

## **RECOGER LOS CONCEPTOS EN LA VIDA: UNA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN SOLIDARIA**

Intervención en el Seminario Taller “Pensamiento Propio, Universidad y Región”. Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño, Pasto, septiembre de 2010, revisada y corregida

Comienzo mi charla presentando algunos antecedentes para que se pueda entender mejor lo que voy a plantear. Como parte de las luchas indígenas del Cauca y del sur-occidente, los indígenas guambianos comenzaron a recuperar las tierras que habían sido usurpadas por las haciendas y que legalmente hacían parte de sus resguardos; en ese proceso encontraron que no solamente habían perdido las tierras que estaban recuperando, que no solamente habían perdido la autoridad, que venían recuperando también, sino que habían perdido la historia propia y que también debían recuperarla. Para hacer ese trabajo, el Cabildo guambiano conformó un Comité de Historia integrado por varias decenas de guambianos; ese Comité trabajó durante tres años largos y en un momento determinado encontraron que, decían ellos, no sabían cómo seguir; solicitaron entonces la colaboración de los solidarios, un grupo de personas de distinto origen: profesores y estudiantes universitarios, trabajadores, campesinos, pobladores urbanos en algunas regiones, que veníamos acompañando la lucha indígena, dándole nuestra solidaridad desde varios años atrás. Por eso, en tanto que profesor de la Universidad Nacional, fui a colaborar con ellos en ese trabajo de recuperación de su historia, y digo en tanto que profesor de la Universidad porque ésta me dio una comisión remunerada de un año para acompañar ese trabajo en el resguardo indígena de Guambía.

Ese hecho no se dio sin problemas en la universidad, hubo sectores que se opusieron; parece que no había precedentes de que se le diera una comisión remunerada de un año a un profesor para participar en un trabajo con un sector popular de la población colombiana, cuando generalmente daban comisiones remuneradas de uno, dos o más años para hacer estudios en el exterior, pero para trabajar en Colombia y, con mayor razón, con una sociedad indígena, no había precedente, entonces hubo mucha oposición. Eso me lleva a recordar que el departamento de Antropología, al que yo pertenecía, había venido teniendo desde comienzos de los años setenta una posición de apoyo, de apertura frente a los movimientos populares. Inicialmente, frente al movimiento campesino organizado en la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), luego, frente al movimiento indígena, pero el grado en que se manifestaba esa posición variaba según quién fuera el Director, según qué personas tenían un peso grande en las decisiones del Departamento; éste incluso llegó a participar oficialmente con sus representantes delegados en muchas de estas actividades, entre ellas el Segundo Congreso Nacional de la ANUC en Sincelejo y en varias de las actividades que se realizaban en el Cauca; en otras ocasiones, no hubo ese apoyo para que el Departamento se manifestara como institución y entonces el apoyo se daba a nivel personal por los profesores interesados, pero siempre contando con la aprobación del Departamento para que uno abandonara por unos días sus actividades docentes y se trasladara a participar en esas actividades.

Es decir, esa instancia de la Universidad había tenido una posición favorable, abierta al movimiento campesino y al movimiento indígena, se habían tomado posiciones claras en problemas que tenían que ver directamente con esos sectores sociales, por ejemplo,

posiciones frente al Instituto Lingüístico de Verano, posiciones frente a la política de reservas indígenas que en un momento determinado planteó el gobierno frente al problema territorial de las sociedades indígenas; el Departamento de Antropología se pronunció públicamente frente a esos casos. Lo mismo ocurrió cuando en Colombia se discutía si se renovaba o no el concordato con la Santa Sede, que permitía las actividades misioneras en los territorios indígenas etc. Había pues el precedente de un mínimo compromiso de los profesores y el Departamento con las movilizaciones campesinas e indígenas, no era entonces extraño que yo decidiera dar esa colaboración solidaria, ese apoyo solidario a los guambianos en su tarea de recuperar la historia; sin embargo, entre el momento que los guambianos hicieron esa solicitud y el momento en que yo llegué transcurrieron dos años, precisamente por los obstáculos y problemas que se presentaron en la Universidad a distintos niveles. Una vez iniciado, también participaron del mismo, en los primeros seis meses, otros dos integrantes del movimiento de solidaridad, estudiante uno de ellos de la Universidad del Valle y trabajadora de una guardería en Popayán, la otra.

El acuerdo sobre cómo se iba hacer el trabajo, los planteamientos fundamentales de cómo se iba a desarrollar no se elaboraron en la Universidad, se definieron en una reunión que los solidarios tuvimos con el Concejo del Cabildo Guambiano; allí nos plantearon sus requisitos, sus condiciones, lo que creían que deberían ser las cosas, nosotros planteamos las nuestras y finalmente llegamos al acuerdo de que ese trabajo debía hacerse con la participación de algunos miembros del Comité de Historia, designados por el Concejo y no por el Comité en su conjunto; y designaron a cuatro personas para trabajar durante un año en el proyecto; segundo, que nada de los resultados del trabajo debía salir fuera de Guambía, que ese trabajo era para los guambianos, para el desarrollo de sus luchas y, concretamente, para el avance de la recuperación de su historia; tercero que los “auxiliares de investigación” debían ser solidarios, pues no querían estudiantes de antropología en ese trabajo. Hay que recordar que, en ese momento, la mayor parte de las organizaciones indígenas venían haciendo una crítica del trabajo de los antropólogos en las comunidades y rechazándolo y, en muchas, habían tomado la decisión de no recibir antropólogos; los argumentos para ello marcaban una posición de los indígenas que estaban en lucha respecto de la actividad de un sector determinado de la intelectualidad y de la universidad.

