

## DE UNAS Y OTRAS COSAS ALREDEDOR DE LA METODOLOGÍA

Comienzo refiriéndome a algo que no parece tener mucha conexión con el tema de la metodología, pero que resulta fundamentándolo. En la introducción al libro “La fuerza de la gente”, cuyos autores son la antropóloga Martha Urdaneta y el taita guambiano Lorenzo Muelas, Marta escribe -ella es quien hace la introducción, no ella con Lorenzo-: “me golpeaba cada vez más lo cíclica que parecía ser la historia de los terrajeros guambianos. Casi nunca nadie, incluyendo al mismo Lorenzo, daba fechas precisas para nada, y terminábamos sin saber si se estaba hablando de hechos ocurridos en el siglo 19, o en cuál década del siglo 20. Los terratenientes específicos también parecían carecer de importancia en muchos casos, o no se mencionaban los nombres y a veces ni siquiera sabían de algunos de ellos”; y continúa diciendo Marta: “Y como la realidad parecía ser siempre la misma: los mismos terratenientes abusivos, las mismas expulsiones, las mismas quemas de ranchos, las mismas destrucciones de cultivos, el mismo comportamiento feudal, parecía como si la historia vivida por los terrajeros siempre se hubiese repetido, siempre hubiera sido la misma” (pp. 20-21).

Más adelante, en uno de los textos, que es una desgrabación de entrevistas con el taita Lorenzo, él le da la razón, pero explica por qué. Dice: “yo sentía en mi vida, una vida trágica, sin saber hasta cuándo eso sería así, lo primero que se me ocurrió pensar fue que como mis abuelos y mis padres esta vida podría ser la misma para toda la vida”. En la explicación que da el taita Lorenzo, lo que se muestra es que tanto Marta como él tienen claro que la idea de historia de los terrajeros es distinta pero, en el libro, finalmente termina imponiéndose la concepción de Marta, que es la occidental. De ahí que diga que por eso “decidimos buscar otras fuentes, fuentes de blancos, fuentes escritas que nos permitieran ubicar la historia de los **misak**, de los guambianos, en un contexto temporal con medidas” (p. 22).

Fue así como, siempre juntos, comenzaron a consultar archivos e hicieron todo lo posible por armar la historia de la posesión territorial, incluyendo los aspectos jurídicos de la región en la cual Lorenzo y su familia fueron terrajeros, con miras a precisar fechas, personajes y hechos incrustados en el terraje, o sea que en esa contraposición entre la concepción de historia de los guambianos, por lo menos la de los terrajeros, y la concepción de historia de la antropóloga primó, a la hora de desarrollar todo el trabajo y de armar el libro, la historia nuestra; en ese sentido, el libro, aunque se diga que el taita Lorenzo Muelas es coautor, es la historia escrita por Martha Urdaneta y él se redujo en la práctica a ser el principal informante, así participara con ella en la búsqueda de los archivos, en la búsqueda en la biblioteca Luis Ángel Arango; yo los encontré allá varias veces, buscando fotos de la época, etc., pero toda la concepción que orientó la metodología de búsqueda y manejo de fuentes fue la de la historia occidental.

Recalco otra vez la aclaración del taita Lorenzo: “se me ocurrió pensar que como

mis abuelos y mis padres esta vida podría ser la misma para toda la vida”, es decir la vida del terraje.

Lo primero que quiero marcar es que si la concepción de la historia para los occidentales es la de una reflexión, la de una reconstrucción de la historia, escrita e interpretada teóricamente y, por lo tanto, un trabajo de intelectuales, para los guambianos, como lo planteo en uno de los artículos del libro de *Entre Selva y Páramo*: la historia es viva, es la vida que todos los días viven los guambianos, al tiempo que construyen historia. No es una actividad intelectual, de pensamiento, en lo fundamental es una actividad de vida material, aunque también se piensa y se reflexiona sobre ella. Para los guambianos hacer historia es vivir; para los occidentales hacer historia es pensar sobre lo que pasó. Si para los guambianos la historia es vida, entonces no es solamente lo que pasó, es también lo que está ocurriendo, lo que está pasando, no son sólo los grandes acontecimientos, son también los acontecimientos de la vida cotidiana durante generaciones, no son sólo los hechos de los caciques principales o de los gobernadores que encabezaron la lucha, sino que es la actividad cotidiana de cada guambiano, de cada familia, de cada persona en sus múltiples trabajos; por supuesto es también la actividad de los seres que nosotros consideramos como naturaleza, inanimados, pero que para los guambianos son también seres vivos y por lo tanto viven cotidianamente: el rayo, la lluvia, las nubes, el agua, etc., dotados de vida y voluntad propias.

Esa idea la comparten también los paeces: ellos se denominan a sí mismos nasa y en las primeras traducciones que dieron de este término dijeron que quiere decir gente, pero nasa no quiere decir exactamente la gente, los humanos, sino que se refiere a todo lo que existe, porque las plantas también son nasa, las piedras también son nasa, esos fenómenos que nosotros llamamos naturales también son nasa, los animales son nasa. Ese concepto se ha conservado en las lenguas de la Amazonía; allí se habla de gente danta, de gente venado, etc. y de humanos que comparten con ellas una esencia común: la vida; solo la forma representa diferencias. No sé si ustedes se han formado con el posmodernismo y con el antiesencialismo que caracterizan a la antropología actual; si es así. no entenderán cómo es eso de que la esencia es la misma pero la forma difiere. De todos modos, para los amazónicos, todos son gente, lo que cambia es la “ropa” que se ponen; las dantas, cuando llegan a su casa, a su maloca, se quitan sus vestidos de dantas y los cuelgan, y allí dentro son gente; cuando salen, lo vuelven a vestir y son dantas. Algo semejante ocurre con las plantas, con los peces, etc. Únicamente los chamanes pueden ver en la vida cotidiana, detrás de ese vestido, la esencia de ser gente que caracteriza a todo lo que existe en el universo; todo es vivo, por lo tanto todo contribuye y participa en ese proceso de vivir la historia, de hacer historia, es decir con la conciencia de que cada cosa que se está haciendo cada día es hacer historia. De ahí que el problema de la validez o no de la historia, de si los hechos de la historia ocurrieron o no según lo cuenta la historia indígena, carece de sentido, puesto que historia es lo que se está

haciendo aquí y hoy: moliendo maíz o sembrando ulluco yendo a comerciar a Silvia o recuperando las haciendas, y no hay ninguna duda de que eso está teniendo lugar, otra cosa es si está bien que las cosas sean de esa manera, ellos discuten eso como lo discutieron durante el terraje, y llegaron a la conclusión de que no estaba bien que vivieran como terrajeros.

Pero, para los indígenas, no se trata solamente de vivir, sino de hacerlo de una manera propia y esto, para el caso de Guambía, quiere decir vivir en su territorio bajo la dirección de sus autoridades, que para el caso más reciente son los cabildos, pero que antiguamente fueron los caciques y jefes de las distintas veredas, probablemente de grupos de parientes. La concepción guambiana acerca de la muerte difiere de la nuestra; para ellos, llega un momento en que la gente se despiden y se va a otro mundo, el *kansrø*, la infinitud del tiempo y el espacio. Pero el *kansrø* es al mismo tiempo el mismo mundo en que viven los demás guambianos, y allí siguen viviendo, acompañado y participando en la vida de la gente de aquí a través de muchas formas. En estos días deben haber celebrado la que llaman en castellano “fiesta de la ofrendas”; ese momento, que para nosotros sería el día de los difuntos, el 2 de noviembre, pero que para ellos tiene lugar al comienzo de la temporada de lluvias, alrededor del 22 de septiembre, es también el Año Nuevo guambiano. Para esos días, las sombras de los muertos vuelven para acompañar a la gente en las siembras que comienzan en esa época; dicen que esas lluvias son las lágrimas de las sombras que vienen llorando. Se denominan “ofrendas” porque en cada casa se pone sobre una mesa la comida que les gustaba a las personas que se despidieron y se fueron al *kansrø* y ellas vienen y comparten esa comida con la gente de su casa y con el resto de la comunidad, porque en ese día la gente visita de casa en casa y en cada una recibe la comida que tienen preparada para las sombras; eso significa que hay una comida común de toda la comunidad incluyendo las sombras. En el resto del año, las personas que se despidieron y se fueron siguen acompañando, dando consejos, dando aclaraciones, avisando cosas a través de los sueños y de otras formas a través de las cuales la sociedad guambiana mantiene su relación con ellas.

He dicho que cada año las sombras vienen a las “ofrendas”, pero en realidad, en el mundo en donde viven cada año es un día de este mundo, entonces, desde el punto de vista guambiano, vienen todos los días; o sea, ya pasó un año en este mundo, pero en el *kansrø* solamente ha transcurrido un día, o sea que no dejan de vivir con su gente, con sus familias. Por otra parte, todo lo que se hace tiene que ver también con los venideros, como los llaman, o sea con las nuevas generaciones que van a llegar, por lo tanto, aunque todavía no han nacido ya están presentes hoy, ya están marcando y orientando las actividades de la sociedad guambiana, que se hacen, repito, teniendo en cuenta qué le van a dejar a esos venideros. Entonces, lo que se fue no pasó, no se acabó, no es algo del pasado que ya no tiene vida, al contrario, sigue viviendo hoy; y lo que va a venir ya tiene vida en las actividades de la gente porque se realizan teniendo en cuenta

el mundo que se les va a dejar a las nuevas generaciones; en consecuencia, la sociedad guambiana está conformada en realidad por todas las generaciones que han existido desde el comienzo, por la actual y por aquellas que van a venir.

Así que ubicar las cosas temporalmente, cronológicamente como lo hiciera también Rappaport en su libro, tiene como resultado dejar por fuera de la historia al resto de generaciones que no está viviendo el momento actual. Si la historia toda está presente en cada momento, la actividad actual de la gente la transforma, la reelabora, y se vive pendiente de qué pasa cada día para cambiar sus narraciones; puesto que la historia no es un discurso, ellos la cambian cambiando la vida; los guambianos cambiaron su historia de terrajeros luchando contra el terraje recuperando las haciendas, expulsando a los terratenientes.

