

EL MAL DE OJO DE LA ETNOGRAFÍA CLÁSICA Y LA LIMPIA POSMODERNA.

Una apostilla a partir de la antropología de L. G. Vasco

FRANZ FLÓREZ
Universidad Central
Universidad Jorge Tadeo Lozano
(Colombia)
rolandofuya@hotmail.com

Revisión de Tema Recibido: junio 30 de 2004 Aceptado: septiembre 27 de 2004

*In the beginning, we had the land and the white man had the Bible.
Then we had the Bible and the white man had the land.*

Dicho Africano

Resumen

Luis Guillermo Vasco fue uno de los primeros egresados de la Carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia a comienzos de la década de 1970, de la que llegó a ser profesor titular hasta su retiro en el 2003. ¿Qué legado puede quedar luego de tres décadas de proyectos de investigación y docencia? Este ensayo propone que ese legado puede ser la concepción de «etnografía como relación social» que puede sobrevivir al actual embate posmoderno que pretende encontrar su identidad en contraste con la «etnografía clásica».

Palabras clave: Etnografía, antropología posmoderna, Indios de Colombia.

Abstract

Luis Guillermo Vasco was one of the first graduates in Anthropology at the National University of Colombia in the early 1970s. He was then Professor at this University until his retirement in 2003. What is his legacy after three decades of research and teaching? This paper proposes that his legacy can be thought of as «ethnography as social relation», which can survive the current postmodern attack that pretends to find its identity in contrast to «classical ethnography».

Key words: Ethnography, postmodern anthropology, Colombian indigenous people.

FRANZ FLÓREZ

El *mal de ojo* de la etnografía clásica y la *limpia* posmoderna



NIÑA GUAMBIANA EL DÍA DE SU PRIMERA COMUNIÓN, 1992
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

A un nivel puramente etimológico, etnografía es un término compuesto por la noción de descripción escrita (*grafé*) y la de un grupo de personas que conviven en un espacio delimitado y comparten una cultura (*ethnos*). Una descripción etnográfica sería, necesariamente, una descripción que se refiere a ese grupo de personas previa convivencia del etnógrafo con el mismo, hecho conocido como «trabajo de campo».

Ese significado del término al parecer proviene de una necesidad administrativa de la monarquía imperial de Rusia durante el reinado de Catalina II (1762-1796). Uno de sus asesores, August Scholzer, proveniente de la Universidad de Gottinga sugirió, hacia 1770, el término «etnografía» para llamar a la «ciencia de los pueblos y las naciones» (Guber 2001: 11). Catalina (1729-1796), cuyo nombre original era Sofía de Anhalt-Zerbst por su origen alemán, había sido educada en el contexto de la «ilustración» francesa y una vez que fue emperatriz, prosiguió el programa de modernización y expansionismo, iniciado por Pedro el Grande (1682-1725), que durante su reinado afectó territorialmente a Turquía, Suecia, Dinamarca y Polonia. Esa expansión requería, desde su mirada ilustrada, pensar a Rusia como un imperio multinacional para lo que no eran suficientes las estadísticas o especulaciones de diplomáticos y administradores del Estado.

Esa expansión, hoy en día, no se refiere a un imperio con sede en un territorio sino con sede en el capital financiero. Ya no se trata, por tanto, de invadir otros territorios sino de traducir a términos del capital todo lo que pueda ayudarle a producir sujetos consumidores, es decir, gente cuyas relaciones sociales necesariamente han de estar mediadas por la lógica del mercado multinacional. Personajes que se ven a sí mismos y a los demás como apéndices de los valores del mercado mundial. En el caso de la diversidad étnica, su existencia se piensa y se justifica en términos de marcas que permiten hablar de mercancías «étnicas» consumibles y desechables: ropa, música, apariencia personal, alimentación, costumbres exhibidas para turistas, entre las más frecuentes.

En consecuencia, la etnografía ya no sólo abarca poblaciones que están más allá de los dominios imperiales del modo de vida «ilustrado», sino que incluye el estudio de esas costumbres «posmodernas» en las que la fragmentación de las experiencias, el individualismo exacerbado, el nomadismo entre identidades, el nomadismo laboral, y la revalorización de la «apolítica» idea de diversidad en contra de la modernista idea de desigualdad, son objetos de estudio de la «nueva» etnografía. ¿Contribuye la etnografía a la reproducción de ese mundo? ¿Ese mundo unificado alrededor de la exclusión de quienes no pueden vender constantemente su fuerza de trabajo en el mercado capitalista? ¿El o los etnógrafos mismos son incluidos o necesarios en ese «nuevo orden mundial» para llenar requerimientos

administrativos de un Imperio (Negri y Hardt 2001) sin emperatrices? Trataré de precisar estas preguntas antes que dar algunas respuestas (parciales, parcializadas e interesadas, desde luego), tomando en cuenta lo hecho por un etnógrafo de la «vieja escuela», cuya investigación y ciclo vital no hacen parte de lo que se ha llegado a conocer como «etnografía posmoderna».

Del primitivo al diferente

Era un lugar común desde el surgimiento y expansión de los Estados imperiales europeos hacia el final de la Edad Media (siglo XV) que unos describieran (Cristóbal Colón, James Cook) y otros fueran descritos (habitantes de América o islas del Pacífico) y percibidos con asombro por la gente «culta» o «civilizada» (términos intercambiables por aquél entonces), con base en los testimonios escritos y uno que otro dibujo dejado por los observadores. Observadores de gente exótica, es decir, todos aquellos en quienes no se veían reflejadas las aspiraciones y valores del pensamiento europeo moderno y luego ilustrado. Esa gente era descrita en forma similar a como eran descritas las especies de plantas y animales que las nacientes botánica y zoología «descubrían» (pues los nativos que las usaban no tenían un conocimiento «moderno» sobre las mismas) y clasificaban en las colonias o viajes de comercio.

Esas descripciones sobre «salvajes» o «bárbaros» hechas por los «civilizados» no solamente eran «etnografía» en su sentido vulgar o popular, es decir, una descripción referida a un grupo de personas. También eran sistemas de significación que se usaban para confirmar o producir creencias. Eran representaciones escritas, orales y gráficas que no sólo buscaban, en ocasiones, referirse correctamente a lo que describían sino también hacer inteligible una realidad que estaba en trance de normalización. Es decir, la naturalización de valores sobre la vida, la muerte, el gobierno o el mercado que son la condición para que el capitalismo sea cultural, se convierta en sentido común, y pueda estropearse a sí mismo (y a quienes lo encarnan) para poder reproducirse (Negri y Hardt 2001).