También, como una de las características y las disposiciones para el trabajo, nos asignaron una oficina, un sitio ubicado en la casa de una hacienda ya recuperada. Durante todo el trabajo, los guambianos se tomaron muy en serio lo de que era un proyecto conjunto, no solamente por la oficina sino por la jornada de trabajo, que iba de martes a domingo de ocho a cinco, y los primeros que cumplieron con ese horario fueron los guambianos, a pesar de que se tiene la idea de que con los indígenas no se puede trabajar porque son gente muy incumplida, que llegan tarde, o que un día van y otro día no van y que, en general, no hacen lo que se comprometen hacer; esa no fue mi experiencia con ellos, seguramente porque no era una investigación para el antropólogo ni para el medio académico, sino para ellos mismos. Por mi parte, solamente puse una condición, con base en la experiencia que había tenido como solidario, que los tres participantes no guambianos viviéramos en casas de los guambianos, esto porque había observado que, excepto en casos muy excepcionales, cuando había cualquier invitación a una asamblea, a un foro, a un taller o a otra actividad, nunca nos alojaban en casas de guambianos, sino en las escuelas o en las casas de las haciendas recuperadas o en el colegio de bachillerato; esa fue nuestra condición: queremos vivir en casas de los

guambianos; aunque para mí esto era importante y era resultado de mi experiencia de trabajo anterior con los embera de Risaralda y Valle, en ese momento no podía preveer lo clave que iba hacer ese hecho para el desarrollo de nuestra actividad.

Este trabajo fue financiado por Colciencias porque los guambianos plantearon que había que tener recursos para comprar los materiales que se necesitaban; ellos pensaban, en la medida que nos habían dado oficina, en materiales de escritorio, esferos, marcadores, cartones, cartulinas, papeles, cuadernos, libretas, recursos para fotografía, etc. y, además, como los cuatro compañeros guambianos iban a estar en ese trabajo durante un año, eso les implicaba dejar, por lo menos parcialmente, sus trabajos, el de tres de ellos como agricultores y el del otro como maestro en una de las escuelas del resguardo, entonces debían tener una remuneración que supliera este abandono; ellos fijaron su cuantía y se le solicitó a Colciencias. El proyecto indicaba que a esta entidad no se le entregaría ninguno de los resultados del trabajo, sino sólo un informe de las actividades que se desarrollaran, por ejemplo: se hizo un taller sobre tal tema durante tantos días y asistieron tantas personas; hubo muchas discusiones y, finalmente, Colciencias aceptó esa condición.

Cuando llegamos a trabajar a Guambía, el Comité de Historia no llevaba tres sino casi cinco años trabajando, y había partido de criterios propios: si hay que recuperar la historia, ¿dónde hay que ir a hacerlo?, ¿cómo debe ser el trabajo para ello?, y se habían planteado dos espacios en los cuales se debía adelantar esa recuperación y en donde la venían adelantando todo ese tiempo. Uno de esos espacios era el territorio, porque entre los guambianos la historia está impresa en el territorio y, por lo tanto, puede leerse en él, a través de una metodología propia que ellos utilizan: los recorridos. Esta clase de actividad formaba parte ya de la trayectoria del movimiento indígena en el Sur Occidente, no solamente en el Cauca; recuerdo específicamente el recorrido que se hizo en Nariño, desde el resguardo de Males hasta el piedemonte Pacífico, atravesando toda la cordillera; pero recorridos que también se daban con frecuencia entre los indígenas del Cauca, con mayor o menor amplitud.

Los guambianos del Comité de Historia habían optado por hacer recorridos por las veredas, aun teniendo en cuenta que el concepto de vereda y la distribución en veredas no eran propios, sino llevados desde afuera e impuestos por la sociedad colombiana, con el argumento de que solamente para las veredas había posibilidad de recibir auxilios para construir una escuela, un puesto de salud, una carretera, un puente; por eso la gente aceptó la creación de las veredas. El Comité organizó de tal manera que los maestros de las escuelas, con los niños y los padres de familia, hicieran recorridos por las veredas, ubicando los distintos espacios y lugares pero, sobre todo, buscando sus nombres en la lengua propia (una de las formas de lucha por el territorio está en nominar los lugares; toda sociedad que se asienta sobre otra y que la coloniza y ocupa su territorio, comienza por ponerle nombres a todo, en su lengua y con sus criterios, dejando de lado los nombres que los pobladores iniciales tenían para esos sitios). También iban ubicando los sitios de importancia. Ahora se diría los “sitios sagrados”, porque hay un proceso de sacralización de lo indígena desde la sociedad nacional, en donde los intelectuales, sedientos de religión pero que no quieren ya reconocer la religión católica y se aburrieron con las evangélicas y con los cursos de yoga, ahora profesan y practican las “religiones indígenas”, creadas por ellos mismos y en las cuales han convertido en ritos los trabajos de los indígenas y en sitios sagrados los lugares importantes del territorio, fenómeno nuevo, que hace veinte años no tenía nada que ver con lo indígena. Me ha

extrañado que este foro no lo hayamos comenzado con un ritual indígena, porque en la Facultad de Ciencias Humanas de la Nacional, cualquier foro comienza con un ritual supuestamente indígena, debe ser de autoculpa porque siempre es un ritual de limpieza (o de autoaseo). Pensé que nos íbamos a encontrar con un sacerdote maya quemando incienso o copal aquí y, luego, con alguna señora limpiándonos con agua y una rama. Pero no fue así, parece que quedaron suficientemente limpios con todos los rituales que hubo hace como un mes en el Encuentro de Culturas Andinas.

Al segundo día de haber empezado a trabajar, en un descanso pasé al espacio que los guambianos llamaban el Museo Casa de la Cultura Guambiana, que habían instalado en otras habitaciones de la antigua casa de la hacienda y que eran contiguas a la que nos habían designado a nosotros. Entré allí a mirar y encontré en qué se habían concretado los recorridos veredales: de las paredes colgaban mapas de las veredas que contenían los itinerarios de los recorridos y los nombres que se habían recuperado en lengua *wam*.

¿Qué otra cosa habían hecho los guambianos hasta entonces? Buscar en el otro lugar en donde se conservaba la historia: en la memoria y la palabra de los mayores, y con ellas habían recogido algo así como cien casetes grabados en lengua *wam*. Uno de los principales problemas que tenía el Comité consistía en qué hacer con esos casetes. Se los repartieron a los maestros y a algunos jóvenes estudiados para que los transcribieran y los tradujeran y ellos no fueron capaces porque, era la explicación que daban, no entendían la lengua *wam* que hablaban los mayores. En ese proceso de ir y venir de los casetes, se perdieron alrededor de treinta y, cuando iniciamos el trabajo, quedaban en manos del Comité de Historia 64 o 65 casetes; ése era el otro insumo para el trabajo.