Taita Lorenzo tenía clara su idea de que era posible que su vida y la de los demás terrajeros siguiera siendo siempre igual, eternamente repetida bajo el terraje. Si la historia para los guambianos es vivir de una forma propia en su territorio y con la guía de sus autoridades propias, eso implica que para ellos la vida del terraje no hacía parte de su historia; allí no estaban en territorio propio sino enclavados dentro de las haciendas, y en ellas estaban bajo la autoridad de los terratenientes, de los mayordomos, de los politiqueros y de los curas, pero no bajo sus propias autoridades; tampoco estaban viviendo de una manera propia, porque la vida del terraje no lo es, ni lo fue ni lo ha sido ni lo será, sino que es como un paréntesis en su historia, durante el cual no tuvieron una vida ni una historia propias, sino que fueron colocados como un apéndice de la historia de los blancos; por eso, cuando empezaron a recuperar las tierras y la autoridad del cabildo, se plantearon también la necesidad de recuperar su historia, que les había sido arrebatada como les arrebataron las tierras, el control político, las formas y principios de vida; cuando tuvieron las tierras en sus manos de nuevo, se plantearon el problema de cómo vivir en ellas como guambianos, qué hacer con ellas, cómo relacionarse con ellas en forma propia. El INCORA tenía sus propuestas, incluso en Guambía se ensayaron algunas, como las cooperativas; había otras que incluso el CRIC había aceptado, como tiendas y empresas comunitarias, y otras. Algunos guambianos educados en universidades también las tenían: sostenían que los indios se caracterizaban por ser comunitarios, pero ¿cómo se concretaba eso allí en esos cientos de hectáreas de tierra, que durante doscientos años no habían estado en sus manos y ahora volvían a estarlo?; entonces se impuso la necesidad de recuperar la historia, que estaba perdida.

El texto de *Guambianos hijos del aroiris y del agua* es parte, una pequeña parte de ese proceso que iniciaron ellos con cosas, como se cuenta en la introducción del mismo libro y en los artículos: “Para los guambianos, la historia es vida” y “La lucha guambiana por la recuperación de la memoria” que a veces apelaban a formas de trabajo bastante occidentales, como hacer arqueología y etnohistoria, cosas que hicieron solos, al comienzo y, más adelante, acompañados por antropólogos e historiadores. También trabajaron solos en los archivos de

Bogotá, Popayán, Quito y Lima y para hacer entrevistas con los mayores. Al cabo de varios años, pidieron ayuda a los solidarios y resulté trabajando con ellos en la recuperación de la historia.

Además de solidario, yo era un etnógrafo, que llegó para trabajar con el Comité de Historia que ellos habían creado cuatro años antes y que armó un museo, que llamaron Casa Museo de la Cultura Guambiana. Hicieron otros trabajos, como uno en las escuelas, internamente en las veredas, con los niños, los maestros y los padres de familia y con los mayores para leer la historia en el territorio y recuperar los nombres de los sitios en la lengua propia. La finalidad de todos estos trabajos era dar vida, vida guambiana, ya que recuperar la historia es dar vida puesto que eso es la historia. Si no se estaba viviendo a la manera propia, no había historia guambiana, pero los terrajeros tampoco manejaban la historia al modo occidental. Y Marta opta por hacerlo. Decide ir a la historia occidental, con sus cronologías, sus archivos, con todos los nombres y de todos muy claritos. Establecer cómo se llamaba el primer terrateniente y cómo el segundo y el tercero, cuál era el nombre de cada finca y cuál el de los mayordomos. Cosas que a los guambianos terrajeros no interesaban, como no interesaban para el taita Lorenzo, pese a que había sido constituyente y senador. Marta capta esta situación, pero no logra agarrarla y se le escurre, su cabeza no le permite retenerlo. ¿Qué le chocaba? Que para los terrajeros se trataba de los mismos terratenientes abusivos, las mismas quemadas de ranchos, las mismas destrucciones de cultivos, el mismo comportamiento feudal, como si la historia vivida por los terrajeros hubiera sido siempre la misma. Pero así había sido para los guambianos el terraje: fue esencialmente, la misma historia durante más de dos siglos, aunque cambiaran elementos secundarios: los terratenientes, sus herederos, los mayordomos, que se vendieran la tierra uno a otro; siempre era el mismo abuso, la misma explotación, los mismos fuetazos, la misma quemada de ranchos; que cambiara de dueño la tierra o que hubiera un litigio por ella no era significativo para los terrajeros; lo significativo eran las características esenciales del terraje y estas fueron las mismas durante doscientos años.

Aunado a que, en general, los terratenientes eran ausentistas, entonces pocas veces les vieron la cara, como sí lo hacían con el mayordomo; de ahí que muchos creyeran que ese que les daba fute, que les normaba el trabajo, que les quemaba el rancho, que les metía el ganado en los sembrados cuando hacían cultivos que no fueran anuales sino permanentes, era el patrón, el propietario. Fue un periodo de congelamiento de la historia guambiana y ahora había que retomar el punto donde se perdió; se comenzó a perder con los españoles, pero se perdió fundamentalmente cuando perdieron el territorio a manos de los terratenientes. En ese sentido, se podría estar de acuerdo con aquellos que aseguraron que la historia indígena era una historia fría, pero aclarando que esta no sería una característica de la concepción indígena de la historia, sino una peculiaridad distintiva del período en el cual tuvieron que vivir por fuera de su condición, sin territorio y sin autoridad propios.

Si hiciéramos lo contrario de lo que hace Marta Urdaneta o de lo que hace Johanna Rappaport o de lo que hacen los antropólogos e historiadores que trabajan con la historia indígena y tratáramos de pensar nuestra propia historia con la concepción indígena, ¿qué quedaría de esa historia? Una historia, primero, que no es viva, sino que está muerta, que ya pasó, ya fue; segundo, una historia que hicieron otros y no nosotros mismos y que sólo existe en el papel y en la cabeza de los blancos occidentales, es decir, resultaría que no tenemos historia.

Ese texto de Marta Urdaneta o los textos de Johanna y los trabajos que ella hace con quienes llama intelectuales indígenas, a quienes trata de llevar a que hagan una historia a lo occidental, porque para poder hacerla tienen que ser intelectuales, siguen dejando por fuera al conjunto de la comunidad y al conjunto de los elementos no humanos que hacen historia. El problema es más complicado si uno tiene en cuenta las últimas consecuencias que tiene el que la historia sea vida, de allí se deriva una visión que, en mi criterio, es completamente distinta a la que se ha llevado hasta ahora.

Así, pues, me toca ser agradecido con la invitación de ustedes y de Carlos Páramo porque yo había dicho que no iba a volver a pensar en antropología y esta conferencia me obligó a leer y, cuando uno se pone a leer algunas cosas, las piensa; de ahí que esto que acabo de plantear no lo había expresado nunca; es algo que desarrollé para decir acá, a partir de los textos que ya he escrito y de la presentación que hice hace dos años en el lanzamiento del libro de Marta y taita Lorenzo en el Museo Nacional.

**Estudiante:** A mí me gustaría que usted nos contará cómo es la capacidad de las organizaciones indígenas, del movimiento, para reinterpretar, para resignificar.

**Vasco:** Ese problema de la resignificación es lo que trabaja Johanna; sus llamados “intelectuales orgánicos” están resignificando a partir de una serie de elementos que han tomado de nuestra sociedad, unos porque son posgraduados en lingüística, otros porque lo son en religión, otros porque son posgraduados en cargos en la organización indígena, actividades que llevan a que ya no trabajen la tierra, a que no tengan que vivir como nasas para poder hacer historia; de ahí que hagan una historia intelectual. El último libro que publicó Johanna, “Retornando la mirada”, es resultado de su trabajo de años con seis intelectuales indígenas, pero en el libro, además de los capítulos que ella escribió, solamente hay dos o tres escritos por indígenas; ¿por qué no escribieron los otros? Tal vez no se convirtieron en intelectuales, quizás pese a ser intelectuales no pudieron hacer historia indígena. Quienes escriben son un lingüista, una exmonja y un dirigente del cabildo de Pitayó que no ha estudiado mucho en las universidades, ha hecho cursos de profesionalización y cosas semejantes, pero ha trabajado como evangélico desde hace mucho tiempo. Entonces, ¿por qué no logran resignificar? Porque para ello tendrían que volverse historiadores blancos, porque la manera

guambiana y creo que también la nasa de resignificar es luchar para cambiar la forma de vivir; es eso lo que da nuevos significados a la historia, pero no se hace sentado pensando, sino luchando.

La llamada resignificación consiste realmente en plantear una serie de problemáticas indígenas desde el punto de vista de nuestro quehacer intelectual, es decir, en transformar las cosas en la cabeza. Sin embargo, hay otro sentido de resignificación, el hacer actividades que voltean en contra de quienes llevaron a los indígenas ciertos elementos con el propósito de conseguir determinados objetivos. En ese sentido, sí creo que hay resignificación en las formas de las cosas, aunque queda por discutir si la hay también en los contenidos. Por ejemplo, la autoridad guambiana antigua fueron los caciques, con una característica que se comparte con la gente del sur, como los pastos, pero también con los de más al sur: las cosas son duales, no se piensa en el individuo solo ni se piensan cosas solas, aisladas. El individuo como tal, lo que llamamos el ego, no es parte básica de la vida ni del pensamiento de esas sociedades.

