

ASÍ ES MI MÉTODO EN ETNOGRAFÍA

Voy a hablar de cómo es mi trabajo en etnografía. Parto de un conjunto de principios teóricos, la mayor parte de los cuales proviene del marxismo. El primero de estos principios es que el conocimiento, la ciencia, la investigación, no son fines en sí mismos, sino que son medios, son instrumentos... y son instrumentos, como dice Marx, para transformar el mundo. Me supongo habrán leído que eso establece una pequeña diferencia con Malinowski. El segundo criterio es que, en lo fundamental, a lo largo de la historia, o de su historia, la etnografía ha servido para la dominación, la explotación de los pueblos y, para el caso nuestro, en lo esencial, de los indios; aunque a raíz de la constitución del 91 los negros comenzaron a pedir que la antropología sirviera también para dominarlos y explotarlos a ellos, y se quejaron porque no había sido así...

Sobre esa base hay otro criterio y es que la etnografía debe dejar de ser un instrumento de esos dominadores y explotadores y convertirse en un instrumento de los dominados y los explotados en su lucha contra esa dominación y esa explotación y, en el caso concreto que me corresponde, las que hay sobre los indios.

Otro elemento es la concepción de que existe una estrecha e indisoluble relación entre teoría, metodología y técnicas de investigación, pero, además que existe también una relación, una determinación entre estos tres aspectos y el “para qué” del trabajo etnográfico; es decir, que teorías, metodologías y técnicas están en función de para qué se quiere usar ese conocimiento, para qué se quiere emplear ese trabajo.

Exagerando un poco, matizando esa afirmación, —para que dentro de quince años alguno de ustedes no vaya a venir, como vino ayer un antiguo estudiante a decirme que yo le había dicho que la antropología no servía para nada—, teniendo en cuenta que es una exageración, eso quiere decir que las teorías, las metodologías y las técnicas desarrolladas por la antropología a lo largo de su historia sirven para dominar a los indios, pero no sirven para que los indios luchen para romper esa dominación, y repito que es una polarización, porque sí tienen cierta utilidad, entre ellas una fundamental: sirven de marco de referencia para saber cómo no hay que trabajar; eso ya es una gran utilidad porque no va uno completamente a ciegas.

Otro criterio, también proveniente de la concepción marxista, es que la teoría y la práctica deben estar indisolublemente unidas, pero en dos sentidos, de una manera dialéctica: el primero de ellos es otra manera de decir lo que dije al principio, o sea que la teoría solo tiene validez siempre y cuando se lleve a la práctica de la transformación de la sociedad; el segundo es que no puede haber teoría sin práctica, no puede haber conocimiento sin práctica, el conocimiento, en lo fundamental, surge de la práctica, como decía Mao Tse-Tung: *"No se puede conocer el sabor de una pera sino masticándola"*. Sin embargo, en los procesos de conocimiento, de investigación, el conocimiento no comenzó ayer ni comenzó con nosotros; ya hay gente que ha investigado y producido conocimiento y que ha sistematizado y guardado ese conocimiento en los libros, es decir, los libros son conocimiento indirecto, conocimiento que otros han producido y que nos hacen llegar a través de los libros; pero ese conocimiento indirecto o libresco es un conocimiento secundario, que para poder ser validado tiene que ser confrontado con la práctica en la realidad. No hay entonces que rendirle culto a los libros; ése es también el título de un artículo de Mao Tse-Tung, *Oponerse al culto a los libros*.

Inicialmente comencé a trabajar con la idea de que el trabajo de campo en etnografía era semejante a lo que el marxismo llama la práctica; es más, a veces tuve la profundamente errónea idea de que lo que en la Universidad Nacional y en su departamento de Antropología llaman práctica, es la práctica. Por esa razón, —no porque me tocara quedarme en una isla apartada del Pacífico sur para que no me internaran en un campo de concentración si regresaba, como le pasó a Malinowski—, yo privilegié en mi actividad el trabajo de campo; inclusive comencé a practicarlo de la manera como lo hacían los antropólogos, o muchos antropólogos, y como quisieron enseñarme a hacerlo aquí en este departamento de antropología.

Mi primera salida de campo fue en una de esas prácticas que aquí se programan. Fuimos a una comunidad indígena, la de los chamí, en Risaralda, y como correspondía, nos quedamos en el internado de los misioneros y no con los indígenas; sin embargo, no se si siguiendo el santo precepto de Malinowski, o simplemente porque en forma espontánea la profesora que orientaba esa práctica consideró que no era justo que nos quedáramos todo el tiempo en el internado misionero y que el cura nos llamara a los informantes allá para hablar con ellos, sino que teníamos que pegarnos eso que Malinowski llama una “zambullida” en la vida indígena, dentro de los días

que íbamos a quedarnos se programó una salida para recorrer unas veredas y amanecer una noche en una casa de los indígenas.

Por esos “imponderables de la vida real”, en la vereda a la cual nos dirigíamos había una epidemia de viruela, enfermedad que, según había leído en la prensa y oído mencionar, se había acabado en Colombia y en el mundo hacía mucho tiempo, pero que allá era recurrente y mataba niños y adultos cada cierto tiempo; entonces, llegamos a esa vereda y como decir viruela era como oír mentar al diablo, salimos corriendo y las personas que nos acompañaban —una pareja indígena y uno de sus hijos— dijeron: para que no se frustren (por supuesto, no usaron esa palabra), si quieren se pueden quedar en la casa de nosotros esta noche. Dijimos: bueno, ¡vamos! Después de cinco horas de caminata y de que por el camino nos cogió un fuerte aguacero, al atardecer llegamos a la casa del gobernador indígena de esa región. No era un gobernador de cabildo, sino un gobernador nombrado por los curas.

Fue una situación que yo no entraría a juzgar si era muy antropológica o no, si muy científica o no; de todas maneras, las mujeres de nuestro grupo, las estudiantes y la profesora, se habían quitado sus vestidos mojados y estaban con ropas de las indígenas, sentadas en un corredor del tambo, supuestamente aprendiendo a hacer canastos; nosotros estábamos también por allí, pero con la ropa y los zapatos colgados encima del fogón, para que se secaran. Dos de las mujeres de nuestro grupo estaban cocinando una sopa de pastas, porque habíamos cargado nuestra comida a lomo de mula, menos mal que ha cambiado mucho la ciencia y ya no se carga a lomo de indio, aunque ellos ayudaron a cargar algunas cosas, como la cámara fotográfica, la grabadora y la filmadora de una estudiante de antropología; entonces, allí había dos antropólogas cocinando sopa de pastas de las que habíamos llevado, con un círculo de todos los indígenas de la casa observando cómo se hacían esas comidas tan exóticas —en esa época eran exóticas para ellos, ahora son comunes. Como desafortunadamente en esa época los embera no presentaban informes escritos de los resultados de su observación, nunca hemos podido saber qué conclusión sacaron, pero seguramente al ver esas cosas tan raras debieron haber pensado que esa gente era tan extraña que parecían indios.