Por supuesto, no se podía llegar desconociendo cinco años de trabajo del Comité de Historia, tampoco se podía llegar negando el criterio esencial que éste había tenido para adelantar su trabajo, que la historia está en la palabra de los mayores y en el territorio y que allí hay recogerla. Esos dos elementos se incorporaron, de entrada, en la metodología de trabajo del grupo: programamos unos recorridos más amplios, que ya no se limitaba a una vereda sino que iban por zonas más extensas y que acompañaban mayores de esas zonas, y efectuamos algunas reuniones con algunos de ellos con los cuales el Comité de Historia no había hablado todavía, e hicimos un trabajo con los casetes de que se disponía. Esas fueron las condiciones en las que se llegó a trabajar y esas fueron las dos bases metodológicas fundamentales coaligadas para la organización del trabajo: leer la historia en el territorio y oírla en la palabra de los mayores.

Ahora, doy un salto y reinicio por el final, por las conclusiones del trabajo, que es lo que corresponde al título de la charla, “RECOGER LOS CONCEPTOS EN LA VIDA: UNA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN SOLIDARIA”. Esto significa, primero, que es una metodología, que se desarrolla dentro de un trabajo de solidaridad, en este caso con los indígenas guambianos y, segundo, que como el objetivo de este trabajo es fortalecer sus luchas, hacer que avancen, que crezcan, que se desarrollen, debe hacerse, como efectivamente se hizo, con los guambianos, no se trata del trabajo de un intelectual investigador universitario, es un trabajo conjunto, cuyo objetivo es solidario; y solidaridad, como ellos mismos lo plantearon en esa época, una solidaridad de doble vía, desde nuestra sociedad hacia las sociedades indígenas, pero también desde las sociedades indígenas hacia nuestra sociedad.

Alguna vez, un profesor en la Nacional me decía: pero si yo no quiero ser solidario con los indígenas... , le dije: no hay problema, la antropología ha desarrollado cientos de metodologías de investigación, use cualquiera, pero ésta tiene claro su objetivo y requiere de este contexto específico, funciona en estas circunstancias. Otros profesores objetaron que no creían científico que el Concejo del Cabildo fijara las condiciones de la investigación; la solución es muy simple: no trabaje ni con los indígenas ni con el Concejo del Cabildo, y mire a ver si lo reciben para hacer una investigación como la determine el Concejo de su Facultad, porque éste, por principio, se considera que sí es científico y las condiciones que ponga tienen que ver con la científicidad; pero la de los indígenas no, también por principio. Muchos etnógrafos se niegan aceptar las condiciones que ponen las sociedades indígenas, o los grupos campesinos, etc., para su trabajo, con el argumento de perder la científicidad. En la actualidad, una gran parte del trabajo etnográfico de la antropología colombiana desapareció, su base hace treinta o cuarenta años era la etnografía y, de ella, el trabajo de campo; ya no es así, ahora es ocasional que haya trabajo de campo y, por supuesto, no con la duración que se planteaba en esa época.

Mi criterio de entonces no era la científicidad; lo que buscaba, la solidaridad, era un trabajo que debía definirse y adelantarse conjuntamente. “Recoger los conceptos en la vida” suena muy bonito, si uno lo mira a primera vista puede que no sirva gran cosa, pero esa metodología está relacionada con un planteamiento de Carlos Marx y Federico Engels de hace ya bastante tiempo, de 1848; reflexionando sobre lo que llamaron las sociedades primitivas, aquéllas a las cuales se asemejan las sociedades indígenas en Colombia, reflexionando sobre su pensamiento, sobre el funcionamiento de sus procesos mentales, planteaban algo que para mí fue muy importante; decían que en tales sociedades no se había dado todavía una separación, una división social del trabajo, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, que no eran sociedades en donde unos fueran los encargados de pensar, (lo que en nuestra sociedad se supone que es nuestro trabajo, el de los intelectuales), y otros los encargados del trabajo material, o sea quienes les dan de comer a los intelectuales, y, por lo tanto, los pensamientos, los conceptos, las ideas de tales sociedades estaban todavía completamente preñadas de materia.

Se trata de una idea difícil de comprender para nosotros, porque nos criaron bebiendo en los conceptos abstractos, en conceptos que son mentales, ideales, que existen sólo en el cerebro, concepción que ha llegado a desarrollos tan extremos como el posmodernismo, que plantea que ésa es la única realidad que existe: la que se piensa, los conceptos. Marx y Engels decían que en esas sociedades las ideas estaban completamente preñadas, impregnadas de materia, por lo tanto, cuando se trata de trabajar con los procesos de pensamiento de los indígenas, hay un choque con nuestra propia manera de pensar, hay un choque con nuestra propia manera de realizar ese trabajo, y ese choque ocurre porque nuestros conceptos no están preñados de materia, nuestros conceptos están separados de la materia, aunque tengan relaciones con ella. Esa diferencia básica llevó durante mucho tiempo a la incomprensión del pensamiento indígena, a la incomprensión de sus procesos mentales; para el caso nuestro podríamos remontarnos a la época de la conquista, a la época de la colonia, a la actualidad, pero voy a hacerlo con algunos referentes intelectuales. Lucien Lévy-Bruhl, un psicoantropólogo francés, al analizar el pensamiento de las sociedades indígenas de Australia llegó a la conclusión de que los indígenas no piensan como nosotros, su pensamiento se expresa en formas

muy concretas, con base en su experiencia de vida, y viven de analizar la coyuntura material específica en que se encuentran. Mi profesor de etnografía me enseñó que el pensamiento abstracto es una característica del pensamiento occidental y que los indios solamente tienen pensamiento concreto, un conocimiento de tipo experimental, en donde la abstracción está ausente. A partir de los años cuarenta, el famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss encontró en sus investigaciones lo mismo que había encontrado Lévy-Bruhl, el mismo fenómeno en sociedades que comprendían también a sociedades ubicadas en los continentes colonizados.