Los caciques eran dos, así lo cuentan los españoles; cuando llegaron a Pupayan encontraron una ciudad de barro y paja, que debía tener por lo menos 30.000 habitantes porque dicen que salieron 2.000 guerreros a enfrentarlos; en el centro había dos casas, que eran de los caciques. Más adelante, los colonizadores quisieron reemplazar estas autoridades por cabildos, encabezados por un gobernador. En los años veinte del siglo XX, se presentó al Congreso de la República un proyecto de ley que pretendía obligar a los indígenas a cambiar cada año el gobernador del cabildo, porque los indígenas del Cauca “mantenían gobernadores vitalicios, con lo cual lo que habían reintroducido, bajo la forma del gobernador, a los antiguos caciques”; eso es una resignificación, resignificaron el personaje del gobernador para asimilarlo con los antiguos caciques, pero no fue algo que se dio en el pensamiento sino en la realidad, no se hizo cambiando la idea sino la realidad. Pese a ello, el cabildo siguió siendo, en lo fundamental, el instrumento a través del cual la sociedad colonial, primero, y la republicana, después, mantuvieron el dominio sobre los indígenas; es decir, la esencia de los cabildos como instrumentos de dominación sobre los indios no cambió por esta resignificación, pero la ley trató de que no la hubiera. Eso fue tan claro que, en los años 70, una de las consignas fundamentales del movimiento indígena fue recuperar los cabildos; pero, ¿por qué recuperarlos si sus miembros seguían siendo indígenas?, excepto en el Valle del Sibundoy, en donde el gobernador del cabildo era, a veces, uno de los curas misioneros.

La creación de cabildos por los colonizadores españoles no fue otra cosa que la formación de autoridades títeres, conformadas por miembros de la sociedad dominada, pero al servicio de los dominadores, y funcionando de acuerdo con los intereses y criterios de esos colonizadores. Esta experiencia fue replicada casi 500 años después por los gringos en Vietnam y, ahora, en Irak, Afganistán, etc. Era claro que en las colonias se aceptaba más fácilmente la dominación si su propia

gente ocupaba esos cargos de autoridad y parecía haber una independencia. Ese fenómeno se generalizó bajo nuevas formas cuando las colonias se transformaron en neocolonias, países en apariencia independientes pero sometidos a los dictámenes de la metrópoli colonial.

Como resultado de las luchas, los cabildos se fueron convirtiendo, a medida que se recuperaban, en instrumentos de la lucha, en autoridades que eran capaces de dirigir a su propia gente en la recuperación. Y dejaron de aplicar las leyes al pie de la letra, en lo referente a los sistemas de elección, la duración del período, etc., cada que fue necesario para los intereses de la lucha y de acuerdo con las peculiaridades de cada sociedad; así, había reelección de gobernadores, cabildos con numerosos miembros; hubo un cabildo en Guambía que, en un momento determinado, tuvo una estructura con más 280 integrantes, pese a que la ley establecía solamente unos 10. La regla de un gobernador principal y un suplente, que actúa solamente en ausencia del principal, ha cambiado en los últimos tiempos; ahora se habla de suplente gobernador y ambos ejercen simultáneamente, distribuyéndose las tareas, es decir, actuando como lo hacían los dos caciques de la época precolombina. Así se daba en Nariño. Se retomó, pues, aunque con modificaciones y después de pasados quinientos años, la estructura de poder dual que existía en la época precolombina; en ese sentido, podría hablarse de una resignificación, pero que tiene lugar con acciones que se realizan y suceden en la realidad, y no dándoles mentalmente un nuevo sentido.

En un curso de profesionalización sobre parentesco que hice con maestros guambianos y paeces les enseñé a hacer gráficos de parentesco, árboles de parentesco; lo primero que me hicieron notar es que los árboles van del suelo para arriba, pero en esos cuadros se comienza con los antepasados y se va descendiendo, por lo que no deberían llamarse árboles. También preguntaron por el ego que se toma como eje o base para la elaboración de los gráficos; se los expliqué y el trabajo que debían elaborar consistió, precisamente, en que cada uno hiciera el gráfico de parentesco de su familia. Cuando entregaron las láminas con los resultados, todos, sin ninguna excepción y sin haberse puesto de acuerdo, habían tomado como ego la pareja de hombre y mujer casados y, a partir de ahí, construyeron los gráficos. Lewis Henry Morgan no logró hacerlo, le tocó elaborarlos por separado: tuvo que hacer uno para el hombre y otro para la mujer, pues se dio cuenta que no eran iguales, ya que los términos de parentesco no eran los mismos. Pues guambianos y paeces fueron capaces de hacerlo en pareja, con un ego dual y uno a la vez. Dual porque se trata de dos personas, y uno porque el matrimonio hace de ellas una unidad. En la lengua guambiana, la unidad es dos, no uno; uno tiene el sentido de ser incompleto, no es una unidad. Ese cuento de que las matemáticas no tienen que ver con las estructuras de clase ni con los sistemas políticos o económicos es pura carreta; que uno constituya la unidad corresponde o se ha afianzado con sistemas individualistas. Para los guambianos, en su lengua, el sentido que da el uno es el de algo o alguien incompleto, que no puede existir sino provisionalmente pero que,

necesariamente, si quiere perdurar, tiene que llegar a la situación de complitud, que es el par, y el par por excelencia es la pareja.

**Estudiante:** He leído varios textos y hay un problema: que en muchos de los hogares comunitarios no se pide que la madre comunitaria enseñe o hable la lengua, sencillamente puede cuidar a los niños y hablarles todo el tiempo en español; también se han tenido muchos problemas administrativos por madres comunitarias que no podían dar cuenta de cómo manejan el presupuesto.

**Vasco:** Puedo estar equivocado porque desde hace cuatro años no me actualizado en ninguno de esos aspectos, pero me parece que las madres comunitarias no tiene que enseñar sino tener los niños y darles la comida. Lo que sí me parece grave es la institución misma de la madre comunitaria y del hogar comunitario, con independencia de si se habla en español o en guambiano o en nasa o en cualquier otra lengua, porque ¿qué objetivo tiene separar al niño desde muy pequeño de los procesos de trabajo y otras actividades familiares o comunitarias? El niño guambiano entraba a la escuela cuando tenía entre ocho a diez años y, mientras tanto, estaba ligado a los procesos de trabajo; cuando era bebé, en la espalda de la mamá mientras esta trabajaba, iba relacionándose con el ambiente del trabajo, sus ritmos y movimientos, todo eso el niño lo captaba. Luego, tan pronto podía andar y trabajar, en la medida de sus condiciones, y a veces con instrumentos más pequeños adecuados a su edad y su tamaño, entraba a la escuela y dejaba el trabajo, para comenzar a volverse un intelectual que quería cobrar por su trabajo de pensar. Esta situación se basa en la idea de que el niño no esté en contacto con el proceso de trabajo porque este es un obstáculo para su formación y su educación; esa es la filosofía de las Naciones Unidas, de UNICEF y de todas esas entidades similares, así los niños y sus familias pasan necesidades por falta de ese trabajo; se piensa que el trabajo es como un vicio, al cual la gente debe escapar lo más posible; y el ideal que se propone es que los niños de todo el mundo dejen de ser trabajadores productivos. Para eso se hicieron esos hogares de Bienestar Familiar.

Por otra parte, en las instancias oficiales suponen que los indios, como salvajes y atrasados que son, comen muy mal y entonces la gente crece desnutrida y se enferma. Esos hogares buscan que los niños, desde que están aprendiendo a comer, aprendan a hacerlo en forma diferente a la propia o sea que aprendan a comer comida de nutricionista occidental y no las comidas propias; se decía que en las escuelas había problemas porque los niños llegaban resabiados de la casa con la comida y les gustaba comer comida guambiana y no las dietas de las nutricionistas. Hay otras dificultades adicionales, por ejemplo, en Guambía ya hay estructuras de poder que han penetrado en la sociedad guambiana, entre ellas los favoritismos; entonces, ser madre comunitaria se volvió una forma para que las hijas de las autoridades del cabildo y otros dirigentes importantes, recién salidas del bachillerato y que no han entrado a la universidad, eviten tener que ir a cultivar ulluco, papa y cebolla; para ello, las nombran a los diecisiete o dieciocho años

como madres comunitarias, pese a ser solteras y sin hijos y que ni siquiera han visto lo que es ser madre con sus madres, porque han pasado su vida en la escuela y en el colegio. Muchas de ellas, como resultado de su “educación”, no hablan su lengua o la hablan muy mal, o no la hablan aunque la sepan por cuestiones de prestigio, para mostrar que ya se han “civilizado”. Otro problema adicional es el de los locales, que son suministrados por la comunidad, pero a veces no son adecuados. Es frecuente ver el hogar comunitario al borde de una carretera, entre el cerco y la carretera, en el lugar donde antes llevaban los caballos, las vacas y las ovejas a pastar cuando la gente no tenía tierras donde ponerlos. Lo único que la madre comunitaria mira es que no se vayan a salir para que no los atropelle un carro.

El problema clave no es si les hablan a los niños en guambiano o no, porque si lo que les hablan en su lengua son los valores que impulsa Bienestar Familiar, si son los principios de nuestra sociedad, si son los juegos de nuestra sociedad que enseñan la competencia y el individualismo, la diferencia de que lo hagan en guambiano o en castellano no es mucha, es más, es peor si ocurre en guambiano porque los niños entienden más y más rápido.

Hace un tiempo, Bienestar Familiar y el Plan Mundial de Alimentos propusieron financiar las mingas para que se pagara a los participantes en ellas, para que aumentara la participación. Como el Cabildo no aceptó, pasado un tiempo comenzaron a dar la comida que se preparaba en las mingas, supuestamente con el mismo objetivo. El resultado fue que los adultos ya no iban a las mingas sino que, a la hora de la comida iban y recibían las bolsas de bienestarina, porque ya ni siquiera la preparaban, y se las llevaban a la casa. Cuando el Cabildo se dio cuenta, cortó ese programa; entonces lo remplazaron por el programa de Madres Comunitarias.

**Estudiante:** Cuando leí el libro sobre los Guambianos me quedó una pregunta: ¿dentro de la concepción de una historia indígena hecha con categorías indígenas y para satisfacer necesidades indígenas, qué papel viene a jugar el antropólogo?