Tampoco sé por qué, —es posible que nunca haya sabido o que ya no recuerde—, después de algunos viajes, comencé a alojarme en las casas de los embera. Es muy posible que a las monjas y a los curas no les hubiera

gustado que empezara a hacer cosas en contra suya y a favor de los embera; de todas maneras, con el tiempo, —y fue bastante tiempo, durante 19 años estuve yendo a esa región, a veces por períodos largos—, descubrí la diferencia entre vivir en medio de los indios, rodeado por los indios, para, como dice Malinowski, poderse asomar por la mañana al corredor de su tienda o de su casa y desde allí dominar toda la actividad de la aldea, y vivir con los indios, permitir que los indios en lugar de ser reducidos al papel de informantes, puedan convertirse en personas personalmente cercanas a uno, inclusive amigas. También he ido encontrando paulatinamente, a diferencia de lo que planteaban o plantean algunos antropólogos, que los indios piensan, que tienen capacidad de abstracción, que tienen una lógica, cosa que durante mucho tiempo la antropología negaba. Lévi-Bruhl, por ejemplo, hablaba de que el pensamiento primitivo era pre-lógico; aunque él se refería a la circunstancia de que el pensamiento indígena es un pensamiento completamente material o, si se quiere decir de otra manera, de la manera como lo dice Marx: preñado de materia, razón por la cual Lévi-Bruhl y muchísimos antropólogos, entre ellos mi profesor de etnografía, decían que los indios no tenían pensamiento abstracto y que sólo tenían pensamiento concreto o empírico o experimental. Todavía hoy, muchos dicen que el conocimiento indígena es un conocimiento empírico y no conceptual y que, por lo tanto, no es válido.

Para llegar a estas conclusiones sólo fue necesario permitir que los indígenas hablaran, pues no es lo mismo hablar que responder preguntas. Generalmente los antropólogos permiten que los indios respondan toda clase de preguntas, pero no los dejan hablar. Además, algo que me fue pareciendo elemental, —aunque parece que para la antropología no lo es tanto, entre otras cosas por la simple razón de que si aceptara que es así perdería su razón de ser—, las explicaciones, las interpretaciones y los análisis que los indígenas hacían de su situación sonaban, a pesar de todo lo que decía la antropología, como muy puestos en razón, como que de pronto las cosas sí eran de ese modo. Pero toda la antropología existe y está montada sobre el principio de que los indios no saben la explicación de su realidad, que quien la sabe y la puede exponer es el antropólogo. Entonces, si se aceptara que los indios comprenden y conocen su realidad, a los antropólogos nos tocaría volvernos sociólogos, no porque estos conozcan la realidad, no, sino porque se acabaría la antropología. Conocimiento que además era posible confrontar discutiendo con ellos, planteando el propio criterio, planteando esa visión que a uno le han metido en la cabeza al estudiar antropología.

De esa manera y sobre la base de esas experiencias, mi trabajo pasó de producir un libro como *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*, en el cual hablo sobre los chamí a lo largo de 160 páginas, a un libro como *Jaibanás: los verdaderos hombres*, en el cual, ya en el año 82, pongo en práctica lo que constituye la “gran y novísima” propuesta de la antropología de hoy, que los posmodernos descubrieron a finales de esa misma década: dar la palabra a los indígenas, dejar que los indígenas hablen, aunque todavía en ese momento soy yo quien da la palabra, quien deja que hablen, quien dice cuándo lo hacen y para decir qué. En ese sentido, y sólo en ese, mi libro es ya una antropología “posmoderna”, siete años antes de que los posmodernistas la inventaran. Pero, los profesores de antropología —y también, hoy, quienes fueron sus alumnos— insisten en que hay que aferrarse a los posmodernistas. Hay quienes piensan que a uno aquí no se le puede ocurrir nada, de la misma manera que a los antropólogos se nos ocurre que a los indios no se les ocurre nada. Es una cadena de dominaciones y sujeciones: frente a los extranjeros se nos ocurre que a nosotros no se nos ocurre nada y que a ellos sí, por lo cual tenemos que leerlos como único camino para poder aprender, pues ellos sí saben cómo son las cosas.

El libro sobre los *jaibaná* lo escribí realmente por un azar: a comienzos del 82 sufrí un accidente y tuve una incapacidad de seis meses, y luego otras sucesivas que ajustaron el año; un tiempo después que salí del hospital, me quitaron los analgésicos y la cantidad de droga que me daban y pude pensar y volver a leer, pero me aburría sin tener una actividad ligada a mi trabajo; entonces, escribí ese libro pensando que podía fortalecer la posición y el trabajo de los *jaibaná* dentro de los embera, pues ellos constituían uno de los principales blancos de agresión cultural de los misioneros, los colonos y las autoridades de los pueblos, hasta el punto en que la alcaldía de Mistrató les aplicaba a los *jaibaná* el código de policía, —código que no dice nada de *jaibaná* ni de chamanes, pero sí de quien asalta con fines de lucro la buena fe de los demás—, y los metía presos, mientras los misioneros afirmaban que tenían pacto con el diablo.

Además, quería reivindicar el conocimiento y el saber de Clemente Nengarabe, el gobernador chamí, aquél en cuya casa pudimos pasar nuestra “noche de zambullida en la vida indígena”, aquella del aguacero que comenté antes. Aunque lo de zambullida no es una comparación ni una metáfora, sino una realidad, aunque realmente nos zambullimos fue en el

barro. A partir de ese momento y hasta que murió a finales de los años 80, durante uno de mis viajes a Guambía, Clemente fue mi amigo; para reivindicarlo en las duras condiciones de esa época escribí ese libro. Cuando el Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular quiso publicarlo, consideró que había que cambiar el título, porque eso de que los *jaibaná* fueran los “verdaderos hombres” no sonaba muy científico. Si tener que aceptar que los indios eran hombres quedaba grande, —no todos están dispuestos a aceptarlo; algunos lo aceptan de palabra y en su práctica lo niegan permanentemente, incluyendo a muchos antropólogos—, imagínense cómo les quedaba aceptar que fueran los VERDADEROS hombres. Es lo mismo que pasa cuando los arhuacos y los kogi de la Sierra Nevada dicen que ellos son los hermanos mayores y que nosotros somos los hermanitos menores; hasta llamarlos “hermanos indios”, pasa, pero, ¡hermanos mayores!... Entonces planteé que eso era lo que los embera decían de los *jaibaná*.

En toda esa discusión, yo afiancé mi posición de valorar los conceptos, las interpretaciones que los indios dan de sí mismos; y al final no se cambió el título porque apelé al argumento de que el título de un libro es científico si refleja adecuadamente lo que dice el texto, y eso es lo fundamental que dice: para los embera, los *jaibaná* son los verdaderos hombres. No aceptaron que los *jaibaná* fueran los verdaderos hombres, aceptaron que el libro se llamara así porque eso era lo que decía. Sin embargo, no dejaban de tener cierta desconfianza, entonces solicitaron una recomendación y yo la pedí a Roberto Pineda, quien entendió qué era lo que yo quería con el libro, y escribió "Una reivindicación del *Jaibaná*".

Otro problema ocurrió con la carátula; yo quería que sacaran la foto de un *jaibaná*, pero la colección "Textos Universitarios" nunca había sacado fotos ni dibujos en la portada de sus libros, quizás creyendo que eso demeritaba su seriedad y su carácter científico. Por último, se hizo la carátula con la foto en colores de un *jaibaná* y con una viñeta hecha con los dibujos de un canasto. Y gustó tanto que a partir de entonces empezaron a incluir imágenes en sus portadas.

Luego se publicó otro libro, *Semejantes a los dioses*, sobre cestería y cerámica embera, con un título que parecía menos científico todavía: primero, porque se empleaba el concepto de dioses, segundo, porque también tenía como base una conceptualización de los indígenas embera y, en tercer lugar, porque ya había un libro de von Daniken con un título

parecido, pero que se refiere a la labor que los extraterrestres han desempeñado en la tierra. Pero como lo publicó la Universidad Nacional, no hubo problema en que se llamara así. En él avancé en recoger la manera indígena de hacer las cosas, la manera indígena de pensar las cosas, la manera indígena de explicar su mundo.

Hasta aquí no había visto en mis textos y trabajos una teoría explícita, ninguna que se pudiera recoger como tal en un libro. Tardé muchos años y tuve que ir a trabajar en Guambía para darme cuenta de toda la teoría que había ahí, la cual se consolidó en lo teórico y también en la práctica de su aplicación en el trabajo con los guambianos.