Y digo colonizados porque históricamente se dio así, la antropología es el estudio de los colonizados, no el estudio de los colonizadores; luego se ha venido extendiendo a otros sectores, si bien no colonizados, sí dominados y explotados, entonces, ahora es el estudio de los negros, de los campesinos, de los pobladores barriales, pero no, por supuesto, del Directorio de la ANDI ni de la SAC ni de los directivos del Banco de la República, ni de los Ministros; algunos dirán que es una coincidencia, otros hemos sacado algunas reflexiones y conclusiones que he expuesto en otra parte acerca de la antropología de la pobreza.

Con base en sus experiencias, con base en sus conocimientos, algunos de primera y otros de segunda mano, Lévi-Strauss escribió *El pensamiento salvaje*, donde resalta un primer elemento importante: que en el fondo, nuestro pensamiento es el mismo tipo de pensamiento que el de aquellas sociedades, solo que en ellas está en estado salvaje, pero no logra captar exactamente en qué consiste ese estado salvaje y, cuando se encuentra con conceptos preñados de materia, lo que dice es que se trata de comparaciones, de analogías, de metonimias y otra serie de fenómenos del lenguaje, es decir, que el pensamiento indígena se caracteriza por comparar sus conocimientos acerca de la realidad con cosas de esa realidad. A esa interpretación de los mitos dedicó los cuatro gruesos volúmenes de sus *Mitológicas*.

En la enorme variedad de historias indígenas contenidas en ellos, uno se encuentra con que se trata de relatos que refieren acontecimientos en los que participan o que ocurren a personajes y en donde intervienen elementos de la vida material, de la naturaleza, de la sociedad. Entre ellos, algunos se privilegian en el relato, en especial algunos de la naturaleza; Lévi-Strauss establece que esos elementos, un determinado animal, un determinado vegetal, etc., son preferidos en esas historias porque se prestan con mucha facilidad para la comparación, porque dan muchas facilidades de relacionar sus características materiales, físicas, observables, empíricas con lo que se quiere expresar en esas historias. Dice, por ejemplo, que si un mito de América del Norte, en el cual una cierta ave tiene un papel importante, es trasplantado a Venezuela y allí no existe esa ave, entonces el mito busca en Venezuela (porque para él el mito es el verdadero sujeto) otra ave que, por sus características, pueda reemplazar a la que se usaba en América del Norte; esa clase de elementos, decía él, son cosas buenas para pensar, son cosas buenas para establecer comparaciones.

Lévi-Strauss encuentra la base de su teoría en la lingüística, su estructuralismo tiene una base en el estructuralismo lingüístico y, por lo tanto, no es de extrañar que esos mecanismos de operación que atribuye al pensamiento mítico sean también tomados de la lingüística y de la literatura, por supuesto hay otros autores que los toman de las matemáticas o del psicoanálisis, del marxismo inclusive, pero lo que quiero señalar es que Lévi-Strauss se topó con el fenómeno de unos conceptos impregnados de materia y

la relación que estableció entre concepto y materia fue una relación de comparación. Por lo tanto, lo que cabía hacer con los mitos era interpretarlos; anteriormente otros antropólogos habían buscado la significación social del mito, Lévi-Strauss se olvidó de eso, de ahí que en el estructuralismo se encuentren algunos de los padres o ancestros originales del posmodernismo actual.

Encontré en Guambía, aunque ya había tenido vislumbres sobre eso en mi trabajo con los embera, pero no los había sabido interpretar, que los guambianos piensan con cosas de su vida cotidiana, con elementos que existen en su vida material. Pero no fue fácil llegar a esa comprensión.

Yendo un día por un camino en una de las haciendas recuperadas, llegamos a una zona de tierra negra, cerca de una quebrada, en donde había bastantes caracoles en el suelo; de repente, uno de los guambianos se salió del camino y al rato volvió y nos llamó; quería que viéramos una piedra casi plana, que había limpiado pues seguramente había estado cubierta de maleza, y nos dijo: ésta es la piedra de los caracoles y el sitio se llama *Srurrapu* en la lengua *wam*, es decir caracol. Efectivamente, se trataba de una serie de petroglifos constituidos, desde mi punto de vista, por círculos concéntricos y espirales. Uno de los compañeros, aquél que había creado el Comité de Historia durante su periodo como gobernador del cabildo, el único mayor de los cuatro guambianos designados para trabajar con nosotros, nos dijo: éste es el caracol de la historia. Estas son cosas que uno anota en su diario de campo, si tiene tiempo, o en su cabeza, pero que generalmente se dejan pasar. Días después, trabajando en la oficina, este taita fue al Museo contiguo y volvió con un sombrero guambiano, un sombrero que había sido hecho con la técnica del sombrero vueltiao: se teje una cinta con un ancho determinado, trenzando fibras de hoja de caña brava y, luego, con esa cinta se va formando el sombrero, entretejiéndola en espiral a partir y alrededor de un centro. En ese momento, ya sólo unos pocos mayores bastante ancianos lo usaban en su vida cotidiana, y nos dijo: aquí está tejido el caracol de la historia, el caracol del tiempo, y nos leyó lo que estaba allí en el sombrero, le dio lectura, y agregó: esta es una forma de escritura nuestra; y nos describió lo que hubiéramos podido ver en ese sombrero si tuviéramos una concepción dinámica de las cosas, una concepción que viera las cosas no solamente en lo que son, sino también en el proceso de su creación. Decía: se teje desde este centro, que el sombrero tiene marcado con una cinta rosada o magenta, y se envuelve hasta llegar al diámetro exterior del sombrero, que es un aro, y luego devuelve hasta regresar al centro. Por supuesto, uno no ve el devolver, incluso si ha visto elaborar el sombrero. Uno percibe el desenrollar del sombrero, pero no su enrollar. Y terminó: así es el tiempo, así es la historia, la historia es un caracol que camina. Esa concepción coincide con algo que algunos antropólogos e historiadores habían planteado sobre las sociedades indígenas; que su historia es una historia fría por su lento transcurrir.

La explicación del compañero guambiano fue mostrando en la naturaleza y en el mundo que nos rodea un montón de caracoles. Por ejemplo, la manera como el frijol se enrolla en la vara de la mata de maíz es un caracol, en el monte un hay árbol que, cuando llega a cierta altura, se bifurca y uno de los elementos se enrolla en el otro, siempre en la misma dirección en que se hace la elaboración del sombrero, que es la misma en que se enrolla o desenrolla la concha del caracol.