**Vasco:** En el libro se explica cómo se transmitía la forma guambiana de vivir, viviendo, pero hay muchísimas cosas que han ocurrido, como el programa de madres comunitarias, que ya no permiten transmitir la manera indígena de vivir y de hacer historia solamente viviendo, haciendo las cosas. El propósito del Comité de Historia fue trabajar con los mayores, porque las historias guambianas son, como ellos dicen, las cosas de los antíguanos o sea los relatos acerca de la vida anterior; esos mayores contaban cómo era su vida antes, qué cosas habían pasado, cómo habían vivido los agricultores, los comerciantes, los terrajeros, etc. Así grabaron más de sesenta casetes, con esas historias, grabadora en mano. Llegó un momento en que no supieron que hacer con todo ese material, porque sí tenían muy claro que no pretendían vivir hoy en la forma como otros vivieron,

haciendo las mismas cosas de la misma manera; por un lado, eso ya no era posible y, por el otro, no lo querían. Para ellos, recuperar la historia no es, como les decían algunos, “volver a vivir con guayuco”. Las condiciones de vida ahora son muy distintas de las condiciones de antes, así sea porque todavía no han recuperado su autonomía ni su territorio en su totalidad. Entonces llamaron a los solidarios, taita Lorenzo Muelas era el gobernador en ese momento, para que alguno fuera y colaborara trabajando con ellos para superar ese “estancamiento”. Al parecer, quien pareció como más adecuado y más libre fui yo.

Mientras llegué, se perdió una parte de los casetes. Estaban en lengua *wam* y decidieron que había que transcribirlos. Para hacerlo, los repartieron entre la gente que supuestamente manejaba bien el castellano, pero no funcionó; y cuando los recogieron, quedaban unos 50. La cuestión era qué hacer con ellos para que dieran vida guambiana a gente que de todas maneras no quería volver atrás, sino vivir en las condiciones de hoy pero de una manera propia. Había que buscar la manera propia de vivir hoy y en las condiciones actuales en lo que contaban los mayores sobre cómo había sido la manera de vivir en su época y aún en las anteriores, que habían sedimentado como tradición oral. Historias que venían desde la época precolombina, porque esa historia se mantiene, aunque los historiadores y los antropólogos digan que la memoria oral no recuerda más allá de treinta años o, en el mejor de los casos, de dos generaciones, que a partir de ahí ya es invención y especulación. Tenían claro que las condiciones de vida de los guambianos de hoy están en relación con la sociedad nacional colombiana, por eso consideraron que la solución tenían que lograrla relacionándose y trabajando con gente que perteneciera a la sociedad nacional; por eso llamaron a arqueólogos, como Marta Urdaneta, y a etnohistoriadores, como Sofía Botero, y a etnógrafos, como yo. Por eso hicieron el Museo Casa de la Cultura Guambiana. Los escritos que resultaron eran solamente primeros pasos. El libro sobre Guambianos, imposible de escribir en guambiano, lo consideraron como solamente “arañando la cascarita”, es decir, que apenas era un inicio del trabajo; inicialmente, pensaban que ese libro iba a originar tres libros en guambiano: uno con el *wam* de los mayores, otro con el de los adultos y otro en el de los jóvenes, que hablan un guambiano que no es el mismo de los abuelos y por eso no pudieron traducir los casetes. Sobre esos libros, que eran solamente una herramienta de trabajo, tenía que crearse algo nuevo, con una base esencial antigua, que diera vida, para que lo que había depositado en ellos no fuera letra muerta (que es lo que hacen los libros, que dan ideas pero no dan vida).

Con ese criterio, se plantearon recuperar la casa del taita Payán, que era una de las dos estructuras que los españoles encontraron en Pupayán cuando llegaron. Pupayán significa “dos casas de pajiza”, pues esas estructuras eran de paja y bahareque. Tenían consciencia de que no van a recuperar a Popayán, como los arhuacos saben que no van a retomar a Valledupar. En Guambía todavía sigue la lucha por la recuperación de las haciendas, que no terminó cuando las tomaron en sus manos otra vez. Esa lucha sigue como una lucha por la recuperación de la

historia, del pensamiento, de la cultura; se trata de una lucha no tan visible como las recuperaciones de tierra, pero a veces más dura, más prolongada y más difícil de ganar. Así era la idea de que con el manejo de la casa del taita Payan por el cabildo y con la comunidad, la historia que se había encontrado en el trabajo de investigación diera vida. Pero, una vez iniciado el proceso, comenzaron a intervenir diversas entidades que no tenían que ver ni se proponían ese objetivo: la Universidad del Cauca, el gobierno del Canadá, arquitectos, ingenieros, artistas, todos ellos con la aceptación de los cabildos. Para comenzar, los arquitectos y los ingenieros afirmaron que no se podía edificar una estructura de paja y bahareque de tres pisos, porque no se sostenía, pese a que los cronistas españoles y los vestigios arqueológicos encontrados en Popayán decían lo contrario. Los guambianos aceptaron que se edificara en concreto y con techo circular de Eternit, aunque recubierto con paja. Luego, la historia que está en el libro la plasmaron en pinturas murales en las paredes de cada uno de los tres pisos.

La idea era que el cabildo trabajara en esa casa con los mayores para que de la “lectura” de esas pinturas sacara los principios y las orientaciones para dirigir al pueblo guambiano en la vida actual; por ejemplo, que los guambianos, en vez de irse a casar a la iglesia, se casaran ahí y ahí mismo recogieran el consejo del Cabildo y de los mayores, que es elemento fundamental en la transmisión de conocimiento propio y del quehacer de los guambianos. Pero no ha sido así. Los cabildos no se han apersonado de esa idea para hacerla realidad, al contrario, han buscado, junto con las agencias y los hoteles de turismo de Silvia, que la casa se convierta en un museo para visitas de turistas. Las pinturas fueron elaboradas por un equipo de pintores que se formó con guambianos que no sabían pintar, y que aprendieron bajo la orientación del taita Abelino Dagua, pero la Universidad del Cauca envió a un artista para que les “enseñara” a pintar. La casa y su manejo por el cabildo son necesarios hoy porque las formas tradicionales de aprender a hacer haciendo, aprender a vivir viviendo y con la imitación, ya no son válidas ni eficaces. Por eso se hace preciso extractar principios conceptuales abstractos y eso no se da en el pensamiento indígena tradicional propio; existen como cosas conceptos, que es lo que planteo en la metodología del texto *Entre Selva y Páramo*, pero no es suficiente.

Así pasó cuando presentaron los que llamo “tres principios constitucionales de la vida guambiana”: *mayaelo, lata-lata, linchap*. Fue un proceso de discutir y echar cabeza sobre todo el material grabado, más todo el que se recogió, más el resultado de los recorridos, más los trabajos con y en las escuelas, más las actividades con los maestros y con los alumnos, más los mapas, más todo lo demás que se había hecho; de ahí surgieron esos tres principios que permiten vivir como guambiano. Quien debe guiar sobre qué y cómo hacer hoy lo necesario para vivir de acuerdo con esos tres principios es la autoridad, el cabildo; si este no camina por ahí, ese trabajo se queda parado, inútil. Es la fuerza de la gente que ha venido trabajando, de aquella que quiere más una vida propia la que debe llegar al cabildo, llevarlo para que convierta esos criterios, esos

principios y los transforme en directrices para la acción en las condiciones de hoy, para solucionar los problemas de hoy; no se trata que los aprendan como cotorras sino que los hagan su manera de pensar y de actuar. En este momento, no sé si ese proceso está avanzando o está detenido pero, como ellos dicen, si ya esperamos quinientos años ¿cuál es el afán?, podemos esperar otros quinientos años.

Mi papel fue el de una especie de catalizador; yo no formé intelectuales indígenas; quienes trabajaron conmigo siguieron trabajando en lo mismo que trabajaban antes que yo llegara; no empezaron a vivir del sueldo que les paga la Universidad de Georgetown, como los intelectuales de Johanna; el maestro, lo sigue siendo, los agricultores siguen cultivando. Algunos han ocupado cargos en el cabildo, incluso como gobernadores, pero vuelven otra vez a su trabajo una vez termina su período. Luego de la aparición del libro y de realizar algunas otras actividades relacionadas continuaron con sus trabajos y no han vuelto a solicitar colaboración, por lo menos la mía. Han llamado a Víctor Daniel Bonilla para algunos trabajos específicos en relación con el nuevo Plan de Vida.

El consejo del Cabildo, integrado por los ex gobernadores y personas que sin haber sido gobernadores eran dirigentes de la lucha, fijó las condiciones de mi trabajo. Yo puse una única condición, que ellos aceptaron: que viviéramos, también participaron otros dos solidarios, en casas de los guambianos y no en la casa de la hacienda recuperada; y decidieron que residiéramos por turnos con los compañeros que habían designado para trabajar con nosotros. Marta Urdaneta no vivió nunca con los guambianos y, si uno no vive la vida guambiana, ¿cómo conoce la historia guambiana, si esta es vida y es vivida?; allá alojaban a quienes trabajaban con ellos en las antiguas instalaciones de la hacienda Las Mercedes, rebautizada hoy como Santiago. Era una casa vacía y helada; en una edificación aledaña vivía una familia guambiana que se encargaba de la alimentación. Otras condiciones las pusieron ellos, incluso condiciones que no me parecían las más adecuadas, como asignarnos una oficina para trabajar de ocho a cinco todos los días, menos el martes que era día de mercado. Los compañeros guambianos iban a merchar y nosotros también; los más estrictos en cumplir ese horario eran los guambianos; llegó un momento en que comencé a parecer un patrón y me pedían permiso de faltar para ir a sus trabajos agrícolas; les decía: no hay problema, nos vamos todos mañana a sembrar ulluco e íbamos todos. También decidieron en qué orden vivíamos en las casas de los compañeros, qué remuneración se iba a dar a los guambianos que participaban por el tiempo de trabajo que empleaban en la investigación. Y exigieron que ninguno de los resultados del trabajo podía salir de Guambía, aunque eso se modificó después, como el caso del artículo para el libro *Encrucijadas de Colombia Amerindia*; el ICANH me hizo una propuesta y yo la pasé al cabildo y este decidió que se escribiera y se publicara, pero plantearon qué se podía publicar y cómo era la estructura general del artículo. Sobre esa base, escribí en el computador y cada cosa se discutió con todo el grupo y se decidió cómo quedaba; lo único diferente

se dio con el título del artículo, que fue decidido por los compañeros del Comité de Historia con el Cabildo. Se trató todo el tiempo de una investigación con y para la comunidad, no fue una investigación académica; me tocó pelear con Colciencias para que aceptaran que los informes lo fueran de actividades y no de contenidos resultantes de ellas; de este modo se informaba: se desgrabaron tantos casetes y esa información se consignó en cierto número de fichas, se hicieron tantas actividades en escuelas, se hicieron tales visitas a mayores, etc., nunca se incluyó lo que se decía en los casetes ni en las fichas, ni lo que hablaba la gente en las conversaciones en las visitas.