Los guambianos llevaban seis años recuperando tierras y tenían un problema que no habían podido resolver: ¿Qué hacer con las tierras recuperadas? Algunas personas llevábamos doce años colaborando con los guambianos en esas luchas, no como antropólogos y profesionales de otras disciplinas, sino como una categoría sui-géneris de personas, los "solidarios" con las luchas indígenas. Los guambianos tenían una claridad: no querían manejar las tierras a la manera de los blancos, es decir, con propiedad privada; no querían manejar las tierras del modo que ordenaba el INCORA y como las estaban manejando los campesinos, con cooperativas y empresas comunitarias de propiedad privada colectiva, —porque la propiedad privada no es sólo propiedad privada individual—; querían hacerlo a la manera guambiana y descubrieron que habían “olvidado” cómo era. Porque el manejo de la tierra en los últimos cuatrocientos años fue impuesto por los españoles a través del resguardo o de la encomienda o del repartimiento, y por los terratenientes en las haciendas de terraje, de tipo feudal con mano de obra servil, en donde los siervos eran los indios adscritos a las tierras y, cuando un hacendado vendía o heredaba o traspasaba su hacienda, lo hacía con sus indios, porque de otra manera no había quien la trabajara.

En 400 años se había “olvidado” mucho y ellos ya no sabían cuál era la manera propia. Desde el segundo año de las luchas de recuperación se plantearon ese problema y crearon un comité integrado por guambianos para encontrar esa manera, y lo llamaron Comité de Historia; lo crearon en el 82 y trabajó casi 4 años con base en dos criterios guambianos fundamentales: la memoria histórica está en la palabra de los mayores y la historia está escrita, impresa, en el territorio. Por ello, las actividades principales que realizaron fueron: la primera, conseguir que los mayores —desafortunadamente no todos— volvieran a hablar la historia, después de

que habían dejado de hacerlo desde hacía varias generaciones —hacia sesenta años que los mayores no hablaban, treinta, según otros—, y grabarla. Los guambianos fueron el primer grupo indígena en Colombia en apropiarse y usar masivamente la grabadora. En todas partes, durante la lucha, andaban con grabadora, pilas y casetes. En esta actividad está implícita una concepción sobre los mecanismos de la memoria y de su conservación, que no voy a entrar a analizar. La segunda actividad la realizaron a través de los maestros, los niños y los padres de familia en las escuelas, haciendo recorridos por el territorio de cada vereda para recoger los nombres de los lugares en su lengua *wam*, cuyos resultados plasmaron en mapas.

En algún momento, ellos evaluaron todo el trabajo y descubrieron que no estaba dando los resultados que querían, y recordaron que uno de los solidarios que llevaba doce años trabajando con ellos en la lucha era antropólogo, y pensaron que de pronto la antropología podía servir para algo; por eso me llamaron. Lo que querían de la antropología era, primero, el trabajo con los papeles viejos, lo que aquí se llama etnohistoria, y querían la búsqueda de las huellas de los antiguos, lo que aquí se llama arqueología; por eso, los primeros trabajos que se hicieron en Guambía en relación con la antropología fueron trabajos de etnohistoria y de arqueología, hechos como trabajos de grado por Sofía Botero y Martha Urdaneta, estudiantes del Departamento de Antropología de la Nacional; ellas, además, eran solidarias, o lo fueron sin querer serlo, porque las cosas no dependen de que uno quiera o no quiera sino de la realidad objetiva.

Los guambianos les plantearon problemas concretos; no fueron las estudiantes quienes los plantearon después de quebrarse la cabeza, de mirar los libros o mendigar a los profesores en busca de un tema para su monografía, sino que los guambianos les dijeron lo que tenían que investigar. Plantearon: nosotros sabemos que los guambianos estamos aquí desde mucho antes que llegaran los españoles, en eso se fundamentan la lucha y el derecho mayor, es decir, el derecho de ser “legítimos americanos”. Como los terratenientes y demás enemigos no aceptaban eso, la arqueología tiene que demostrar que efectivamente los guambianos estábamos aquí desde antes que llegaran los españoles. También había en ese momento una serie de contradicciones en el seno del movimiento indígena, y algunos sectores descalificaban las tareas de organización y de lucha guambianas diciendo que los guambianos nunca habían luchado, que siempre habían aceptado el dominio de los españoles; frente a esto, la tarea

de la etnohistoria fue demostrar que no era así, que los guambianos nunca habían aceptado la dominación, que siempre se habían opuesto a ella.

Se podría decir que esa orientación no es científica, que se está partiendo de algo que no está demostrado; pero, para los guambianos, todo eso estaba demostrado, estaba demostrado por su historia, por su tradición, por la palabra de los mayores; lo que necesitaban era que con la arqueología y la etnohistoria lo demostraran a los enemigos; además, esos trabajos representaban para los guambianos argumentos de autoridad dentro del mundo occidental, lo que les permitía enfrentar la posición de los terratenientes, de los políticos, del gobierno y de los antropólogos, historiadores y lingüistas de la Universidad del Cauca, entre otros: que los guambianos habían sido traídos del sur de América por los españoles.

El cómo debía ser la forma guambiana de relacionarse con la tierra recuperada era objeto de confrontaciones y enfrentamientos internos en Guambía. La primera propuesta vino de afuera, en las cabezas de guambianos que estudiaron en las ciudades y que tuvieron relación con el marxismo y con los movimientos maoístas de esa época. Ellos llegaron con la idea, que planteaba el marxismo, acerca del carácter colectivista de esta clase de sociedades, en las cuales la tierra había sido poseída y trabajada en común; pero cuando se trató de poner en práctica esa idea libresca y errónea de los planteamientos de Marx sobre la comunidad primitiva, no funcionó, porque la sociedad guambiana es heterogénea y la tierra también lo es. Dicho de esa manera sonaba muy bonito y muy fácil de hacer, pero, ¿quién lo dirigía?, ¿quién decidía qué se sembraba, cómo, en dónde, por quién?, y decenas de preguntas más.

Había gente que no sabía sembrar maíz y fríjol porque había quedado reducida durante toda la época de las haciendas a las tierras donde no se daban sino papa y cebolla; pero si se querían sembrar papa y cebolla, muchos terrajeros no sabían, lo que conocían era manejar ganado, toros de lidia y caballos y, a veces, sembrar trigo. Y, ¿cómo organizar el trabajo?, ¿8.000 personas trabajando en montón? ¿Qué hacer con la producción?, ¿dar a cada quién su poquito?, ¿vender y repartir la plata?, ¿hacer una comida común y colectiva para 8.000 personas y estar repartiendo todos los días desayuno, almuerzo y comida? Eso no tenía solución.

Otros plantearon que se entregara por veredas, dando un globo de terreno a las gentes de cada vereda, buscando una semejanza entre la tierra que les

entregaban y los lugares en donde vivían, para que a nadie le tocara una tierra que no supiera cultivar; eso no funcionó. Otros propusieron organizar grupos de cien personas; pero empezó la discusión sobre si eran 100 de la misma vereda, o 100 que fueran parientes, o 100 de distintas veredas; mientras tanto, se conformó un grupo de cien que se metió a la finca, cogió un globo grande de tierra y empezó a trabajar, o sea, invadió a los mismos guambianos; la gente los llamaba “los 100 cojos” porque había como tres o cuatro cojos dentro de ese grupo y varios de ellos eran los dirigentes. Se presentó, entonces, el nuevo problema de cómo hacer para que ellos entregaran esas tierras otra vez al cabildo. Algunos dijeron que la situación se estaba anarquizando, pero simplemente estaban ensayando; así funcionan las cosas en Guambía. El Comité de Historia tampoco lograba dar una salida.

