

50 AÑOS CON LOS INDIOS. LA VIDA DE UN ETNÓGRAFO

Luis Alberto Suárez Guava: LAS

Luis Guillermo Vasco Uribe: LGV

LAS: Buenas tardes a todas las personas que aceptaron este llamado del Grupo de Estudios Etnográficos. Como acaba de decir el profesor Vasco, parte del juego es sacar méritos de la acogida que él tiene entre los estudiantes de antropología de diferentes universidades en Bogotá. El Grupo de Estudios Etnográficos es un conjunto de estudiantes de antropología de la Universidad Javeriana, antropólogos graduados de la Universidad Nacional, de la Universidad Externado y de la Universidad Javeriana. Nos reunimos los miércoles. Somos menos de los que estamos acá, pero el grupo es abierto; no somos un semillero de investigación, ni un grupo de investigación reconocido por Colciencias; no somos ninguna de esas cosas y estamos orgullosos de no serlo.

Esta es la quinta sesión de unos encuentros que hemos venido realizando para hablar de etnografía. Por supuesto, han sido eventos mucho más humildes que este, con personas mucho más desconocidas que la que nos acompaña hoy; nos sentimos orgullosos de esos encuentros. Hablar de antropología en Colombia sin referirse a Luis Guillermo Vasco es un exabrupto. Uno no puede pensar en hacer una revisión de la etnología que se haya hecho en este país sin referirse a los trabajos escritos por Luis Guillermo Vasco y por él en compañía de los indígenas guambianos: Misael Aranda y Abelino Dagua. Uno no puede referirse a la historia de la antropología en Colombia sin referirse al trabajo de Luis Guillermo Vasco, uno no puede pensar en una discusión metodológica en antropología en Colombia sin referirse al trabajo de Luis Guillermo Vasco. Nuestros cursos de etnografía, tristemente, han gravitado alrededor de unos 3 o 4 textos que todos conocemos: la muy leída introducción de "Los Argonautas", el muy leído artículo de "La descripción densa" de Clifford Geertz, y un texto que empezó a ser de moda cuando yo estaba tratando de hacer mi tesis y que leíamos todos para ver qué

aprendíamos de “Etnografía, método, campo y flexibilidad” de Rosana Guber. Pero desde que empezó a circular el texto que cierra *Entre selva y páramo*, “En busca de una vía metodológica propia”, creo que se puede afirmar que no hay curso de metodología o de etnografía en Colombia que no tenga que ver de alguna manera con el trabajo de Luis Guillermo Vasco.

Hace unos tres o cuatro años, organizamos en la Universidad Externado un evento que tuvo también a muchísima gente que fue a escuchar al profesor Vasco, claro que como a las dos horas, como suele ocurrir, la gente tenía muchas ocupaciones y empezó a irse, pero quedaron todavía muchos; ese evento se llamó, gracias a una conversación que tuvimos con el profesor Vasco, “Mejor biche que podrido, Luis Guillermo Vasco por él mismo”. Yo siento que esa lectura tan constante y tan repetida y seguramente tan mal comprendida por nosotros del texto que cierra “Entre selva y páramo”, hace que debamos volver a escuchar a Luis Guillermo Vasco por él mismo, así que, sin más, muchas gracias profesor Vasco por venir, nos sentimos realmente honrados porque pensamos que iba a decir que no, porque usted casi siempre dice que no. Y muchas gracias.

LGV: Alguien me escribió hoy un correo diciendo: “¿En la Javeriana? Ya debe estar reblandecido”. Cuando veníamos para acá por uno de esos sitios de la Javeriana en permanente construcción, venía hablando con Luis Alberto de una experiencia académica o docente reciente y la primera después de muchos años: me invitaron a hacer un seminario de discusión con base en lecturas previas en el doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca.

Desde que fui estudiante, cuando apenas había especializaciones, he partido del principio de que los posgrados son una estafa. Son una estafa porque prometen muchas cosas pero, finalmente, el negocio no permite que se cumplan. Entonces, como estoy reblandecido, acepté ir a poner mis pies y hacer un taller o un seminario en un doctorado; la propuesta que yo hice era hacerlo sobre metodología, sobre mi metodología de “recoger los conceptos en la vida”.

