por mantenerlo. Precisamente, respecto a la pregunta de cómo han vivido la violencia, los participantes de la investigación responden:

Yo la he vivido de forma directa, tanto así, yo fui amenazado por el mismo ejército, me dieron doce horas para que saliera de la finca. Perdimos la finca porque si bien decían que eran paramilitares lo que se sabía allí era [que ellos eran] soldados que se quitaban el brazalete del batallón y se ponían el de los paramilitares. Recientemente he recibido amenazas... yo tenía un esquema de seguridad por parte de la ONG, que consistía, de forma irrisoria, en un chaleco, no tenía las garantías de resistencia y un celular y un botón de pánico que para saber dónde uno estaba. Cuando nosotros sabemos que la persecución viene del Estado, del Gobierno y no de otras partes diferentes, entonces... por eso me ha tocado, pues, viviendo por temporadas en diferentes partes y no en el seno de las comunidades como tal. Sin embargo, pues, no me han asustado y he seguido al frente de la lucha y de las comunidades porque yo creo que sí me he movido es más por la seguridad de la familia que por la mía. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Corre en nuestras mentes el por qué se vuelve algo, para nosotros esencial, para nosotros vivir, se vuelve eso prácticamente [en] un riesgo para nuestras vidas, para nuestras familias. Y pienso yo, a partir de la cosmovisión que es la forma de nosotros ver nuestro universo, ver la naturaleza, ver nuestros ríos, ver a nosotros nuestros ríos, nuestro aire, nuestros árboles, nuestras montañas, nuestras rocas, nuestros animales, nosotros cuidamos de ellos, tratamos de protegerlos lo más posible y la... ¿cómo se diría? la industrialización o las grandes empresas tratan de que no [sea así] para nuestros territorios... Incluso, la tierra para no

sotros no pertenece a nosotros, nosotros pertenecemos a la tierra y que debemos conocerla, y el hombre blanco la debe conocer, incluso ni ellos son dueños de nada, ¿cómo vamos a decir que nosotros somos dueños del aire?, sino que nosotros no sustentamos de él, es una parte vital para nosotros, los animales no son de nosotros, los animales son libres de naturaleza, ¡eh! Todo lo que hay en la naturaleza debe ser libre, nosotros nos oponemos a que hagan daño a nuestros ríos, hagan daño a nuestra madre naturaleza como tal, a nuestra tierra, a que hagan daño nuestros árboles y ahí es donde viene el conflicto que genera violencia, por las grandes empresas mineras, petroleras, energéticas como tal. (Entrevistado C4, comunicación personal, 2019)

El detalle de la investigación es, precisamente, cómo las “medicinas ancestrales” se convierten en dispositivos, tácticas, quehaceres (De Certeau, 2000) que resisten estas condiciones adversas, y que están sostenidos por las comunidades, por sus médicos tradicionales y que, por supuesto, para su conservación no ha hecho falta la intervención del Estado. Son tácticas que son del dominio del pueblo Pijao y, por lo tanto, no están sujetas a normas externas. Sin embargo, no está por demás mencionar que estos saberes ancestrales están en una constante tensión, pues, aunque están presentes en pleno siglo XXI, el Estado y las condiciones estructurales del mismo no permiten su asegurada pervivencia, así lo expresa el entrevistado MT3:

Pues afecta en una forma muy directa, imagínese que nosotros como indígenas no somos los que determinamos el equilibrio, ahorita el que lo maneja es el Gobierno. Nosotros decimos que la Madre Tierra hay que respetarla, pero el Gobierno saca una Ley que es la 970⁴ que es la ley de semillas, cierto, donde prohíbe las semillas ancestrales y da cabida a un montón de semillas transgénicas que son modificadas genéticamente y bueno que va a llevar a utilizar una serie de químicos, de producto sinté-

⁴ Resolución 970 (2010).

ticos que va en contra de los animales, de la misma tierra, de la contaminación de las plantas y de los mismos animales. Y eso comienza a repercutir en la Ley de Origen porque la gente comienza a producir su alimento ya no pueden producir lo que ellos quieran, se acaba la soberanía alimentaria, la soberanía alimentaria es otra cosa, ser soberano de su alimentación es comer cuando usted quiera, no cuando los otros se lo impongan. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

A continuación vamos a detallar aspectos relacionados con las medicinas ancestrales, consideramos que el estudio es de carácter exploratorio y que hay un camino largo por continuar. La perspectiva etnográfica del estudio no dejó de estar sostenida por la vivencia y la experiencia del contacto que los investigadores tuvieron con las comunidades y sus médicos tradicionales, ante lo cual se reportan reuniones, caminatas, rituales y viajes que, de una u otra manera, provocan transformaciones sobre quienes asumimos un “compromiso” por el quehacer científico partiendo de las “realidades” para generar teoría, como la manifestará [Martín-Baró \(1983\)](#). Si bien sobre el equipo de investigación no se puede generalizar los cambios producidos, sí podemos sentipensar con lo que nos encontramos.

Limpiar, equilibrar, armonizar

Decíamos más arriba que el concepto de salud mental es limitado frente a lo que observamos en el pueblo Pijao. Esta diferencia con la cultura occidental radica en la relación entre su cosmovisión y el sistema médico. [Páez \(2008\)](#) y [León \(2017\)](#) nos advierten sobre la importancia que adquiere la cosmogonía y el Origen frente a la forma como se ve el mundo, que es distinto de Occidente, estos infieren en las formas como conservan la “armonía”. La armonía para el pueblo Pijao, entonces, cubre o está relacionada con el territorio (incluye la naturaleza, pues el territorio es mucho más que una delimitación geográfica), la comunidad, la pervivencia de su cultura, la autonomía y la vida. Sus apuestas de “resistencia pacífica” son un claro ejemplo de la búsqueda de la armonía.

El primer ritual que pudimos experimentar se dio cuando estábamos adelantando acercamientos con las comunidades Pijaos. La invitación para participar en la Tercera Peregrinación Manuel Quintín Lame nos llegó a través de uno de sus líderes y médicos tradicionales, entrevistado MT3, así fue registrado en nuestro diario de campo el 7 de agosto de 2018:

La Tercera Peregrinación Manuel Quintín Lame fue programada con anticipación, tenían el apoyo de la Fundación Podiom. El primer día había una comitiva de las comunidades Pijao para recibir a las personas. El lugar de concentración era la plaza principal de Ortega. Se había dispuesto allí un equipo de sonido para ampliar la voz frente a un día común donde las personas se movían de un lado a otro buscando que comprar. Era un día de mercado. Por lo regular desde el viernes hasta el domingo el centro poblado se convierte en un espacio de encuentro de personas de diferentes veredas y municipios. La programación congregó a miembros de las comunidades indígenas de los cabildos de Ortega y de otros municipios, como también personas cercanas a los procesos de ‘resistencia’, entre ellos académicos de universidades. Ahí estábamos como investigadores, Maximiliano y la estudiante Lorena Suarez.

Hay una cordialidad de parte de las comunidades que pertenecen a los cabildos y que aún viven en el centro poblado de Ortega. Esa noche Fernando nos convidó a los tres a una sesión de lectura del tabaco. En la oscuridad del solar de una casa de tapia, antigua, con algunas matas y árboles nos dispusimos a escuchar al MT3. Más adelante trataremos con detallé el uso del tabaco.

Después Fernando se hizo en una habitación contigua con otro compañero de la comunidad. Se dispusieron a atender a una mujer que había solicitado su ayuda. Supimos, después, que no había sido fácil la armonización pues la señora había estado grave: ‘por eso es bueno atender los casos entre dos o más’, nos dijo Fernando. ‘La señora llegó a desmayarse, antes estábamos los dos’, agregó.

A la mañana siguiente, nos concentramos en la plaza principal y nos dispusimos a caminar hacia la tumba de Manuel Quintín Lame. El punto de llegada se lo podía ver desde la salida del pueblo, allá entre las montañas se alcanzaban a ver Los Abechucos. Pasamos por caminos destapados, quebradas y un río. El calor debía estar entre los treinta y ocho y cuarenta y dos grados centígrados. Al pasar por los bosques, el río, se podía sentir un poco de fresco del día soleado. Hicieron una recomendación: no se podía llegar a la tumba sin una piedra tomada del río. Así lo hicimos. El grupo grande con el que empezamos la marcha se fue distanciando por el ritmo del paso de cada quien tomábamos. Formábamos pareciese ser una ‘fila india’ que se extendía dispuesta para llegar a un lugar sagrado.

Llegamos al sitio. Había varias tumbas, estaban sobre la cima de una pequeña montaña, la cual apenas tenía algunos árboles que permitían guardar sombra. Allí todos empezamos a dejar sobre la tumba de Manuel Quintín Lame la piedra que del río habíamos recogido. Cuando estuvimos todos, los MT de Pijaos Salud y de las comunidades y los Consejeros solicitaron que nos tomáramos de las manos para empezar un ritual colectivo de limpieza y armonización como se puede observar en la foto 7. Como eran muchas personas para estar en la pequeña meseta, buscamos extendernos por su perímetro. Si bien no configuramos un círculo, que es lo que usualmente se solicita, por el volumen de personas asumimos que esa era la forma, la intención al tomarnos de las manos. Los MT se ubicaron a un lado de la tumba y empezaron a hacer un ritual de homenaje y agradecimiento a los dioses y ancestros Pijao —*Ta, Taiba, Lulumoy, Locombo, Ibanasca*—, poniendo una especial atención en sus solicitudes la asistencia del espíritu de Manuel Quintín Lame.

Luego pasaron a limpiar con *agua* y *ramas* a todos los que habíamos formado el círculo, al tiempo que otros médicos tradicionales

armonizaban con el tabaco. Para terminar, de manera especial armonizaron a ciertas personas que seguramente se destacaban en su función como líderes: consejeros y consejeras, también personas no pertenecientes a las comunidades, pero cercanas por su trabajo con ellas. Para cerrar el ritual, entre los médicos se hacen entre ellos su respectiva limpieza y armonización. (Diario de campo, 2018).

Foto 7.

Ritual de armonización con los MT en los Abechucos (municipio de Ortega)

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Para los médicos tradicionales, las enfermedades son “espíritus” que se “meten” en el cuerpo. ¿Cómo es que estos espíritus llegan a ocupar el cuerpo?, ¿cómo es que en el círculo provocado por el médico tradicional estos espíritus se vuelven más activos? Para los médicos tradicionales estos espíritus siempre están allí e ingresan en las personas que están más vulnerables. Para liberar a alguien de una enfermedad, el médico “exorciza” a quien está influenciado por algún espíritu en específico. Causa confusión que se utilice el término “exorcizar”, en especial cuando el entrevistado MT3 manifiesta un sentido de protesta contra la religión católica, palabra que se puede pensar es de uso más común en dicha religión.

Este ritual Pijao lo podemos graficar desde varias trayectorias (vectores) que se relacionan en un mismo punto: armonizar. La palabra armonizar (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas [CAOI], 2010) como se ha detallado más arriba, en el otro capítulo, tiene como fin equilibrar las energías para que todo esté funcionando adecuadamente. A simple vista se puede detallar, de manera esquemática, un círculo formado por personas que se han distribuido entre hombre y mujeres de manera equitativa. En el centro se han ubicado dos médicos tradicionales, quienes han dispuesto sus herramientas de curación para el ritual. A esto sumaron tabacos, que fueron repartidos a quienes de manera voluntaria desearan prender uno. Acto seguido, los médicos tradicionales hicieron una invocación a los ancestros y a sus dioses: Ta, Taiba, Locombo, Lulumoy, Ibanasca⁵. Luego empezaron a rociar agua a los asistentes con unos ramilletes de plantas que introducían en un recipiente de doce litros aproximadamente. Posteriormente hacían “limpieza” de los cuerpos con el tabaco, el cual ya tenía prendido desde que empezó el ritual. Aquí termina el acto colectivo. A quienes por alguna razón solicitan una limpieza o una atención individual se pueden quedar para que los médicos tradicionales hagan lo respectivo.

⁵ En el orden expuesto significa: Sol, Luna, dios creador del mundo, dios encargado de la creación, dios del viento que cuida la tierra (José Ramiro García, 2016).

A esta descripción agregamos otros elementos que son necesarios tener en cuenta, los cuales sobrepasan la configuración esquemática descrita. Las comunidades indígenas Pijaos como otras, antes de empezar cualquier actividad deben adelantar un ritual de armonización, este acto está relacionado con la Ley de Origen (Faust, 1990; Velandia y Buitrago, 1994; Velandia y Silva, 2004). Esto implica una especie de “reconocimiento” colectivo de quienes son los que están allí, pero no en el sentido exclusivamente humano, sino como parte de un mismo origen mítico y, por lo tanto, en íntima relación con la naturaleza, el cosmos y el espíritu. Esto es lo que en la sabiduría de los “mayores” no ha muerto (León, 2010), es lo que pervive en el tiempo. Patricio Guerrero (2018) llama a esto “cosmosabiduría”, precisamente porque hay un saber ancestral expresado por los hombres a partir del reconocimiento de la interconexión que se tiene con la naturaleza y el cosmos, distinto de la cosmovisión, que es más desde un orden cognitivo.

El círculo, las plantas, el agua, las solicitudes verbales que hacen a sus dioses, el tabaco y el “soplo” ejercen una influencia demiúrgica (Nathan, 1999); no solo de carácter simbólico y práctico, sino de posibilidades que buscan sobrepasar la mirada racional objetivante. Es decir, esta vitalidad del ritual se amplía a espacios de comprensión y conocimientos “otros” que si bien son aceptados colectivamente, solo el médico tradicional puede operar. Claro que este, el médico tradicional, no puede actuar en solitario, se hacen necesarios los otros, en este caso las comunidades (Lévi-Strauss, 1995) y debe haber una circunstancia que no siempre esté relacionada con el sentido de una “enfermedad” específica. En este caso se trata del inicio de la peregrinación dedicada a un líder indígena que es reconocido por su lucha en favor de los derechos de las comunidades indígenas del Tolima y del Cauca: Manuel Quintín Lame. En esta misma jornada dispusieron la celebración de los tres años de la minga de resistencia contra la explotación petrolera (HOCOL), minga que está sentada en el municipio de Ortega (Nupan-Criollo, 2019).

Ahora bien, Colombia se distingue en una proporción mayoritaria por su afiliación monoteísta: religión católica, algo que históricamente tiene

mucho que ver con la conquista de los españoles sobre Abya Yala, que se dio hace más de quinientos años y que es recordada por los Pijaos, así como por otras comunidades étnicas. Este detalle es importante tenerlo en cuenta para tratar lo relacionado con lo espiritual en las expresiones rituales. Como detallábamos en el anterior relato, la armonización tiene objetos rituales que representan aspectos cosmogónicos, cosmosabidurías. Así, dice uno de los médicos tradicionales que:

El tabaco y el aguardiente representan el fuego, que a su vez representa el sol; el agua representa la luna, es lo frío, y la incorporación de las ramas es la tierra y la madera; el soplo es el viento, el aire. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Hay que agregar la pronunciación de ciertos dioses Pijaos. Estos elementos forman parte de la mística (espiritualidad) ancestral de ellos. Pero esto no es una representación solamente, para el médico tradicional implica todo un proceso de conexión con ese “otro mundo”, expresión metafórica como posibilidad de comprensión de algo que tiene la capacidad de movilizar (Nathan, 1999) a una “realidad aparte” que no es perceptible al ojo cotidiano.