En el año 85 nombraron gobernador de Guambía a Lorenzo Muelas, después constituyente y senador; se trataba de un antiguo terrajero que desde los años cincuenta, cuando el terraje empezó a entrar en crisis, salió y se convirtió en un campesino medio, cultivador de café en una vereda del Cauca en donde el único indio era él. Taita Lorenzo resolvió el problema a la manera campesina, a la manera de los blancos: parceló la tierra; a cada miembro de la comunidad le dio una parcela de diez metros por cien; los guambianos las llaman "bufanditas". Son diez metros de frente y cien de fondo; una para cada miembro de la comunidad, incluyendo a los niños recién nacidos; pero eso no dejó conforme a nadie; hubo gente que la siguió manejando en grupo, a pesar de que se hizo la distribución, y nunca quiso cultivarla por pedazos. En estas dificultades estaban cuando me llamaron para trabajar con el Comité de Historia.

Hubo una reunión con el Concejo del Cabildo para fijar las condiciones y yo no puse sino una: vivir con la gente; ellos decidieron con quiénes, en dónde, cuánto tiempo y en qué condiciones. El Concejo nos asignó una oficina, asignó un sueldo para los guambianos que iban a trabajar, financiación que yo debía conseguir, y decidió que nada de la información salía fuera de la comunidad. Hubo otras condiciones impuestas por el Concejo del Cabildo, que integran todos los ex-gobernadores y algunos dirigentes que no han sido gobernadores, pero que han encabezado las luchas. Se planteó como un trabajo conjunto de un grupo de solidarios —hubo otros dos solidarios que trabajaron en esto— y el Comité de Historia. Este era muy grande, como de 35 personas, pero el Concejo de Cabildo designó a cuatro —que, como suele ocurrir con las cosas de los guambianos, eran cuatro, que eran

tres, que finalmente fueron dos, así como los colores del aroiris son ocho, que son cuatro, que son dos, claro y oscuro, que desde nuestro punto de vista ni siquiera son colores sino tonos.

[Un estudiante pide la palabra para, con base en una visita que hizo a Guambía, plantear que hay una contradicción que él encontró en su estadía]

Estudiante: En mi forma de ver me parece que hay una contradicción grande. El trabajo se está desvirtuando; esas formas de resistencia han servido a una élite del conocimiento, de los sabedores y los dirigentes. A las reuniones no van todos, va cierta clase de gente, la autoridad, y a mí me parece que eso está desvirtuando la forma de resistencia en Guambía, porque hay gente que se siente relegada, que no ve ese sentimiento guambiano como una forma de vivir, sino que lo está dejando aparte. Así pasa, por ejemplo, con los cristianos y otra gente; ellos dicen: nosotros sabemos lo que está ocurriendo, pero realmente lo que nosotros tenemos sigue igual. Entonces ahí es una contradicción entre lo que se dice y lo que es. Dentro de esa comunidad hay restricciones a nivel capitalista y a nivel económico, y entonces, ¿cómo es la forma en que usted va a entablar esas relaciones?, porque ahí se está contradiciendo totalmente lo que son las relaciones dentro de la comunidad, porque, a mi forma de ver, la autoridad deben ser todos, o sea, que todos participaran.

Vasco: ¿Usted en qué año estuvo allá y a qué época se está refiriendo?

Estudiante: A la del 99.

Vasco: La visión de la antropología tiene esa característica, es ahistórica, siempre habla en lo que se llama el “presente etnográfico”, en el cual todo lo que se dice parece ser actual y vigente, sin importar a qué época se refiere. Por eso, con base en lo usted vio en el 99, es muy cuestionable discutir sobre unas relaciones que establecí en el año 86 sobre la base de un trabajo de recuperación que comenzó en el 80, y de recuperación de la historia que comenzó en el 82.

Estudiante: pero de todas maneras esas contradicciones existen ahí ahora; yo no sé si existían antes, en los 80.

Vasco: Estoy explicando cómo ocurría en los 80, cómo se dieron esas relaciones y cómo se entabló la relación para el trabajo de recuperación de

la historia en esa época. Por eso me parece que no se puede cuestionar la forma cómo se hicieron las cosas hace 14 años con base en la situación de hoy.

Experiencias como la del viaje suyo a Guambía hacen parte de las razones que me llevaron a irme jubilado. Usted, después de haber tomado clases conmigo varios semestres, de saber cómo es la cosa allá, de no haberla discutido nunca en clase, fue a Guambía a hacer todo lo contrario de lo que aquí se había planteado; fue a vivir de los guambianos, a que le dieran alojamiento y comida a cambio de nada, porque usted no estaba aportando nada; fue sin invitación, sin permiso, a sabiendas de que los otros estudiantes tuvieron que pedir autorización al cabildo para asistir. Experiencias como esa me han ido convenciendo de la inutilidad de mi trabajo docente en la universidad, de botar carreta y gastar el tiempo en él.

Entonces, estaba diciendo que la sociedad guambiana no es y no era una sociedad homogénea. Precisamente, cuando me interrumpió la pregunta, estaba comenzando a mencionar las contradicciones que se daban en Guambía entre los luchadores convencidos y aquéllos que tenían o que querían tener propiedad privada y parcelitas, aquéllos que desde que empezaron la recuperación ya tenían el alambre de púas debajo de la cama y que por la fuerza y la presión de los otros sectores no lo habían podido sacar, pero que lo sacaron en el año 85, bajo la gobernación de taita Lorenzo Muelas, eso era lo que estaba planteando, esas son parte de las contradicciones que había en el interior. Estaba contando que hubo un grupo de cien que se organizó e invadió las tierras de su propia gente, que la gente tuvo que dedicarse a resolver el problema de que ellos se salieran y devolvieran las tierras.

Estudiante: Le estoy preguntando cómo se ha tratado de resolver esto en el interior de la misma comunidad, o sea, evitar todos esos choques que están ahí.

Vasco: Pero sucede que no los pueden evitar porque tienen una base objetiva en la heterogeneidad y diferenciación interna que existe y que siempre ha existido; no hay ninguna sociedad absolutamente homogénea, que no tenga contradicciones internas; en la realidad no se pueden quitar, sólo se pueden quitar en los libros.

Estudiante: Pero, ¿cómo se puede construir a pesar de esto?

Vasco: Es lo que están haciendo, lo que estaban haciendo, en eso consistía el trabajo, ¿cómo resolver a la manera guambiana el manejo de la tierra en las fincas recuperadas?; y un problema era que sólo se planteaba para las fincas recuperadas, no para las que habían sido resguardo; en este había terratenientes en un sentido relativo, o sea para las condiciones de Guambía, y había gente sin tierra; por eso, desde esa época ha habido quienes plantean que además de las recuperaciones debía haber una reforma agraria interna, una redistribución de la tierra utilizando lo que plantea la ley para los resguardos: que el cabildo puede readjudicar la tierra; pero ese no es el querer del Cabildo ni de algunas personas; por supuesto, los que tienen más tierras se oponen y tienen poder. Sin embargo, en la época de la lucha, los contrarios sólo fueron tres o cuatro familias, es decir, no más allá de quince o veinte personas; en esa época hubo esa oposición, hubo esa gente que no estaba de acuerdo, y los luchadores resolvieron el problema muy sencillo: les apedrearon las casas, los molestaron hasta que ellos se salieron del resguardo, dejaron de seguir siendo espías de los terratenientes y de los curas y se fueron a refugiar al pueblo; así se quitaron el enemigo interno.

¿Quiénes fueron las personas que el Consejo del Cabildo designó para el trabajo de recuperación de la historia? Un exgobernador de la época de la lucha, que fue durante esos cuatro años la cabeza del Comité de Historia, exterrajero, casado y con hijos, con primaria incompleta; un comunero soltero, dirigente de la lucha, sin ninguna educación escolar; un maestro relativamente joven, tenía 28 años en esa época, casado y con hijos, educado fuera de la comunidad por su tío, que era un cura, seguramente mestizo y blanco de piel; y un joven trabajador que no había sido dirigente de la lucha porque en esa época estaba mucho más joven todavía, con educación primaria.