En otras palabras, las crónicas de viajeros o los estudios etnográficos que pedía Catalina II, eran una manifestación de los valores del colonialismo traducidos a términos literarios o académicos. Pero no sólo se trataba de una relación asimétrica en cuanto a quién describía y nombraba a quién («los indios X se caracterizan por») y qué espacios («llamaremos a estas tierras las indias occidentales»), sino del momento en que se definía el tipo de objeto de estudio que haría posible la existencia de unas prácticas, valoraciones y teorías posteriormente conocidas como antropología. Frente al proyecto ilustrado de pensar al ser humano a partir de instituciones universales (familia, religión, economía, tecnología) sobre la base de

una naturaleza común (hombre racional, necesidades básicas), la antropología erigió el relativismo cultural como un valor en sí mismo para exaltar las diferencias y de paso justificar su propia existencia. El relativismo se estableció como una contrapropuesta a los supuestos del colonialismo sobre el progreso y su implantación entre los «salvajes».

Un ejemplo de la convivencia entre colonialismo y relativismo, en tanto valores, se puede encontrar en el film *Out of Africa* (1985) traducido al español como «África mía», en el que una noble danesa, Karen Blixen, viaja a Kenya en 1913 a establecer una plantación de café. Blixen fracasa en su empresa y finalmente vuelve a su país en 1931, pero en el interregno asiste a safaris en los que la logística incluye «tres rifles, provisiones para un mes y discos de Mozart». Este divertimento de la nobleza incluye también la idea de que los trabajadores nativos (unos genéricos Kikuyo, alias «aborígenes» o «nativos» típicos) requieren mejorar su nivel de vida (aprendiendo a leer y escribir) y para el efecto, la baronesa les induce a aceptar una educación occidental.

Esta imposibilidad para aceptar la diferencia cultural dada su ininteligibilidad desde los valores burgueses en consolidación, que ven en todo lo que no es un espejo de su mundo una anomalía a educar (pues la baronesa no ve el mundo desde su título sino desde los valores ilustrados burgueses); se ve contrastada con la visión de su amante, un aventurero que cuestiona el por qué esa gente debería estudiar para, eventualmente, llegar a parecerse a lo que cualquier noble danés o británico consideraría «gente civilizada». Sin embargo, como es de esperar, estos argumentos son apenas el telón de fondo para presentar el mito del romance entre la noble abandonada a su suerte en un lugar extraño, y su amante que se presenta como una especie de Tarzán romántico (encarnado por Robert Redford) que al tiempo que respeta a los nativos y valora su forma de vida, sólo piensa en vivir al margen de esa realidad colonialista con sus propias reglas.

El etnógrafo hace un poco las veces de ese Tarzán (no hace parte de los observados, y aunque se adapta a sus costumbres no pierde su individualidad) que se convierte en crítico de las bondades de la educación ilustrada. Pero que valora la crítica porque ha sido constituido como sujeto moderno que asume como árbitro ideal de los conflictos a la razón ilustrada, en la que fue educado y que le permite ser interlocutor de otros críticos «bien educados». Pero esa educación que lo convirtió en «sujeto ilustrado», es decir, soberano de sí mismo gracias a su saber; también lo hizo un observador con autonomía para nombrar o valorar a «los otros». Para decidir si debía educarlos o dejarlos «como estaban», lo que para el observador que toma nota significaba «ser y permanecer como X» (muisca, masai, kogi, gitano), pero como ese «X» que él percibe, no como el que otros

«otros» puedan percibir. Porque el punto no era sólo cómo describieron los cronistas españoles a los muisca o cómo convirtió Hollywood a los masai en extras de película, sino en cómo pudieron ver los guanes a los muisca o cómo percibían los chagga o luo a los masai. Percepciones que no pasan «a la historia» (de occidente), dado que tanto el colonialismo como el relativismo serían formas de concebir a los observados en las que ellos mismos no tienen posibilidades de intervenir.

Esto en cuanto a lo que tiene que ver con la observación de «pueblos» (indios, nativos, aborígenes), el «ethnos», que era la unidad de análisis para el investigador. En contextos modernos no se busca un «grupo aislado», sino que se toma como unidad de análisis a instituciones como la familia, o instituciones educativas, espacios definidos como un aula de clase, una fábrica, una empresa, un hospital, una cárcel, un gremio obrero, un club social, etc. Los pueblos son cambiados por grupos sociales vinculados por cierta afinidad o disfuncionalidad social como alcohólicos, los drogadictos, los delincuentes o los recicladores de basura. A estos últimos se ha llegado a valorar como productores de cultura, identificada con su «resistencia» a ser «normalizados», y no como fracasos puntuales del proceso de control del sistema económico en su conjunto. En tanto este último les niega su potencial humano al valorarlos simplemente como sujetos productores, la versión culturalista transforma en un acontecimiento lúdico la marginación social y la fragilidad emocional al interpretarlas como «resistencia» y «creatividad» cultural (Figueroa 2000).

El mal de ojo de la etnografía

Sin embargo, la idea de crisis se asocia con la «etnografía clásica», la orientada a describir «bárbaros» (tribus) y «salvajes» (bandas de cazadores), aunque vista de lejos también permite reflexionar lo que implica el traslado de una etnografía «postclásica» al (o desde el) mundo de los «civilizados». Esa crisis tiene que ver con el presunto *mal de ojo* que arrojaba sobre los observados a través de los textos o imágenes que los describían para otros: les congelaba la cultura en el tiempo y el espacio, les atribuía valores propios de occidente como el ecologismo, las convertía en objetos susceptibles de ser exhibidos en vitrinas, la descripción se convertía en referente de la vida de esos grupos por encima de la dinámica de su propia cultura, y la noción misma de «cultura propia» venía a ser un invento con el cual se aseguraba que el etnógrafo había podido encontrar la esencia de un grupo humano por debajo de su diversidad de acontecimientos cotidianos.

Vino entonces la *limpia* posmoderna. Sus antecedentes oficiales se ubican en la década de 1980 (Clifford y Marcus 1986; Clifford 2001; Reynoso 2003), pero su

arribo a tierra colombiana se puede fechar hacia mediados de la década de 1990. Paulatinamente se convirtieron en un lugar común frases que describían el *mal de ojo* de la etnografía clásica que para la década de 1990 ya hacían parte del sentido común del etnógrafo «post» (Clifford 1997; Marcus 1994, 1998; Escobar 1998b), como por ejemplo:

Desde los congelados parajes del polo norte hasta los cálidos desiertos del continente africano, los ojos del etnógrafo se posaron en las más diversas sociedades con el propósito de reducir a una descripción coherente y respetuosa lo que, desde la perspectiva occidental, colonial y hegemónica, parecía extraño y sin sentido (Uribe y Restrepo 1997: 9).

Y entonces se invocaba la *limpia* posmoderna para ese mal, se debía dejar de lado el empirismo centrado en el ethnos para enfocarse en:

Análisis de las múltiples experiencias culturales en un contexto de globalidad e interrelación, donde se fragmentan las ficciones etnográficas de la comunidad y la cultura como unidades metodológicas que se autocontienen y se explican en sus propios términos (Uribe y Restrepo 1997: 11).