En línea con lo anterior, la relación hombre-naturaleza-cosmos, el mundo físico y el espiritual, guardan también una relación con la noción de “armonía”, entendida esta como la conservación del equilibrio total. Algo que puede estar supeditado, precisamente, al desequilibrio. Esta polaridad, si bien tiene sus matices, dependiendo de qué o quién ocasione la falta de armonía, el devolverla a su estado natural es una tarea del médico tradicional:

Si nosotros no estamos en armonía con los dioses y con los espíritus no vamos a poder en determinado momento solucionar las cosas porque por simple lógica los espíritus no nos van ayudar, no va a venir como esa iluminación al cerebro, para pensar qué es lo que toca hacer. Porque es bien sabido que el hombre es creado para armonizar, para tener el equilibrio, el equilibrio es de los

dioses y los espíritus, cierto, nosotros no tenemos esa condición, nosotros simplemente somos un conductor. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Agrega otro médico tradicional:

Soy el medico ancestral de esta comunidad (Bocas de Cumek) pues la verdad que estamos viendo que es muy importante la medicina ancestral, donde se están curando las distintas enfermedades a base de plantas [...] los ataderos, las hojas, las flores, los frutos. Flores blancas, por ejemplo, se utilizan para cuestiones de fiebre; los cogollos de ciruelos y mata ración para rebajar la fiebre, también cuando hay mal de orín también se utiliza en la parte íntima, si es mujer u hombre; se hace el emplasto y eso hace que le quite el mal de orín, le quite esa enfermedad que le produce el dolor. Entonces, ese acaloramiento en la parte donde sale la orina, en la parte vaginal o en la parte del miembro viril del hombre. Entonces, es muy importante que se utilice la planta. También, pues se utiliza la parte espiritual, cuando se utiliza la planta se utiliza la parte espiritual, para que en ese conjunto efecto y así la persona pues se alivie y sea una conjugación entre la planta y la parte espiritual para que esa persona sienta el alivio y lo más importante es tener fe de que el paciente, de eso se va a curar, se hace el ritual, se utiliza el tabaco, las plantas, el aguardiente. Se utiliza, por ejemplo, la mentalidad del médico ancestral tiene que ser una persona que verdaderamente su cuerpo tiene que estar muy bien alimentado, muy bien en todas las condiciones, física mental y espiritualmente. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

Así como la peregrinación dedicada a Quintín Lame al empezar da lugar para la limpieza y armonización colectiva, cuando se trata de reuniones o mingas programadas por las comunidades Pijaos estas también empiezan

con el ritual, de tal forma que las decisiones que se tomen estén dentro de la armonía; sucede lo mismo con la atención de casos de padecimiento físicos, psíquicos y/o espirituales. La armonización incluye hasta la justicia:

En términos jurídicos, como nosotros trabajamos dependiendo de, o sea, nosotros no podemos desplazarnos del derecho y de la justicia, teniendo en cuenta la Ley de Origen y el Derecho Mayor... Más que la mal llamada justicia occidental, nosotros tratamos que la justicia sea una justicia restaurativa porque a nosotros nos interesa tanto la víctima, como el victimario, cierto, y lo que necesitamos es el restablecimiento de la armonía dentro de las comunidades. La justicia occidental se ocupa más de castigar al victimario y darle una serie de beneficios y derechos, desconociendo los derechos y el restablecimiento del equilibrio que debe tener la víctima, y no tienen en cuenta que solamente el problema [no solo es] la víctima, sino también el núcleo familiar de la víctima y el núcleo familiar del victimario, que entran a ser víctimas. Entonces, para tener un equilibrio hay que analizar todo eso, más que la imposición de un castigo lo que se debe tener [en cuenta es] cómo se restablece la armonía y el equilibrio entre los núcleos familiares y entre las mismas comunidades. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Dice otro médico tradicional que para la protección de la casa y del territorio:

Yo los... yo los ummm, rezo, yo los rezo, los cultivos los rezo con el Nombre del Padre, del hijo y del espíritu santo. Esa es mi creencia. [¿no más?] Pues ahora, pues ahorita sí, lógico, que uno hace... hace... sahumeros, pues, de yerbas. Yo ahorita pues como estoy andando con el compa MT3, él me está guiando ya, por ejemplo, el tabaco, que con el tabaco uno también puede retirar enemigos, como lo puede retirar lo puede atraer. (Entrevistado MT2, comunicación personal, 2019)

Los médicos tradicionales usan los mismos elementos rituales en las reuniones colectivas como en los casos individuales. Sin embargo, en los últimos agregan otros elementos, a saber, mezclas con fragancias, aceites y una lectura personal dedicada al tabaco.

Los médicos tradicionales se constituyen en puntos de referencia a nivel comunitario para buscar y encontrar la cura

En las comunidades Pijaos encontramos que el médico tradicional, como hemos ido observando, se constituye en una necesidad del colectivo para buscar la “cura”. Sin embargo, en el trabajo de campo, en la consulta con otros miembros, incluso hasta los mismos médicos tradicionales mencionan el uso de la medicina occidental. Desde el “modelo del cuidado de la salud” de Richard Kleinman (1980, 1981) se establecen gráficamente tres esferas o sectores a los cuales las comunidades, indistinto el país, recorren estas trayectorias: sector popular, sector folk (especialista en medicina tradicional) y sector profesional —medicina alopática—. Nupan-Criollo (2018) encontró que este modelo se aplica en dos investigaciones que adelantó en comunidades campesinas del municipio de Pasto, Jongovito y Cabrera. Virginia Gutiérrez de Pineda (1985) había tomado dicha versión para explicar la falta de atención que se tiene en los estudios sobre la medicina popular, ya que la mayor parte se encuentran entre los profesionales y los *folks*. No obstante, Beneduce (2006) hace unas críticas al modelo de Kleinman, ya que este delimita en exceso en tres sectores, lo que puede tener una variedad mucho más amplia, dependiendo de los contenidos específicos que cada comunidad aplique, en consideración de su acervo cultural.

En las comunidades Pijaos consultadas, podemos encontrar que el mencionado modelo puede ser aplicado; teniendo en cuenta, por supuesto, la necesidad de explicar sus contenidos culturales que incluso sobrepasan la exclusividad de ubicarse sobre la dimensión de la salud. La misma Ley de Origen, desde su pasado ancestral, que como quiere que fuese, es puesto en tensión por los comienzos de la modernidad, desde 1492, apunta Enrique Dussel (1994), hasta nuestros días con la modernidad industrial, no inva-

lidan el lugar que ocupa la medicina ancestral. Es como si mientras Kleinman (1980, 1981) le da importancia al sector popular, por las observaciones adelantadas entre algunos países como Estados Unidos y China, entre los Pijaos el sector *folk* fuera mucho más amplio, es decir, de mayor importancia. Algo que no sucede en el sector campesino, donde el sector popular es el más consultado (Nupan-Criollo, 2016, 2018, 2022).

Podemos asumir que entre más cerca estén las comunidades de su ancestralidad, mayor es la cercanía con el sector *folk*. Esto, por supuesto, no resta la importancia que puedan tener los otros sectores, después de todo su presencia esta derivada de las condiciones sociales vigentes, es decir, se quiera o no, el sistema de salud estatal ha incorporado en la sociedad colombiana la medicina profesional como exclusiva; lo que ha dispuesto su presencia en todos los contextos, indistinto de si son o no étnicos. Entre los Pijaos, por ejemplo, también se hace uso de un saber popular, distinto al saber especializado del médico tradicional, como lo expresa uno de los miembros de las comunidades consultadas:

Tenemos conocimiento de nuestras plantas, cómo funcionan, todo lo de la medicina botánica, se podría decir, pero la parte espiritual por dejarla bastante tiempo, dejar nuestra forma de uso como ritual-espiritual, se ha venido perdiendo en nuestra comunidad, podríamos decir con bastante tristeza que ha desaparecido porque aquí nosotros no tenemos médico tradicional como tal, sino a partir del conocimiento que cada uno tenga de las plantas.
(Entrevistado C4, comunicación personal, 2019)

Ahora bien, el médico tradicional desde el nacimiento ya tiene sobre sí el destino de ser quien restituirá el equilibrio, así lo menciona el médico tradicional MT3: “para ser médico tradicional uno tiene que nacer, esto no se aprende, aunque eso no quita que entre compañeros aumentemos nuestros conocimientos ni que con la edad uno se vuelva más sabio” (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019). Los médicos tradicionales no son demasiados,

por lo mismo, porque de acuerdo con ellos el que nace es para servir a “su” comunidad. Esto resta la opción que se vuelva como una profesión. Por supuesto, si no se enfrenta a su destino, el de ser médico tradicional, puede escoger otro camino. Hay factores que parece que son comunes entre las comunidades ancestrales, el hecho de que se tenga que pasar por ciertos eventos de crisis para llegar a un estado pleno de ser médico tradicional (Eliade, 2009). Estos espacios de conocimiento no son reconocidos por el que ya ostenta el poder de curar, sucede con los iniciados, con los que están en el camino del reconocimiento de lo que su estrella del nacimiento marcó. MT2 es uno de los médicos tradicionales consultados y está en el proceso de afianzar sus conocimientos, ha sobrepasado eventos de enfermedad y muerte para ir donde va:

Me dieron un tiro en la pierna... un médico me dijo que tenía que cortarme la pierna... entonces yo fui donde un curandero, y él me dio la fórmula... luego en una ocasión yo tenía un dolor de cabeza impresionantes entonces me mandaron que tenía que ir a la chorrera y decir unas oraciones. Santo remedio. Entonces yo me he curado de otras formas. Ahora yo ayudo con lo que sé. (Entrevistado MT2, comunicación personal, 2019)

Mircia Eliade, en su libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (2009), menciona que la “enfermedad”, al igual que “los sueños y el éxtasis más o menos patológicos”, son interpretados por algunas culturas como la señal que anuncia la vocación de una persona para ser chaman: “[a] veces no se trata exactamente de una enfermedad propiamente dicha, sino más bien de un cambio progresivo de conducta” (p. 47). El relato de médico tradicional MT2, si bien no corresponde a un momento de su infancia que anuncie que va a ser un curandero, sí son otros médicos tradicionales los que lo han introducido: “ahora ya estoy aprendiendo sobre el tabaco” (Entrevistado MT2, comunicación personal, 2019). Si bien el tabaco no es una planta que se compare con experiencias extáticas como el yage (*Banisteriopsis caapi*), la coca (*Erythroxylum coca*, *E. novogranatense*, *E. truxillense*), el borrachero (*Burghmansia*), el chondoy (no identificado) o el moridero (no identificado)

que usan otras comunidades de la “América indígena” (Faust, 2017), no por ello no deja producir estados alterados de conciencia.

Encontrar la cura no es fácil. El médico tradicional MT1 ha tenido que recorrer caminos extensos para seguir su destino, ha ido en busca de ello hasta la Amazonia. El médico tradicional MT3 se ha concentrado en una disciplina de familia (de su abuelo) que es la que lo ha llevado a ser considerado un médico tradicional espiritual, algo que no es de todos, así lo afirma: “no todos los médicos tradicionales pueden alcanzar este nivel, están los que trabajan con yerbas, los sobanderos, las parteras, pero los que alcanzan el mundo de los espíritus es otra cosa. [¿quién los reconoce?] Pues la comunidad” (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019). Franz Xaver Faust diferencia los médicos tradicionales de los yerbateros y los sobanderos, a quienes frecuentemente se les llama “curanderos” porque “curan por medio de espíritus”, también se utiliza para ellos la expresión “brujo”: “el que cura es el ‘brujo bueno’ y aquel que ejerce brujería dañina el ‘brujo malo’” (Faust, 2017, p. 84). El entrevistado C4 expresa que “[l]os brujos, hay brujos buenos y malos, y ellos a mi nuera la molestaron con una enfermedad a muy corto plazo hasta la dejaron en silla de ruedas, mi hijo hizo todo lo que pudo, con otros brujos [buenos]” (Entrevistado C4, comunicación personal, 2019).

Cuando la comunidad se reúne se puede percibir cómo los médicos tradicionales son vistos por las personas. Son ellos los que pueden adelantar los rituales de armonización. Eso nadie lo pone en duda, nadie es osado para hacer las veces de ellos. A esto hay que sumar que los médicos tradicionales consultados, además de ejercer la medicina tradicional Pijao, también son reconocidos por su labor como líderes y parte de la Guardia Indígena. Esto genera una posición diferente de lo que se tiene por costumbre encontrar en la ciudad en relación con el profesional en medicina. Si bien se pueden encontrar personas que ejercen la política, el cargo que opten les da mayor relevancia que su profesión médica. El médico tradicional MT3, por ejemplo, es el Coordinador Regional de la Jurisdicción Especial Indígena; como él hay cinco personas más que se encargan de velar porque los miem-

bros de las comunidades indígenas del Tolima sean tratados de acuerdo con el Derecho Mayor, es decir, ellos se encargan de dirimir ciertos casos que estén relacionados con la justicia, que por equivocación son tomados por la justicia ordinaria. Entonces, dependiendo del caso, Fernando tiene que asistir a quien lo necesite. Lo mismo el médico tradicional MT1, él es esposo de la Gobernadora del Cabildo, ante lo cual el asume una posición también política, si bien no ejerce como autoridad, él la acompaña a las actividades que más puede. El médico tradicional MT2, por su parte, que si bien se encuentra en proceso de maduración como curador, una de sus funciones dentro de la comunidad es asistir a las reuniones como miembro de la Guardia Indígena. Esto es tratado por Diana Luz Ceballos (2002) en referencia el chamanismo en el Nuevo Reino de Granada, el chamán cumple varias funciones, no solo una específica, como sucedía con los “magos” en España; en la Nueva Granada los chamanes curaban, eran miembros activos socialmente en otras funciones:

El chamán indígena americano es una figura tal vez más compleja que la del chamán siberiano, por encarnar también funciones institucionales y sociales definidas: políticas; sacerdotales; rituales; de control y manipulación de fenómenos meteorológicos; de adivinación, y médicas —agresivas y curativas—. Tiene, pues, funciones mágicas, sociales y rituales (en los ritos de paso, por ejemplo), religioso-sacerdotales y de medicine-man. (Ceballos, 2002, p. 137)

En el apartado sobre el chamanismo hay que destacar el uso del mohan, que es parte de los tratados cosmogónicos de los Pijaos. También es un término chibcha acuñado por los jueces para dominar y acusar a los chamanes por sus prácticas (Ceballos, 2002).

Como podemos observar, el médico tradicional es capaz de contener dos mundos: el de las realidades cotidianas y el de la curación. Y nos atrevemos a decir que son dos mundos porque cuando ellos se encuentran en procesos de curación aparecen otros contenidos distintos y son ellos los

indicados para asumir una confrontación determinada. Nos referimos, por ejemplo, a aplacar los espíritus que originan una enfermedad o aquellos “males postizos” con los cuales los “brujos” o “brujas” han contagiado a una persona —que serían malos, según Faust—.

El tabaco y el médico tradicional

Entre los elementos que forman parte del ritual se destaca el uso del tabaco; su uso es común en las culturas ancestrales del Abya Yala. Precisamente cuando Cristóbal Colón llegó a América, uno de sus “descubrimiento” fue el tabaco (2 de noviembre de 1492). Cuando llegó a la costa norte de Cuba, “envió a dos emisarios de su tripulación al interior de la isla, donde creía que vivía el rey de las numerosas aldeas costeras que había avistado” (McKenna, 1993, pp. 226-227). Si bien esperaba quizá noticias del oro, piedras preciosas, madera exquisitas y especias de la India, lo que relataron fue sobre:

Hombres y mujeres que insertaban de forma parcial rollos de hojas ardientes en los orificios de sus narices. Estos rollos ardientes se denominaban *tobacos*, y consistían en hierbas secas envueltas en largas hojas secas. Se encendían por un extremo, y los nativos chupaban por el otro y ‘bebían el humo’ o lo inhalaban, algo desconocido en Europa. (McKenna, 1993, p. 227)

El uso del tabaco se convertiría luego, en menos de cien años, en un hábito de los hombres exitosos en Europa, dependiendo de la cantidad y la calidad. En este contexto perdió el sentido que tenía para las culturas del Abya Yala, como ha pasado con otras “plantas maestras” como la marihuana y la coca. Estas, separadas del sentido curativo que depositaban las culturas ancestrales en ellas, representan para las sociedades occidentales actualmente un peligro para la salud por la adicción que provoca y el comercio desarrollado por mafias que han sido capaces hasta de introducirse en la política de Colombia.

Los chamanes mayas usaron la nicotiana rústica (*tobacos*) para producir trances visionarios, para enemas y lavativas. Hasta en el “viejo mundo”,

luego de la introducción de la planta a sus sociedades, se reporta que hasta los médicos hicieron uso de ella: “un médico francés del siglo XVIII, llamado Buc’hoz, propagó el uso de “la insuflación intravaginal de humo de tabaco para curar la histeria” (McKenna, 1993, p. 230).