Entre los guambianos había gente con universidad, había antropólogos, pero ni eran miembros del Comité de Historia ni fue la gente que el Consejo del Cabildo puso al frente del trabajo. El consejo del Cabildo tenía una razón muy clara: la gente graduada afuera ya no tenía pensamiento propio. El Consejo también decidió que viviéramos por períodos de tres meses en la casa de cada uno de los guambianos designados para el trabajo. Cuando íbamos como solidarios, nunca nos alojaban con la gente, siempre había otro lugar donde dormíamos: un colegio, una escuela, la hacienda recuperada.

La primera casa donde llegamos fue la de Cruz Troches, yo creo que el más pobre, con dos padres muy ancianos ya, exterrajeros; habían construido una pieza para nosotros, y camas para nosotros, y un baño para nosotros —un baño allá es una manguera y un balde— a pesar de que habíamos planteado nuestra disposición a vivir en las condiciones que hubiera, sin causar molestias. Pero esa habitación estaba ubicada de tal manera que cuando querían nos podían aislar del resto de la casa e impedirnos la entrada directa a la cocina, como lo descubrimos más tarde.

Luego fuimos a la casa del Taita Abelino Dagua, el exgobernador, él no construyó una habitación, pero sí le echó cemento al piso de la pieza, que hasta ese momento era de tierra; también nos construyeron cama y un sanitario con inodoro y ducha, que ellos jamás usaron mientras estuvimos allá.

Al principio protestamos y alegamos, sin ningún resultado. En esa época creía que con voluntad, ganas y deseo, uno podía cambiar las cosas, esas relaciones de desigualdad o de respeto o de preferencias o de privilegios para el doctor o para el profesor o para el que vino de la ciudad; pero eso tiene una base objetiva creada y afianzada por 500 años de dominación. Incluso, después nos contaron que el Cabildo había tenido que dar la orden de que nos recibieran, porque ellos no querían alojarnos en sus casas; su propuesta era que allá mismo donde estaba la oficina nos dieran piezas para quedarnos, cosa que no hubiera sido muy problemática porque la casa de la hacienda había sido una especie de hotel, en donde embajadores, ministros y hasta presidentes de la República habían sido huéspedes de los terratenientes, y había numerosas piezas con baño y todas las comodidades, aunque los terratenientes, cuando les tocó irse, arrancaron hasta el papel de colgadura de las paredes, los marcos de las puertas y las ventanas, el entablado del piso, los inodoros, pero se podía adaptar. Repito que de eso nos enteramos después; pero como esa fue la única condición que yo puse, el Consejo de Cabildo les dijo: ellos van a trabajar con ustedes y van a vivir en las casas de ustedes durante este tiempo, y así fue. Igualmente, uno puede vivir en las casas de la gente como si estuviera en un hotel, pero el criterio era que había que vivir con la gente y compartir sus condiciones de vida.

La guambianos son una sociedad muy distinta de la embera-chamí. Allí había una organización, una lucha, una movilización de la gente, un trabajo previo

de muchos años y, por lo tanto, había bases materiales e históricas que permitían un mayor encuentro y confrontación del pensamiento; por otra parte, la experiencia del movimiento indígena había mostrado que ellos tenían un sistema para trabajar que llamaban en castellano “comisiones”, o sea, reunir la gente por grupos para que discutieran los temas o problemas que se estaban tratando en la reunión general. Pero no había ningún coordinador que diera la palabra, tampoco un secretario, secretaria o redactor que tomara nota, no había conclusiones, simplemente, una vez terminado el tiempo de discusión, de confrontación de ideas y de opiniones, se iba a una plenaria en donde no había informes de comisiones, sino que se discutían entre todos los problemas correspondientes; era una reunión como las otras, quien quería hablar, hablaba y planteaba las cosas, pero, como resultado del trabajo en las “comisiones”, cada uno tenía un nivel de comprensión y manejo de los temas superior al del principio.

De los embera había algo que yo había aprendido, y que coincidía con otra posición del marxismo: que la base de la dinámica de todo es la contradicción, y esta no solamente es inevitable, sino que es la base de la historia, de la lucha, de la existencia de todo. En Guambía eran maestros en eso, aún en cosas elementales. El primer día que llegamos con nuestros morrales, ya estaba de noche y nos fuimos para la casa de Cruz, para la cual no hay carretera y era la única vereda que no tenía luz, —ahora la tiene con paneles solares. Los embera siempre buscaban cargarle a uno el morral y había que pelear para no dejárselo quitar, pero los guambianos, después de varios años de luchas, ya se habían sacudido eso de cargarle a los blancos y no hacían el más mínimo intento de llevarnos los morrales. Después de un buen rato de caminar con el morral en la espalda, llegamos a una quebrada y Cruz dijo que había que cruzarla. Sin ver nada, una quebrada desconocida, sin saber si era profunda, si las piedras resbalaban, nos tocó pasar como pudimos. Cuando llegamos al otro lado, Cruz subió un corto trecho y pasó por un puente.

Al otro día salimos temprano para ir al sitio de nuestro trabajo; caminamos hasta llegar a un alambrado de púas que tocaba cruzar; nos quitamos las mochilas, nos tiramos al pasto empapado de rocío y pasamos arrastrándonos por debajo del alambrado; cuando llegamos al otro lado, Cruz bajó hasta un bosquecito, abrió el broche y pasó. Con ellos siempre era una confrontación permanente, en todos los campos, como estas en el campo material; con ellas le bajan uno los humos de "sabio", le muestran

que allá los que saben son ellos y que uno no da pie con bola, y que hasta resulta ingenuo y bobo.

En el Chamí, una noche llegué agotado a una casa y me ofrecieron sopa, yo me la tomé de un tirón... y no era sopa sino ají; entonces, corrí a poner la boca debajo del chorro, asfixiándome, ahogándome, mientras ellos no podían más de la risa.

No sé si por manera de ser o por esa base teórica del marxismo acerca de la contradicción y de la lucha, yo adopté ese criterio de la confrontación; incluso es el que uso en la academia, como se pudieron dar cuenta; yo no creo en esos cuentos de la tolerancia, que pregona la “novísima” antropología, que todo el mundo tiene derecho, que las ideas de los demás hay que respetarlas aunque choquen de frente con las propias, y decir: no estoy de acuerdo pero respeto su opinión. Esas ideas son pura carreta burguesa, puros cantos de sirenas que enmascaran la realidad; esta no funciona así, lo hace a través de la confrontación. Así eran las discusiones en Guambía, a veces la gente se acaloraba, a veces la gente gritaba, pero ahí, con esa confrontación, con ese enfrentamiento, avanzaba el proceso de conocer, se iba haciendo claridad sobre las cosas, cada quien se iba sabiendo más de lo que sabía por sí mismo acerca de los distintos problemas.

Otro criterio clave que se agregó a los que yo llevaba, y quienes lo agregaron fueron los guambianos, es el de recorrer. Cuando llegamos a la casa de Cruz esa primera noche, en la cocina estaba la mamá, una abuelita muy mayor, y Cruz contó que íbamos allá para conocer; entonces la abuelita —que debía tener como 75 años, pero que siempre creyó que yo era mayor por mi pelo blanco—, me dijo: ¡ay! pobre abuelito, se va a cansar mucho; yo le pregunté por qué, y me respondió: porque para conocer hay que caminar mucho; y así fue. De aquí, de esa cocina, esa noche salió algo que se fue materializando en la práctica y que luego se conceptualizó en las mismas palabras de la abuelita: “conocer es recorrer”; este es un principio metodológico fundamental de la etnografía que se hizo en Guambía.