La «actitud de anticuario» ante esas comunidades ficticias debía ponerse en cuestión, dada «la disolución de los objetos de su colección» (Uribe y Restrepo 1997: 11). La «premisa teórica» que inspiraría esta *limpia* del *mal de ojo*, sería «la deconstrucción de una concepción ontológica o esencialista. Cualquiera sea su unidad de análisis [...] las identidades y etnicidades [se entenderían ahora] como procesos relacionales de construcción histórica definidos en prácticas y formaciones discursivas específicas» (Uribe y Restrepo 1997: 13).

La raíz de todos los males se encontraba en «pensar los fenómenos culturales a partir de la o las culturas»; era preciso «hacerse otro tipo de preguntas o replantearse las que han sido formuladas, [así como] apropiarse de otras herramientas que den cuenta ya *no de unidades aisladas, sino de alteridades configuradas* en un espacio de conflicto, intercambio y reconstrucción constante» (Uribe y Restrepo 1997: 12, énfasis agregado).

El estudio de «comunidades que están lejos de los paradigmas de pureza étnica [...] que hasta hace un tiempo signaban las preferencias del análisis antropológico», incluía a «resguardos integrados por descendientes de distintos grupos indígenas junto con campesinos, grupos otrora considerados como “aculturizados”, hoy

en busca de definiciones referidas a un pasado indígena que había estado aletargado en la conciencia colectiva; comunidades de reciente asentamiento, producto de recuperaciones de tierras o de desastres naturales» (Pardo 1998: 440).

Pero los obstáculos epistemológicos (conceptos creados para hacernos creer que escribíamos de totalidades —el grupo o cultura X- y no de fugaces interrelaciones entre fugaces totalidades de diferente escala) originados en el esencialismo, no parecían ser los únicos responsables del *mal de ojo* etnográfico. Y, en consecuencia, la *limpia* no parecía responder solamente a una inquietud académica sino a un cambio estructural de otra clase. Esta *limpia* ocurría o parecía estar en consonancia con un contexto «nuevo» en el que Colombia, entre otras tantas naciones «subdesarrolladas» tuvo cambios a nivel institucional en razón de

Las diferentes políticas tendientes a la modernización, como aquellas reflejadas en la descentralización administrativa de 1986 y la misma Constitución [Política] de 1991, unidas a un nuevo orden mundial globalizante, que pareciera no dejar espacio para las autonomías nacionales y ser la causa principal del resquebrajamiento de los Estados-nación, presionaron para que el conjunto de la sociedad se supeditara a los patrones del capitalismo, sus relaciones económicas se monetarizaran totalmente, se diversificaran las instituciones del Estado y se implementara una política de corte neoliberal, que trata de articularse con el nuevo orden mundial (Sotomayor 1998: 9).

En ese contexto, se planteó la necesidad de

Llevar a cabo nuevas etnografías que dieran cuenta de un mundo articulado y no, de comunidades autocontenidas y congeladas en un tiempo y un espacio. Etnografías sobre procesos de cambio en los que se integre «lo macro y lo micro» [...] y que permitan ampliar el diálogo de la antropología con disciplinas afines como la sociología, la historia, las ciencias políticas, etc. (Sotomayor 1998: 10).

Se retomaba el problema planteado en uno de los libros emblemáticos de la «nueva» antropología latinoamericana institucionalizada en la década de 1990, *Culturas híbridas* del argentino Néstor García Canclini, residenciado en México (como no podía esperarse menos para un practicante de una etnografía nómada). Parafraseando a García, se trataba de

Llevar a cabo una reflexión teórica sobre la forma como las localidades y los grupos sociales específicos [...] «entran y salen de la

“modernidad”, perciben el “desarrollo” y construyen “identidad”» (Sotomayor 1998: 10).

Tal tipo de interrogantes daba como resultado una «nueva antropología del discurso» que analizaba «las representaciones dentro de contextos etnográficos y desde una experiencia local de larga duración» (Rappaport 1998: 432). Se llegaba entonces a una «etnografía reconceptualizada, no como la grabación de un monólogo, sino como la creación de un diálogo, una exégesis entre el sujeto etnográfico y el investigador», lo que permitía que de la interlocución antropológica surgieran «dos investigaciones», la del observador y la del «otro» que se servía de ese proceso de exégesis para conformar su propia identidad (Rappaport 1998: 432).

La identidad (en minúscula) y ya no «la Cultura» (con mayúscula) pasó a ser el objeto etnográfico por excelencia. Ya no era pensable un orden inteligible desde conceptos y teorías disciplinarios, la integración y reproducción de un grupo en particular, sino composiciones o articulaciones de elementos heteróclitos sin elementos que jerarquizaran esa momentánea agrupación de variables (vestido, reglas de parentesco, lengua, hábitos alimenticios, ideologías políticas, formas de producción y consumo de bienes). Quizás la metáfora que se acerca a dar una idea de lo que tenían en mente estos descubridores del azar como nuevo orden del mundo, sería el de un caleidoscopio reflejado en un espejo trizado.

La *limpia* posmoderna se había traducido a comienzos de la década de 1990 en cambios institucionales como la pasajera disolución del Instituto Colombiano de Antropología en Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas. En su momento, en medio del debate nacido de esa reforma administrativa, Guillermo Páramo, antropólogo estudioso de la lógica de los mitos y veterano profesor de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, señaló que detrás del cambio de nombre había un cambio en la concepción del mito fundacional de la antropología que suponía al concepto de cultura como su supuesto objeto de estudio por antonomasia, y que eso explicaría que no podía tratarse de un instituto de «Investigaciones Culturales y Culturales». ¿Qué debía estudiar ahora la antropología si sus practicantes serían estigmatizados de «seguir» estudiando «culturas» en particular? ¿Qué teorías iban a discutir si la Cultura ya no era considerada como un fenómeno que, en la versión de Claude Lévi-Strauss, daba sentido a la existencia del ser humano en relación con la naturaleza, sino algo que era construido a partir de percepciones?

El cambio en la dirección del Instituto y la proclama constitucional de que «la diversidad cultural no (era) obstáculo para el desarrollo y la unidad nacionales» por lo que «su reconocimiento, promoción e investigación, resultan indispensa-

bles para lograr una verdadera identidad nacional» (ICAN-Colcultura 1992-94:11, citado por Ramírez 2003), ayudó a redefinir los temas y problemas que debía abordar la antropología en ese nuevo marco político.

Pero no faltaron los aguafiestas que insistieron en que el problema no era poner la carreta por delante de los caballos. Lo que determinaba los cambios en los supuestos conceptuales del trabajo de campo etnográfico, no eran los hechos institucionales que a su vez reconocían acontecimientos locales no institucionales (reclamos de ampliación de derechos a la diferencia cultural o la valoración de la naturaleza en términos de especies y no de recursos), sino el cambio en el tipo de relaciones que se habían establecido entre observadores y observados. Porque de eso se trataba la etnografía, de una «relación social», según proclamaba Luis Guillermo Vasco en sus clases de antropología en la Universidad Nacional.