En los primeros acercamientos a la comunidad Pijao, los investigadores empezaron por preguntarse por qué había hombres que mantenían prendido el tabaco y estaban atentos mirando de rato en rato el lado que estaba prendido, y de pronto se conversaban entre ellos por lo que veían. El tabaco es parte de la cultura colombiana y las comunidades ancestrales hacen uso de él desde antes de la llegada de los conquistadores, como lo detalla McKenna (1993) y Ceballos (2002).

El poder del tabaco depende de la relación que establece el médico tradicional con él. Hay una mística en esta relación. Si bien hoy en día los tabacos se consiguen en el comercio, el médico tradicional adelanta rituales que lo convierten en un “aliado” o “auxiliar” para sus propósitos. Hay que “curarlo” antes de prenderlo. Y previamente el médico tradicional ha dispuesto una disciplina en su vida cotidiana, durante años, para estar en contacto permanente con él. Cualquiera persona podría encenderlo, por diversión, pero esto no se compara con la sensibilidad adquirida por el médico tradicional. Dice uno de los médicos tradicionales que:

Y el tabaco, pues el tabaco lo utilizan mucho para la armonización, porque cada vez que se hace un ritual hay doscientos o trescientos espíritus buenos, y hay cuatrocientos o quinientos espíritus malos. Entonces el tabaco se fuma con toda la fe y la concentración para alejar a las malas influencias, y si es para atraerlas entonces se prende el tabaco por el lado posterior y empieza a invocar para que esa persona venga o para que lo que necesitamos se haga o se termine de muy buena forma. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

De acuerdo con Faust (2017), el tabaco y la coca no se pueden considerar “espíritus auxiliares” como el yagé, para él son “medios de comunicación” con el espíritu auxiliar. Sin embargo, de toda la ritualística que los médicos tradicionales imponen sobre el uso del tabaco, en el ritual que observamos en el trabajo de campo hacen parecer que el tabaco fuera un espíritu auxiliar, ya que le dan cierto tipo de autonomía. Una vez prendido, el tabaco comienza a dejar en sus cenizas la predicción y el médico tradicional la interpreta, es como si se estableciera un diálogo. Es distinto cuando refieren a los espíritus de las plantas o de otro orden, afirmando su condición de auxiliares frente a la curación. El médico tradicional MT3 es quien nos ha reportado con detalle el uso del tabaco:

El tabaco tiene su lado, para usarlo hay que tomar del lado adecuado, aunque depende para que se quiera usarlo. Por lo general, se usa la parte más delgada para ponerlo sobre la boca y la parte gruesa para encenderlo. Entonces el médico tradicional lo primero que hace es hablarle, lo hace en silencio, cerrado los ojos, luego hace una especie de cruz sobre él, y entonces lo enciende, o se lo da a la persona que lo va a fumar. (Entrevista-do MT3, comunicación personal, 2019)

En las reuniones colectivas los médicos tradicionales Pijaos tienen la costumbre de ofrecer tabacos a los asistentes, el propósito parece que es extender la fuerza ritual con su uso, es decir, se puede interpretar inicialmente como un “objeto” ritual, algo que está afuera del “sujeto”, un instrumento, no un “artefacto”. Pero no, el tabaco “es” un artefacto (en término de Miche Cole, 1999 o Carlos Milla⁶,

⁶ “En la arquitectura funcional se aplica el concepto fundamental, casi dogmático, según el cual la forma de un artefacto o hecho arquitectónico deviene de la función para la cual fue creado/ En esta investigación hemos utilizado el concepto en su sentido más amplio, considerando como ‘artefacto’ a todo producto de la mente y la actividad humana/ Así podemos hablar y tratar indistintamente de artefactos materiales y artefactos ‘conceptuales’, porque también los conceptos y las ideas son ‘hechos’ esencialmente humanos y entonces podremos aplicar a los ‘artefactos conceptuales’ el principio de Causa y Efecto que ligan a la Función con la Forma/ Esto no es nuevo, Durkheim reconoció los hechos

2008). El artefacto mantiene la relación entre la mente y el objeto, más aún de la “actividad humana”.

El tabaco se constituye así en parte de la comunidad, en un miembro, en un “aliado” del médico tradicional: “en el caso de nosotros el tabaco nos indica cuando va a ver cualquier problema” (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019). En las culturas ancestrales colombianas esto parte de la cotidianidad. El dios Tabaco, así lo reconoce el etnopsiquiatra Tobie Nathan en una consulta⁷ con Teresa, radicada en Francia, una “india” que se autoreconoce con todos los reproches que implica tal condición en Colombia por la división que se conserva, que deviene desde la conquista española por los “blancos”. El caso por el que es reportado desde servicios sociales es por dificultades que tiene con su hijo adolescente. Entonces, en una de las sesiones Teresa hace un relato de un sueño que tuvo. Para resumir, de un indio al cual ella había “despellejado”, “pelado”:

sociales como ‘cosas’ y tal ‘cosificación’ de los hechos arqueológicos en general es una parte necesaria de la metodología estructuralista/ Los artefactos materiales son diacrónicos y está sujetos a un control estratigráfico, contrariamente a los ‘artefactos conceptuales’ que carecen de orden cronológico y están representados sincrónicamente y tienen la ventaja de contar con un horizonte interpretativo espacial-temporal mucho más amplio [...] Pero como en Arqueología manejamos ‘artefactos’ y hechos arquitectónicos o sociales ya consumados, he aplicado el ‘dogma’ funcional en el sentido contrario tratando de inferir las funciones de las formas que encontrábamos. Si la función como causa engloba a las necesidades mentales y materiales de los pueblos, la forma como efecto contendrá las soluciones encontradas para satisfacerlas” (Milla, 2008, p. 16).

⁷ Una consulta de “etnopsiquiatría se desarrolla de la siguiente manera: alrededor de una familia, acompañado en todo momento por sus representantes institucionales (asistente social, psicólogo, médico, etcétera), se reúne una decena de profesionales (generalmente psicólogos clínicos, pero también médicos, psiquiatras, antropólogos, lingüistas...). Se procura en la medida de lo posible que entre los profesionales haya al menos uno que hable la lengua materna de la familia, preferiblemente originario de la misma región y por lo tanto conocedor, al haberlas estudiado a fondo, de las costumbres terapéuticas del ámbito habitual de la familia” (Nathan, 2012, p. 106). Es usual que también asista a la sesión un médico tradicional de la cultura del paciente y su traductor, cuando se hace necesario.

Lo había devorado, de forma sistemática, hasta la última porción de carne. Había limpiado con el dedo la grasa que rezumaba para chuparla. Lo había ‘absorbido’ hasta la última gota. Al final, quedaba nada, absolutamente nada, ni siquiera un hueso; tan solo un pequeño montón de ropa que, extrañamente, humeaba como si hubiese sido quemado. (Nathan, 2012, p. 111)

Nathan, conocedor de ciertos aspectos antropológicos de la cultura colombiana, arroja una interpretación al equipo de consulta etnopsiquiátrica en Francia, en la que se encuentra la consultante: lo que ha soñado está relacionado con el dios tabaco, solo que en el sueño lo ha antropomorfizado, lo describe como un hombre, pero son las acciones sobre él, el humo, las que delatan la presencia del tabaco. Después de todo, la soñante era una indígena, ella se identificaba como tal, es decir, asumía su lugar de origen. Si bien la escena del sueño se transforma en una pesadilla y repugnancia, esto era debido a la misma negación de la que las personas son objeto por cuando cortan su cordón umbilical cultural y buscan conectarse con uno nuevo. Entonces, de manera no consciente surge en el sueño o de otras formas. Para terminar, y no desviándonos del tabaco, la consultante recibe la interpretación y, sin que se le haya ordenado nada, ella comenta que llevará a su hijo donde un médico tradicional.

Volviendo al uso del tabaco en las comunidades Pijaos, es posible concluir que no es extraño que este se encuentre incorporado en las prácticas curativas, de limpieza y de armonización (en el pagamento). En las reuniones colectivas, los que prenden el tabaco empiezan de rato en rato a decirse entre ellos lo que “ven” en sus tabacos. El tabaco, como decíamos más arriba, tiene su forma de prender, hay una “intención” que se deposita para cuando se va a buscar alguna respuesta. Para esto hay que ser preciso con la intención, solo así se pueden obtener respuestas. Por lo anterior, hay que distinguir las maniobras en la lectura (predicción) del tabaco: I. las que realiza exclusivamente el médico tradicional y II. las preguntas de la persona no especializada, quien también fuma. Se puede agregar una tercera maniobra: III. la colectiva, en la cual todos los

que están fumando lo hacen con una única intención, que es lo que pasa cuando se trata de “saber” el desenvolvimiento de una reunión o circunstancia determinada, entonces, ya no solo es el médico tradicional sino otros miembros de la comunidad que están en la vía del aprendizaje. Relata uno de los médicos tradicionales entrevistado que:

El pagamento es un ritual donde uno se va solo por allá donde nace el agua, se baña uno con plantas, y entonces ya queda uno limpio. Se hace el pagamento, saca uno el tabaco, se mete tres tragos. Bota un trago al agua, bota un trago al lado derecho, izquierdo también en forma de cruz, y entonces se armoniza para que los espíritus estén acorde a lo de uno. Y los espíritus malos se vayan. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

¿Cómo leen el tabaco los médicos tradicionales de la cultura Pijao? En el recorrido que adelantamos con las comunidades y de la dirección del médico tradicional MT3, pudimos aprender lo siguiente: si el tabaco tiene una secuencia homogénea al quemarse, es, inicialmente, porque todo está marchando bien, cosa contraria si el consumo del fuego sobre el tabaco es irregular, es decir, que se quema de un lado más que del otro, es porque algo no anda bien; si esta irregularidad continua hasta que se acaba, entonces se debe prender otro hasta que todo se regule, pues no hacerlo implica asumir las consecuencias, que por cierto no son para nada buenas, según lo afirman los médicos tradicionales. Continuemos con la lectura: los colores de la ceniza también varían, estos son tenidos en cuenta para identificar objetos, animales, personas hasta situaciones. Esta labor solo la pueda hacer el especialista.

Ahora bien, los colores ocre, grisáceo y negro que deja el tabaco mientras se quema en la ceniza explicitan un mensaje que el médico tradicional se encarga de pronunciar. Hay una pregunta en el acto ritual por parte del solicitante, si bien es el médico tradicional quien se encarga de responder, este se vuelve “mediador”, “conductor”, diría médico tradicional MT3, ya que no es un mensaje que interpreta el médico tradicional, es un mensaje que el

tabaco trasmite a través de la ceniza mientras las hojas secas, entubadas, se queman con el fuego, con las brasas. De allí que en esta investigación, contrario a la versión de Faust, consideremos al tabaco como un espíritu auxiliar. En la foto 8 se puede apreciar los tabacos con los cuales se hacen los rituales de armonización.

Foto 8.

El tabaco es usado en los rituales de armonización

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Las nociones de espacio-tiempo se disuelven mientras el tabaco abductivamente entrega el mensaje. Nathan (1999) menciona que no hay nada de distinto entre la borra de café y una prueba de Rocharch, con la sobrada diferencia de que mientras la segunda asume un contenido interpretativo pre-

vio validado científicamente, con un manual, el primero se enriquece en las circunstancias cotidianas de cada quien. Así, dice [Nathan \(1999\)](#) que:

¿Qué es lo que diferencia la lectura de la borra de café, del plomo o de la piedra de alumbre fundidos como se hace en Magreb de la interpretación del test de Rorschach considerado confiable? En todos los casos ¿no se trata de interpretar manchas producidas al azar? Un observador externo podrá pensar en principio que lo que los distingue es la metodología, supuestamente rigurosa, que se empleó para fabricar el test. ¿Esto es así? El test de Rorschach, como la mayor parte de los test denominados ‘proyectivos’, se basa en dos premisas que son, debo decirlo, de una ingenuidad abrumadora. Se administró primero este test a enfermos ubicados en ciertas categorías nosográficas y se anotaron las respuestas más frecuentes de cada tipo de pacientes. Luego se sacaron conclusiones estadísticas sobre la frecuencia de esas respuestas. Primera premisa entonces: la clasificación preliminar, las categorías nosográficas en las que se basa, son válidas ¿Y si no lo fueran (esto es lo que se tiende a pensar cada vez más en la actualidad)? La segunda premisa, mucho más grave a nivel del método, es que sería posible aprender de manera objetiva, como si se tratara de un objeto externo al observador, algo que, es bien sabido, resulta apenas un modelo teórico: el funcionamiento psíquico [...] De hecho, la borra de café posee una superioridad metodológica considerable con respecto al test de Rorschach. Evidentemente, se trata también de un test proyectivo, que se le hace pasar al especialista —en este caso, obviamente, un vidente— y no al sujeto. Y como se lo administra en presencia del sujeto o de un objeto que lo representa (una fotografía, una prenda), la lectura de la borra de café solo puede aportar informaciones sobre el estado de la interacción entre el especialista y el sujeto, y no sobre la hipotética naturaleza oculta del sujeto. (pp. 13-14)

En la lectura del tabaco hay más que esto, nos hemos aproximado a encontrar una relación en otra franja de comprensión, quizá cercana, ampliando el uso del “método integral” que usa Ken Wilber (2008) en su psicología transpersonal, es decir, sobrepasar, en términos sencillos, los ojos de la carne y de la mente para ver con los ojos de la contemplación. En este caso la lectura no se puede apreciar igual desde la mirada del investigador que interpreta desde la mente, acogiendo quizá estructuras simbólicas previas, no, en este caso el investigador tendrá que buscar ingresar a la “contemplación” del médico tradicional para poder dar la versión que este da al consultante. Algo imposible si el “interprete” sigue por fuera, más si desconfía de la opción de leer con el ojo de la contemplación. Incluso, Nathan (1999) establece, a manera de códigos, formas culturales que los curadores tradicionales tienen para ingeniar “analogías”, “metáforas”, “anáforas”, etc., todas ellas herramientas interpretativas puestas en la práctica curativa para sanar. Sin embargo, este recurso que es totalmente aceptado y prudente no logra establecer la conexión con la posibilidad de una “realidad otra” que sobrepasa la percepción que estamos acostumbrados.

El tabaco también cumple una función curativa. Para estos casos se solicita a la persona que fume el tabaco, previo ritual de inicio por parte del médico tradicional, quien en “secreto”, con una voz tenue, cerrando los ojos, concentrándose, mueve sus manos imponiendo signos como si estuviera frente a alguien y le solicitara permiso para lo que va a seguir. La misma lectura que el médico tradicional pronuncia mientras el tabaco se quema genera en quien consulta un estado de tranquilidad, indistinto la información que reciba, pues este asume que ya cuenta con alguna información para saber qué hacer. Dependiendo del mensaje, si necesita saber más se puede seguir con más preguntas.

La función curativa del tabaco se constituye en conjunto con otros elementos que se encargan de la “limpia”: el agua, aguardiente, plantas, fragancias, y saumerio. Bien sea que la curación sea colectiva o personal, es necesario que

de parte de los asistentes exista toda la concentración del caso. Como detallamos al comenzar este apartado, los médicos tradicionales, al empezar el ritual, solicitan que las personas se pongan en círculo, intercalando entre hombres y mujeres, lo mejor es que no haya en secuencia dos personas del mismo sexo. Una advertencia como la hemos podido observar en otros rituales ancestrales indígenas es que las mujeres que estén con el periodo menstrual no pueden participar; los médicos tradicionales explican que en ese momento la mujer tiene mucha “energía” y que es peligroso, no solo para ella sino para todos lo que estén dentro del ritual, incluyendo los médicos tradicionales. Esta advertencia no tiene que ser divulgada en el momento, ya los asistentes que son parte de las comunidades étnicas lo saben de sobra.