Exponiendo esto en una reunión en donde participaba un indígena nasa, él me dijo: profesor, ahí falta un movimiento del caracol, más lento todavía: cuando el caracol

crece, su concha se va ampliando y también hay un movimiento. Es decir, que los paeces conocían también esa concepción.

Al contarle a estudiantes de la Universidad Nacional, una de las estudiantes observó que se trataba de la misma concepción que expone Stephen Hawking en *El origen del tiempo*, libro que yo no conocía. Al leerlo, encontré la historia del Big Bang, con la cual la astrofísica explica el origen y el final de nuestro universo: se presenta una gran explosión en un punto del espacio con una gran concentración de materia, ésta se dispersa y desde allí nuestro universo empieza a desenvolverse en caracol, otros dirían en espiral; así se origina la Vía Láctea, el universo en que vivimos y cuya forma es la de una espiral, como lo muestran las imágenes tomadas por los satélites. Una vez termine la fuerza expansiva generada por la explosión inicial, la fuerza de gravedad hará que toda esa materia confluya en el centro, con un gran choque que hará desaparecer este universo, es decir, que de nuevo se devolverá la espiral.

Ésta es precisamente la forma como cuentan los guambianos la historia del caracol, leyéndola en su sombrero. Hace poco, Alejandra Peña, una estudiante del Externado que hizo su tesis de grado en Guambía, contaba que asistió al trabajo de un *Moror*, el sabio propio, el que trabaja con el agua. Éste trabaja en la noche, cuando la Vía Láctea está bien visible en el cielo como un camino blanco de estrellas, una línea brillante que atraviesa el cielo de un lado a otro, -los indígenas del Vaupés la llaman el camino de la leche-. El *Moror*, basa su trabajo en la Vía Láctea, y lo primero que hace es disponer sobre el suelo el espacio en el que va a trabajar, trazando un caracol. La Vía Láctea se ve como una línea, pero el *Moror* sabe que es un caracol y con él organiza su trabajo, que está regido por los astros y por el tiempo.

En Occidente tuvimos que esperar a que hubiera telescopios instalados en satélites para ver que la forma de la Vía Láctea es la de una espiral, quién sabe cuántos siglos después de que los guambianos ya lo supieran. Y no es una comparación, como hubiera dicho Lévi-Strauss, sino que la historia y el tiempo son un caracol, concepto ya bien establecido en el pensamiento propio guambiano tanto que ese pensamiento orientó la escritura del libro que publicamos después, *Guambianos, hijos del arcoiris y del agua.*

Se preguntarán por qué un libro, si se había acordado que nada de los resultados del trabajo iba a salir de la comunidad; pues a mitad de la investigación cambió la autoridad en Guambía, y el nuevo Gobernador nos dijo que teníamos que cambiar de metodología, que de ahora en adelante teníamos que escribir, y que ya no debíamos trabajar más con la gente de las veredas, sino con los maestros y los alumnos en las escuelas. Y cambiamos de metodología por ese motivo, al parecer tan anticientífico. Pero si los solidarios llevábamos ya quince años colaborando con los guambianos en la lucha por recuperar la autoridad propia, y su autoridad propia es el Cabildo, ¿por qué los compañeros guambianos y yo íbamos a decir que no lo reconocíamos como autoridad en nuestro trabajo?

La estructura de ese libro es un caracol. Los compañeros guambianos y yo discutimos qué cosas de lo que habíamos trabajado iba a contener el libro. E hicimos un listado de las cosas que iban aparecer en él. También nos preguntamos en qué orden debían estar y

cómo se relacionarían unas con otras en el texto. Los guambianos propusieron por dónde iniciar, cómo seguir y cómo ir relacionando, lo discutimos extensamente y de allí salió esa estructura, que quedó en caracol, lo cual indica que ese concepto está impreso en su cerebro y que funciona cuando tienen que resolver algo. Además, el hecho de que esos conceptos, que uno podría llamar tradicionales, estén en su cerebro y sean las bases de su pensamiento, significa que pueden emplearlos y crear nuevos conceptos, cosas-conceptos, cuando sea necesario.

En una ocasión, las entidades que trabajaban en ese momento en Guambía: el INCORA, CENCOA (Central de Cooperativas Agrarias) y dos o tres más, me solicitaron que hiciera un curso de capacitación para los funcionarios, con base en el trabajo que íbamos haciendo. Condicioné mi aceptación a que, como mi trabajo no era individual sino de un equipo con tres compañeros guambianos, ellos también tenían que ser “capacitadores”, como yo; y que, además de los funcionarios, también pudieran asistir los guambianos que lo quisieran.

En medio de la capacitación, uno de los asistentes, creo que del INCORA, preguntó, ¿para ustedes los guambianos, qué es comunidad?, ¿cómo definen ustedes comunidad? Los guambianos hablaron entre ellos, hasta que uno tomó la palabra y dijo: no sabemos, comunidad es un concepto de ustedes, nosotros no hablamos de comunidad, si ustedes usan ese concepto, tienen que saber lo que quiere decir, nosotros no sabemos. Al otro día, el taita Abelino Dagua, que trabajaba con nosotros, pidió la palabra para plantear: quiero contestar una pregunta que hicieron ayer. Cuando llegué a la casa y estábamos en la cocina comiendo, me preguntó la mujer, –en Guambía no utilizan posesivos como nosotros cuando usan esos términos, por lo general dicen la mujer, el hijo, la hija–, qué habíamos hecho en la reunión, de qué habíamos hablado, y le conté lo de comunidad, y le dije que una cosa me quedó dando vueltas en la cabeza: si no sabemos el concepto de comunidad, ¿cuál concepto usamos, para caracterizarnos?, ¿cómo nos llamamos? Estuvimos discutiendo, los hijos, las hijas y la mujer y llegamos a una conclusión que les vengo a contar.