Pero no sólo en sus clases. Fue en los proyectos de investigación realizados entre finales de la década de 1960 y 1990 que puso en práctica ese supuesto. Los libros que publicó sobre los Chamí (Vasco 1975), y otro sobre el proceso de conocimiento de sus jaibanás (Vasco 1985), así como sobre las condiciones culturales de la «producción cultural indígena» para el caso específico de las vasijas de cerámica y canastos de fibra embera-chamí (Vasco 1987), estaban vinculados no solo a genéricos problemas teóricos de la antropología («aculturación», concepto hoy revaluado, chamanismo, mercantilización de la expresión estética indígena), sino a transformaciones de la vida de los Chamí con raíces en la institucionalización de relaciones sociales colonialistas por parte de misioneros y su fragmentada «occidentalización».

El acercamiento a la lucha por la tierra y la cultura de los grupos indígenas del Cauca fue diferente, y eso llevó a crear textos en conjunto con *taitas* guambianos, no sólo «científicos» sino también otros que procuraban ayudar a la recuperación del territorio, luego de las luchas que restablecieron su dominio sobre la tierra en la década de 1980 (Vasco *et al.* 1989, 1990, 1991, 1993, 1994). El acompañar esos procesos de reconstrucción o transformación de la soberanía de esos pueblos indígenas, no implicó militar irreflexivamente en los mismos. Y por eso también, aparte de la asistencia a reuniones, marchas o actividades organizadas para darle base material a la soberanía cultural indígena, hubo cuestionamientos a la manera de concebir esa soberanía y sus relativos «triumfos» al interior del sistema político colombiano, totalmente excluyente en un comienzo y selectivamente incluyente y disociador en época más reciente. Sobre esto da cuenta la recopilación de textos que precisamente tienen como eje central no sólo el recuento de la lucha de los indios por su autonomía, sino los debates que se realizaron desde el interior y la academia a ese proceso, aún en marcha (Vasco 2002).

Obviamente, el ciclo vital de Vasco como académico ha sido eventualmente evaluado en los términos tradicionales del campo disciplinario por sus pares que produjeron algunas pocas críticas (S. de Friedeman 1975; Jaramillo 1978; Arocha 1984; Miranda 1984; Pardo 1986; Torres 1988; Morales 1994; Ortíz 1996). Pero es en el replanteamiento de su papel en relación con un proceso de cambio social heterogéneo e irregular que se debe ver su experimentación de la etnografía como «relación social». Es su anonimato a nivel de esos movimientos sociales lo que queda de su contribución, no a la academia sino a la vivencia de esa relación social. Para usar una figura poética que trata de ilustrar este punto se puede decir que no es su resonancia académica individual el resultado deseable de su etnografía, sino precisamente lo contrario. Dado que

*Hasta que el pueblo las canta
las coplas coplas no son
y cuando las canta el pueblo
ya nadie sabe el autor
procura tu que tus coplas
vayan al pueblo a parar
que volcar el corazón
en el alma popular
lo que se pierde de gloria
se gana en eternidad*

Connotaciones sensibleras aparte, se trata precisamente de reconocer el mito del «autor» no sólo a nivel epistemológico, lo que es un precepto metodológico que se les debe a los estructuralistas de mediados del siglo XX. Sino que esa idea del académico como «héroe» intelectual, cobra sentido dentro de la lógica del mercado liberal en la que sólo se relacionan individuos; lo cual, por lo demás, viene a ser un precepto del materialismo histórico (Anderson 1988; Callinicos 1998) que se le debe a los pre-posmodernos «marxistas», que no redujeron la *praxis* sólo a una charla, a hacer «visita» posestructuralista (cf. Gibson-Graham 2002: 283), para revivir las críticas a los *idola fori* planteadas por Francis Bacon (1984) mucho antes de que existiera el *mal de ojo* de la etnografía clásica.

No se vive «allá» para escribir «aquí»

«Relación social» parece un concepto tan autoevidente que aclararlo parece contraproducente. A primera vista, el sentido común nos dice que se trata de la relación entre el etnógrafo observador y el «etnografiado» observado. Pero si se piensa un poco con más calma el asunto, resulta que la idea no es reemplazar la observación por la charla, o «diálogo» como parece indicarnos Joanne Rappaport,

sino de pensar esa relación entre individuos como el cabo o hebra que por un momento se ha salido de su trama (cultura) para enredarse con el otro por un momento. De modo que no son individuos los que se encuentran sino sujetos, es decir, no dos mundos autocontenidos sino dos formas creadas desde un entramado cultural. El contenido de esas formas («etnógrafo» - «indio»/«campesino»/«afrocolombiano») es dado en parte por las fibras o normas de las que están hechos (idioma, hábitos de consumo, valores políticos o religiosos), y en parte por ese enredarse con las hebras o cabos de otros tejidos.

Por lo anterior, cuando se trata de diferenciar en esa trama una serie de hebras o diseños sin atender a todo el conjunto, aparece ese caleidoscopio que sólo vemos por su reflejo en el espejo trizado del lenguaje o lo que llama la legión de posmodernos «las representaciones» o «los discursos» que ha de destejarse o «deconstruirse». En sustitución de ese orden «discursivo» que jerarquiza la manera como se relacionan esas «representaciones» (del indio, el desarrollo, la pobreza, etc.), se toma en cuenta el contexto político institucional inmediato y se diferencian «temas» que permiten «aplicar» cierta teoría que da cuenta de ese tema en particular.

La instrumentalización de una «relación social» está perfectamente ejemplificada en el rito de paso del trabajo de (pos)grado de todo antropólogo cuando trata de ubicarse, de definir su sitio en relación con el mundo que ha decidido comprender desde la antropología. Un grupo de trabajo de estudiantes y egresados de antropología, entre los que se encontraba Vasco, hizo esta reflexión en una revista al margen del mundo académico globalizado. Decían ellos (y/o ellas) que era (y es) común escucharle a muchos académicos

Hablar de *temas* sociales, de *temáticas* de investigación: el *tema* del desempleo, el *tema* de la pobreza, el *tema* de las masacres, etc. Enajenados por completo de la realidad, la presentan como una vil sumatoria de temas. Con el cuento de profundizar en los diversos aspectos de la vida social, la descuartizan hasta hacerla pedazos, fragmentos inconexos unos con otros que resultan por tanto inútiles. Su idealismo y conservadurismo los lleva a creer que la realidad es los conceptos muertos salidos de sus petrificados cerebros en los cuales buscan amoldarla (Galeano 1999).

Esos «conceptos muertos» son los que nos permiten comunicarnos con algunos funcionarios o militantes de los movimientos sociales que se orientan con base en una realidad planificada, definida desde manuales de obediencia o rebeldía. Desde esos conceptos se trata de comprender el conjunto. Desde el sentido común tanto para el etnógrafo como para los funcionarios o la gente del común existe

El desplazamiento, la tugurización de las ciudades, el desempleo, las masacres diarias en campos y ciudades, el robo de la tierra a los campesinos, el etnocidio y genocidio de comunidades indígenas (Galeano 1999).