**Estudiante:** Yo tengo una inquietud referente a la parte del libro en donde se habla de la concepción de la historia como un caracol y dice que se trata de un concepto concreto y que se explica lo concreto a través de lo concreto y no es posible abstraer y convertirlo en una idea abstracta.

**Vasco:** Un elemento fundamental de la estructura de nuestra sociedad es la separación entre el trabajo material y el trabajo intelectual, que se puede resumir en grandes rasgos diciendo que el que piensa no trabaja y el que trabaja no puede pensar; esta separación histórica dio como resultado otra separación, esta vez en el campo del conocimiento: por un lado, la vida material y, por el otro, el mundo de las ideas, la vida conceptual o abstracta; de ahí que en nuestra sociedad el pensamiento sea meramente abstracto, en cambio, en sociedades como la guambiana, en donde materia e idea no se han separado, al menos no totalmente, porque ya ha penetrado mucho de esa separación entre vida material y pensamiento que está presente entre nosotros, la gente puede pensar a través de la vida material, a través de elementos materiales concretos, por consiguiente ese caracol que camina, ese sombrero guambiano, esa horqueta que constituye la confluencia de los ríos, de los caminos y del telar de hacer chumbes, al mismo tiempo que elementos materiales concretos, que existen allí en su vida, que cualquiera puede ver y tocar, son conceptos que permiten pensar la realidad, son abstracciones que se expresan, no a través de palabras abstractas, sino de cosas que hacen parte de su vida material. Como todo nuestro pensamiento está estructurado en forma contraria casi desde que nacemos, como es un pensamiento antidualéctico, en el cual las cosas son o no son, nos queda difícil entender que los indígenas puedan pensar de otro modo, que para ellos una cosa pueda ser ella y otra al mismo tiempo, es decir, que un elemento material pueda ser también y al mismo tiempo una idea, un concepto.

Para poder entenderlo me ayudó muchísimo el trabajo de una estudiante de sociología de la Nacional que trabajó eso en una escuela en el sur, para mostrar que los niños y los maestros tenían un conocimiento acerca de su realidad escolar que concordaba con los análisis que se han hecho por parte de los intelectuales, pero que se expresaba con cosas de la vida material de la escuela; esto me llevo a la idea de que ese hecho no existe solamente entre las sociedades indígenas, sino también en los sectores de nuestra sociedad que

viven todavía de su actividad material: campesinos, obreros, y que, son, a la vez, analfabetas.

Nosotros, aunque tengamos a veces problemas semejantes en la universidad o en otros lugares, nos planteamos frente a ellos con conceptos que son meramente abstractos, en donde el contenido concreto no aparece. Por eso, uno aprende tantas cosas en la universidad y, cuando se gradúa, no sabe qué hacer en la vida. Uno se saca un ojo para trabajar; lo mismo les pasa a ustedes cuando van a trabajo de campo la primera vez: han aprendido mucho en los cursos de etnología, etnohistoria, metodología, pero cuando llegan allá y se bajan del carro, como dice Malinowski, y se encuentran con el primer indio o campesino vivo, todo lo que tienen en la cabeza se les borra y no pueden ponerlo en práctica. En el caso de los guambianos, para que esa forma de pensar con cosas volviera a dar vida tocaba hacer el proceso de abstraer y luego mirar qué hacer, porque si no se abstraía de la situación concreta en que esos modelos de vida habían surgido, el resultado hubiera podido ser “volver a la época del guayuco”. Para poder manejar ese pensamiento y esos resultados a un nivel creativo para resolver los problemas de hoy, era preciso encontrar un camino, pero eso no me correspondía a mí, el problema de cómo vivir hoy como guambianos les toca resolverlo a los guambianos.

**Estudiante:** ¿En esa medida sí hay un nivel de abstracción o acción de parte de ellos?

**Vasco:** Hay un nivel de abstracción más abstracto que el de nosotros. En mi página de Internet hay un trabajo que muestra una correspondencia entre la concepción guambiana de la historia, tal como ellos la cuentan con el caracol o con el sombrero, y la teoría del Big Bang de Hawking. Si se analizan las condiciones tecnológicas que tuvo que alcanzar nuestra sociedad para poder llegar a conocer ese origen del universo y prever su final, conocimiento que requirió todo el desarrollo de la física, de la mecánica, de la astronomía, de los telescopios satelitales, etc., ¿cómo los guambianos pudieron llegar a esos mismos resultados desde hace siglos pese a no tener ese mismo avance tecnológico? Mi hipótesis dice que lo lograron por medio de pensar abstractamente sobre la vida que vivían y acerca de cómo ocurrían las cosas y sobre lo que saben y piensan acerca de los astros y sus movimientos y de la vía Láctea, que es el camino por donde las sombras de quienes se despiden se van al *kansre*. En los procesos de abstracción hay diversos niveles, tal como puede constatarse en *El Capital* de Marx. La idea de que el pensamiento de los indios es sólo concreto está en Levi-Bruhl y me la dijo mi profesor de etnografía; y yo creía en eso. Pero con el trabajo, en especial en Guambía, encontré que no es que no tengan pensamiento abstracto, sino que abstraen de una forma muy diferente de la nuestra, la cual, seguramente, es mucho más eficaz que la nuestra puesto que les permitió llegar a esos conocimientos. Pero no nos damos cuenta de ello por nuestra fijación en la separación entre lo material y lo ideal. Nosotros no lo

percibimos precisamente porque nos anclamos en la separación entre lo ideal y lo material. En un libro, que se llama precisamente así, Godelier trabaja ese aspecto y muestra que en nuestra sociedad también persiste esa ligazón entre lo material y lo ideal que se da entre los indios, aunque no al mismo nivel, a pesar del desarrollo de las distintas formas de división social del trabajo en el capitalismo.

**Estudiante:** Volviendo a la historia del terraje como la ven los guambianos, me surgen unas preguntas. Me viene a la cabeza la forma en que nosotros concebimos la memoria histórica, que varía en qué se valora importante para recordar, lo que recordamos y por qué lo recordamos; esas variaciones tienen que ver también con la concepción del tiempo. Entonces, si en esa historia entre paréntesis de los terrajeros guambianos hay formas de concebir la memoria, es decir que no recuerdan los nombres de los terratenientes ni los años, me pone a pensar que si en algún momento pudiéramos llegar a tener esa concepción de tiempo, de que la historia es lo que uno vive, y que lo que puede ser ya tiene un germen, me lleva a pensar en el individuo, de otra manera tendríamos algo que siempre y generacionalmente es una representación social, de alguna manera tendríamos una identidad dinámica que valora lo que hay que recordar.

**Vasco:** Uno de los problemas que se plantearon los guambianos fue ese: la forma de vivir cambia más rápido que la forma de pensar, por eso, a pesar de la vida del terraje, que tenía muy poco que ver con lo que era la vida de los guambianos, sus formas de pensamiento se mantuvieron, que fue lo que sucedió con los mayores. No sabría si precisamente por la presión más grande del terraje, se conservaban más entre los ancianos y mayores terrajeros que entre quienes vivían en la comunidad, aquellos que no estaban en las haciendas del terraje y que seguían manejando las cosas con el cabildo. El problema que se planteó fue: para volver a vivir en las condiciones actuales hay que retomar una forma de pensamiento propia para que ella dirija las actividades. No es tradicional en las sociedades indígenas que una concepción guíe el hacer, que haya una teoría que oriente la vida, porque esos principios guías están plasmados y existen a través de las propias formas de vivir y de hacer las cosas; pero ese manejo se había roto, había ese paréntesis, entonces no era posible establecer la continuidad con las formas tradicionales de vivir. Los relatos de la tradición oral, esas historias anteriores a la gente de ahora, no le decían nada a los de hoy; los propios consejos parecían supersticiones y bobadas.

Lo que correspondía hacer era buscar los principios de conocimiento y manejo del mundo que estaban detrás de esas historias, consejos y otros elementos, para que ahora, con ellos, el cabildo pudiera orientar el vivir de hoy. De la forma propia de hacer las cosas los había separado el terraje; este sistema de relaciones produjo una no correspondencia entre el pensamiento y la vida guambiana, por eso los llevaba a vivir de formas distintas de las suyas. Seguramente es posible decantar principios abstractos, formulados solamente con palabras abstractas para encontrar caminos por los cuales, sobre la base de su asimilación, puedan

volver a vivir la vida de una manera guambiana. Y esta función corresponde fundamentalmente a sus autoridades.