A continuación, detallaremos un ritual colectivo de limpieza y armonización que se llevó a cabo en la represa del municipio de Prado con estudiantes universitarios y la asistencia de tres médicos tradicionales. Para los médicos tradicionales Pijaos, una limpieza y curación debe hacerse entre dos o más de ellos, hacerlo solo puede llegar a ser contraproducente. Este ritual fue solicitado para estar en la misma condición de “armonía” de quienes habían estado desde la noche del día anterior. Así se relata en el diario de campo del día 18 de mayo de 2019:

Nos fuimos a un área tranquila donde había árboles frondosos y piedras. Los MT: MT1, MT2 y MT3, los tres tenían collares, uno de ellos llevaba plumas sobre la cabeza (él dice que estas son parte de su aprendizaje en la Amazonía). MT3 actuaba como principal. Los MT prendieron sus tabacos después de hacer cada uno su ritual. Luego, MT3 solicitó que el grupo nos ubicáramos formando un círculo, que no quedasen del mismo sexo juntos. Una vez todos tuvieran la disposición, MT3 se dispone: primero, se hace una prerrogativa a los ancestros, al sol, la luna, y los dioses. Luego se empieza por echar el agua en sentido contrario a las manecillas del reloj, para esto se hacen ayuda de unas ramas, las cuales se introducen en el balde, recipiente en el cual el médico tradicional ya ha

realizado una mezcla. El agua se empieza a echar desde los pies hasta la cabeza, al tiempo que con las ramas se soban en el cuerpo. Para usar el tabaco este debe haber sido iniciado por el médico tradicional, quien dice palabras entre dientes, luego traza la estrella de la cruz (digo esto porque no es la cruz cristiana, ya que MT3, en este caso, no hace mención en sus prerrogativas a ningún dios católico). Luego pasa con el tabaco lanzando bocanadas de humo. Lo hace por la espalda de las personas. A medida que avanza ‘lee’ el comportamiento de la ceniza que deja el fuego y la chupada del tabaco. En su primera vuelta se da cuenta de que las cosas no andan bien. Decide prender un nuevo tabaco. De pronto Florentino, otro de los MT, se siente mal, decide ponerse en cuclillas. Esto significa que hay una energía muy fuerte, muchos espíritus. MT3 dice, entonces, que ‘es momento de hacer un caracol [espiral] para hacer una nueva limpieza’. Los tabacos de los MT siguen encendidos. No se puede dar por terminado el ritual si no se ‘siente’ que hay armonización. El caracol que se dibuja al ritmo de los participantes sobre el piso se hace empezando con alguien del grupo y a medida que avanza sobre el caracol se debe ir cubriendo el espacio que deja el que es limpiado. Al final, mientras el espiral se mueve, se asume que cada quien debe llegar al punto donde empezó. Dos estudiantes presentaron vértigo y vómito, sus rostros se pusieron pálidos. MT3 sacó de su mochila un frasco plástico, como gotero y puso en sus manos unas gotas de aceite especial para reanimarlos.

Después de que terminó todo, los estudiantes se fueron a reunir con la comunidad, mientras que yo me quedé con MT3 y Florentino. Para ellos todos los estudiantes ‘estaban mal’. Ellos dicen que había personas incrédulas, que eso era parte de lo que se vivió. Los chicos que se indispusieron son los ‘sitios’ (personas) por donde las ‘cosas’, los espíritus, salen. (Diario de campo, 2019)

En este ritual de “curación” se juegan otros componentes: limpieza y armonización. Si bien hay razones para pensar que todo se puede detallar, bien sea en una u otra palabra, la “armonización” se constituye en una noción cercana al sentido del discurso occidental en cuanto al hecho de “estar saludable”, en el orden de lo físico y mental —esto se trató en el anterior capítulo—. Se asume cercano porque si bien la armonización tiene que ver con la búsqueda del equilibrio, esto no solo es a nivel individual, como el sistema médico occidental lo asume cuando trata a una persona por algún síntoma o enfermedad, sino que guarda una relación con la naturaleza, el cosmos y el mundo otro.

De esta manera, si asumimos la tesis de [Páez \(2008\)](#), el sistema médico Pijao está en plena relación con su cosmogonía, como lo habíamos detallado más arriba. Ya [Faust \(2017\)](#) también lo había identificado así en su recorrido por la América indígena, él lo denominaría “fractal de una cultura [la cual] consiste en la visión de un flujo y contraflujo, un flujo perpetuo entre dos extremos opuestos. Es el movimiento de una energía universal. Esta visión es dialéctica” (p. 155). Para [Faust \(2017\)](#) nada se separa de este ordenamiento: el agua, lo caliente y/o frío; lo amansado y lo bravo; la circulación de la luna; la circulación del sol; la circulación del cultivo; la circulación cósmica; la circulación vida-muerte; el ciclo menstrual; el ciclo embarazo-parto; el ciclo cotidianidad-fiesta.

De esta manera, en la investigación pudimos observar cómo la cosmogonía Pijao tenía que ver con el proceder del médico tradicional. Nada escapa a tal condición. La circulación entre el médico tradicional y el tabaco, el cual, veníamos diciendo, se convierte en un espíritu auxiliar. Entonces, el médico tradicional, como “conductor”, se afianza en el tabaco que adquiere una mayor relación con el mundo de los elementales —espíritus mayores—, para poder curar. El médico tradicional MT3 insistió en las “conversaciones” que tuvimos durante la investigación del lugar que ocupa el médico tradicional, para denotar la importancia que adquieren los elementales, que son quienes finalmente ejercen la función de curar, no el médico. Esto es interesante, toda

vez que encontramos cómo lo sagrado de la cultura Pijao se expresa en la posición que toma el médico tradicional, pues su eficacia curativa no es atribuida de manera personal, sino a otras fuerzas —espíritus— que corresponde al pensamiento mítico.

Los médicos tradicionales de las comunidades Pijaos se pueden dividir de acuerdo con sus interrelaciones

Partamos de una interpretación estructural para dar sentido al lugar que ocupa el médico tradicional en las comunidades Pijaos. En la medicina tradicional Pijao se hace necesario una relación trídica que favorezca su continuidad: la comunidad, el médico tradicional y las creencias que entre las partes exista sobre la salud y la enfermedad, el desequilibrio y la armonización (Lévi-Strauss, 1995), las cuales tienen una relación inequívoca con su cosmovisión (Páez, 2008; Guerrero, 2018). Se puede observar que un médico tradicional está sujeto a la solicitud de la comunidad, de los consultantes que tengan algún tipo de dolencia —sufrimiento— que necesite ser auxiliada. Para que se dé esta relación, entre el médico tradicional y el consultante, hay una seguridad, “fe”, dicen los Pijaos, de que va a tener un resultado. Ahora bien, esta “fe” es una cuestión cognitiva —creencias— y emocional que está amparada históricamente en la cosmogonía Pijao.

En el primer capítulo explicamos la cosmogonía Pijao retomando a [Velandia y Silva \(2004\)](#) y [Faust \(2017\)](#), reconociendo que en el trabajo de campo encontramos referencias de la cosmogonía del sur del Tolima en las tres comunidades que abordamos. Si la cosmogonía define la medicina que se practica en las comunidades, podemos observar que indistinto de la labor que adelante cada médico tradicional, no deja de estar en relación con ella. Se hace esta advertencia porque en la vida cotidiana de las comunidades Pijaos, los médicos tradicionales tienen distinciones. De esta manera los podemos dividir: a. “yerbateros”, quienes acuden a curar a través de las plantas que se encuentran en la naturaleza; b. “médicos ancestrales” o “guías espirituales”, los que además de hacer uso de plantas pueden acudir a los espíritus y/o elementales; c. “sobanderos”, quienes se encargan de

dislocaciones, torceduras, esguinces, y finalmente, d. “parteras”, quienes se encargan de los partos en las mujeres que han terminado su periodo de gestación, las energías negativas. Cabe mencionar a los que engañan, los “charlatanes”, aquellos que sin el conocimiento local indígena asumen un rol que no corresponde. Estos últimos no están dentro de las comunidades. Se puede mencionar que los médicos tradicionales ocasionalmente tienen que hacer uso de saberes que quizá le correspondan a otro:

A veces me ha tocado hacer eso también, me ha tocado sobar mujeres que van a tener hijos. Uno las soba y les echa uno agua de cogollos de yarumo, deditos de yarumo, tres pepitas de café, y la hoja de auyama y se soba y se le da una copita a tomar. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

Teniendo en cuenta las especificidades de cada médico tradicional, se puede apreciar, entonces, la presencia de una representación del “cuerpo”, algo sobre lo que [Kuriyama \(2005\)](#) llama la atención: observar las diferencias sobre el cuerpo entre Occidente (los griegos) y Oriente (la china, por ejemplo), genera formas distintas de asumir la realidad y, en el caso médico, tratamientos sobre el cuerpo cuando se trata de buscar la cura. Actualmente, en Occidente se acentúa la importancia que adquiere el cuerpo en términos físicos, a tal punto que a la explicación de lo “mental” (psique) se ha incorporado un lenguaje exacerbadamente organicista. Pues bien, ausente de tales gramáticas, el cuerpo para los Pijaos está en relación con su cosmogonía y su cosmosabiduría.

Para empezar, podemos hipotetizar que en su percepción de la realidad hay dos mundos, estos son, el de la realidad cotidiana y el de los elementales —o espiritual—. En referencia al cuerpo, las dolencias están entre dos mundos. Un cuerpo sufre porque hay espíritus que han ocasionado el desequilibrio del cuerpo. Se acude entonces a limpiar y armonizar, con esto se restituye el equilibrio del cuerpo. De modo que cualquier enfermedad está relacionada con el mundo de los espíritus, y aunque en las voces de los médicos tradicionales no exista una diferencia clara —ni momento— cuando se refieren a los

elementales —a quienes ocasionalmente también les dicen espíritus—, se sabe que estos ayudan para restablecer una persona; en cambio los otros son los causantes de las enfermedades. Como se ha dicho, esto ubica al cuerpo en dos lugares, a saber, su lugar físico y su parte espiritual. Podríamos hipotetizar que hay dos cuerpos: el físico y el espiritual. De modo que en la cura se trabaja en los dos cuerpos. El hecho de que realice un “exorcismo” para sacar al espíritu que ocasiona la enfermedad implica que no solo haya una influencia simpática sobre el que padece la enfermedad, sino que a través del ritual se activan los elementales —que son del mundo espiritual— para sacar el espíritu que afecta a la persona.

Armonizar y curar “conduciendo” los elementales —¿a manera de auxiliares o espíritus mayores?— corresponde a cierto tipo de médicos tradicionales, no a todos. Como bien dicen algunos participantes de la investigación, si bien las personas que acuden no determinan tal especialidad, la seguridad de buscar a uno u otro implica el hecho implícito de decidir a quién acudir. También hay que tener en cuenta que los mismos médicos tradicionales saben hasta dónde llegan sus saberes e indican cuándo las personas deben acudir a otro médico tradicional. En una salida de campo a una comunidad Pijao de Ataco (Tolima), así lo expresaba un médico tradicional: “yo sé curar con plantas, eso de tomas de yagé o espíritus yo no sé” (Entrevistado MT4, comunicación personal, 2019).

Según los médicos tradicionales MT1 y MT2, los médicos espirituales son quienes pueden curar de todos los espíritus. Esto implica el contacto con la realidad otra, es decir, el mundo transpersonal. Si acudiéramos a la metáfora de Ken Wilber (2008) sobre los tres ojos —ojo de la carne, ojo de la mente y el ojo de la contemplación—, podríamos pensar que estos médicos tradicionales son los que pueden acceder al ojo de la contemplación. El médico tradicional MT3 menciona que esta disposición se adquiere con una gran disciplina y que tiene que ver con el tabaco:

Hay que ser constante. Yo empiezo el ritual con uno en la mañana para saludar al Ta, Padre sol, agrego otros durante el día,

y en la noche antes de acostarme hago el ritual de limpieza y de agradecimiento a Taiba, Madre Luna. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Con el tiempo, esta disposición general en el médico tradicional, unas capacidades poco comunes para otros curadores, entre ellas, comunicarse con los elementales de la naturaleza, les permite, como “conductos” saber cuál es la planta más indicada para una determinada dolencia que reporta una persona. Al respecto el médico tradicional MT3 explica:

Nosotros somos el conducto por el cual los espíritus y los elementales curan las enfermedades de los compañeros, pero nosotros en sí no curamos, los que curan son las plantas, las fuerzas del cosmos son las que vienen a curar... Nosotros somos eso, un conducto, o sea los espíritus y los elementales curan a través de nosotros, nos dan esa energía para poder llevar a cabo las metas y lo que se necesita la restaurar el equilibrio, por eso una persona que no crea, pues si se puede llegar a curar pero el esfuerzo es mucho más complicado, el cuerpo se predispone a lo negativo. (Entrevistado MT3, comunicación personal, 2019)

Esto, por supuesto, no deja por fuera que los médicos tradicionales que hacen uso de las plantas tengan un conocimiento especial, pues estos adquieren una habilidad para identificar las plantas; este es un saber que desde la oralidad y la práctica se ha adquirido “dentro” de las comunidades (Nupan-Criollo, 2011, 2018, 2022) como parte de la transmisión cultural (Tenorio y Sampson, 2012; Shweder, 1990). Dice uno de los médicos tradicionales que:

El sábado es un día muy especial para cuando uno va a armonizar fincas, va a armonizar personas... todos los días tienen sus días especiales [para curar], únicamente lo que nos han dicho los mayores que nos han enseñado esto es. Mis tíos que tienen ochenta, ciento cinco años, que desde muy jóvenes se han metido en la parte espiritual, de medicina ancestral y de médicos ancestrales. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

En la investigación se encontraron médicos tradicionales en proceso de aprendizaje; son aquellos que guiados por otro médico tradicional de más experiencia empieza a incorporarse como sabedor. Esta elección no está lanzada a la suerte, quien se vuelve “guía” ya ha hecho posiblemente una lectura previa con el tabaco, como también se ha enterado de la vida personal del que ha elegido para que sea un aprendiz. Como decíamos más arriba, una característica de estos elegidos es que tienen una relación con su vida personal, la cual no deja de tener antecedentes de enfermedad o conflictos. Es como si encontrar la senda del curador implicara caminar por sendas complejas de encuentros y desencuentros (Eliade, 2009).

Entre estos tránsitos de llegar a ser un médico tradicional pueden pasar muchos años, no es una cuestión delimitada por algún tipo de temporalidad específica, sino que obedece a otras formas de adquirir conocimientos. Finalmente, quien legitima la condición de que sabe es la comunidad, los que son atendidos. Hay médicos que llevan diecisiete años en el aprendizaje y apenas están empezando a ser “conductos” de las fuerzas de los elementales para curar.

El medico tradicional y el buen vivir

Para las comunidades Pijaos la alimentación es importante, es parte de la salud. Los médicos tradicionales reportan que lo mejor es la comida orgánica, la que es libre de químicos. En las mingas se puede apreciar que la comida que se prepara contiene: una sopa de plátano, yuca, condimentos como cebolla y ajo, acompañado de arroz con presa de pollo, carne o pescado, y yuca que se ha sacado de la sopa. La chicha de maíz es una de las bebidas tradicionales que está presente. Cuando estas reuniones colectivas son patrocinadas por alguna institución, el plato ya no es igual; se sirven comidas corrientes como las sirven en los restaurantes de los centros poblados. Las personas están acostumbradas a llevar su “menaje”. Es corriente ver pocillos hondos y cucharas elaboradas de totumo —mate—. Este menaje es liviano y no corre el riesgo de romperse, y si así fuere no es costoso. También están quienes llevan platos y tazas elaborados de plástico y cucharas de aluminio. Cuando alguien no lleva, hay disposición para prestar los utensilios, la comunidad es cordial, indistinto de quien sea.

Para los médicos tradicionales, una buena alimentación genera armonía en el cuerpo y capacidad de responder a las diferentes actividades que una persona tenga que adelantar. Son críticos de las comidas que la modernidad ha ido acercando a las comunidades. De igual manera se encuentra entre algunos miembros de la comunidad una crítica a los cultivos que provienen de las semillas modificadas o transgénicas, pues consideran que los alimentos que provienen de dichos sembrados producen enfermedades. El efecto de este tipo de sembrados, dice el médico tradicional MT3, también altera el ecosistema porque ya los cultivos se demoran menos en salir; lo cual afecta la tierra y los movimientos naturales de los animales, las migraciones. Cuando las semillas transgénicas crecen y maduran no producen buenas cosechas, incluso hasta se pierde toda la inversión de tiempo y dinero que el campesino o indígena ha hecho. Crece la planta sin frutos, como ha pasado ya en sembrados de maíz. De ahí que se haya optado por buscar recuperar las semillas nativas, así el Estado se oponga.