Pero estos son apenas los árboles que no dejan ver el bosque, como reza el lugar común. Nosotros hacemos, en tanto eventuales usuarios de técnicas etnográficas, parte de ese bosque. En lugar de ver árboles con diferentes raíces («las culturas», «la pureza étnica») se trata de dar cuenta de por qué algunos pierden las hojas mientras otros crecen más y dan más sombra. ¿Qué relación estrecha existe entre ese tipo de fenómenos, si es que existe?

La respuesta dada por la *limpia* posmoderna es que se trata del espejo trizado:

Es a través del lenguaje y el discurso que la realidad llega a constituirse como tal, [y como] la significación es el elemento esencial de la vida misma [...] cambiar la «economía política de la verdad» que subyace a toda construcción social [...] equivale a modificar la realidad misma, pues implica la transformación de prácticas concretas de hacer y conocer, de significar y de usar (Escobar 1998a: 21, 23).

La «economía política de la verdad» sería el contenido de la relación social entre observadores y observados. Luego lo que habría que transformar es... la manera como «perciben el “desarrollo” y construyen “identidad”» (cf. Gibson-Graham 2002: 279-283).

Luego la raíz de todos nuestros males viene a ser la percepción en sí misma. Durante el ejercicio de esa «nueva antropología del discurso», esa «etnografía como diálogo», nuestro interlocutor observado nos convencería que la percepción que tenemos sobre, digamos, el desplazamiento (destierro) es errada y que salir corriendo del pueblo por el simple hecho de que vienen a matarlo los defensores del «orden» (la derecha guerrerista) o del «pueblo» (la izquierda guerrerista) puede reconsiderarse. Porque, al fin y al cabo, el «orden» o «pueblo» son nociones esencialistas que no tienen un referente objetivo sino un significado en el lenguaje. Y si llegamos a convencer a unos u otros que están persiguiendo a nuestro interlocutor con base en una falacia semántica, es factible que «modifiquemos la realidad misma».

Posteriormente, el campesino cambia de categoría y se nos vuelve desplazado, en vista de que no ha cambiado su «economía política de la verdad» y cree que puede seguir llamando las cosas por su nombre, error lingüístico que Ferdinand

de Saussure descubrió al explicarnos que el signo era arbitrario y no hay una relación directa entre significado y significante. Así, cuando le parezca que algunas latas o cuatro paredes sin servicios públicos se puede nombrar como tugurio, debe recordar que la asociación entre el término y la idea de tugurio es arbitraria, y a lo mejor se puede llamar de otra manera igualmente válida: «vivienda de interés social», por ejemplo. Porque dado que era campesino y se empleaba en un modo de producción feudal (grandes haciendas, con relaciones de servilismo y paternalismo entre patrono y trabajador), no tiene las habilidades que requiere un modo de producción industrializado y se clasifica ahora como desempleado, por lo que no tiene cómo vender su potencial productivo para obtener a cambio el capital necesario que le de una «vivienda digna». O podría haber sido un indígena, caso en el cual posiblemente no habría salido de su territorio porque creería, tercamente, que una relación esencialista lo ata a su tierra («su cultura»), y no se daría cuenta de que el capital monetario transnacional es el que afecta en forma directa el precio de la caña de azúcar (o la coca) que siembra.

Y a propósito de lo transnacional, uno podría explicarle a ese individuo categorizado ahora como «humilde» o «pobre», que debe sentirse feliz de pagar una «vivienda digna» o como la llama el gobierno de turno una «vivienda de interés social de alta calidad» de 35 metros cuadrados, dado que como indica un desinteresado constructor «los 35 metros no deberían generar tanto debate, si se tiene en cuenta que son superiores a los límites de México o Chile en donde se manejan 25 metros cuadrados» (El Tiempo, Agosto 21, 2004). ¿Cómo harán los antropólogos de México o Chile para hacer etnografía dentro de una de esas viviendas al lado de una familia que está en pleno cambio de la «economía política de la verdad»? Si, ¿cómo harán?

Porque podemos llegar a suponer, por ejemplo, que el antropólogo vive en una vivienda «similar» a la que escoge como lugar para su investigación. Y en ese caso resulta hablando con el dueño observado y se da cuenta de que para ayudar a cambiar al «otro» la percepción que tiene sobre el espacio, lo invita a visitar su propia vivienda que tiene el doble o triple de espacio. Porque se trata de una vivienda que se hizo hace tres décadas cuando «el área promedio de este tipo de viviendas era de 65 metros cuadrados» (El Tiempo, Agosto 21, 2004).

¿Qué ocurrió en esa tres décadas se preguntarían los dos contertulios? Ah, claro, la «economía política de la verdad» nos permitiría comprender que cambió la percepción acerca del espacio que se consideraba mínimo para una familia de cuatro personas. Y antes las familias de los etnógrafos eran más grandes, pero ahora hay más etnógrafos solteros que viven solos y no demandan tanto espacio, ni relaciones sociales estables (esos esencialismos modernos) para llenar un espacio más grande.

Pero llegados a ese punto nos podríamos preguntar si estamos realmente dando una explicación o una justificación. Porque no es evidente cómo es que al cambiar la percepción cambian el tipo de relaciones de producción que llevan a unos a obtener ganancias construyendo viviendas «de interés social de alta calidad» de 35 metros cuadrados y a otros a terminar viviendo en ellas, dado que no logran reunir más de dos salarios mínimos al mes (menos de 716.000 pesos colombianos) entre toda la familia (que puede ser la de un obrero contratado por el empresario para construir esas mismas viviendas).

Podría tratarse no de viviendas, sino de tierra de resguardos indígenas y el problema sería el mismo, porque se aplicaría la misma lógica que permite pensar las relaciones en términos numéricos al decir que: «en Colombia hay 81 grupos indígenas, unas 630.000 *personas* en todo el país, *dueños* de 30'233.412 hectáreas del *territorio nacional*» (Semana 1999: 44, énfasis agregado). La lógica del individualismo liberal permite así disolver los grupos en términos de individuos. Y sí, ese último comentario es «economía política de la verdad», pero el problema es que no se trata de darle una cara o un vestido de seda postestructuralista al relativismo de marras de la antropología «anticolonialista» escrita (que en parte es lo que da contenido a la tendencia «postcolonialista» interesada en las reinterpretaciones de lo escrito), sino de que la segmentación sintáctico-semántica del mundo es un fenómeno relativo al lenguaje, pero el mundo cultural no está hecho sólo de lenguaje.

La verdad no es sólo interpretación, que puede ser cuestionada desde otra interpretación en un diálogo entre observadores y observados, sino también un efecto de realidad producido en el marco de la objetivación de «las relaciones de producción propias del capitalismo» que le da un sentido común a la mayoría de la gente al quitarle su «voluntad de querer y de la conciencia sobre las causas de su propia situación» (Galeano 1999). También obliga a observadores y observados a que «vendan su fuerza de trabajo como cualquier mercancía, para adquirir un salario que apenas les sirva para sobrevivir» (Galeano 1999).