Por ejemplo, no había una cartilla de principios de manejo del medio ambiente o de las relaciones sociales; los principios para ello estaban en los consejos. Los mayores impartían una serie de consejos concretos sobre qué hacer y qué no hacer para que se produjeran o no ciertos resultados; y de esa manera la gente aprendía a manejar el medio, a relacionarse con otros guambianos, a comportarse en la cocina, en el fogón, en el sembrado. Se trata de consejos prácticos que se aprendían desde la infancia y con los mayores, adecuados a las condiciones de vida de entonces, pero que no daban sentido en las de hoy. Prescripciones tales como que si a alguien le sale un maíz con dos mazorcas en una, no lo puede consumir porque cuando sea mayor va a tener mellizos; no se debe pisar una piedra de poner la olla en el fogón porque, si se hace, al pasar un puente se cae al agua; si un niño saca un tizón del fogón, esa noche se orina en la cama; no se debe coger un pájaro carpintero porque las herramientas se quiebran con facilidad; ni se puede coger un *pillik* (pájaro que va por la orilla de los ríos) porque no se consigue dinero; hay que lavarse bien las manos antes de desayunar para ser buen o buena trabajadora; no se deben quemar los palos de los instrumentos de trabajo porque se tendrán hijos defectuosos; no se debe jugar con arañitas que lleven los hijos encima porque se tendrán muchos hijos. Esos consejos servían antes y así era como los niños guambianos iban aprendiendo cómo vivir como guambianos, pero esa forma de vivir no existe hoy. Ya los puentes no son de madera sino de cemento, ni los fogones de leña sino estufas eléctricas, etc. Entonces, los consejos no se podían aplicar y, por el contrario, causaban risa, por lo cual ya no se impartían. Además, la mayor parte de los niños ya no está con los mayores a la misma hora en el fogón, porque a la hora en que los mayores están, el niño ya está en la escuela, y a la hora que los mayores vuelven a estar en el fogón, los niños están viendo televisión o haciendo tareas en otro espacio, porque la casa también cambió, si antes era un gran salón con el fogón como centro y eje, ahora tienen muchas piezas.

Por eso, lo que se hizo fue buscar, mediante la abstracción, los principios y conocimientos que subyacían detrás de tales consejos, qué visiones del mundo y de las relaciones con él y con la gente había detrás y los explicaban. Pero los anteriores guambianos no habían hecho nunca un trabajo de abstracción de esta naturaleza, “desprender las ideas de la materia”. Para que la ruptura no fuera total, en las publicaciones fueron apareciendo las cosas conceptos, pero, por ejemplo, en el libro se dice qué es lo que hay detrás de las cosas conceptos, pero el mayor de antes, cuando contaba la historia con el sombrero o con el caracol o daba el consejo, no explicitaba cuál era la concepción que había detrás, porque la cosa estaba completamente unida al concepto. Ahora se hacía necesaria su separación para poder recuperarlas, para crear nuevas formas de vida guambiana con base en los principios abstractos; esa fue la manera de hacer ese trabajo.

Nosotros, los llamados etnógrafos, solemos pensarnos como muy autónomos, muy sujetos individuales. En el libro "Entre selva y páramo" expongo mi idea de lo que es un etnógrafo visto a través de la concepción de don Juan, el chamán yaqui que presenta Carlos Castañeda. Dice don Juan que el chamán puede ver las esencias de las personas y las ve como capullos de luz, ligados con todas las demás personas y con todos los elementos del universo a través de muchísimos hilos de luz; esos hilos confluyen en un sitio y en un momento determinado y conforman el capullo de luz; para mí es claro que don Juan piensa que cada persona no es ella sola, al contrario, cada ser es el conjunto de las relaciones que tiene con los demás y con el mundo. Me preguntaba eso porque el etnógrafo cree que es el sujeto que decide todo, que es independiente, investiga lo que quiere y como quiere, donde quiere; y eso no es cierto; toda persona en toda sociedad está determinada por ella; cuando un investigador va a trabajar en una sociedad indígena o campesina o en un barrio, va con toda su sociedad, como si la llevara a cuestas, aunque no sea consciente de ello. En nuestra vida pasa exactamente lo mismo que plantea don Juan: no tenemos una vida autónoma; claro que tampoco está totalmente condicionada, hay un cierto espacio, un cierto campo de juego para el hacer de cada quien con su propia personalidad. En cierta ocasión, en un encuentro de estudiantes de antropología de América Latina, vinieron unos mexicanos a echarnos esta versión: yo investigo lo que quiera, trabajo en lo que quiera, pienso lo que quiera, nadie me obliga, nadie me empuja; entonces les dijimos que, si eso era cierto, nos explicaran la coincidencia de que todos pensarán lo mismo y tuvieran la misma idea sobre la autonomía del investigador.

**Estudiante:** Usted plantea que la antropología como disciplina nacida en occidente ha servido para reproducir el sistema de occidente. Y habla de un nuevo planteamiento de lo que debe ser la antropología: para acompañar a los pueblos en sus luchas, es decir para subvertir esa relación de dominación. Usted decía ahorita que el etnógrafo era el representante de los opresores ante los oprimidos. Mi pregunta es ¿desde esa nueva metodología y la nueva posición de antropología para servicio de los indígenas y vinculada con la lucha indígena, no sé qué otras maneras hay de subvertir esa relación?

**Vasco:** Eso es lo que yo debería preguntarles a ustedes. En una ocasión, el profesor Jaime Arocha me preguntaba: ¿si yo no quiero trabajar para los indígenas y no quiero irme a vivir con ellos, cómo hago para aplicar su metodología? Le respondí: sobre esas bases, aplique la metodología que siempre ha utilizado, porque esta no le sirve. También relataba de gente que ha trabajado con esa idea en escuelas y encuentra que le sirve para su trabajo escolar, para su trabajo como maestro, para las actividades del magisterio y para tener una orientación de cambiar las cosas; sin embargo, todavía hay gente que pregunta: ¿qué comunidad indígena me recomienda para trabajar con los indios? Y les conté que ha habido casos de estudiantes mujeres que han ido a Guambía a decir que van a trabajar en lo que el Cabildo les diga, y las han encargado de trabajar

en la oficina del cabildo, a digitar, a contestar el teléfono, o a reemplazar al maestro en alguna escuela. Esta metodología se desarrolló y está ligada y no se puede separar de un trabajo que es político, lo que no quiere decir que sea trabajo de una organización o de un partido político, y tiene la finalidad de colaborar para cambiar las condiciones de vida del pueblo; por fuera de esa intención, no sirve. Claro que se pueden usar algunas cosas, es posible retomar algunos elementos, pero no se supone que ese sea el sentido.

Por otra parte, es una forma de trabajo que está adecuada a las condiciones de la lucha guambiana y, en forma un poco más amplia, a las del Cauca, pero no sé si en la Amazonía o en la Orinoquía sea posible utilizarla. En esas regiones no hay luchas y no las ha habido desde hace mucho tiempo. Las principales reivindicaciones indígenas las consiguió la organización indígena nacional y se trasplantaron cosas de la zona andina que nunca habían existido ni en la Amazonía ni en la Orinoquía, y que hacen más daño que bien, por ejemplo el resguardo y el cabildo; se argumentó que eran las únicas formas que reconocía la ley colombiana para garantizar la autoridad y la territorialidad indígena; y llenaron la Amazonía de resguardos y cabildos, pero la relación de estos con las comunidades es completamente distinta de la que se da en el Cauca, pues aquí fue producto de una lucha y se consolidó durante muchos años. En una ocasión vinieron unos indígenas de los lados de Mitú para que se les ayudara a conseguir una financiación para un proyecto; se les dijo que lo presentaran al cabildo para que lo financiara con transferencias y respondieron que las transferencias eran del cabildo, pero el proyecto era de la comunidad. Es claro, entonces, que las condiciones de trabajo allá deben ser muy distintas de las de la zona andina. Pero hay cosas que son claves para cualquier antropólogo, como la actitud hacia el pueblo, pues si uno decide ir a vivir con la gente es porque tiene una cierta actitud hacia ella, no es para ser prepotente exigente problemático, sino porque está abierto a esa forma de vida, que es lo que planteo en el artículo "*Objetividad en antropología: una trampa mortal*".

Esa actitud es positiva hasta para el conocimiento antropológico común y es lo contrario a ir con poses de doctor, de sabio, de ser el que decide. Ir a compartir la vida de la gente tiene que partir de que los "doctores" son ellos, porque son quienes saben cuáles son sus problemas y los caminos generales para resolverlos, y cómo hay que vivir en sus condiciones. Los guambianos, que ya están muy avanzados en el conocimiento de los demás, lo ponen a uno en su lugar rápidamente, aunque yo llevaba en Guambía doce años trabajando con el movimiento de solidaridad y, por supuesto, con nada de antropología. Cuando llegamos a comenzar el trabajo el primer día, el cabildo nos mandó a vivir a la única vereda que no tenía luz y a la única a la que no se podía acceder por carretera; llegamos de noche, cargamos los morrales y salimos con uno de los compañeros guambianos, hasta llegar a una quebrada. El compañero nos dijo que había que cruzarla y que cada uno lo hiciera a su modo. Cuando cada uno lo hubo hecho, el compañero subió un corto tramo por el camino y pasó por el

pueblo. Al día siguiente nos repitieron la dosis. Había que ir a trabajar a la oficina asignada por el cabildo en la casa de la hacienda recuperada; por el camino llegamos a un cerco de alambre de púas muy cerrado que separaba dos potreros; el pasto estaba completamente húmedo por el rocío; el compañero nos explicó que había que pasar al otro lado; cuando lo hicimos, quedando bastante mojados, el compañero bajó unos 15 metros y pasó por el broche. La conclusión fue muy clara: ¿aquí, quién es el que sabe?

Hay que estar abierto a captar y aprender; si uno cree ser el sabio, si le acepta conversación a la gente o se relaciona con ella por cumplir o sólo como estrategia para ganarse su confianza, no hay nada que hacer, está perdido. Yo tenía algunas ventajas que ustedes por lo regular no tienen, pues tenía una trayectoria de militancia política de varios años, tenía una concepción y unas posiciones frente al pueblo que plantean que este es el verdadero sabio. La primera noche llegamos a la cocina de la casa en que nos íbamos alojar y nos recibió una señora bastante mayor y nos preguntó a qué íbamos y le respondimos que a conocer a los guambianos; entonces, nos compadeció porque nos íbamos “*a cansar mucho*”; quisimos saber el porqué de su afirmación y nos explicó que para conocer había que caminar mucho. Ahí, en ese instante, apareció un elemento fundamental que los guambianos emplean como instrumento de conocimiento, los recorridos por el territorio. Ellos comenzaron a utilizarlo en las escuelas, planeando recorridos con los mayores para encontrar los límites de las veredas y recuperar los nombres de los lugares; cuando los guambianos querían mostrar las tierras que se recuperaban o aquellas por las que luchaban, lo llevaban a uno a caminar por los filos del resguardo.