Su conclusión mostraba que ellos entendían mejor que los funcionarios del gobierno, cuál era la realidad de su sociedad. Los antropólogos y otros científicos sociales piensan al sector social con quien trabajan como comunidad, entendiendo por tal un grupo más o menos aislado o separado y homogéneo. Al contrario, en la conclusión que presentó el compañero encontramos que piensan su sociedad en relación necesaria con la sociedad nacional. Esa noche, discutiendo con la familia, concluyeron que se trata de la Flota Mercante Grancolombiana, que era, como su nombre lo indica, la flota de barcos mercantes para el comercio internacional colombiano y que, como tantas otras empresas, desapareció en los procesos de privatización; por esos días se hablaba de ella por los noticieros de radio, porque se estaba discutiendo si se la acababa, si se vendía o qué hacer.

Por supuesto, es claro que no se trata de un concepto ancestral ni tradicional, asentado en el pensamiento de los guambianos desde siglos antes; no, fue elaborado en la cocina de su casa. Nosotros solemos elaborar nuestro pensamiento en las oficinas, en nuestro lugar de trabajo; en la Universidad Nacional, cuando hay bloqueos, hay profesores que protestan porque no los dejan entrar a su sitio de trabajo, a la oficina; es curioso que jamás piensen que su sitio de trabajo es el salón de clase.

En cambio, los guambianos, dicen que el derecho nace de las cocinas, y éste es un ejemplo de cómo allí es en donde se elabora su pensamiento, ahí nace, en el seno del grupo familiar, alrededor del fogón, donde también empieza la vida, al menos así era antes que los guambianos aceptaran que sus hijos nazcan en el hospital; ahí mismo, entre la ceniza del fogón, se enterraba el cordón umbilical que ata al guambiano con su origen, no importa cuánto recorra.

Cada uno de los elementos que el taita explicó sobre la Flota Mercante Grancolombiana y su manera de operación, mostraba un rasgo de las relaciones entre la sociedad guambiana y la sociedad nacional; y recordé cuando en el IV Congreso del CRIC en Coconuco se aprobaron una nueva plataforma política y un nuevo programa, que introdujo una variación fundamental con lo que se venía planteando hasta ese momento: que ya los enemigos fundamentales de los indígenas del Cauca no eran los terratenientes y, por lo tanto, que la tarea fundamental del movimiento indígena no era ya la lucha por la recuperación de las tierras, sino que el enemigo fundamental era el capitalismo del Valle del Cauca, que operaba en el Cauca a través del mercado; de ahí salió una tarea clave para el movimiento indígena orientado por el CRIC, la creación de cooperativas en las comunidades y de una gran central cooperativa. Eso planteaba el taita, que la sociedad guambiana estaba sometida y se la despojaba de sus riquezas y su productividad por la sociedad nacional colombiana a través del mercado. El concepto de Flota Mercante Grancolombiana, empleado para caracterizar las relaciones entre la sociedad guambiana y la sociedad nacional colombiana, es una cosa-concepto.

Y vuelvo a lo del cordón umbilical enterrado en las cenizas del fogón, en la cocina; dicen que se trata de un hilo que ata a cada guambiano a ese lugar, a su origen, y que, a medida que el guambiano avanza en su vida, desenrolla ese hilo, teje su historia. Durante la época de la lucha indígena, era frecuente que aparecieran carteles y afiches elaborados por gente que quería manifestar su apoyo, y uno de los elementos que más retomaban era el tejido de la historia; se hizo para el caso de Guambía, para la Sierra Nevada de Santa Marta también. Las historias propias de los mayores de la Sierra Nevada dicen lo mismo, que el mundo es el resultado del sol que teje un hilo en el cielo alrededor de un gran telar; no se trata, pues, solamente de la historia personal, ni de la historia de la sociedad arhuaca, sino de la historia del mundo en que vivimos.

Cuenta Gerardo Reichel-Dolmatoff que un arhuaco le dijo una vez que se iba a sentar a pensar, y se sentó en su banco a tejer manta, que es el vestido de los arhuacos, hecho por el hombre en el telar. ¡Qué linda figura literaria, diría Lévi-Strauss, que comparación tan poética!

Por eso es tan importante el trabajo del tejido en la sociedad guambiana. El telar es la familia, y ahí, en los palos del telar y en las características del tejido, sea el anaco de la mujer, sea la ruana del hombre, están presentes la abuela, la madre y los hijos. Cuando la mujer teje, va entretejiendo la familia y, por lo tanto, dando vida y reproduciendo la sociedad guambiana. Se trata del telar de cuatro palos, de claro origen precolombino. Hay otro tipo de telar para tejer el chumbe, la cinta tejida de lana o de algodón que las mujeres se envuelven en la cintura y con la que sostienen su anaco, y con la que cargan sus hijos a la espalda, bien sea directamente o envueltos en el reboso, paño comercial que se fabrica en Ecuador o en Medellín. En esa posición permanecen los niños casi todo el tiempo, al menos mientras son bebés y eso incluye cuando la mamá está trabajando con la pala o agachada deshierbando cebolla, etc. Ese telar de tejer chumbe

es diferente del otro y su cuerpo principal está constituido por una horqueta. Horqueta, *utik*, es otro concepto fundamental del pensamiento guambiano.

El chumbe tiene, además de sostener la falda de la mujer, un papel importante en la manera como los guambianos piensan la reproducción, pero lo que me abrió la mente frente al concepto de horqueta fue un chiste guambiano, hecho por las misioneras de la Madre Laura en el resguardo: hay un sitio en donde la carretera que sube desde Silvia se bifurca, un ramal va hacia el norte, hacia Pitayó, y el otro va para el Oriente, y por él se puede llegar hasta Tierradentro. En esa bifurcación de caminos, las monjas pusieron una estatua de la virgen. Un día, después de una reunión con los maestros, yo quería ir a la casa donde estaba alojado, pero pasando por una vereda que quería ver, entonces pregunté: ¿Cómo hago desde aquí para ir a Cacique, pasando por la vereda de Guambía? Un maestro me respondió que saliera por la carretera y bajara hasta la horqueta de la virgen y, luego, subiera a la derecha, y los demás maestros no hicieron otra cosa reírse. Al día siguiente cuando me encontré con los compañeros del Comité, les pregunté por qué se reía la gente; ellos, después de reírse durante un buen rato, me explicaron que se trataba de un “chiste guambiano”; aquí, en Guambia, cuando una niña se va de su casa a los 14 o 15 años y vuelve con un hijo, se dice que se fue por un lado de la horqueta y volvió por el otro; es decir, que ese recorrido por la horqueta tiene un sentido de procreación, y la horqueta por excelencia, para los guambianos, es la entropierna de las mujeres. Imagínense el chiste de las monjas: pusieron una virgen en un sitio que para los guambianos implica procreación. Quizás, como la religión dice que procreó siendo virgen, seguramente las monjas no le vieron el chiste.