La idea de buen vivir de las comunidades Pijaos no es muy distinta a la de las comunidades ancestrales de Ecuador y Bolivia. Si bien en este apartado hemos anotado la importancia de los alimentos, también son importantes otros factores —que ya se han detallado más arriba— que son necesarios para los Pijaos, en la armonía en y con el territorio, esto es, la conservación de la Ley de Origen. En otras palabras, el buen vivir tiene que ver con la alimentación, pero también con el alejamiento de todo aquello que ponga en riesgo el equilibrio de la vida, la vida humana y no-humana. De allí que, como se ha podido observar, la medicina tradicional ocupa un lugar ventral en la vida de las comunidades Pijaos y en la conservación del buen vivir. Así, dice el médico tradicional MT1 que “la medicina ancestral les dice: tomen esto y lo otro y ustedes se vitaminizan, tiene así una vida sana. Tengan un buen vivir un buen estar” (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019). También expresa el entrevistado C2 que:

Una manera de protegerse uno es alimentándose bien y sanamente. Y otra cosa en el Territorio, nos protegemos de espíri-

tus y todo eso, es no hacer el daño, no hacer maldad, practicar lo bueno, porque no permite que, entre la maldad en su organismo, que este pura el alma y su cuerpo. Espíritu de hermandad y armonía. A nivel espiritual esta la parte de los médicos ancestrales, como limpieza del Territorio. (Entrevistado C2, comunicación personal, 2019)

La gratuidad de la medicina tradicional de las comunidades Pijaos y el sentido colectivo para promover bienestar

Los médicos tradicionales se constituyen en relación con la comunidad, algo que ya Lévi-Strauss (1995) nos había indicado desde tiempo atrás en sus estudios que fundaron la antropología estructural. Sin embargo, una de las características de las comunidades Pijaos es que habitan condiciones de ruralidad que las acerca a una vida similar a las comunidades campesinas que también están permeadas por formas de vida urbana de los centros poblados de los municipios a los que pertenecen, es decir, comparten prácticas de intercambio económicas, comerciales, educativas y de participación política, que los hace precisamente pertenecer a un país.

Lo anterior es un reto para las comunidades investigadas, pues estas comunidades no dejan de formar parte de la extensión de formas de capitalismo, que no solo se quedan en el uso de una moneda común, sino que también son parte de la subjetividad (Guattary y Rolnick, 2006). ¿Por qué hacemos esta anotación? porque, precisamente, el campo de la salud —por poner un ejemplo— en Colombia funciona de dos formas cuando se trata de prestar el servicio, a saber, a través del régimen contributivo y el régimen subsidiado. Las poblaciones indígenas también ingresan en esta modalidad; si son empleados los cubre el régimen contributivo y si no tienen una afiliación laboral, que son la mayoría, los cubre el subsidiado. En departamento del Tolima hay una EPS indígena —Pijaos Salud— que cubre la atención a las poblaciones indígenas, no solo del departamento, sino de otras regiones. El servicio aquí ya tiene incorporado los dos tipos de medicina: la alopática y la tradicional. Los médicos tradicionales de la EPS apoyan a las comunidades indígenas donde se requiera.

Es de anotar que estos médicos ya están incorporados al “sistema” de salud, esto quiere decir que devengan un salario por la prestación de sus servicios. Ahora bien, estos médicos tradicionales son aceptados por las comunidades, ya que han sido certificados por la EPS. Pero, aunque sean aceptados por las comunidades, los médicos tradicionales que trabajan para la EPS ya se deslizan entre las formas mercantilistas del sistema de salud, por supuesto con notables diferencias respecto al médico alópata. Esto es distinto a la “gratuidad” que se encuentra en los médicos tradicionales investigados.

Los médicos tradicionales que no están afiliados como trabajadores de la EPS no tienen un ingreso por su función en las comunidades; ellos, como pudimos darnos cuenta en el trabajo de campo de la investigación, tienen otras actividades para su sostenimiento, desde actividades agrícolas y artesanales, hasta actividades técnicas. Así, las prácticas de la medicina tradicional se incorporan a las actividades colectivas y de atención personal en los contextos específicos, se mantienen vigentes, indistinto de si son o no certificadas por una institución del Estado. Se conservan, entonces, las condiciones de “eficacia” en las relaciones entre médico tradicional-comunidad, enfermedad-curación. De esta manera, los médicos tradicionales ofrecen su atención de una manera “gratuita”. En las mingas de resistencia pacífica sus rituales no tienen costos para quienes asisten, bien sean de la comunidad o no. La “armonización” es importante y si alguien la solicita es atendida sin miramientos; de modo que disponen de sus saberes para restaurar el equilibrio.

Como habíamos anotado más arriba, los médicos tradicionales también son parte de otras actividades en la comunidad, actúan como líderes y hacen parte de la guardia indígena y de la justicia especial indígena, esto genera actuaciones a nivel interno y externo. Lo anterior quiere decir que la armonización que se hace al interior de las comunidades se extiende alrededor, a las diferentes acciones, personas e instituciones con quienes tienen relaciones, es lo que se escucha en los rituales colectivos, esto es, que sus consejeros puedan adelantar sus procesos de representatividad ante los entes del Estado en provecho de los intereses de las comunidades Pijaos.

Trayectorias para encontrar la cura en las comunidades Pijaos

Como venimos anotando, las comunidades Pijaos investigadas están en estrecha relación con el mundo externo, es decir, no son ausentes de los hechos por los que pasa el país, como tampoco de los vínculos con las instituciones de salud. De esta manera, cuando ven la necesidad acuden al servicio de medicina alopática, el que presta el servicio de salud a nivel nacional. Las trayectorias así se vuelven indeterminadas, no hay un uso exclusivo de una medicina, incluso, de cierta forma, hay una popularización de las dos medicinas, la alopática y la tradicional, algo que es común en otros contextos de Colombia (Pinzón et al., 2003; León, 2010, 2017; Guitiérrez de Pineda, 1985; Nupan-Criollo, 2011, 2018, 2020, 2022; Montoya et al., 2020) y el mundo (Kleinman, 1980, 1981; Shweder, 1990; Malinowski, 1984; Nathan, 1999, 2012; Grinberg, 1979, 1994, 1991; OMS, 2013).

Mientras la medicina científica (la occidental) avanza, las medicinas tradicionales perviven entre las personas, en las comunidades que tienen tras de sí los tres orígenes culturales en Colombia —indígena, afrodescendiente y español— (Gutiérrez de Pineda, 1985; Ospina, 2004; Zuleta, 2010; Pinzón et al., 2003; Faust, 2017). Es equivoco pensar que el “mestizo” o el “campesino” está por fuera de estos orígenes, pues tanto en las ciudades como el sector rural se hace uso de las medicinas tradicionales. Dependiendo de las condiciones geográficas —se incluye la cercanía a sistemas biodiversos—, sociales —política, por ejemplo— y culturales —incluyendo la economía—, hay pervivencia más o menos del legado ancestral, es parte del carácter histórico del devenir de los colombianos, en este caso de prácticas de curación no científicas. Así que no es de extrañar que hayamos encontrado entre los Pijaos las trayectorias a uno u otro sistema de curación, como lo reportan ellos.

Por lo menos una persona que tiene trauma psicológico, uno lo mira y dice, ¿no?, tiene un espíritu vamos a hacerle un exorcismo, vamos a conseguirle las esencias de tales plantas para haceréselo y vamos a hacerlo por tres o cuatro veces. Con el tabaco y el aguardiente y lo hace. Sabe uno que se le va a quitar, pero

ya hay otros que ya están muy avanzadas y [entonces] que lo lleven a donde el psiquiatra porque ellos tienen un estudio capacitado para eso, tienen la tecnología, las inyecciones. O al menos doparlos, no los pueden curar, pero al menos por un tiempo, y eso también va a través de los astros: la luna, el sol. Hay días que amanecen más enfermos de la mente, y como otros días no pueden conversar con uno normal; como de pronto llega la luna brava. (Entrevistado MT1, comunicación personal, 2019)

No es gratuito que haya trayectorias para uno u otro lugar en búsqueda de la curación, históricamente se tienen en consideración las muertes de los pueblos indígenas. Este asunto todavía es vigente para las comunidades Pijaos, es decir, no olvidan que desde 1492 fueron objeto de muerte y colonización, cuestión que los distanció de sus propias prácticas, incluso hasta perder su lengua propia. Sin embargo, desde la Constitución Política de 1991, la reivindicación de Colombia como país pluriétnico y multicultural abrió el espacio para que las comunidades étnicas puedan manifestar su condición originaria sin reparo de vergüenza ni miedo. Esto permitió, precisamente, que las medicinas tradicionales ocupen un espacio en la comprensión de la atención en salud en el país. Si bien esto aún no es suficiente, al menos podemos darnos cuenta en el contexto del Tolima que existe una EPS indígena, la cual, además de ofrecer la medicina alopática, también refiere la atención con medicina tradicional propia. Así que la búsqueda de la cura se mueve entre espacios no solo específicamente del orden de la salud, sino que también están relacionados con las transformaciones históricas de las que son parte las comunidades indígenas Pijaos, entre otras más del territorio colombiano —en el sur del país la EPS Mallamas—.

La consciencia ampliada del médico tradicional. Una aproximación a otras interpretaciones

Cuando se trata de dar cuenta de las medicinas tradicionales, el rigor interpretativo exige dar cuenta de los hechos. Si bien la “demostración” no es igual a las ciencias duras, lo que corresponde a las interpretativas es “comprender”

al hombre; algo que, por supuesto, implica describir, explicar e interpretar en los estudios de corte etnográfico. Sin embargo, hay zonas de sentido que se vuelven difíciles de alcanzar, nos referimos a ciertos actos humanos que quizá actualmente estén encontrando piso en las neurociencias.

Desde tiempo atrás, la psicología transpersonal (Maslow, Jung, Wilber) ha encontrado estados de consciencia que solo es evidente en quienes realizan ciertas prácticas ancestrales, por ejemplo, la meditación. Para dar respuesta a esto, Ken Wilber plantea en su texto *Ciencia y religión* (2008) que para poder llegar a comprender lo que está más allá de la consciencia normal se hace necesario el “ojo de la contemplación”, algo que solo está disponible en la “experiencia” de quien sigue la senda de la meditación, por citar una de las prácticas ancestrales.

Por supuesto, la ciencia se ha encargado de buscar evidencia mediante experimentos que demuestran cómo cambia el estado de consciencia en quien medita (Ricard, et al., 2015; Goleman y Davidson, 2017). Si bien los datos no reportan una explicación cualitativa⁸, son los comportamientos compasivos de los monjes los que se cruzan para dar cuenta de que sus mediciones neuronales son muy distintas de quien no medita. De modo que es posible afirmar que tanto el “ojo de la carne” (las pruebas sobre el cerebro) como el “ojo de la mente” (la interpretación), son las que confirman la existencia de tales estados de consciencia, que para las culturas antiguas significan “estados elevados”, que Wilber (2011) denomina, “consciencia de la unidad” (p. 8).

Hemos empezado este apartado con esta introducción porque consideramos que los relatos de los médicos tradicionales tienen que ver con sus vidas, con las formas como adquieren el dominio de las prácticas que los hace ocupar un lugar especial en sus comunidades. El médico tradicional MT1, por ejemplo, refiere que su aprendizaje lo adelantó desde su propia familia hasta viajar a las selvas amazónicas. Por su parte, el médico tradicional MT2, que es un médico

⁸ Al respecto, es interesante leer la nota de Karl Leif Bates, “Studies of brain activity aren’t as useful as scientists thought” (2020).

tradicional en formación, ha ido aprendiendo desde los libros, en especial aquellos que pertenecen a la iglesia católica; de allí que se situó en un espacio de fe, entregado a las prácticas que dichos libros le indican. El médico tradicional MT3, en cambio, menciona que un médico tradicional “nace, no se hace”; en su caso, el hecho de provenir de una familia tradicional le concede un estrecho vínculo con las prácticas ancestrales de curación, esto no resta, como él mismo lo menciona, que se aprenda de la experiencia de los otros médicos tradicionales a medida que pasan los años.

Queremos retomar algunos elementos de la psicología transpersonal para entender cómo el médico tradicional es capaz de curar sin dejar a un lado el uso de las plantas (que es algo muy importante para los Pijaos). En últimas, queremos tomar en consideración cómo es que el médico tradicional logra trascender a otros espacios para “leer” en el tabaco o para conectarse con los “elementales” de las plantas.

Si retomamos la filosofía perenne (Huxley, citado por León, 2010), podemos encontrar que en los saberes ancestrales ya hay una respuesta del porqué hay ciertos hombres/mujeres que son capaces de ingresar a estados elevados de consciencia, estados que les permiten realizar curaciones, conectarse con el futuro y comunicarse con las plantas y con los animales. Esto puede sonar a ficción, como lo que se dice de la obra del antropólogo Carlos Castaneda (2008) y —Las enseñanzas de don Juan—, un “yaqui” de Sonora (México) que lo llevó a convertirse en un “hombre de conocimiento”, en un *nahual*. Sin embargo, desde el siglo pasado la ciencia viene trabajando en ello, como decíamos al comenzar el apartado, es el caso de las neurociencias.

Richard Davidson (2015, 2017), psicólogo, pionero de la ciencia de la meditación, se dedicó a buscar evidencia empírica, a través de neuroimágenes, de los estados meditativos de los monjes budistas. Los resultados han sorprendido a los científicos. Por supuesto, están los escépticos, quienes aún consideran que falta trabajo experimental de más para producir una teoría en sí. En tanto ya no es extraño que se hable de las terapias de

tercera generación, en las cuales se ha introducido la meditación, llamada por los especialistas como “*mindfulness*”, algo que, por supuesto, bajo los principios de la investigación científica occidental, deja por fuera la condición plena de la relación sociocultural y los sujetos, de las cosmogonías y las prácticas ancestrales de donde la “meditación” proviene.

Ahora bien, para terminar el capítulo, hay que decir que los médicos tradicionales o los chamanes no realizan únicamente curaciones individuales. En la investigación observamos que los médicos tradicionales (o los aprendices) encienden sus tabacos en reuniones, no solo las que ellos organizan, sino otras. Por ejemplo, el 21 de noviembre de 2019 se adelantó un “paro” (cese de actividades) en todo el país, para ello se organizaron, en el caso de Ibagué, unas marchas y bloqueos de vías en varias calles y avenidas de la ciudad. El Concejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) congregó a las comunidades del pueblo Pijao frente a sus instalaciones en el centro de la ciudad. Fue la única marcha que salió de este punto. La consigna fundamental de la Consejera fue no adelantar ningún tipo de acto de violencia, que todo se desarrollaría bajo los criterios de respeto absoluto. Que había que ser cuidadosos en caso de ingresaran encapuchados a la comitiva indígena; en caso de que se presentaran la guardia debía sacarlos. Habló también otro de los consejeros imprimiendo fuerza, su hablar fue pausado, pero de mucho ánimo. La Consejera agradeció la participación de la Universidad de San Buenaventura. Después de esto se organizaron los grupos según las personas encargadas de llevar los pendones y los pasacalles. Se programó, con aceptación de los asistentes, que estaríamos en la Gobernación por un espacio de una hora, luego bajaríamos para unirnos en la carrera 37. Así se hizo.