También entre los guambianos hallé otros elementos que permitían entender algunos planteamientos alternativos en la antropología. Por ejemplo, encontré que Lévi-Bruhl tenía razón en algo que había percibido en las sociedades indígenas, aunque no en la forma como lo expresó. No se trataba de que el pensamiento indígena no fuera un pensamiento abstracto,

sino pre-lógico, meramente concreto o experimental. Al contrario, las abstracciones de los guambianos se expresaban a través de cosas concretas, es decir, que lo concreto y lo abstracto estaban interrelacionados, fundidos, y no separados como entre nosotros, cosa que había percibido Lévi- Strauss, pero pensándolo y explicándolo de otra manera, al considerar que el mito estaba construido con elementos de la vida material que eran buenos para pensar. En el trabajo empezaron a surgir conceptos básicos del pensamiento guambiano que eran cosas, como por ejemplo el concepto de caracol, que permite plantear que para los guambianos la historia es un caracol que camina, caracol que los antepasados, los antiguos, dibujaron o “leyeron” en las piedras, en el sombrero tradicional, en la manera como el frijol se enreda en la vara del maíz y en muchos otros elementos de la naturaleza o de la cultura guambiana.

Todos estos elementos concretos con los cuales los guambianos piensan la realidad y la explican, la comprenden y la transforman, son elementos presentes en su medio y en su vida cotidiana; por ello, a diferencia de lo que ocurre con los nuestros, los conceptos guambianos no están en los libros, ni en las cabezas de la gente, que se los ha metido en ella a partir de los libros, sino que están en la vida cotidiana.

Si la orientación clave del trabajo, que ya venía desde los embera, es trabajar sobre la base de los conceptos propios de la sociedad con la cual se está trabajando, —por ejemplo, la caracterización embera del *jaibaná* como verdadero hombre, o la idea embera de que a través de los cántaros de barro Chocó ellos se hacen como los ancestros, o como los dioses, en el lenguaje cristiano que aprendieron de los misioneros—, en esa nueva visión de la etnografía, la metodología fundamental, el principio básico, como lo conceptualizo ahora, pero como se dio primero en la realidad de Guambía antes de ser conceptualizado, es el de recoger los conceptos en la vida; para poder hacerlo así, para poder recogerlos en la vida, fue preciso vivir esta, vivir con los guambianos y participar de su vida, y parte clave de esa vida eran sus luchas; en un momento determinado en la vida de los guambianos, ese fue el eje fundamental de sus vidas, hasta el punto en que por entonces se definieron a sí mismos diciendo: un guambiano es un luchador.

Pero hay otras cosas. La lucha introdujo una nueva relación entre la gente y un nuevo término para designar esa relación, el de compañero de la lucha.

Recién terminada la lucha, analizando su sistema de parentesco, —ese que a los estudiantes les quiebra la cabeza pero que los indios pueden analizar—, encontraron que una parte de la terminología, que es uno de los elementos componentes de todo sistema de parentesco, había sido desplazada por el concepto de compañero. Antes de que comenzaran las luchas de esa nueva etapa, los guambianos se dirigían unos a otros, se referían unos a otros empleando el nombre de la persona y el término para la relación de parentesco: ¡hola tío Abelino!, ¡que más sobrino José!, va a venir mi primo, viene con el cuñado Pedro; pero luego, la gente se trataba entre sí, se refería a los demás, con el término de compañero, y habían dejado de usar el de parentesco; una tradición seguramente de muchos siglos, había cambiado en el término de unos diez años. Por supuesto no era sólo la terminología, también había afectado las relaciones entre la gente, las relaciones de compañero llegaron a pesar más que las relaciones de parentesco; la manifestación máxima de esto se dio cuando los "100 cojos", pasando por encima de las relaciones con sus parientes y de las relaciones territoriales con sus vecinos de vereda, se reunieron para trabajar juntos la tierra recuperada.

Estudiante: ¿usted qué cree que motivó que la lucha guambiana se diferenciara de la de otros indígenas de Colombia, por ejemplo en la Amazonia?

Vasco: Las condiciones de tenencia de la tierra en la zona andina son distintas que en la Amazonia; inclusive, en algunas zonas de Tierradentro por ejemplo, no había terratenientes contra los cuales luchar; allí la dominación sobre los indios era de otra naturaleza, por eso allí la lucha de recuperación fue una lucha en contra de los misioneros y de los politiqueros; en la mayor parte de los resguardos no hubo lucha por la tierra. En las regiones en donde había internados indígenas, los curas se vieron obligados a entregarle a la gente una parte de las tierras que tenían alrededor de los internados. También porque en la zona andina y en la Costa Atlántica las luchas indígenas se relacionaron con las de los campesinos por la tierra en contra de los terratenientes. Y, en la medida en que la mayor parte de los indígenas de la cordillera también son campesinos, se vieron impulsados para adelantar esa lucha.

En un momento más tardío, los procesos de modernización y de integración del país alcanzaron la zona amazónica: en el gobierno de López Michelsen se habla de integrar las dos Colombias, en el sentido de unir la Colombia

amazónica-llanera, con la andina. Las políticas de modernización económica, política y social de mediados de los años 60 y de los 70 afectaron la zona andina, pero no, en ese momento, la Amazonia y la Orinoquia. Después, cuando las condiciones de la internacionalización de la economía y de la apertura económica de los recursos naturales y los de la biodiversidad, del oro y el petróleo, etc. empiezan a desempeñar un papel más importante en Colombia y en el mundo, igualmente empiezan a afectar esos lugares y recursos, y los indígenas de la Amazonia y de la Orinoquia empiezan a verse involucrados. Cuando se inicia la apertura hacia el Pacífico, cuando aparece el Plan Pacífico, los embera de la costa Pacífica, de la selva Pacífica, se ven involucrados.

Es decir, que hay bases materiales en las condiciones económicas y sociales para explicar por qué el movimiento indígena empezó en unos sitios antes que en otros, y por qué se centró sobre determinadas reivindicaciones más que en otras. Además, en algunos sitios no hubo movimiento indígena, aunque sí organizaciones indígenas, que no es lo mismo. Del movimiento indígena de la zona andina surgieron diversas organizaciones y de algunas de ellas surge la ONIC, una organización de tipo nacional. Entonces, aquello que se ha conseguido en las luchas que se han librado en otras partes se ve multiplicado por esta organización en las regiones donde antes no había nada. La acción de la ONIC y de un movimiento indígena fuerte catapultan la formación de organizaciones indígenas en otras zonas; pero allí, la organización no proviene de un movimiento que arranca de la gente, sino que viene de arriba: van los funcionarios de la ONIC y del gobierno y organizan la gente, y crean cabildos y resguardos. Es otro tipo de proceso, y eso incide en lo que piden con sus reivindicaciones y en que estas estén más bajo control del gobierno y más acordes con que este está dispuesto a conceder.

Pero volvamos al trabajo con los guambianos. En general, la etnografía trabaja sobre la base de hacer una preparación antes de ir a terreno: se revisa la bibliografía, se elabora un proyecto etc., etc. Luego se va al campo para recoger la información, y después se regresa para organizarla, analizarla y escribir.

En Guambía, en lo fundamental, todo el trabajo se hizo en terreno, incluyendo la revisión bibliográfica, que se hizo conjuntamente con los guambianos; toda la bibliografía disponible en español, porque ni ellos ni yo trabajamos en inglés o en francés, se trabajó con ellos y se confrontó, no

con carretas teóricas o con lo que decían los doctores, sino con la realidad, con la necesidad, con los objetivos del trabajo. Cada libro se leyó y se discutió y de cada uno se retomaron sus planteamientos para confrontarlos permanentemente.