En esos días tuve que ir a Bogotá a recoger parte de la plata de Colciencias; y me puse a pensar que, entre los ejemplos que me dieron de horqueta, estaba la desembocadura del río Cacique en el río Piendamó, sitio que queda en lo que fue una de las primeras haciendas que se recuperaron, aunque no por la lucha, sino por compra: con una asesoría externa formaron una cooperativa, pidieron un crédito y con eso compraron la hacienda. También recordé que los guambianos llamaban a las recuperaciones, pasar el río, y que, de la manera como los guambianos piensan su territorio, en el lado izquierdo, que es el lado femenino del resguardo, estaban todas las haciendas; el derecho, en donde habían quedado los comuneros, en donde no había haciendas, es el lado macho; además, el río Piendamó, el principal río que atraviesa el resguardo, es femenino, el río Cacique, como su nombre lo indica, es masculino; pero no solo eso, sino que su nombre en lengua *wam*, fijense la importancia de recuperar los nombres originales, es *Marpi*, que quiere decir el engendrador. Resulta, entonces, que el engendrador, que es el río más pequeño, llega al río Piendamó y desemboca en él, lo penetra en esa horqueta. Me dije, entonces, ese lugar debe ser el sitio generador del territorio guambiano. Cuando regresé, les planteé a los compañeros la suposición de que ese sitio es el lugar en donde se genera el territorio; el compañero a quien le hice la pregunta y en cuya casa estaba alojado me dijo: hay que ubicar el problema. Ahora bien, si a un estudiante de universidad le dicen que hay que ubicar el problema, ustedes saben que eso significa leerse un montón libros para elaborar el marco teórico conceptual y poder ubicar el problema en términos muy exactos. Creí que eso era lo que teníamos que hacer, pero el compañero me replicó que lo que teníamos que hacer era ir y pararnos allá, en el cruce de los dos ríos, bajar por la orilla del río Cacique y luego subir por la orilla del río Piendamó para ver si era así. Me parece que esa forma de ubicar el problema es un poco menos teórica que la nuestra. El concepto de horqueta, *utik*, es un concepto fundamental en el pensamiento guambiano, y tiene que ver

con el origen y la reproducción de las cosas, de la sociedad, pero también de las personas.

¿En dónde están los caracoles, en dónde se oye hablar de la Flota Mercante Grancolombina, en dónde se encuentran las horquetas? Pues están en la vida guambiana, los guambianos se mueven, viven, encontrándose con las horquetas de los caminos, de los ríos, de las guaicadas o valles entre montañas, con los caracoles cada que pasan por algún sitio favorable para su vida, cada que van al monte, cada que tejen o usan su sombrero, todos ellos hacen parte de su vida cotidiana, material.

Entonces, ¿dónde habrá que ir a buscar esas cosas-conceptos? Por supuesto que no en los libros, sino en la vida de los guambianos, por eso hay que vivir y participar de su vida, porque, además, aparecen cuando uno menos lo espera, hay que estar compenetrados con su vida, hay que participar de ella y de sus problemas para poder darse cuenta cuáles son cuando aparecen, porque pueden pasar desapercibidos. De la misma manera que uno va afinando la capacidad de observación, como forma de recoger información, uno va afinando también, no solo la observación sino el pensamiento para reconocer esas cosas-conceptos que surgen en la vida, en un momento determinado, en unas circunstancias específicas; si uno los deja pasar, quién sabe cuándo vuelvan a surgir, por eso hablo de recoger los conceptos en la vida, aquellas cosas-conceptos, aquellos elementos materiales con los cuales los guambianos expresan sus conocimientos, sus conclusiones, su saber acerca de su realidad; son cosas-conceptos, es decir, son cosas que al mismo tiempo que tales son abstracciones, pero es una forma de abstraer completamente diferente de la nuestra, hasta el punto que no la reconocemos, que no entendemos que esas cosas-conceptos son abstracciones, pero, a diferencia de las nuestras, no son solo abstracciones, son también cosas, elementos materiales, no fue entonces sólo con base en el concepto de que la historia es un caracol que estructuramos el libro que recogía los resultados del proceso de recuperación de la historia, fue igualmente empleando conceptos como el de *utik*.

La escritura, en medio de la cual vivimos y nos formamos y aspiramos a vivir en adelante, por su carácter, al menos la nuestra que es lineal, es abstracta; escribir implica abstraer, abstraer inclusive no solamente en el pensamiento sino en la acción misma de escribir. Todas las sociedades indígenas en Colombia descubrieron, eso sí con ayuda de los lingüistas, que sus lenguas se escriben en la misma forma lineal del castellano, o sea de izquierda a derecha y de arriba abajo; pero, ¿qué pasa con el chino, con el japonés, con esos libros, cuya carátula está atrás y que hay que empezar a leer de atrás para adelante, y que se escriben de abajo hacia arriba?, seguramente no tuvieron lingüistas que les enseñaran a escribir. ¿Hubo alguna mínima discusión, algún mínimo criterio de meditar sobre eso antes de decidir que las lenguas indígenas tenían que escribirse así? No, de una vez les lanzaron ese criterio completamente etnocéntrico y ni se dieron cuenta; ahora, después de que ha funcionado así durante varios años, probablemente nunca vaya a saberse si esa era la manera correcta de escribir las lenguas indígenas, porque esa manera de escribirlas seguramente las ha modificado en gran medida.