Desde minutos antes de la salida, los médicos tradicionales (MT1, MT2, MT3) empezaron a encender los tabacos. Pero cuando empezó la marcha el médico tradicional MT3 se puso más resuelto para entregar tabacos. Habíamos recorrido un par de cuadras cuando uno de los investigadores le preguntó cómo veía la situación, él contestó que parecía que las cosas iban a estar “un poco duras”. Cualquiera persona de a pie se puede imaginar que esta respuesta supone la intromisión de agentes externos y/o agresión por parte de la fuerza pública,

lo que puede terminar en lesiones graves o, como ya ha ocurrido varias veces, en la muerte de alguno de los manifestantes. Pero mientras estos supuestos pasan por la cabeza de los manifestantes, el médico tradicional acaba un tabaco y prende otro, pues él asume la responsabilidad de buscar “armonizar” la situación, una situación límite que aún no ha sucedido. Se podría calificar de una acción “preventiva”, y lo afirmamos en términos de bienestar colectivo, evitar que se presenten “desequilibrios”. Estas tácticas de los médicos tradicionales no son gratuitas como podemos ir observando, pues su capacidad de “influencia” como conductor entre el mundo suprahumano y humano darán cuenta, posteriormente, de los resultados. El tabaco ira leyendo y armonizando previamente. Para los neófitos esto puede ser una cuestión de “fe”, para los Pijaos, más precisamente para médico tradicional, es “real”, sucede en otro campo de percepción (Grinberg, 1979, 1991, 1994).

Cuando llegamos a la Gobernación del Tolima, hicimos un pare, las consignas allí fueron: “¡Viva la guardia indígena!, ¡Viva la mujer indígena!, ¡Vivan los mayores!, ¡Viva la medicina tradicional!, ¡Vivan los médicos tradicionales!, ¡Por la vida, por mi tierra, por mi raza, no más muertes!” Se hizo un reclamo al Gobernador por el incumplimiento de los compromisos pactados en años anteriores con la comunidad Pijao. Llegaron algunos periodistas locales para escuchar lo que pasaba. Luego partimos hacia la carrera 37. Bajamos por la calle 3^a. Las consignas iniciales se mantuvieron hasta que llegamos al punto de encuentro con otros grupos y comunidades de la localidad. La 37 es una carrera que divide la ciudad en dos, de tal manera que, al ser tomada por las personas, la ciudad pierde la movilidad.

El grupo marchó bajo el liderazgo de los consejeros, una gobernadora y, de vez en cuando, de algún miembro de la guardia indígena. Como sea, quienes íbamos ahí, hacíamos parte de un mismo colectivo. La jornada continuó sin ningún tipo de disturbios.

En la foto 9 se puede apreciar al pueblo Pijao en una marcha que ellos denominan minga de resistencia. Las mingas se organizan en diferentes lugares del departamento de Tolima, así como lo hacen otras comunidades ancestrales en Colombia.

Foto 9.

Pueblos Pijaos en minga de resistencia

Fuente: Leidy Arévalo Villamor (2020).



Conclusión

Para seguir “caminando” la senda ancestral, la medicina tradicional Pijao, con sus prácticas cotidianas y sus dispositivos, deja entrever la pervivencia de una cultura originaria. Los cronistas expresan en sus escritos la muerte de los Pijaos y la resistencia que estos pusieron a la conquista (Ortega, 1949). Sin embargo, estudios antropológicos posteriores, como los de Faust y Velandia, permiten apreciar la vitalidad que conserva el pueblo Pijao. Si bien su lengua se da por perdida (pero que está siendo recuperada), en su vida cotidiana, rituales de armonización, gastronomía, narraciones, organización social, creencias, etc., se puede observar la relación que tiene con su cosmogonía.

De esta manera, la cosmogonía Pijao deriva en la conservación de la Ley de Origen; lo cual, a su vez, está en plena relación como su forma colectiva de ver el mundo, es decir, su cosmosabiduría. De ahí que su palabra, como la de muchos pueblos originarios que viven en Colombia y en Latinoamérica, sea considerada “sabia”, pues se origina en el corazón; esto quiere decir que es una palabra que nos enseña cómo debemos vivir en “armonía”, una condición que implica estar en equilibrio con los “otros”, humano y no-humanos.

Para los Pijaos, la violencia contra ellos y los hermanos originarios del Abya Yala empezó con la conquista de los españoles y no ha cesado hasta el presente siglo XXI. Esta violencia ha mutado de diferentes formas, si bien ya no hay conquistadores a caballo, hoy el conflicto armado interno, por más de sesenta años, los ha supeditado al desplazamiento de sus territorios. Se han sumado, entonces, las concesiones que el Gobierno entrega a las multinacionales para explotación de los “recursos naturales”. Esto quiere decir que el Estado resulta siendo parte de su actual situación. De allí que sus “mingas de resistencia” sean una apuesta pacífica para luchar Contra las políticas y los grupos armados ilegales que ponen en riesgo sus territorios, las mingas son la permanente concreción de su “autonomía”, acorde al direccionamiento de la Constitución Política de Colombia (1991). Esto ha provocado consecuencias en cadena, no solo constantes amenazas contra sus vidas, sino también fuerza para seguir “resistiendo”, y esa fuerza se revitaliza constantemente con sus rituales de “armonización” que se prolongan, armonizando, toda su lucha ancestral. Así, los dispositivos curativos, recurriendo a sus “orígenes” (cosmogonía), son una afirmación de su condición indexical y colectiva que busca el “equilibrio” entre el “frío” y el “calor”. Una “resistencia ancestral” necesaria en estos tiempos de crisis social y planetaria.

A close-up photograph of a green leaf, showing its intricate vein structure. The central midrib is prominent, with secondary veins branching out and tertiary veins filling the leaflets. The leaf has a slightly textured surface and some small dark spots. The text is overlaid in the center.

Conclusiones generales
o semillas

El proceso investigativo y humano que condujo a la escritura del presente libro es, sin duda, resultado de la cooperación interinstitucional. Pero también es fruto de la sensibilidad, voluntad, afecto e intelecto de las personas y comunidades implicadas. Este libro-fruto es, como lo ha podido identificar el lector, interdisciplinar y polifónico. Es un tejido donde se hilvanan: psicología, antropología, sociología, política e historia, entre otros sistemas de conocimientos y saberes. Este texto es un testimonio de las voces silenciadas y los saberes y haceres vituperados de las comunidades ancestrales del sur del Tolima. Pero, a la vez, es una prueba de la vida, sabiduría y resistencia de las comunidades Pijaos. Esta investigación es la demostración de la necesidad y factibilidad de ubicar puntos de encuentro entre el rigor científico-académico y la perspectiva humanista, humanitaria y emancipadora.

Las conclusiones o semillas de este libro giran en torno a resaltar, una vez más, la importancia de los procesos de reconstrucción de memoria histórica colectiva, orientados a procesos de descolonización, emancipación y de resistencia material y simbólica. Que, en todo caso, impactan, en particular, el cuidado de la vida concreta y ancestral de los Pijaos y, en general, el cuidado de la sociedad colombiana.

Es así como este libro tiene la sana, legítima y necesaria aspiración de no dejar a sus lectores indiferentes. Para ello propone que las conclusiones siguientes sean pensadas y sentidas como semillas de paz.



Para comprender las realidades y vivencias de los Pijaos se hace necesario, aunque no suficiente, recorrer el territorio y compartir tiempo con

las comunidades. Las miradas desde lejos y desde afuera, comúnmente se convierten en prejuicios y distorsiones de la realidad. A razón de esto, se requieren procesos de implicación auténtica —no burocrática ni instrumental— de la academia y científicos sociales comprometidos con procesos de recuperación de memoria histórica y/o cualquier proceso orientado al cuidado de la vida y la defensa de los derechos humanos.

Cuando se saca un pez del agua, en efecto sigue siendo un pez, pero muerto. Un biólogo marino seguramente puede estudiar un organismo marino en un laboratorio analizando su anatomía y morfología, pero el verdadero comportamiento y vida del pez solo se haya cuando este se encuentra en su hábitat natural. Análogamente, la cosmosabiduría de los Pijaos se encuentra entre ellos, en sus territorios, en su ancestralidad y rituales. La conclusión que se sigue es que la cosmovisión y prácticas ancestrales de las comunidades indígenas de sur del Tolima, si se quieren comprender, deben ser vividas —pensadas y sentidas— desde su propio sistema referencial. El contexto histórico y material resulta de peso para valorar los aportes de la ancestralidad y vida actual de los Pijao, so pena de malentender o trivializar su sistema de ideas, haceres y creencias.

 Los Pijaos tienen sus propias terapéuticas, formas de tratar las enfermedades. Padecimientos que no afectan solo a personas, también a comunidades, situaciones y territorios. Estas terapéuticas son operacionalizadas con el fundamento de su cosmovisión, tradición y ancestralidad, y se manifiestan materialmente en rituales en cuyo hacer se emplean dispositivos como el tabaco, por ejemplo. Entonces, en la base de los procesos curativos de los Pijaos se encuentra una triada curativa o triada terapéutica: ritual-dispositivo-cosmovisión. El alma de esta triada es la “armonización”. La apertura a otras formas de tratamiento de la enfermedad es una opción presente en las comunidades ancestrales del sur del Tolima. Sin embargo, la medicina tradicional Pijao no solo trata males del cuerpo material humano. La medicina tradicional de los Pijaos trata la salud trascendente, espiritual-ancestral, trata la memoria, los territorios y las situaciones de

conflicto. Luego, entonces, las prácticas terapéuticas de las comunidades Pijaos son más amplias y profundas, no dogmáticas, limitadas sí, pero abiertas y menos reduccionistas.

③ Las comunidades ancestrales del sur del Tolima han sufrido históricamente la violencia directa y estructural, cuyas causas ya han sido reconocidas: procesos de colonización desde la mal llamada conquista, resolución ilegítima de conflictos, ausencia del Estado en territorios, conflictos armados y jurídicos por la tenencia y uso de la tierra, deslegitimación de saberes indígenas, entre otras. Resulta de perogrullo afirmar que la violencia impacta negativamente en la salud y la vida; sin embargo, esta afirmación es necesaria toda vez que se ha querido dejar de lado. En este contexto de violencias sistemáticas, de olvidos y de afrentas, las comunidades Pijaos han conservado muchos de sus saberes y haceres. Han conservado su característica psico-antropológica de combatividad. La sangre guerrera de los Pijaos se canaliza hoy, como se canalizó ayer, en los procesos de resistencia y mingas que se convierten en procesos terapéuticos y curativos.

④ Son los propios médicos tradicionales Pijaos quienes advierten, con toda contundencia, sobre los peligros de creer en charlatanes. Los embusteros, aquellos que no tienen el conocimiento de la triada curativa cosmovisión-ritual-dispositivo y solo persiguen fines de lucro. Estos personajes son los pseudocuranderos que mercantilizan y, por ende, banalizan y desprestigian la verdadera medicina tradicional de los pueblos Pijaos. En todo caso, viene bien un sano escepticismo.

⑤ El concepto de salud —mental, física, individual y colectiva— y su significado para las comunidades ancestrales del sur del Tolima es multidimensional pero integrado. Se ubica entre las coordenadas de sentido: interaccionando, riendo, resintiendo y sirviendo, conceptos que fueron expuestos en el capítulo dos. De la misma manera, toma en cuenta lo físico —concreto y material— y lo abstracto —ancestral y trascendente—. En la esfera física, tanto el significado de los procesos de salud-enfermedad

como las prácticas curativas, están interrelacionadas con la materialidad del cuerpo físico; el cuerpo biológico del ser humano. Así mismo con el territorio: las plantas, los animales, los frutos de la tierra y los elementales —aire, fuego, tierra, agua—. En la esfera abstracta, la salud y la triada curativa están vinculadas con los mitos de origen, la cosmovisión y la tradición Pijao. En ambas dimensiones o esferas, física y abstracta, la salud y la curación no son eventos privados, individuales ni aislados. La salud-enfermedad y la curación en los Pijao son procesos colectivos, públicos, comunitarios, territoriales e históricos. En otras palabras, la salud y los procesos curativos Pijao no se limitan a la “coseidad” de lo biofísico, aunque definitivamente la incluye. La concepción cognitiva, junto con la vivencia relacional comunitaria que las comunidades ancestrales del sur del Tolima tienen sobre la salud y las prácticas curativas son transversales a las dimensiones del ser humano. En tal sentido, son más humanas, sobre todo en el sentido de no perfección.

❖ La salud mental, como categoría específica occidental y occidentalizante, no se corresponde con un significado único que pueda darse separado de lo que los Pijaos entienden por salud como un tejido integrado por las coordenadas de sentido. Esto viene a significar que para las comunidades Pijaos del sur del Tolima, la salud mental está íntimamente re-ligada a la salud física —individual y colectiva— y, sobre todo, a la salud espiritual y ancestral. Dicho de otro modo, los Pijaos integran los diferentes tipos de salud en un tejido complejo que no puede ser atomizado. Esta complejidad incluye al territorio, espacio que es sagrado de acuerdo con sus cosmosabidurías, es decir, si de salud se tratara, su estado también depende de cómo se encuentre el territorio, la Madre Tierra. Para entender tal complejidad podemos retomar la versión contemporánea de la Salud Mental Global (SMG), la cual salva la preocupación enteramente individual que la salud mental ha tomado, para encontrar otros determinantes de su conservación, que son específicos y particulares. De acuerdo al contexto, por ejemplo, la SMG depende de la economía, la justicia, lo político, las condiciones de relación con la naturaleza, las necesidades básicas y de desarrollo satisfechas, lo religioso, etc. Sin embargo, como hemos observado en los Pijaos, el

ángulo de mirada es otro, a tal punto que el término de salud mental no sea usado en su vida cotidiana. Ellos hablan de la “armonización” y el “equilibrio”, denotando entonces otros significados y sentidos que están en íntima relación con el *Sumak Kawsay*, buen vivir, que otras comunidades ancestrales han tomado.

❖ La singularidad, las bondades y acotaciones de la cosmovisión y prácticas ancestrales de los Pijaos deben ser comprendidas de forma crítica. Se hace necesario prescindir de la falacia que afirma que todo lo tradicional es adecuado, éticamente aceptable o contiene alguna especie de sabiduría. Del mismo modo que no todo lo técnicamente posible es éticamente deseable —crítica a la tecnociencia—, no toda práctica o saber proveniente de tradiciones indígenas representa sabiduría. El ejemplo lamentable de esto es la antropofagia que en tiempos de la conquista-aniquilación practicaron los Pijaos. Los resultados de la presente investigación permiten concluir que los saberes y haceres de los Pijaos en la actualidad son, con la misma intensidad, críticos y autocríticos.

❖ Sigue siendo necesario emprender no solo proyectos, sino también programas completos de investigación que se opongan vigorosamente a la desaparición física y espiritual de las comunidades indígenas colombianas. De igual modo, es preciso que la investigación científico-académica descubra y denuncie epistemicidios, ecocidios y, en general, cualquier acto, proceso o política irracional.

❖ Los procesos de resistencia de las comunidades Pijaos frente a la violencia material y estructural son procesos de recuperación de memoria histórica, reparación de tejido social, rescate de saberes y haceres ancestrales, actos poéticos de dignificación de la vida, defensa de derechos humanos y protección de la vida en general. En definitiva, los procesos de resistencia de las comunidades ancestrales del sur del Tolima son actos de valentía y de esperanza. Es en este sentido que la triada curativa cosmovisión-ritual-dispositivo siembra semillas de sabiduría.

10 La medicina ancestral de las comunidades Pijaos deriva de su cosmogonía y cosmovisión. Una de sus raíces se haya en el sistema de calor y frío que tiene como fin la armonización. Los rituales de armonización tienen como propósito la curación o el restablecimiento de la salud física y/o espiritual de personas, comunidades, territorios o situaciones. En conjunto, las prácticas curativas Pijaos se nutren de un conocimiento ancestral y configuran una estética, una ética y una política propia, que en todo caso no son antropocéntricas ni etnocéntricas.



Recomendaciones

A la luz de los resultados de la presente investigación pueden hacerse las siguientes recomendaciones, unas políticamente correctas o acostumbradas formalmente, y otras quizá más de fondo:

① Continuar con las investigaciones pluridisciplinarias sobre salud y medicina tradicional de las comunidades indígenas Pijaos en contextos de violencia que permitan ganar amplitud y profundidad, tanto teórica como empírica.

② Invitar a los investigadores, hombres y mujeres, a implicarse intelectual y afectivamente en proyectos de investigación científica y humanística que sean respetuosos y rigurosos con las cosmovisiones indígenas ancestrales, en el marco de la defensa de los derechos humanos.