Entonces, esa actitud es absolutamente clave. Pero hay estudiantes que van a campo y la primera noche se ponen a llorar por el frío y al día siguiente se levantan renegando y quejándose porque no pudieron dormir, pues la cama no tenía colchón sino tablas y el saco de dormir no fue suficiente; eso significa que perdieron la oportunidad de aprender de la gente. Si uno no llega cuestionado todo lo que sabe, lo que no quiere decir que lo descarte del todo, porque es allá donde va a saber qué sirve de todo lo que aprendió; pero si uno llega creyendo que ya sabe todo y que ya tiene claro cómo van a ser las cosas, y está cerrado a lo que la gente sabe o a la manera como la gente se lo dice, se pierde de todo lo nuevo, de lo que puede crear allá, de nuevas formas de hacer las cosas en relación con los demás. Esa actitud es más básica, más importante que todos los conocimientos que se tienen, porque de ella depende si uno va a poder emplear lo que sabe o no y para hacer qué. No es una cuestión de buena voluntad, porque allá, cuando hay algo que choca completamente con la forma de vida de uno, la voluntad se va al cajón de la basura porque no era profunda sino fingida, una pose. Pero si se tiene esa actitud y se está dispuesto, es posible lograr relacionarse con la gente, no como un igual, porque ellos no son bobos para no darse cuenta que uno es distinto; hay gente que va y se quiere volver indígena; a mí trataron de enseñarme eso en la universidad cuando tomaba metodología de

investigación. Eso no es posible, así uno tenga la voluntad de hacerlo, y ellos no se van a confundir, van a ver las orejas del blanco debajo de la piel de indio.

La forma de trabajo que presento es un camino posible, no es una receta, es el camino que seguimos en Guambía y que muestra amplias posibilidades si uno se relaciona con la gente de una manera distinta, porque le nace y es capaz de hacerlo; incluso puede crear su propio camino. Si uno regresa de un verdadero trabajo de campo, no de un paseo de una o dos semanas, y llega igual a como se fue, perdió su tiempo, no le sirvió para nada su formación; si los indios o los campesinos o los pobladores barriales no lo cambian a través de la relación que estableció con ellos, es porque la relación fue muy mala, no tuvo una buena actitud y no hizo nada. Ellos son conscientes de esa circunstancia; cuando yo iba con estudiantes, lo primero que los guambianos les contaban era cómo me habían cambiado, cómo era cuando llegué y cómo cuando salí. Y después hay quienes dicen que nosotros los cambiamos a ellos.

**Estudiante:** Le quiero preguntar por su experiencia de llevar la etnografía en la lucha y los resultados de ese trabajo de campo a su trabajo con los estudiantes.

**Vasco:** El resultado de mi trabajo me resumió Mauricio Pardo una vez en una forma muy clara, me dijo: usted formó los mejores antropólogos del país, pero nos formó críticos. Ese día comprendí que había perdido mis treinta y dos años de docencia, porque yo no quería formar antropólogos y mucho menos buenos, porque más daño hacían a los indígenas. Eso, más darme cuenta cómo actuaban en su vida profesional quienes habían sido mis alumnos, me llevó finalmente a retirarme de la universidad, pese a que había asegurado que sólo saldría al llegar a la edad de retiro forzoso, porque me gustaba la docencia; sin embargo salí mucho antes de esa edad. Comprendí el subjetivismo de pensar que uno puede cambiar los resultados de una institución como la universidad, de la cual uno es solamente un engranaje, una partecita; sin importar lo que uno haga, la institución cumplirá con los objetivos para los cuales fue creada. Una de las tres invitadas que hay en mi página de Internet se colocó hace poco para trabajar con una multinacional petrolera en las negociaciones con los indios; ella va a hacer parte de la empresa en la negociación; entonces, ¿cuál es el resultado de los cursos que tomó conmigo?, ¿de los casi tres años en que le dirigí el trabajo de grado en Guambía con la aplicación, hasta donde era posible, de las metodologías que yo planteé, con un resultado escrito muy bueno al criticar el plan de vida guambiano y demostrar que muy poco tiene de indígena? Y no es el único caso, sólo el más reciente.

Otro ejemplo es más complejo. En un momento de nuestro trabajo en Guambía, el Cabildo pidió que nos dedicáramos a escribir y a trabajar en las escuelas; se hizo una cartilla ilustrada para llevar a los niños algunas historias-consejos sobre animales. Como era de suponer, quedaron guardadas en estanterías en las

escuelas, recogiendo polvo, o guardadas bajo los colchones de los profesores, alimento de cucarachas. Una estudiante que fue en práctica de taller de técnicas etnográficas de dos meses, le dio por averiguar por las cartillas y, cuando ubicó algunas, construyó un teatrino de títeres con maestros y con algunos de los mayores que habían trabajado conmigo y llevó a las escuelas con títeres las historias de esas cartillas. El éxito fue total, tanto que los maestros le pidieron que dejara el teatrino y los muñecos para ellos continuar. Después, ella regresó para hacer su trabajo de grado, aunque no fui yo el director porque no estaba de acuerdo con que trabajara sobre los *məɾəpik*. Y retomó el teatrino, que estaba abandonado y trabajó otra vez con él durante varios meses, con magníficos resultados. Luego de haberse graduado, regresó para “trabajar con la comunidad” y se ubicó en la sede de la Cooperativa de Las Delicias, con un proyecto de recolección y reciclaje de basuras durante dos años. Al cabo de ese tiempo, tuvieron que sacarla porque quería apoderarse de tierras recuperadas de la comunidad para hacer su casa y vivir con su marido y su hijo. Después de otros problemas semejantes, terminó trabajando con un laboratorio multinacional suizo, explorando en la biodiversidad de los páramos elementos útiles para el trabajo de la industria farmacéutica.

Claro, no todos resultan ser así. Pero, creo que no se justifica el esfuerzo hecho en la academia. Si algunos resultaron tan buenos antropólogos, eso quiere decir que muchas cosas se pueden usar en antropología aun en contra de los indios o de los negros o para hacer muy buenos trabajos o publicar muy buenos libros o tener muy buenos cargos oficiales o privados. Cuando planteo que esta metodología como un todo no se puede usar en contra de la gente del pueblo, no quiero decir que no haya algunas cosas, algunos elementos sueltos que, llevados a otra estructura metodológica, den resultados positivos. Es lo mismo que ocurre con las metodologías y técnicas clásicas de las ciencias sociales, aunque tienen un carácter esencial que las señala claramente con una marca de clase antipopular, algunas cosas pueden servir, en determinadas circunstancias, para lograr objetivos opuestos.

Las conversaciones o diálogos que hacíamos con las personas constituyen un desarrollo de las entrevistas sobre nuevas bases: uno no es el que manda ni el que decide; sólo entonces la entrevista se hace conversación, dialogo, en donde uno también es interrogado y preguntado, incluso sobre cosas que no quiere contar, pero si no las cuenta no hay problema. Pero no se trata solamente de los indígenas, cuando uno va a una vereda, a un barrio, la gente quiere saber de la vida de uno: ¿quién es su mamá?, ¿quién es su papá?, ¿dónde vive? En cierta ocasión dirigí el trabajo que una estudiante que vivía en las Torres del Parque, realizó en el vecino barrio de la Perseverancia; iba muy bien hasta que las señoras con las que estaba trabajando le preguntaron: ¿usted dónde vive y cuándo podemos hacerle visita?, usted ya nos ha venido a visitar muchas veces, y tenemos que devolverle la visita; y entró en shock porque le daba vergüenza que supieran que vivía en esas torres. Y quién sabe si le daría pena llegar con las

señoras de la Perseverancia a tomar el té en su casa. Un buen inicio para establecer relaciones con la gente es llevar fotografías de su familia y de la ciudad donde se vive, y de su casa y su barrio, porque también esas personas quieren conocer y tienen inquietudes y hay muchas cosas que necesitan conocer para manejar las relaciones con nuestra sociedad. Entonces, ¿por qué ellos no iban a tener derecho a contra investigar? Se debe ir preparado para esta clase de situaciones; seguramente le van a preguntar y, si uno lleva fotos de su casa, de la universidad, etc., eso facilitará la mutua relación, la interrogación y la contra interrogación; algunas de esas cosas sueltas se pueden usar, pero la idea fundamental es que uno tiene que formar sus propios caminos, que los caminos trillados no son los mejores, aunque tal vez sean los más fáciles. Cuando se iba a publicar mi libro sobre Morgan, una de las dificultades que había con el editor y con el corrector era la frase “caminante no hay camino, se hace camino al andar”; decían que cómo se iba a citar un cantante popular y un disco de música popular en un libro de nivel universitario y, por lo tanto, muy serio. Pero sobre ese principio se hizo todo el trabajo de construcción de ese libro, como igualmente lo fue el de los cursos sobre los cuales se fundamentó. Si uno parte de la idea de que ya todo está hecho, todo está escrito, y lo que queda es seguir los caminos que ya están abiertos, nunca va a ser nada más que un investigador mediocre, del montón.