Y es en ese momento en el que la etnografía se convierte en relación social. Porque

No es la comunidad la que requiere y necesita del investigador, es el investigador quién necesita de la comunidad; y la necesita sólo para confirmar lo que ya tiene por hecho y sacar el mayor provecho para su propio beneficio (Galeano 1999).

Y eso que «ya tiene hecho» son las «técnicas etnográficas» y lo que califica como «trabajo de campo» cuyos rituales presume haber aprendido en un manual o en compañía de un antropólogo más versado, sirviéndole como auxiliar. Pero al tratarse de una relación social entre extraños, tal como una relación de pareja (heterosexual para ponerlo en términos tradicionales), las normas o el contrato inicial avalado por una institución (un notario, un sacerdote) no agotan el tipo de percepciones o actitudes que se irán construyendo en el camino.

Técnicas de campo y su reflexión escrita

De tal forma que el *mal de ojo* de la etnografía clásica no radica en su naturaleza escrita o en la utilización de conceptos esencialistas, sino en la objetivación de la misma etnografía como algo que responde a una tradición académica solamente, y no que se sirve también de una experiencia personal. El presunto contraste entre etnografías «esencialistas», tipo *Los Kogi* o *Los Nuer*, y las correspondientes a una «nueva etnografía», caleidoscópicas, saturadas de lugares comunes sobre «identidades y etnicidades que se han de entender como procesos relacionales de construcción histórica definidos en prácticas y formaciones discursivas específicas», permiten obviar la construcción de otras vinculadas a una forma de conocimiento en donde el etnógrafo no es el que determina la interpretación (colonizada, descolonizada, postcolonizada) de turno. Podemos para el efecto contrastar estas dos versiones sobre el significado y relevancia para la construcción de la Colombia moderna de la vida y lucha de Manuel Quintín Lame.

Es importante apreciar la dinámica de desenvolvimiento del pensamiento y de la acción de Quintín Lame. En sus primeros comienzos buscaba mecanismos jurídicos para acabar con el terraje. Él mismo quiso comprar su parcela. La respuesta de su patrón: «Yo no voy a pedacear mi tierra, indio Quintín», lo convenció de la necesidad de expulsar a los blancos por la fuerza y lo lanzó a la guerra [...] Después de su derrota militar y de sus encarcelamientos, se fue al Tolima al recobrar la libertad. [...] Cuando, bastantes años después, en 1939, escribe su libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, todavía plantea que no se puede creer ni en tribunales ni en jueces, porque todos están vendidos a los terratenientes y políticos blancos. Pero su táctica de lucha, la forma de conducirla sí se ha modificado. A su llegada al Tolima, y a diferencia de lo que sucedía en el Cauca, resguardos y cabildos casi habían desaparecido. Pensó entonces en avanzar recuperando primero estas instituciones que fueron creadas e introducidas por los blancos entre los indios, ideadas para dominarlos, pero convirtiéndolas en las bases del gobierno

indio: resguardos y cabildos eran, pues, pasos hacia una posterior unificación, eso sí, dejando de lado la vía de la violencia.

Con el correr del tiempo y paso a paso regresó a su visión inicial, y su movimiento perdió su carácter de liberación para hacerse de nuevo un movimiento indígena de resistencia. Por ello retomó sus relaciones con los partidos políticos, con el presidente de la República, con los periódicos de los blancos e incluso pensó en hacer elegir candidatos indígenas al Congreso nacional para que allá defendieran leyes favorables para los suyos. En sus últimos años pensó la suerte de los indios como parte del sistema imperante en la sociedad colombiana, buscando justicia dentro de ella y un cambio en las mutuas relaciones (Vasco 2002: 245).

Esta versión llega a establecer el paralelo con el movimiento social indígena que existe a mediados de la década de 1990, el cual, aunque presenta diferencias a su interior

Entre sus principales vertientes a nivel nacional: Autoridades Indígenas de Colombia, Organización Nacional Indígena de Colombia y Movimiento Indígena Colombiano, se plantea claramente como un movimiento dentro del actual sistema social, económico y político de la sociedad colombiana, a cuya democratización quiere contribuir, y que pretende participar de la suerte y destino del país en forma cada vez menos desigual e injusta y a través de la especificidad propia de las comunidades y pueblos indígenas, —aunque el movimiento de Autoridades Indígenas haya planteado en ocasiones una autonomía relativa en diversos campos de la vida social y territorial—. Su meta es transformar el sistema actual, pero no romperlo, con el fin de alcanzar un avance conjunto con otros sectores del pueblo colombiano y, como es cada vez más notorio, la acción dentro del Estado y sus instituciones se convierte día a día en el objetivo de tales intentos, en los cuales la negociación y la concertación han sustituido a la lucha que se venía librando en forma creciente hasta antes de la Asamblea Nacional Constituyente.

Es claro, en fin, que el movimiento indígena actual marcha por el camino tardío seguido por Quintín Lame en el Tolima en los últimos años anteriores a su muerte (Vasco 2002: 245-246).

Una revisión de la «política indígena de Lame y sus formas de subjetividad político-cultural», nos presenta estas conclusiones de una investigadora luego de «pensar a Lame» como otro «inapropiado e inapropiable» que la llevó a explorar:

La complejidad de su posición de sujeto y la transculturalidad de su pensamiento, forjados dentro de la experiencia histórica de ser «observado» y clasificado como «Otro-indio», y mediante una dinámica de auto-representación inmersa en relaciones de dominación y resistencia, en forma de traducción, ambivalencia, no originalidad y reinención cultural.

[La revisión habría mostrado] cómo dicho pensamiento se constituyó a partir de experiencias asumidas como subalternas [y tuvo un] carácter «descolonizador» [...] en el cual la «raza» [...] giró en torno a una visión dicotómica y esencialista de lo indio [...] logró forjar un cuestionamiento de la historia en el que las experiencias excluyentes del estado-nación moderno de la Colombia de la primera mitad del siglo veinte se fundieron con su legado colonial. [...] Al reclamar una identidad «india» mediante un acto de resistencia, Lame logró aglutinar experiencias y preocupaciones comunes a los «indios», generar sentidos de lucha, rebeldía y esperanza, y producir una forma de auto-representación (Espinosa 2003: 164-165).

En el primer caso se trata de un lenguaje que ha dejado atrás la jerga propia de la lucha de clases (mito al que Vasco accedió y luego cuestionó para diferenciar la militancia y sus consignas gratuitas del análisis que tomaba en cuenta categorías de los «objetos de estudio»), para tratar de asumir la manera como los propios indios de Colombia han asumido su lucha, y en el segundo caso, el uso no gratuito de la jerga de la *limpia* posmoderna («posición de sujeto», «transculturalidad de su pensamiento», «dinámica de auto-representación», «experiencias subalternas», «carácter descolonizador», «visión dicotómica y esencialista de lo indio», «acto de resistencia») nos muestra más que al indio Lame, a una serie de

Procedimientos para avalar las respuestas dadas de antemano. De ahí que las técnicas de investigación generalmente no sean transformadas en el mismo proceso de investigación, no se recreen con lo que la realidad les brinda, son inmodificables pues, al contrario de amoldarse a las exigencias de la realidad, lo que buscan es acomodar la realidad a su reducido marco (Galeano 1999).