③ Motivar a las instituciones públicas y privadas a financiar este tipo de investigaciones.

④ Desde una plataforma axiológica y bioética, rechazar todo acto de barbarie e irracionalidad que atente contra la existencia material, histórica y espiritual de las comunidades ancestrales o de cualquier grupo humano.

⑤ En el momento de emprender investigaciones que involucren a comunidades indígenas, intentar identificar y neutralizar los prejuicios y sesgos cognitivos frente a las mismas. Además, apartarse del “sentido común” y frenar el impulso de hacer conjeturas o conclusiones demasiado apresuradas.

⑥ Colocar en cuestión tanto el antropocentrismo como el etnocentrismo.

❖ El sistema de calor y frío de los Pijaos, con el cual tratan de armonizar y reequilibrar la salud, nos enseña la complementariedad que puede existir entre los opuestos. Cobra relevancia poder integrar aspectos objetivos y subjetivos, o materiales y abstractos en las lecturas y comprensiones que se hagan de las comunidades ancestrales. Por ejemplo, identificar las condiciones materiales y subjetivas de la contemporaneidad de los pueblos indígenas, pero también ubicar las condiciones objetivas y ancestrales del pasado de las comunidades. Es decir, estudiar dialécticamente la realidad actual e histórica.

❖ Esta aceptación de coexistencia de los opuestos aplica, también, para los sujetos investigadores que necesitan aceptar que pueden existir visiones de mundo diferentes a las “normales” o institucionalizadas. El ejemplo claro es la concepción tejida e integrada que tienen los Pijaos sobre el sentido y significado de la salud que prescinde, no sin justificación, de jerarquizaciones, taxonomías o dualismos excluyentes como salud mental y salud física.

❖ En este mismo sentido, se requiere una decisión, por parte del investigador, de hacer dos movimientos contrarios: por un parte hacer una inmersión en el contexto profundo de las comunidades indígenas y, de otro lado, tomar distancia para ganar perspectiva y hacer contrastaciones.

❖ En una de las conclusiones advertimos la importancia de compartir tiempo con las comunidades indígenas. El tiempo es un factor que acompaña, indefectiblemente, los procesos biológicos, sociales y de investigación. La recomendación concreta es reconocer la importancia de los ritmos, ciclos, sincronizaciones y armonizaciones con la naturaleza y con el tiempo mismo. Con esto se intenta desacelerar la ansiedad por la novedad, ralentizar la compulsión por lo útil, frenar la pseudo-necesidad de tomar atajos para obtener logros fáciles. El tiempo *nutricio* media entre la semilla y el fruto.

Referencias

- Abram, D. (2000). *La magia de los sentidos*. Editorial Kairós.
- Agamben, G. (2011). *¿Qué es un dispositivo?* Editorial Anagrama.
- Agreda, E. (2009). *Etnoastronomía y obras rupestres: experiencias mítico-religiosas, ciclos y calendario en las comunidades rurales de Mapachico y Genoy, Municipio de Pasto y Nariño*. CESMAG.
- Alcaldía Municipal de Coyaima (s.f.). *Galería de mapas*. <https://www.coyaima-tolima.gov.co/MiMunicipio/Paginas/Galeria-de-Mapas.aspx#lg=1&slide=3>
- Alonso, M. y Escorcía, I. (2003). El ser humano como una totalidad. *Salud Uninorte*, (17), 3-8.
- Arias, F. y Duque, D. (2017). Resistencias y territorialidades en el sur del Tolima. *Revista Ágora*, 17(2). <https://doi.org/10.21500/16578031.3032>
- Ávila, A. (2019). *Detrás de la guerra en Colombia*. Editorial Planeta.
- Baer, G. (1979). Religión y Chamanismo de los Matsigenka (Este peruano). *Amazonía Peruana*, (4), 101-138. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi4.236>
- Balbi, J. (2004). *La mente narrativa. Hacia una concepción posracionalista de la identidad personal*. Editorial Paidós.
- Barreto, L, Herrera, K. y Mora J. (2014). *Reconstruyendo el camino de los indígenas Pijaos del Tolima a Soacha* [tesis de pregrado, Universidad Minuto de Dios]. Repositorio Institucional Uniminuto. <http://hdl.handle.net/10656/3109>
- Bateson, G. (1991). Epistemología y Ecología. En *Pasos hacia una ecología de la mente* (pp. 273-318). Lumen.
- Beneduce, R. (2006). Enfermedad, persona y saberes de la curación. Entre la cultura y la historia. *Anales de Antropología*, 40(1), 77-131.
- Bernal-Andrade, L. (2008). *Los Pijaos: historia e importancia antropológica*. Leovigildo Bernal Andrade.
- Bibeau, G. (1996). A Step Toward Thinking: from webs of significance to connections across dimensions. *Medical Anthropology Quarterly*, 2(4), 402-416.

- Bonilla, E. y Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en las ciencias sociales*. Ediciones Uniandes.
- Botero, S. (1987). Indígenas de la Sierra Nevada de Sta. Marta. En *Introducción a la Colombia Amerindia* (pp. 35-48). Ministerio de Educación Nacional; Instituto Colombiano de Cultura; Instituto Colombiano de Antropología.
- Borges, J. L. (1998). *El hacedor*. Alianza Editorial.
- Bruner, J. (2004). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Editorial Gedisa.
- Bruner, J. (2006). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza Editorial.
- Briñez, L. (2019). *Parir en medio de dos ríos: la partería tradicional en el resguardo indígena de Vuelta Rio – Ortega, Tolima*. Editorial Universidad del Tolima.
- Calderón, D. A, Forero, R. M. y Pastor, E.F. (2018). *Una mirada desde la comunicación a la reparación colectiva autónoma de la comunidad indígena Pijao-Mesones de Ortega, Tolima Tesis de grado presentada para optar al título de Comunicadoras Sociales y Periodistas* [tesis de pregrado, Universidad de Ibagué]. <https://repositorio.unibague.edu.co/jspui/bitstream/20.500.12313/585/1/Trabajo%20de%20grado.pdf>
- Cardona, J. A. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia. *Revista Salud Pública*, 14(4), 630–643.
- Cardona, J. A. y Rivera, Y. (2012). Representaciones sociales sobre medicina tradicional y enfermedades foráneas en indígenas Embera Chamí de Colombia. *Revista Cubana de Salud Pública*, 38(3), 471–483.
- Castaneda, C. (2008). *Las enseñanzas de don Juan*. Fondo de Cultura Económica.
- Castrillón, F. y Rondón Camacho, A. (2015). *Agenda agroalimentaria para los pueblos indígenas Pijao sur del Tolima*. <https://www.semillas.org.co/es/publicaciones/agenda-agroalimentaria-para-los-pueblos-ind>
- Ceballos, D. (2002). “*Quyen tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Ministerio de Cultura.

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Textos corporales de la crueldad. Memoria histórica y antropológica forense*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Textos-corporales-de-la-crueldad.pdf>
- Cisterna Cabrera, F. (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Theoria*, 14(1), 61-71.
- Clarac, J. (1996). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Ediciones Uniandes.
- Clarac, J. (2017). *Dioses en el exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Cole, M. (2003). *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*. Ediciones Morata.
- Comisión de la verdad. (2020, 20 de octubre). *Los impactos del conflicto en los territorios de los pueblos indígenas de la región Andina y sus luchas por la pervivencia y reexistencia*. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/impactos-del-conflicto-en-los-territorios-pueblos-indigenas-region-andina>
- Congreso de Colombia. (1890, 25 de noviembre). Ley 89 de 1890. *Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. Diario Oficial n. ° 8263.8. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1630995>
- Congreso de la República de Colombia. (2020). Ley 5 de 1992. *Por la cual se expide el Reglamento del Congreso; el Senado y la Cámara de Representantes*. Diario Oficial n. °40.483. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=11368>
- Constitución Política de Colombia. (1991). Artículo 7. *Gaceta Asamblea Constituyente de 1991 n. ° 28, 62 y 67*. <http://www.secretariasenado.gov.co/index.php/constitucion-politica>
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Preámbulo. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). (2010). *Buen Vivir, Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. CAOI.

- Cortés, G. (2018). Molá; *Toponimia de los sitios sagrados del pueblo Pijao en el municipio de Natagaima del Departamento del Tolima* [tesis de pregrado, Universidad Externado de Colombia]. Biblioteca Digital Universidad Externado de Colombia. <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/1400>
- Cuervo, B. (2016). La conquista y colonización española de América. *Historia Digital*, 16(28), 103-149.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2007a). *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*. https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2007b). *Dirección de censos y demografía*. <http://www.dane.gov.co>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019a). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <http://www.dane.gov.co>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019b). *Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Defensoría del Pueblo. (2018). *Informe especial: economías ilegales, actores armados y nuevos escenarios de riesgo en el posacuerdo*. www.defensoria.gov.co/public/pdf/economiasilegales.pdf
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores.
- Díaz, P. A. (2015). La pregunta por la salud mental: un concepto disgregado. *Revista Electrónica Psyconex*, 7(11), 1-16.
- Ducuara, D. (2018). *Los sentidos encarnados en los significados y reconstrucción del mito del Mohán: proceso de resistencia del resguardo indígena de Tinajas Natagaima, departamento del Tolima* [tesis de pregrado, Universidad Externado de Colombia]. Biblioteca Digital Universidad Externado de Colombia. <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/1405>
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.

- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa, M. (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (5), 53-73.
- Fassin, D. (2004). Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 283-318. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1226>
- Fassin, D. (2021). El sentido de la salud: antropología de las políticas de la vida. *Revista de la Escuela de Antropología*, (XXIX). <https://doi.org/10.35305/revistadeantropologia.v0iXXIX.149>
- Faust, F. (1990). Supervivencia de conceptos y prácticas médicas tradicionales entre los indígenas del sur del Tolima. *Revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima*, (1), 5-105.
- Faust, F. (2017). *Conceptos y prácticas médicas de ruana*. Editorial Universidad del Cauca.
- Faust, F. y Hofer, F. (1994). Nosotros somos gente de la madre agua: Apuntes sobre la base religiosa de las culturas indígenas y mestizas. *Revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima*, II(2/3).
- Fisher, A. (2013). *Radical Ecopsychology. Psychology in the Service of live*. State University of New York Press.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- García, D. (2019). *Indígenas de Colombia: ¿Cuántos somos, dónde vivimos y cómo estamos?* <https://bit.ly/3IIIWGS>
- García, J. (2016). *La Abuela Racquelina*. Literatura Plan de Vida.
- Giménez, G. (1999). Territorio, conflicto e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V(9), 22-57.
- Gobernación del Tolima. (2013). *Cartilla Política Pública Departamental de Salud Mental. TOLIMA 2013 - 2021*. [http://www.ejecutortolima.gov.co/modulos/subprogramas/archivos_evidencias/Resumen%20Politica%20publica%20\(1\).pdf](http://www.ejecutortolima.gov.co/modulos/subprogramas/archivos_evidencias/Resumen%20Politica%20publica%20(1).pdf)
- Gobernación del Tolima. (2014). *Estadísticas 2011-2014, Coyaima. Secretaria de Planeación y TIC*. <https://www.clima.com/pdf/colombia/tolima/coyaima.pdf>

- Gobernación del Tolima. (s.f.a). *Mapas de los municipios*. <https://www.tolima.gov.co/tolima/informacion-general/mapas-de-los-municipios>
- Gobernación del Tolima. (s.f.b). *Turismo*. <https://www.tolima.gov.co/tolima/informacion-general/turismo/1951-municipio-de-ortega>
- Gobernación del Tolima. (s.f.c). *Mapas de los municipios*. <https://www.tolima.gov.co/tolima/informacion-general/mapas-de-los-municipios/1959-municipio-de-cunday>
- Goleman, D. y Davidson, R. (2017). *Rasgos alterados*. Ediciones B.
- Gómez, L. (2013). Por una antropología médica crítica hoy. Reflexiones a partir de una investigación sobre los problemas gastrointestinales de los niños que pertenecen a una minoría étnica en Canadá. *Maguaré*, 27(2), 21-65.
- Gómez-Restrepo, C., Rincón, C. J. y Urrego-Mendoza, Z. (2016). Salud mental, sufrimiento emocional, problemas y trastornos mentales de indígenas colombianos. Datos de la Encuesta Nacional de Salud Mental 2015. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 5(S1), 119–126. <https://doi.org/10.1016/j.rcp.2016.09.005>
- González Rey, F. (1999). *El sujeto y la subjetividad: algunos de los dilemas actuales de su estudio* [ponencia]. III Conference for Sociocultural Research, La Habana, Cuba. <https://www.fe.unicamp.br/eventos/br2000/trabs/1520.doc>
- González Rey, F. (2006). *La investigación cualitativa*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.
- González Rey, F. (2010). Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: Un camino hacia una nueva definición de subjetividad. *Universitas Psychologica*, 9(1), 241–253.
- González Rey, F. y Patiño, J. (2017). La Epistemología Cualitativa y el estudio de la subjetividad en una perspectiva cultural-histórica. Conversación con Fernando González Rey. *Revista de Estudios Sociales*, (60), 120-127.
- Granados, S., Martínez, L., Morales, P., Ortiz, G., Sandoval, H. y Zuluaga, G. (2005). Aproximación a la medicina tradicional colombiana. Una mirada al margen de la cultura occidental. *Revistas ciencias de la salud*, 3(1), 98-106.
- Grebe, M. (1993-1994). El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista chilena de antropología*, (12), 45-64.
- Grinberg, J. (1979). *El cerebro consciente. Psicofisiología de la conciencia 2*. Editorial Trillas.

- Grinberg, J. (1991). *La teoría sintérgica*. Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.
- Grinberg, J. (1994). *Los chamanes de México. Volumen III*. Editorial Colofón.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1985). *Medicina Tradicional de Colombia. El triple legado*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez, R. (2016). *Los nükak: en marcha por tierras devastadas. Nomadismo y continuidad en la Amazonía colombiana*. ICANH.
- Guerrero, P. (2018). *La chakana del corazón desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Ediciones Abya-Yala.
- Guidano, V. (1994). *El sí-mismo en proceso. Hacia una terapia cognitiva posracionalista*. Editorial Paidós.
- Guzmán, G., Fals Borda, O. y Umaña, E. (2018). *La violencia en Colombia*. Taurus.
- Haidt, J. (2012). *La mente de los justos: por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Penguin Books.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta.
- Hoskins, D. y Padrón E. (2017). The Practice of Curanderismo: A Qualitative Study from the Perspectives of Curandera/os. *Journal of Latina/o Psychology*, 6(2), 79-93. <https://doi.org/10.1037/lat0000081>
- Instituto Colombiano Agropecuario. (2010, 10 de marzo). Resolución 970 de 2010. *Por medio de la cual se establecen los requisitos para la producción, acondicionamiento, importación, exportación almacenamiento, comercialización y/o uso de semillas para siembra en el país, su control y se dictan otras disposiciones*. Diario Oficial n. ° 47.648. https://www.redjurista.com/Documents/resolucion_970_de_2010_ica_-_instituto_colombiano_agropecuario.aspx#/
- Jaramillo, O. (1987). Barí. En *Introducción a la Colombia Amerindia* (pp. 64-77). Ministerio de Educación Nacional; Instituto Colombiano de Cultura; Instituto Colombiano de Antropología.
- Jimeno, A. (2009). Calentamiento global: verdades y especulaciones. *Dimensión empresarial*, 7(2), 33-39.
- Junge, P. (2021). “Flower Power”. La terapia de Flores de Bach como práctica política en salud. *Revista Chilena de Antropología*, (43), 167-186.