Todo nuestro trabajo se adelantó a través de una discusión continua; no se recogió un cuerpo de información para analizarlo al final. Al contrario, muchísimas actividades de los guambianos fueron lugar de constante discusión; el trabajo en las escuelas, las celebraciones y los actos escolares, las reuniones en las veredas, las asambleas de la comunidad, los cursos de capacitación, las conversaciones por una carretera yendo y viniendo para un sitio y para otro, las conversaciones en las casas, las discusiones en los descansos del trabajo, las reuniones de discusión, todo era un ciclo en donde la información que iba surgiendo se confrontaba a través de la discusión y, por lo tanto, iba siendo analizada con los conceptos que iban surgiendo de la vida y del trabajo, —es decir, básicamente con conceptos guambianos—, articulándola alrededor de esos mismos ejes. Y así hasta el final.

El libro *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* está organizado alrededor del agua, ese es su eje estructurador, pues los guambianos, como lo dice el título, se consideran como hijos del agua. Aun el proceso de escritura, para no hablar de los dibujos y de otros materiales que se elaboraron, fue también un proceso conjunto que básicamente se hizo en terreno. En la actualidad se podría hacer allá no básica sino totalmente porque ya disponen de computadores. Aspectos como sobre qué se va a escribir, cómo se va a escribir, qué se va a decir, cuál de la información disponible se incluye y en qué forma, todo eso fue resultado de la discusión; sólo hay dos excepciones en todo este proceso; una se dio cuando escribimos un artículo para el libro *Encrucijadas de Colombia Aborigen*, que publicó el ICAN, pues el título salió de una discusión del Cabildo con el Comité de Historia; ellos lo trajeron y me explicaron su significación; es un título muy largo: “En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”, que curiosamente provocó el siguiente comentario de la entonces directora del ICAN y profesora de este departamento: “Yo no sé por qué los antropólogos ahora están poniendo unos títulos tan raros para sus artículos”; la otra excepción se dio al contrario, pues la última parte de *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, que se llama “notas sobre el territorio”, la escribí yo aquí a última hora, cuando se decidió incluir el mapa, y no alcancé a consultarla con los

guambianos; por supuesto, ya se han encontrado unos errores, incluyendo algunos en el mapa.

Entonces, el esquema del trabajo etnográfico por etapas, en el cual el trabajo de campo es sólo recolección de información, para luego analizarla y presentarla en la sede del etnógrafo, se rompió en Guambía; allí, paralelamente con la recolección de información, se la analizó y se trabajó con ella para obtener los resultados. Aunque hay que aclarar que no intervino la totalidad de los 8 mil y pico de guambianos que da el censo del DANE, ni de los cerca de 18.000 que existen según los propios guambianos. Cuando había una asamblea de la comunidad no iban todos los guambianos, nunca han ido y nunca irán; en el libro se explica cómo piensan los guambianos sobre esa situación.

El trabajo inicial quería basarse en una metodología —los mapas parlantes— que no he mencionado porque es larga y complicada y porque, finalmente, no se continuó hasta el final. Con ella, una gran parte de los primeros seis meses de trabajo se sistematizó verbalmente y en dibujos; pasado ese tiempo, el Cabildo dio orden de dedicarnos a escribir y a trabajar con los maestros y tocó ponernos a escribir.

Cuando el Taita Abelino intervenía en una asamblea, lo hacía sobre la base de los resultados del trabajo, porque para eso lo estábamos haciendo; de esa manera, tales resultados entraban en discusión y confrontación con el resto de la comunidad. Si a mí me invitaban a una escuela a trabajar con los maestros o con los niños, lo hacía sobre la base de nuestro trabajo. Si íbamos a una reunión de padres de familia o a una minga, hacíamos lo mismo, porque ese conocimiento tenía lugar y fin en la vida de la gente, no era algo aparte; por eso el problema de la investigación-acción-participativa para devolver el conocimiento nunca nos preocupó, jamás tuvimos un conocimiento que devolver, y allí estábamos produciendo conocimiento. Los distintos planteamientos y resultados que aparecen en ese libro nunca habían sido expresados en esa forma en Guambía, nadie los sabía así y, tomados en su conjunto, menos aún, porque en las sociedades indígenas el conocimiento está distribuido entre sus distintos miembros y nosotros unificamos, globalizamos, redondeamos ese conocimiento, es decir, lo presentamos en su conjunto y lo trabajamos en global.

Estudiante: Para mí, eso se asemeja a la reestructuración de la historia que hace el nacional-socialismo. ¿Para ustedes sí se asemeja o no? Me refiero a las estructuras, a la autoridad propia y eso...

Vasco: No he estudiado el nacional-socialismo. Pero es bueno hacer algunas precisiones; la primera, las sociedades indígenas no son anarquistas, la segunda, no son democrático-burguesas, la tercera, no son sociedades homogéneas, igualitarias.

Leonardo: Teniendo unos parámetros de que lo que importa es ver los intereses y posibilidades de un trabajo determinado para transformar la realidad, ¿es posible tomar ese tipo de metodologías y aplicarlas a un trabajo con comunidades diferentes de la guambiana?

Vasco: ¿Cómo se puede saber?, ¡vaya y aplíquelo!

Leonardo: Haciéndolo, ¿se consideraría válido?

Vasco: No entiendo bien lo de si se consideraría válido. Si se refiere a que esta es la forma científica de hacer etnografía en cualquier parte del mundo en cualquier condición, no es válido; es más, si no hay una lucha o no se busca que esta surja, no se puede hacer en la misma forma porque este es un trabajo para servir a la lucha indígena. Cuando a comienzos de los 90 empezaron a ir estudiantes de antropología, las cosas habían cambiado mucho, a mediados del año pasado habían cambiado más; no fue por capricho que en enero pasado fui a Guambía y tuve que negarme a seguir trabajando en las condiciones que me proponían; yo no trabajo con ONG's, y esa era la propuesta para seguir el proyecto que habíamos venido trabajando, y eso es otra cosa. Otro caso: el programa de gobierno de Floro Tunubalá para el Cauca es "todos en minga por el Cauca", pero cuando iniciamos nuestro trabajo, él demostraba que la minga era algo del pasado, que resultaba antieconómica y que se debía abandonar y reemplazar por el pago del trabajo.

Un profesor de antropología, en un seminario, me decía: si quiero aplicar esa metodología pero no irme a vivir con la gente, ¿cómo hago? Tuve que decirle que no era posible. Si se quiere aplicar esa metodología para producir carreta antropológica, tampoco sirve, si lo que se quiere es especular con el trabajo, esa metodología no le sirve para nada. No sé si los conceptos de las sociedades negras y los de los campesinos también se

encuentren en la vida; con una estudiante de trabajo de grado se está haciendo la experiencia de buscar si así ocurre en una zona de colonización en La Macarena. Uno de los fundamentos teóricos de “recoger los conceptos en la vida” y de “conocer es recorrer” se encuentra en los planteamientos de Marx acerca de cómo, en las sociedades primitivas, la ideología y la vida real no se han separado todavía, las ideas están cargadas de materia y la materia contiene en sí misma las ideas; en nuestra sociedad, ya materia e idea se han separado como consecuencia de la división social del trabajo, con la separación entre trabajo material y trabajo intelectual, aunque eso no quiere decir que las ideas se hayan convertido en independientes de la vida material. Entonces, si no existe ese presupuesto en una sociedad o sector social, presupuesto que es la base misma de “recoger los conceptos en la vida”, esa metodología no podría aplicarse. Habría que ver si lo único posible es hacer un trabajo de campo malinowskiano, recogiendo la información en la vida y, luego, buscando los conceptos en Londres, que es algo muy distinto. Sin embargo, quiero agregar que Maurice Godelier, en su libro *Lo ideal y lo material*, considera que en nuestra sociedad ocurre algo semejante, pero como se nos presenta de una manera diferente, procedemos como si no fuera así.