La «economía política de la verdad» asume así su propia «economía política de la verdad», puesto que dada la definición de un problema en apariencia sustancial (explotación laboral, expulsión del territorio, exclusión física y formal del «indio Quintín») pero cuya resolución se muestra productiva a un nivel puramente formal (la producción de significados en el lenguaje y percepciones a nivel visual), el problema no parece nunca haber sido el despojo de tierras y la negación de los

contenidos culturales de esas tierras (territorialidad), sino de representaciones. Como la relación social se construye con base en el análisis técnico de esas representaciones, los estudiados no participan de ese proceso de conocimiento y, por eso mismo, no se reconocerán en el texto, lo que paradójicamente, deja por fuera el conocimiento que los indios del Cauca o el Tolima tienen sobre Lame. En otras palabras, la relación social no se ha modificado en absoluto por más que la investigadora proclame que está del lado de los «subalternos». Pero en realidad se trata

De un diálogo de los autores consigo mismos, llevado a cabo a través de sus objetos de estudio, quienes quedan reducidos de este modo al papel de marionetas, de muñecos de ventrilocuo, de simples intermediarios. Esto explica por qué mientras los posmodernistas abundan en propósitos y en declaraciones de principios, su concretización real en trabajos que se conformen de acuerdo con tales manifestaciones es mínima. Todo se queda en declarar disuelta o, mejor, superada, la relación sujeto-objeto en la escritura, mientras se la mantiene y se la refuerza en la realidad del trabajo de terreno (Vasco 2002: 446-447).

Por esto es que la *limpia* posmoderna no alcanza para conjurar el *mal de ojo* de la etnografía clásica, y por el contrario la refuerza. Porque reproduce y refuerza ese colonialismo «en otro terreno, el del conocimiento y la ciencia» (Galeano 1999). Y cuando se trata de «vulgarizar» esos sesudos análisis, ese tipo de relación se consolida puesto que

Plantean su superación al nivel de «devolver a esos sectores o grupos los resultados de la investigación», cosa que «afecta y condiciona toda la técnica del investigador militante». Esto presupone que, de todas maneras, el conocimiento es producido fundamentalmente por el investigador, que en este nivel no hay una participación de los sectores populares, que como resultado de ese proceso el investigador se apropia de tales sectores y los transforma en conocimiento, que al final el conocimiento está en sus manos, viéndose entonces en el problema de devolverlo, de entregarlo a aquellos a quienes interesa primordialmente. En otras palabras, que todavía sólo uno de los términos de la relación está en capacidad de conocer, en tanto que el otro continúa relegado a la posición pasiva de ser conocido, aunque luego este saber sobre sí mismo le sea transmitido, devuelto (Vasco 2002: 439).

La pregunta que salta a la vista cuando la relación social deja de pensarse en términos de quién es el productor de conocimiento y quién es sujeto-objeto por conocer, es ¿a nombre de qué o quién es que se está en ese momento conociendo desde uno de los interlocutores de la relación?

En el siglo XVIII, los primeros «etnógrafos» lo hacían a nombre de la expansión imperial de la Rusia de Catalina II. En los dos siglos posteriores, existieron los etnógrafos «clásicos» a quienes se les acusa de haber hecho descripciones a nombre de conceptos autocontenidos y obsoletos que no dieron cuenta de la interrelación de lo local y lo global. Y los etnógrafos posmodernos, dicen estar del lado de... no, de ningún lado, porque asumir una posición de ese tipo supondría aceptar la existencia de dicotomías esencialistas condenadas desde la «economía política de la verdad».

Pero la existencia misma de antropólogos, con «nueva» jerga relativista, nos muestra que siguen existiendo esos lados, y que es muy posible que los mismos sean, a su vez, producto de la división en clases sociales que supone la existencia del sistema capitalista. En la medida en que los indios (o todo aquél que no puede auto-representarse sin que haya un tercero que le reconozca tal «mérito») asuman esa relación social que es la etnografía, no simplemente como una manera de conocer las representaciones que se hacen de ellos (en libros, películas, congresos, seminarios o el mercadeo de imágenes sobre gente «autóctona»), sino también como un indicador de la persistencia de esos lados del conocedor y conocido, podrán encargarse de problemas más sustantivos que apropiarse de las biblias etnográficas clásicas con su *mal de ojo* o las posmodernas con su *limpia* curadora de ese mal del «hombre blanco». Tal vez ocuparse de la tierra que se capitaliza o se obtiene a punta de destierros por parte de los «actores armados».

Pero para el caso de los «nuevos objetos de estudio» propios de la dispersión originada por la fase global del capital, puede que esa etnografía sirva, por ejemplo, para cambiar la relación que el etnógrafo ha construido consigo mismo, en tanto etnógrafo que lleva «grabadora, cámara y libreta para cazar al otro, así como provisiones para un mes y jazz». O como sujeto crítico genérico producido por el sistema para crear representaciones críticas de representaciones «no críticas» que demanda un mercado académico postesencialista. Es factible que encuentre entonces que su paso de sujeto etnógrafo a multitud etnografiada por el capital global lo lleva a tener algo en común con la «multitud» (Negri y Hardt 2001; Negri *et al.* 2003) que consume esas mismas etnografías. O tal vez la «multitud» pueda ser otro concepto creado para hacernos a la ilusión de que la salida del capital es meramente subjetiva. Tal vez sea preciso aplicar lo predicado, probar con la etnografía como relación social y ver si nos corresponde llegar a ser-(a través del)-conocer en conjunto con formas de organización colectiva, caducas dentro del Imperio, de acuerdo con lo establecido por Negri y Hardt (2001), pero

que manifiestan en su vida cotidiana, en algunas de sus reuniones o por la palabra de algunas de sus autoridades, formas de pensamiento de liberación indígena, aunque todavía en formas no completamente nítidas ni definidas, que posiblemente se afianzarán y consolidarán en el futuro (Vasco 2002: 246).

Porque «la unidad de los sectores populares, incluidos los indígenas, es algo que se va haciendo, que se construye poco a poco y por sectores, y no algo que se decreta en las Coordinadoras u organismos semejantes» (Vasco 2002: 188), ni desde malabarismos epistemológicos de la «economía política de la verdad».