Una vez fui al colegio de bachillerato en Guambía y había una cartelera hecha con motivo de las fiestas de celebración del descubrimiento; y en ella un cartel escrito completamente en *wam*, no sé si por algún maestro o por algún estudiante, o por algún grupo de maestros y estudiantes; en ese momento, yo iba con una profesora guambiana, graduada en lingüística, y lo primero que hizo fue sacar un marcador de su

mochila y empezar a separar las palabras. La lengua guambiana, como el alemán, es aglutinante, forma palabras muy largas con varios radicales, pero la están convirtiendo en una lengua no aglutinante, como el castellano, una lengua que separa cada concepto que hay en una palabra, porque nuestro pensamiento es así, la gente que hace traducciones tiene ese problema y si son traducciones del alemán, peor. En alemán, una palabra aglutina varios sentidos en uno; en castellano, por lo general, ocurre lo contrario. Nuestro pensamiento da origen a una lengua que choca con lo aglutinante, hasta el punto que esta profesora no pudo aguantarse la gana de separar las palabras; eso explica, en parte, por qué los jóvenes guambianos no les entendían a los mayores en los casetes a los que hice referencia, porque la lengua guambiana, además de ser aglutinante, usa múltiples significados al mismo tiempo; una palabra puede tener varios significados, un traductor busca en el diccionario cuales son y escoge el que cree más indicado, el mayor guambiano no escoge, todos le sirven y emplea las palabras con todos sus significados al mismo tiempo; los jóvenes no pueden con eso, no pueden entender de qué están hablando los mayores, oyen cada palabra y ésta les da varios sentidos diferentes, y les enseñaron a tratar de escoger uno.

Y ¿qué pasa cuando uno piensa con esa lengua? ¿Por qué un caracol?, a uno se le ocurrirían muchas cosas que puede comparar con un caracol, pero en la lengua guambiana, no es solamente el sentido mismo del caracol, es la característica de su concha, su movimiento, la manera cómo se comunica con el mundo exterior, todo eso está contenido cuando el guambiano dice: la historia es un caracol que camina, no solamente la concepción nuestra más aceptada por la astrofísica en estos momentos para explicar el origen y el desarrollo de nuestro universo, que es la del Big Bang, sino también una serie de elementos que tienen que ver con la manera como existe la historia en las sociedades indígenas.

Hace unos años, el taita Lorenzo Muelas publicó un libro, con la colaboración de la antropóloga Marta Urdaneta; se dice que con su colaboración, sin embargo, en la introducción que ella escribe, plantea un grave problema que se les presentó: cuando el taita Lorenzo empezó a contar la historia del terraje, la historia de aquella circunstancia en la cual los terratenientes arrebataron la tierra a los indios, pero como no había nadie que la cultivara tuvieron que mantenerlos ahí, y les dijeron que podían ocupar una pequeña parcela, hacer su casa ahí y sembrar una huertica, sin cultivos permanentes, y pagar un arriendo por ella, pero en trabajo; el indígena tenía que ir a trabajar en la hacienda gratis varios días a la semana para pagar ese arriendo al terrateniente; por eso, una forma de recuperación importante fue no volver a pagar el terraje y no dejarse sacar de la tierra.

El taita empezó a contarle su historia a Marta, y ella cuenta cuál fue su problema, dice que todo parecía ser lo mismo, que no se distinguían los nombres de los terratenientes, ni los de las haciendas, ni en qué momento ocurría cada cosa, todo parecía ser lo mismo. En realidad, no era que pareciera ser lo mismo, sino que había sido lo mismo durante siglos; el taita Lorenzo lo dice: yo pensaba que mis abuelos fueron terrajeros, mis papás fueron terrajeros, yo soy terrajero, ¿será que esto va a durar lo mismo para siempre?

El terraje, como institución, se extendió durante siglos sin cambios fundamentales; a veces cambiaba el número de días que tenían que trabajar gratis, o las características de la tierra que les dejaban ocupar, que fuera un patrón u otro, que hubiera castigo con rejo o con plan de machete; pero la compulsión para el trabajo era la misma, de sol a sol,

decían los terrajeros. Que el terrateniente fuera hombre o mujer no cambiaba el hecho de que, cuando llegaban invitados a la hacienda, las mujeres de los terrajeros tenían que ir a trabajar de cocineras y de sirvientas para esos invitados; lo que si cambiaba que el terrateniente fuera hombre o mujer, aunque parece que no fue algo completamente generalizado, era que el terrateniente tenía derecho a la primera noche de cada mujer guambiana que se casara; era el derecho de pernada, tan famoso en España en la época del feudalismo. Lo demás no cambiaba: a las cinco de la mañana, el terrajero salía para la hacienda para estar allí al salir el sol, luego salía para su casa apenas se ocultaba el sol, llevaba la comida desde su casa porque en la hacienda no la daban y solo recibía como pago insultos, patadas, gritos, golpes, eso fue lo mismo para todas las familias terrajeras generación tras generación, esa era su vida y su historia. Y esa fue la esencia del terraje durante siglos.

Para Marta, eso fue un problema y ella dice que le tocó introducir una periodización, buscando archivos para averiguar los nombres de los terratenientes, para saber si alguien que se mencionaba era el dueño o simplemente el mayordomo o el capataz, que podía ser igual o peor que el dueño. O sea, que allí se confrontaron dos concepciones de la historia, la historia vivida, que es la historia del taita, de su familia y de todos los terrajeros, y la historia vista desde afuera, con el criterio diferente de alguien que no la vivió, para quien no es su historia. Por supuesto, sobra decir que finalmente el criterio que se impuso en el libro fue el de la antropóloga; por eso, yo no diría que realmente es del taita Lorenzo en colaboración con Marta Urdaneta.

La historia concreta, específica que a él y a su familia les tocó vivir es muy distinta de la historia recreada y contada desde fuera; ese es el fundamento de toda la concepción de recoger los conceptos en la vida; la metodología para recogerlos no es llegar con una encuesta o una entrevista a preguntar “cuáles son los conceptos que ustedes tienen”, no, hay que estar ahí para recogerlos y, sobre todo, recuerdo por dónde comencé esta charla, se trata de hacer un trabajo solidario, un trabajo cuyo objetivo básico sea el beneficio de la comunidad dentro de sus parámetros y criterios, que, en ese momento, eran los de una lucha, y hay que hacerlo con ellos, pues no se puede recoger los conceptos de la vida sin nadie que la viva.

<br>

Transcripción de **Anita Andrea Narváez Chamorro**