Según algunos guambianos, en su resguardo se presenta un problema con el auge de los medios de transporte motorizado, porque se está perdiendo una base importante del conocimiento, porque la gente no recorre o recorre sin estar en contacto con la tierra, recorre en moto, en carro; incluso, los mayores cuestionaban el uso de los zapatos por eso, porque el conocimiento viene de la tierra y los zapatos actúan como obstáculo para que ese saber llegue a la gente. Yo cuento la etnografía que hice en Guambía y a ustedes les corresponde analizar si tiene algo en común con la de Malinowski; pero lo importante es que cada uno busque su propio camino.

Estudiante: ¿El conocimiento que usted llevaba influyó de alguna forma en el que construyó allá?

Vasco: Claro, de lo contrario no me hubieran llamado, ¿para qué?

Estudiante: Pero lo que usted llevaba como antropólogo era simplemente un método para recoger datos.

Vasco: Pero resulta que ellos no llamaron a cualquier antropólogo ni pegaron un aviso en los departamentos de antropología, como uno que vi hoy: se busca estudiante de monografía o pasantía para que haga el plan de vida de los eperara-siapidara, no, ellos buscaron un antropólogo que fuera solidario y exigieron que los auxiliares de investigación también lo fueran, porque no querían estudiantes de antropología; incluso fue una lucha para que posteriormente recibieran estudiantes de antropología en prácticas de campo.

Ellos no necesitaban un antropólogo, necesitaban un solidario que tuviera relación con temas de antropología y pudiera trabajar con el Comité de Historia. Pero si llamaron a alguien de afuera fue porque consideraron que lo que esa persona hacía y sabía les podía aportar. Lo hicieron al considerar que se necesitaba un trabajo conjunto; en el libro se recoge lo que pienso, lo que propongo, lo que sabía hacer entonces, pero no está solo, sino que aparece en relación con lo de los guambianos, es algo conjunto. Por eso mismo, también, no se puede decir que ese sea el conocimiento tradicional guambiano del tipo que recogen los antropólogos; allí no se encuentra únicamente la palabra de los mayores tal como ellos la hablaban. Todo se transformó mediante la discusión; en ese sentido, todo lo que hay allí es nuevo, jamás se había hablado de esa forma. La palabra de los mayores ya la tenían guardada en casetes, que seguramente escuchaban, pero consideraron que eso solo no les servía, por eso querían otra cosa.

Nuestro trabajo es una producción conjunta de conocimiento, en la cual el conocimiento guambiano, el mío y el de toda la gente que participó, se confrontan a través de su uso y de la discusión para producir un nuevo conocimiento; no es ya el pensamiento tradicional guambiano, aunque a veces hay citas en donde aparece el pensamiento tradicional tal como lo contó algún mayor o mayora, pero son casos excepcionales. La estructura misma no es la que se tenía antes porque ese pensamiento estaba disperso; el carácter global, unificado, es nuevo. El mapa mismo es nuevo; cada guambiano conoce casi exclusivamente su vereda y las tierras que corresponden a esta en las partes altas; de ahí que haya guambianos que dicen que sólo hay dos personas que conocen todo el resguardo, el Taita Abelino y yo. Cuando un guambiano va por un camino que no es el de su vereda y por el que no ha transitado antes, se siente mal y extraño, trata de caminar sólo por las vías principales y no meterse por los caminos internos, “para evitar que alguien le pregunte: ¿usted por qué pasa por aquí?, y lo haga avergonzar”.

Los guambianos sintieron necesidad de publicar a causa de las mentiras que durante 50 años los antropólogos han dicho sobre ellos, y para confrontarlas. Cuando el ICAN me pidió el artículo para el libro *Encrucijadas de Colombia aborigen*, mi reacción fue la misma que tuve cuando se me solicitó un artículo sobre los embera para la Geografía Humana de Colombia que editaban por tomos la Universidad Javeriana y el Instituto de Cultura Hispánica: dije no. Los guambianos habían dicho que no se iba a escribir nada para afuera, que no se iba a sacar nada de lo que resultara del trabajo. De todas maneras les consulté, y ellos pensaron que si no lo hacíamos nosotros, seguramente lo escribiría un antropólogo “para decir las mismas mentiras de siempre”. Por eso decidieron, después de discutir con el Cabildo, que lo escribiéramos juntos “para que empiece a aparecer la concepción nuestra de la realidad guambiana”.

En un momento determinado surgió la necesidad de ser del libro, en una coyuntura, en una cierta circunstancia; cuando el libro apareció, esta ya había pasado y, entonces, el papel que el libro debía cumplir no lo está cumpliendo porque las condiciones cambiaron, sin embargo ellos lo consideran “el primer paso hacia la escritura del libro de oro de los guambianos”. El libro explica el porqué de esta afirmación. Además, en el proyecto que se venía trabajando para construir la casa del cacique Payán, ese y otros libros desempeñaban un papel muy claro e importante para “dar vida guambiana”. No sé la casa del cacique Payán en manos de una ONG cómo podría funcionar; seguramente harán una biblioteca y ahí estará el libro, pero esa no era la idea.

En su momento, los guambianos tuvieron que soñar que ese libro se podía hacer y que estaba bien hacerlo. Pero la primera necesidad de escribir surgió por orden del Cabildo, pues nosotros no pensamos escribir nada; el método de los mapas parlantes no tiene escritura. En los momentos en que había una disputa por las tierras de Chimán, la gente de Silvia volvió a sacar el cuento de que los Guambianos eran yanaconas traídos del Perú y del Ecuador, entonces el Cabildo preguntó si habíamos trabajado el tema de los orígenes. Al responderle que sí, planteó que se necesitaba una cartilla donde se mostrara que no eran venidos del Sur; entonces escribimos, sobre la base del trabajo que ya habíamos llevado y de algunos textos de etnohistoria que consultamos y discutimos, el texto de *Somos raíz y retoño* que, por un lado hace una confrontación entre los planteamientos de los etnógrafos, lingüistas etnohistoriadores e historiadores teóricos, con lo que

decían los cronistas y, por otro lado, expone la concepción guambiana de su historia, de que allí es su origen. Esa fue la primera necesidad. Otra se dio cuando empezaron a aparecer los relatos de animales, que allá son formas pedagógicas, y los mayores empezaron a contarlos otra vez; se trató de que los contaran como lo hacían antes y no hubo modo porque ahora la situación era diferente; se optó por la escritura de una cartilla, pero esta no funcionó y la cartilla ahí apolillándose y empolvándose en los escritorios y las bibliotecas de las escuelas; después, fueron unos estudiantes de antropología y aportaron llevando esos relatos a los niños de las escuelas en forma de títeres, con muy buenos resultados.

Cabe anotar que hubo un cambio en la mitad del trabajo, que a partir de ahí se centró en las escuelas y en la educación, pero la idea inicial no era esa; el Cabildo dio la orden y este es la autoridad Guambiana, entonces se cumplió. Hay quien dice que eso no es científico “porque el profesor Vasco deja que lo manden los indios”; ¡claro! ese es un principio clave para mí, ellos son la autoridad, no lo es la autoridad académica. Yo podía discutir —y lo hice muchas veces— con el cabildo, pero las decisiones las tomaban ellos, nunca estuve de acuerdo con que se escribiera, nunca estuve de acuerdo con centrar el trabajo en las escuelas, pero el Cabildo dio la orden de acuerdo con su apreciación de las condiciones, le discutimos y se mantuvo en la decisión. Y así continuamos el trabajo; así deben ser las cosas.

(Publicado en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No. 6, enero-junio de 2007, pp. 19-52)