- Kelly, G. (2001). *Psicología de los constructos personales*. Editorial Paidós.
- Korzybski, A. (1994). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Institute of General Semantics.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of the Culture*. University of California Press.
- Kleinman, A. (1981). Orientations 2: Culture, Health Care Systems and Clinical Reality. En *Patients and Healers in the Context of Culture* (pp. 24-70). University of California Press.
- Kuriyama, S. (2005). *La expresividad del cuerpo y la divergencia de las medicinas griega y china*. Ediciones Siruela.
- Landrine, H. (1995). Implicaciones clínicas de las diferencias culturales: el sí mismo referencial versus el sí mismo indexical. En N. Rule y L. Bennet (eds.), *The Culture and Psychology Reader* (pp. 744-766). University Press.
- Leif, K. (2020). Studies of brain activity aren't as useful as scientists thought. *Duke Today*. <https://today.duke.edu/2020/06/studies-brain-activity-aren%E2%80%99t-useful-scientists-thought>
- León, L. (2010). *Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo*. Universidad Cooperativa.
- León, L. (2016). *El camino de Bochica. La ruta del sol. Una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Ediciones Cátedra Libre.
- León, L. (2017). *Descripción de una psicología ancestral indígena*. Tiguaia Comunidad de Ciencias Ancestrales.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Raza e historia. Antropología estructural*. Siglo XXI Editores.
- Lock, M. y Sheper-Hughes, N. (1996). Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routiness in Discipline and Dissent. En T. Johson y C. Sargent (eds.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method* (pp. 41-70). Praeger.
- Lolas, F. (2016). Salud mental global: perspectivas socioculturales y éticas. *Acta Bioethica*, 22(1), 7-8. <https://bit.ly/3qER0Ui>
- Lopera, J. S. y Rojas, S. (2012). Salud mental en poblaciones indígenas. Una aproximación a la problemática de salud pública. *Medicina U.P.B.*, 31(1), 42-52.

- Lopera M. (2008). Etnia y Religión: sobre el papel de la religión en los procesos de reconstrucción de la identidad indígena. *Nuevo Foto Penal*, (73), 139-156.
- López-Silva, P. (2014). Posmodernidad y Narrativa. La discusión sobre el fundamento del self. *Pensamiento*, 70(262), 121-148. <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i262.y2014.007>
- Lucena-Salmoral, M. (1963). Datos antropológicos de los Pijao. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. *Revista Colombiana de Antropología*, 12, 359-387.
- Malinowski, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Editorial SARPE.
- Martínez, M. (1999). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. Editorial Trillas.
- Martín-Baró. (1983). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. UCA Editores.
- Marx, K, Engels, F, (1971). *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica*. Editorial Claridad.
- Mauss, M. (1947). *Manual de etnografía*. Fondo de Cultura Económica.
- McKenna, T. (1993). *El manjar de los dioses*. Editorial Paidós.
- Milla, C. (2008). *Génesis de la cultura andina*. Amaru Wayra.
- Ministerio de Cultura. (s.f). *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia: Coyaima Natagaima (Pijao) Espíritus que Brotaron de Piedra con Alma de Indio*. <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20PIJAO.pdf>
- Ministerio de Interior. (2013). *Diagnóstico participativo del estado de los derechos fundamentales del pueblo Pijao y líneas de acción para la construcción de su plan de salvaguardia étnica*. <https://bit.ly/3ICP3xD>
- Ministerio del Interior. (s.f). *Plan de Salvaguarda Étnica del pueblo Pijao*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/148_comunidad_de_chorrillo_-ortega-.pdf
- Montoya-Vélez, E., López-Ríos, J., Cristancho-Marulanda, S., Valencia-Franco, M., Montero de La Rosa, O. y Hernández-Holguín, D. (2020). Aproximación a la concepción de la salud mental para los pueblos indígenas de Colombia. *Ciênc. saúde coletiva*, 25(3), 1157-1166.

- Morón, M. (2018). *Caracterización económica y social de la comunidad Chorrillo Ortega – Tolima desafío y propuestas*. <https://hdl.handle.net/20.500.12313/826>
- Alcaldía Municipal de Coyaima. (s.f). *Galería de mapas*. <https://www.coyaima-tolima.gov.co/MiMunicipio/Paginas/Galeria-de-Mapas.aspx#lg=1&slide=3>
- Nathan, T. (1999). *La influencia que cura*. Fondo de Cultura Económica.
- Nathan, T. (2012). *La nueva interpretación de los sueños*. Clave Intelectual.
- Nupan-Criollo, H. (2011). Enfermedad y curación desde la perspectiva cultural. *Revista Unimar*, 29(1), 59-70.
- Nupan-Criollo, H. (2016). Acercamiento a los significados de salud y enfermedad en una población rural de Colombia: Jongovito. En A. Estrada y C. Buitrago (eds.), *Recursos psicosociales para el posconflicto* (pp. 198-224). Taos Institute Publications.
- Nupan-Criollo, H. (2018). Las prácticas tradicionales de curación vigentes en los contextos rurales de Pasto, Colombia. *Revista Kavilando*, 10(1), 137-161.
- Nupan-Criollo, H. (2019). Apuntes sobre la relación entre psicología, política y espiritualidad en torno a técnicas que impulsan la economía en Colombia. *Revista Kavilando*, 11(2), 483-498.
- Nupan-Criollo, H. (2022). Del malestar a la cura: en búsqueda del sentido. Medicina popular y medicina tradicional en Jongovito. *Kavilando*.
- Obando, L. (2019). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: La historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado*. Editorial Universidad del Cauca.
- Organización Mundial de la Salud. (2013). *Estrategias de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/95008/9789243506098_spa.pdf
- Organización Mundial de la Salud. (2018). *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (s.f). *Pueblos indígenas. ¿Cuáles son, cuantos y donde se ubican los pueblos indígenas de Colombia?* <https://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>
- Ortega, E. (1949). *Los Inconquistables: la guerra de los Pijaos, 1602-1603*. Archivo Nacional de Colombia.

- Ospina, W. (2004). *América Mestiza*. Penguin Random House.
- Páez, Y. (2008). *Cosmovisiones de la Medicina*. Editorial UNINORTE.
- Páez, Y. (2015). *Cosmovisiones de la Medicina II*. Editorial UNINORTE.
- Panchoaga, J. y Bolaños, Y. (2021). *Ipx khüçx: las desarmonías con el mundo y las enfermedades en la perspectiva nasa*. <https://bit.ly/3DcT1Mo>
- Peñaranda, D. (2015). *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción indentitaria en los andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Centro Nacional de Memoria Histórica; Universidad Nacional de Colombia.
- Peirce, Ch. S. (1878). "How to Make Our Ideas Clear". *Popular Science Monthly*, 12, 286-302.
- Peralta, A. y Ramírez A. (2020). *La memoria mítica de la comunidad Indígena de Cunirco. A través del Libro Álbum Digital* [tesis de maestría, Universidad del Tolima].
- Pinzón, C. y Suárez, R. (1992). *Las mujeres lechuzas. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. ICAN.
- Pinzón, C., Garay, C. y Suárez, R. (2003). *Antropología de la salud. Itinerarios autobiográficos por el poder mágico y la curación*. Universidad Nacional.
- Pita, R. (2017). Las condiciones laborales de las comunidades indígenas del nororiente neogranadino, siglo XVII. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 19(1), 130-157.
- Quintín-Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca.
- Real Academia Española. (2020). Costumbre. En *Diccionario de la lengua española* (edición de tricentenario). <https://dle.rae.es/costumbre>
- Restrepo, V. y Ordúz, J. F. (2006). *Estado del arte del conocimiento sobre la salud de los pueblos indígenas de América: Salud mental de los pueblos indígenas*.
- Ricard, M., Lutz, A. y Davidson, R. (2015). En el cerebro del meditador. *Investigación y ciencia*. <https://bit.ly/3uwG5wO>
- Rodríguez J. (2006). *Etnias y culturas en el medio ambiente de Colombia*. <http://documentacion.ideam.gov.co/openbiblio/bvirtual/000001/cap10.pdf>
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

- Rojas, L. P. (2014). Subjetividad, cotidianidad y narrativa. Apuntes para pensar la subjetividad desde una mirada situada. *Tesis psicológica*, 9(2), 266–281.
- Roldán, D. (2016). El CRIT: el renacer Pijao. *Ciencia política*, 11(21), 191-227. <https://doi.org/10.15446/cp.v11n21.60294>
- Romero-Wenz, L. (2019). Capitalismo como locura: La crítica al sistema capitalista de G. K. Chesterton. *SCIO. Revista de Filosofía*, (16), 145-181. <https://revistas.ucv.es/index.php/scio/article/view/482>
- Russell, B. (2019). *La conquista de la felicidad*. OMEGALFA.
- Santos, J. (2019). *La batalla por la paz. El largo camino para acabar el conflicto con la guerrilla más antigua del mundo*. Editorial Planeta.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio*. Editorial Ariel.
- Shweder, R.A. (1990). Cultural psychology -what is it? En J. W. Stigler. R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology. Essays on comparative human development* (pp. 1-43). Cambridge University Press.
- Simbaña, F. (2011). *El sumak kawsay como proyecto político. Más allá del desarrollo*. Ediciones Abya Yala.
- Singer, M. y Baer, H. (1995). *Critical Medical Anthropology*. Baywood Publishing.
- Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Editorial Cara Parens; Universidad Rafael Landívar.
- Tejada de Rivero DA. (2018). La historia de la Conferencia de Alma-Ata. *Rev. Perú Ginecol Obstet*, 64(3), 361-366.
- Tenorio, M.C. y Sampson A. (2012). Cultural e infancia. *Psicología Cultural*. <https://www.psicologiacultural.org/Pdfs/Sampson/Pdf%20Sampson%20capitulos/Cultura%20e%20infancia.pdf>
- Tobasuba, I., Obando, F. H., Moreno, F. A., Morales, C. S. y Henao, A. M. (2015). De la conservación del suelo al cuidado de la tierra: una propuesta ético-afectiva del uso del suelo. *Ambiente y sociedad*, 18(3), 121-136.
- Tobón, M. (2016). Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonía colombiana. *Revista Mexicana de Sociología*, 78(2), 179-202.
- Tovar, H. (2007). *Colombia: Imágenes de su diversidad (1492 a hoy)*. Educar Editores.

- UNHCR. (2010). *Comunidades indígenas. Obtenido de La agencia de la ONU para los Refugiados*. <https://bit.ly/3iE70By>
- Uribe, R. (1994). *El liberalismo no es pecado*. Editorial Planeta.
- Vallejo, A. (2006). Medicina Indígena y Salud mental. *Acta Colombiana de Psicología*, 9(2), 39–46.
- Vargas, K, Puentes, D, Moncada, J. y Vargas, E. (2019). “*Etnia Pijao*” *Centro multi-propósito para la comunidad indígena Amoyá* [tesis de pregrado, Universidad La Gran Colombia]. Repositorio Institucional Universidad La Gran Colombia. <https://repository.ugc.edu.co/handle/11396/5086>
- Velandia, C. y Buitrago, J. (1994). Etnia y conflicto en el sur del Tolima, 1950 – 1980. *Museológicas*, 2(2/3), 5-90.
- Velandia, C. y Silva E. (2004). *Supervivencia de una cosmogonía prehispánica en el sur del Tolima*. <https://bit.ly/3LhZBnK>
- Vergara, O. (1987). Guajiros. En *Introducción a la Colombia Amerindia* (pp. 21-34). Ministerio de Educación Nacional; Instituto Colombiano de Cultura; Instituto Colombiano de Antropología.
- Villa, E. (s.f.). *La literatura oral: mito y leyenda*. <https://bit.ly/3De8SKH>
- Vygotsky, L. (2009). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Crítica.
- Wilber, K. (2008). *Ciencia y religión*. Editorial Kairós.
- Wilber, K. (2011). *La conciencia sin fronteras. Aproximación de oriente y occidente al crecimiento personal*. Editorial Kairós.
- Zemelman, H. (2010). *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica*. IPECAL.
- Zuleta, E. (2010). *Tres culturas, tres familias y otros ensayos*. Hombres Nuevos Editores.

A close-up photograph of a green leaf, showing its intricate vein structure. The leaf is oriented vertically, with a central midrib and numerous secondary veins branching out. The leaf has several white, teardrop-shaped cutouts along its edges. The text "Sobre los autores" is centered on the leaf in a white, serif font.

Sobre los autores



Heiman Nupan-Criollo

Es magíster en Psicología por la Universidad del Valle (Cali, Colombia), y psicólogo por la Universidad Mariana (Pasto, Colombia). Ha realizado estudios en Medicina Tradicional China por el Instituto Kongang Jim Wanchon, Centro Superior de Acupuntura China y Ciencias Bioenergéticas en Pasto. Adelanta estudios de Doctorado en Conocimiento y cultura en América Latina con el Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina A.C. —IPECAL— (México).

Se ha desempeñado como Coordinador de Investigaciones del programa de Psicología de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, extensión Ibagué. Actualmente es miembro del nodo de Psicología Social y Crítica de la Asociación Colombiana de Facultades de Psicología, ASCOFAPSI.

Ha sido autor de libros, capítulos de libros y artículos tales como: Del malestar a la cura: en búsqueda del sentido. Medicina popular y tradicional en Jongovito (2022), “Acercamiento a los significados de salud y enfermedad en una población rural de Colombia: Jongovito”. Recursos psico-sociales para el post-conflicto (2016) y “Apuntes sobre la relación entre psicología, política y espiritualidad en torno a técnicas que impulsan la economía en Colombia” (2019).

✉ masheiman@hotmail.com

📄 <https://orcid.org/0000-0002-7180-4810>



Jorge Armando Sanabria González

Es magíster en Investigación Integrativa en Pensamiento Complejo por la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, México, y psicólogo por la Fundación Universitaria Los Libertadores (Bogotá, Colombia).

Actualmente es profesor de tiempo completo Universidad Cooperativa de Colombia, sede Barrancabermeja, director de la línea Psicología y Sa-

lud de la Fundación Innovación y Ciencia, FICC, docente internacional del Instituto Colombiano de Análisis Existencial y Logoterapia Viktor Frankl, y miembro de la Red Global de Práctica Clínica, RGPC, de la Organización Mundial de la Salud, OMS.

Ha sido autor de diversos artículos y escritos tales como: “Perturbar para emancipar y normalidad como sufrimiento: tesis y conjeturas de la transtereapéutica” (2020), “Literatura pandémica. Reseña crítica: ‘Ensayo sobre la ceguera’ de José Saramago” (2020) y “Ciencias de la complejidad y pensamiento complejo en psicoterapia” (2019).

✉ Correo: armando80197@gmail.com

🆔 Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5835-5582>



Helmer Chacón Peralta

Es doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Rafael Bellosó Chacón, Venezuela; magíster en Mediación Familiar por la Universidad Antonio Nariño (Bogotá, Colombia); magíster en Drogodependencias por la Universidad Miguel Hernández (Alicante, España), y Psicólogo por la Universidad Antonio Nariño (Ibagué, Colombia).

Actualmente es coordinador académico de la Facultad de Psicología de la Universidad Antonio Nariño, Ibagué, y miembro titular del Colegio Colombiano de Psicólogos.

Ha sido autor y coautor de diversos artículos tales como: “Health-Related Quality of Life Trajectories over the First Year after Stroke in Colombia, South America” (2016) y “Estudio de la calidad de vida en pacientes tres meses después de un ictus” (2015).

✉ Correo: helmerchp1@yahoo.es

🆔 Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2816-6435>



Universidad de San Buenaventura
Coordinación Editorial Medellín
San Benito, Carrera 56C N° 51-110, Medellín, Antioquia
Tipografía: Latin Modern Roman
Colombia
2022

Colección Señales

Cambiar el ángulo de mirada frente a la problemática de la salud mental, como en otras cuestiones sociales, es urgente. Lo es salir de la postura lineal y antropocéntrica que termina responsabilizando al individuo de su desequilibrio para pasar a buscar en su complejidad la armonización colectiva, humana y no humana, ecológica, cósmica. Este libro-fruto es, como lo puede identificar el lector, interdisciplinar y polifónico. Es un tejido donde se hilvanan psicología, antropología, sociología, política e historia, entre otros sistemas de conocimientos y saberes. Este texto es un testimonio de las voces silenciadas y los saberes y *haceres* vituperados de las comunidades ancestrales del sur del Tolima, pero, a la vez, es una prueba de la vida, sabiduría y resistencia de los *indomables Pijaos*.



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA

BOGOTÁ - MINEDUCACIÓN



EDITORIAL
BONAVENTURIANA

EB
EDITORIAL
BONAVENTURIANA
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

COLEGIO COLOMBIANO DE
PSICÓLOGOS COL
PSIC