**Estudiante:** ¿Existe esa metodología que ha intentado plantear?

**Vasco:** Existe, ¡cómo no va a existir si se puede hablar de ella durante un curso completo!

**Estudiante:** ¿Y dónde queda todo eso?

**Vasco:** Donde queda lo decide usted y lo decide el trabajo que haga y cómo lo haga. Si mi trabajo queda en la basura, si queda arrumado por ahí, si puede utilizar algunas cosas y otras no, si es capaz de desarrollar algunos elementos y hacerlos avanzar. Pero nada de eso se decide aquí, en las aulas. Cuando éramos estudiantes creíamos que podíamos decidir en los cursos y dijimos: nada de Malinowski, nada de Levi-Strauss, sólo Marx; y cuando fui a mi trabajo de grado, el peor insulto fue una crítica de mi trabajo sobre los chamí, dijeron que recordaba algunos de los momentos más notables de la etnografía clásica de Malinowski. Luego, cuando fui profesor, me tocó ponerme a estudiar autores y cosas que nunca había querido estudiar como estudiante, porque ¿sobre qué otra cosa iba a hablar?, ¿acaso de lo mío?, pero si lo mío era lo que captaron en el libro sobre los chamí: que uno cree que ha descubierto el mundo y acaba repitiendo los caminos trillados y, lo peor, sin siquiera darse cuenta; el empleo de una metodología marxista en ese libro se quedó en la introducción, en las declaraciones de principio. Únicamente con el marxismo no hubiera podido hacer lo que he hecho porque Marx no conoció indios, era occidental hasta el fondo; sin embargo hizo

planteamientos importantes que se pueden retomar; para mí, Morgan fue un gran puente para ver qué cosas de Marx podía retomar en mi trabajo.

**Estudiante:** ¿Qué piensa de esas nuevas formas de hacer etnografía, como la autoetnografía y esas antropologías posmodernas en donde el otro ya no está y no hay indios?

**Vasco:** Se puede hacer autoetnografía si uno no se piensa como un individuo aislado, porque la etnografía es un estudio de la sociedad; es posible si uno se piensa como un individuo en sociedad. Hay dos trabajos muy buenos: el trabajo de grado de María Eugenia Vásquez una ex guerrillera del M-19, que se titula “Escrito para no morir”; han salido ya tres ediciones y ganó el Premio Nacional de Cultura; y el trabajo de grado de Tomas Torres, un músico y maestro de escuela negro, que buscó las raíces de su música en su vida en el Chocó. Ambas las dirigió Jaime Arocha.

Ambos emplearon una técnica, el diario intensivo, que les propuso el profesor Arocha. Este es una persona que tiene sensibilidad y logró llevarlos a un nivel que ellos pudieran captar las cosas a un nivel muy sensitivo, porque con sólo racionalidad no es posible manejar esos aspectos. En estos días me contaba alguien que en un posgrado, uno de esos lugares en donde la gente va a olvidar la mitad de lo que aprendió en el pregrado y a no aprender nada nuevo, pero a tener un cartón, que un profesor fue a contarles de la nueva etnografía que se hace con comunidades virtuales, gracias a la informática; les explicó las bases y les dijo cómo constituir una comunidad virtual y, cuando llegaba el momento de explicar cómo se hacía etnografía con ellas, se detuvo y no habló más. Es claro que no se trata de comunidades reales; el hecho de que 243.328 personas se conecten a una misma página de Internet o participen del mismo blog o tengan correo electrónico de hotmail no crea ninguna comunidad, no son más que habladurías del posmodernismo, pero les evita tener que ir a encontrarse con comunidades reales, en donde la cosa es muy problemática.

En el capítulo sobre metodología del libro *Entre selva y páramo* planteo que los posmodernistas hacen maravillosas declaraciones acerca de cómo debe ser la etnografía, pero ¿dónde están sus etnografías modelo?, existen una o dos muy regulares, en las cuales lo que contienen es etnografía tradicional con un leve barniz posmoderno. Que yo presencie un hermoso atardecer y, luego, escriba un texto de veinte o treinta páginas al respecto no es etnografía; pero sí lo es el atardecer que presencia Levi-Strauss en el barco en el que viene para América; su narración tiene una estructura y una orientación, tiene un eje etnográfico que hace que sea más que la descripción de un fenómeno natural. Los textos puros que no quieren tener ninguna referencia en la realidad y no quieren ser representación de

nada concreto son literatura, no en vano esa orientación viene de Derridá, que era crítico literario.

Hay cosas que se plantean como posmodernas y que se pueden realizar, aunque no son totalmente posmodernas, como algunas que se han desarrollado con base en el pensamiento de Foucault, pero este no fue propiamente un posmodernista, sino más estructuralista que otra cosa, simplemente que se movió en un campo donde se han desarrollado muchísimas cosas. Si ustedes miran mis escritos, verán que estoy totalmente en contra del posmodernismo y ni siquiera como corriente teórica en antropología, porque no se trata de una corriente teórica, pues hay tantos posmodernismos como posmodernistas; pero ¿cuáles son sus implicaciones políticas? Uno de los planteamientos centrales del posmodernismo es la validez de cualquier discurso, de cualquier posición, pues hay que respetar la diferencia; de ahí que me estremezca descubrir que en muchos sitios la antropología se ha convertido en mero respeto de la diferencia, planteando que todo el mundo tiene derecho para hacer y decir lo que se le ocurra, que nada es más verdadero o falso que otra cosa porque, como no se tiene como referencia el mundo real y no pretenden reflejarlo o interpretarlo, se trata de algo completamente subjetivo. Esa idea que se ha difundido en el mundo de la academia y que ha permeando, sobre todo a través de los medios de comunicación, ha permitido en los Estados Unidos de hoy el ataque contra la ciencia, al plantear que la teoría de la evolución es una teoría como cualquier otra, como el creacionismo, por ejemplo, y, por lo tanto, ambas deben enseñarse en las escuelas, incluso se ha hecho así ya en posgrados de la propia Universidad Nacional de Colombia en el campo de lo medio ambiental, hasta se han hecho mesas redondas sobre el tema de si el evolucionismo tiene alguna validez. Y eso implica retroceder dos siglos en el desarrollo de la ciencia.

Se ha llegado al eclecticismo total de que cualquier cosa es válida; si un profesor plantea una sola posición en su clase pueden acusarlo públicamente en la televisión y en los periódicos, que es lo que está pasando ya en los Estados Unidos, con el argumento de que está presionando a los estudiantes, los está coaccionando, les está imponiendo una sola posición, cuando tendría que enseñarlas todas en el mismo nivel, ya sean ellas científicas o religiosas. Se están creando grupos de estudiantes para que vayan a clases a confrontar a los profesores con determinados temas conflictivos y demandarlos dependiendo de sus respuestas, hasta conseguir, como ha pasado ya, expulsarlos de la institución; el posmodernismo se ha convertido así en la base teórica para la acción del fundamentalismo religioso, que se siente fortalecido para imponer su hegemonía o, al menos, su presencia en las instituciones educativas.

Esa concepción posmodernista también conduce a encerrarse y dedicarse a pensar en lo que se quiera; además, ni siquiera hay que preocuparse por lo que se escribe, porque quién lo lee le da su propia interpretación, que no

necesariamente tiene que ver con la del autor; y cada una de ellas se postula tan válida como la suya. Así mismo, se plantea que se vive en la realidad que cada quien crea en su cabeza, pues ese es el único mundo real, de ahí que el camino para cambiarlo pasa por cambiarlo en el pensamiento, en las ideas.

Todo eso del respeto por el otro y por las posiciones del otro quizás suene muy bonito, pero ¿cómo funciona en la realidad cuando el otro es el paramilitar, el asesino de la motosierra, y yo soy aquél que están descuartizando en una mesa en la plaza principal del pueblo, con toda la comunidad aterrada alrededor? ¿O si el otro es el atracador que allí, a media cuadra, te pone un cuchillo? ¿Habría que decir: respéteme que el otro es usted, pero también yo soy el otro para usted? Cuando se empezó a plantear el problema de la diversidad y del otro se refería a grupos sociales con ubicaciones específicas, definidas por el lugar que ocupaban en la sociedad y por las relaciones que tenían con los otros grupos; ahora, el otro se ha vuelto un problema de individuos distintos, entonces, si estoy discutiendo con alguien y no estoy de acuerdo con lo que está planteando ¿lo respeto? Por eso se acabaron las asambleas en la universidad, porque ya no es posible discutir; uno dice algo y si otro va a refutarlo, no falta quien diga: respete lo que él dice, que él también tiene derecho. Se fija un tema para discutir, pero la gente habla de lo que quiere; por favor, dice el moderador, céntrese en el tema; pero resulta que cada uno tiene derecho a hablar de lo que quiera y ese derecho hay que respetarlo. Esta posición acabó con las posibilidades de la crítica, y es curioso porque todo eso comenzó con Derridá, que fue crítico de arte.

Además, se ha atribuido el papel de posmodernistas a personas que lo único que han hecho es retomar formas de etnografía o de literatura de hace cincuenta sesenta setenta años y que ahora se presentan como si fueran los precursores del posmodernismo. ¿Dónde está el texto de etnografía que sea puramente posmodernista? Y sus contrasentidos, como postular el fin de los metarrelatos, cuando el posmodernismo es un metarrelato, una gran teoría que pretende abarcarlo todo. Los posmodernistas de diversos campos hablan diciendo que estamos en el poscapitalismo, que el capitalismo se acabó; pero ¿cuáles son las características de ese nuevo modo de vida, de economía, de sociedad, distintas del capitalismo? ¿Dónde está la etnografía que hacen los posmodernistas, dónde su caracterización de la sociedad?

También se habla de que la globalización y el desarrollo de las comunicaciones han conducido a la desterritorialización y la descontextualización; yo entendí el fondo de ese cuento el día en que mi página de Internet se cayó cuando el huracán pasó por Nueva Orleans y la inundó, porque allá estaba el servidor de la misma; ¿cuál descontextualización si aún está tan clara la base territorial y contextual de cosas tan elementales como el soporte material de ese mundo, que los posmodernistas quieren hacer aparecer como una construcción teórica, libre de materia, si no pueden existir los servidores, los computadores ni la gente que los maneja, si no es en un lugar y un contexto dados? No es cierto que exista un

mundo virtual que ya no tiene nada de concreto ni está ubicado en alguna parte. Se trata de hacernos creer en la magia de la palabra o en la visión del avestruz, que cree que por esconder la cabeza, por negar el mundo, este desaparece.

(Transcripción revisada de la charla con estudiantes de antropología de la Universidad Externado de Colombia, noviembre 14 de 2006)