Porque las luchas de los indios de Colombia no tuvieron que esperar a la crisis de la etnografía clásica para darse cuenta de que su «verdad» sobre sus territorios, economías, lenguas, organizaciones sociopolíticas, culturas y pensamiento no estaba escrita en «la Biblia del hombre blanco», pensaron por su cuenta y recuperaron parte de sus tierras. Ahora, eso no fue el final de nada ni la recuperación de un pasado en el que no había hombre blanco moderno o posmoderno, sino apenas un volver a comenzar en un contexto de mercado en el que el jugador que juega en forma individual es jugado, como una ficha de ajedrez. Pero si dos peones se ponen de acuerdo no solo para jugar como el caballo o el alfil (cambiar la «economía política de la verdad»), sino también para replantear la estructura económica que diferencia entre peones y alfiles, puede que el juego cambie un poco.

Es posible que si aprendemos a pensar no sólo desde la academia, sino también desde la relación social con los «observados» podamos llegar a ver mejor el lugar que ocupamos en esa tela que entre todos tejemos (Friedman 1994), y estamos ayudando a deshilar al transformarnos en esa «multitud» de sujetos nómadas creados por el capital postindustrial. Tal vez podamos ayudar a tejerla desde otro lado, con otros hilos (sujetos) sueltos que no cambian la tierra en que están por la Biblia posmoderna y sus *limpias* que curan el *mal de ojo* etnográfico, y lo curan muy bien, pero sólo para reproducirlo fragmentado, en esas caleidoscópicas etnografías del observador.

Bibliografía

Anderson, Perry. 1988 [1983]. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI editores, México.

Arocha, Jaime. 1984. «Antropología propia: un programa en formación». En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Editores Arocha, J. y N. Sánchez de Friedemann. 253-300. Etno, Bogotá.

Bacon, Francis. 1984 [1620]. *Novum Organum*. Sarpe, Madrid.

Callinicos, Alex. 1998 [1993]. *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. El Áncora Editores, Bogotá.

Clifford, James y George Marcus (Editores). 1986. *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. University of California Press, Berkeley.

Clifford, James. 2001[1979-1986]. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa, Barcelona.

_____. 1997 [1991-1997]. *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, Cambridge.

Escobar, Arturo. 1998a. «Introducción: cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea». En *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. 19-30. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

_____. 1998b. «El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías». En *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. 327-353. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Espinosa Arango, Mónica. 2003. «El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna». En *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 139-172.

Figueroa, José. «Desde la etnología neocolonial modernista hacia una transdisciplinariedad crítica». En *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Castro, S. (ed.). 285-308. CEJA - Instituto Pensar, Bogotá.

Friedman, Jonathan. 1994. «Toward a global anthropology». En *Cultural identity and global process*. 1-14. Sage, London.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo - Consejo Nacional para las culturas y las artes, México.

Gibson-Graham, J. K.. 2002. «Intervenciones postestructurales». En *Revista Colombiana de Antropología*, 38: 261-286.

Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma, Bogotá.

Jaramillo, Orlando. 1978. «Reseña: El indígena y la cultura: un marco general de análisis». *Micronoticias*, 54: 7-8.

Galeano, Janeth. 1999. «La investigación social: ¿Para quién?, ¿Para qué?, ¿Cómo?». *KABUYA crítica antropológica*. N° 9, Grupo de trabajo. Universidad Nacional de Colombia. www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/kabuya91.htm (Agosto 2001).

- Marcus, George. 1998. *Ethnography trough thick and thin*. Princeton University Press, Princeton.
- _____. 1994. «After the critique of ethnography: faith, hope, and charity, but the greatest of these is charity». En *Assessing cultural anthropology*. Borofsky, R. (ed.). 40-54. McGraw-Hill, New York.
- Miranda, Néstor. 1984. «Antropología marxista ¿Proyecto o realidad?». En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Arocha, J. y Sánchez de Friedemann N. 573-613. Etno. Bogotá.
- Morales, Jorge. 1994. Reseña: «Srekollmisak: el Señor Aguacero; escrito por L. G. Vasco, A. Dagua y M. Aranda». *Boletín Museo del Oro*, 36: 148-149.
- Negri, Toni y Michael Hardt. 2001. *Imperio*. Ediciones desde abajo, Bogotá.
- Negri, Antonio; Giuseppe Cocco, César Altamira y Alejandro Horowicz. 2003. *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Paidós, Buenos Aires.
- Ortiz, María Mercedes. 1996. “Reseña: Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería emberachamí; de L. G. Vasco”. *Boletín Museo del Oro*, 40: 148-152.
- Pardo, Mauricio. 1998. «Comentarios». En *Modernidad, identidad y desarrollo*. Sotomayor, M.L. (ed.). 437-441. Instituto Colombiano de Antropología – Colciencias, Bogotá.
- _____. 1986. “Reseña: Jaibanás, los verdaderos hombres, de L. G. Vasco”. *Boletín Museo del Oro*. 15: 35-38.
- Ramírez, María Clemencia. 2003. «Reflexiones sobre 26 años de experiencia investigativa en el Instituto Colombiano de Antropología». Ponencia en el Simposio: *Retos profesionales de la antropología en Colombia*, realizado en el X Congreso de Antropología en Colombia, efectuado en la Ciudad de Manizales.
- Rappaport, Joanne. 1998. «Comentarios». En *Modernidad, identidad y desarrollo*. Sotomayor, M.L. (ed.). 431-436. Instituto Colombiano de Antropología – Colciencias, Bogotá.
- Reynoso, Carlos (Comp.). 2003. *El surgimiento de la antropología posmoderna (C. Geertz, J. Clifford y otros)*. Gedisa, Barcelona.
- Sánchez de Friedemann, Nina. 1975. «Reseña: Los chamí». *Micronoticias*, 32: 3-4.
- Semana. 1999. «Choque cultural». *Semana*, 911, Octubre 18.
- Sotomayor, María Lucía. 1998. «Presentación». En *Modernidad, identidad y desarrollo*. Sotomayor, M.L. (ed.). 9-13. Instituto Colombiano de Antropología – Colciencias, Bogotá.

Torres, William. 1988. «Las dificultades del etnógrafo. Reseña: Semejantes a los dioses». *Uroboros*, 3: 72-74. (También publicada en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 25 (14): 76-79. 1988).

Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo. 1997. «A propósito de una antropología en la modernidad». En *Antropología en la modernidad: identidad, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. 9-13. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

_____. 1987. *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera chamí*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

_____. 1985. *Jaibaná. Los verdaderos hombres*. Banco Popular, Textos Universitarios, Bogotá.

_____. 1975. *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*. Margen Izquierdo, Colección Minilibros, No. 1, Bogotá.

Vasco Uribe, Luis Guillermo, Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. 1994. *Srekollimisa: Historia del señor aguacero*. Instituto Colombiano de Antropología, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 4, Bogotá.

_____. 1993. «En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido». En *Enrucijadas de Colombia Aborigen*. Correa, F. (ed.). 9-48. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

_____. 1991. *Sembrar y vivir en nuestra tierra*. Fundación Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 3, Bogotá.

_____. 1990. *Calendario guambiano y ciclo agrícola*. Fundación Colombia Nuestra-Centro Experimental Piloto (Cauca), Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 2, Popayán.

_____. 1989. *Somos raíz y retoño*. Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 1, Cali.