Cuando llegué, me encontré con que ninguna de las propuestas de tesis que tenían los 7 estudiantes tenía metodología; solo una de ellas mencionaba metodología, para decir que se acogía a una propuesta que les habían planteado en un seminario anterior, también en el doctorado, de lo que llaman las metodologías indisciplinadas, que consiste, según le entendí, en que uno hace lo que le da la gana. Alguien estuvo en ese doctorado enseñando tal cosa, como si precisamente la Universidad del Cauca no pretendiera, eso creía yo, que los estudiantes no hagan lo que se les da la gana, sino algo que puedan aportar a la universidad y a la sociedad; pues bien, esa es una universidad donde los estudiantes pagan millones de pesos por estar 4 años para que les enseñen a hacer las cosas como se les da la gana.

Finalmente, seminario no hubo, un seminario de discusión con base en lecturas previas no hubo, pero sí hubo un fenómeno muy particular: yo no sabía quiénes eran los estudiantes, tenía los nombres y esas propuestas de proyectos de investigación, pero no tenía la historia de cada uno. Entonces, me dije: el primer día es para romperle la cabeza a los estudiantes, para que se les abra y puedan aprender algo después. ¿Con qué se le puede romper la cabeza a la gente ahora? Y me dije, claro, con la teoría marxista del conocimiento; entonces, para ese primer día las lecturas para discutir fueron de Lenin y de Mao Tse Tung, (si ustedes no saben quiénes son, para eso tienen profesores de etnografía, que tampoco deben saber).

Para mi sorpresa, ellos sí sabían quiénes eran y los recordaban con mucha nostalgia de cuando habían sido estudiantes de pregrado. Porque algunos de esos estudiantes de doctorado ya iban por los 50 años; entonces no se les rompió la cabeza. Pero cuando empezamos a trabajar sobre mis textos y mis propuestas nadie volvió a abrir la boca, el cuarto día ya les hice el reclamo: ¿ustedes no leyeron o no entendieron nada? Y recibí la respuesta que le venía contando a Luis Alberto: “profesor, ¿usted cree que nos vamos a poner a hablar, perdiendo el tiempo para que usted nos hable? Nosotros vinimos a oírlo a hablar a usted. Hable. Nos podemos quedar todo el día oyéndolo.

Ese día descubrí que me había vuelto, aunque me niegue a llamarlo así, una vaca sagrada, que ya no produce ningún efecto y que, como es sagrada, ni siquiera sirve para alimento; ese día entendí, también, algo que me había pasado año y medio atrás con una estudiante-profesora de la Universidad Pedagógica, a quien ayudé con el proceso de sustentación de una tesis muy buena, que no le querían aprobar porque “no tenía análisis”; esa estudiante me quiso conocer personalmente y, el día que nos encontramos, me dijo en la despedida: profe ¿lo puedo tocar?; le respondí que sí y ella apenas me rozó un brazo con el dedo. Yo no entendía, hasta que en la Universidad del Cauca descubrí que me había vuelto una leyenda viva; entonces, no importa qué diga, de qué hable, de todas maneras las leyendas vivas estamos para estar allí presentes y que al final se saquen fotografías con nosotros para subir a Facebook.

Aprovechando ese seminario en la Universidad del Cauca, me programaron una charla que iba a ser con los estudiantes de pregrado y que resultó convertida en una conferencia en el auditorio del Banco de la República de Popayán, y que tuvo el mismo nombre que yo le di a Luis Alberto para la charla de aquí, porque no se me ocurrió otro y no quería gastarme la cabeza en eso; además, este nombre me pareció muy antropológico.

Me acordé que Levi-Strauss, cuando ya no tenía nada que decir ni quien lo oyera, escribió un libro que llamó “Mirando a lo lejos”; y me acordé también de la película “El abrazo de la serpiente” porque allí aparece un personaje que yo pensaba sepultado en el olvido, Teodoro Koch-Grünberg, un alemán que los museos etnológicos de Europa, especialmente los de Alemania, enviaron con la misión de saquear las comunidades indígenas de objetos para llenar las vitrinas de esos museos, a eso vino y se quedó dos años recorriendo el Amazonas; escribió un libro que se llama “Dos años entre los indios”; parafraseando ese título, saqué la primera parte del título de esta charla y la de Popayán que se llama “50 años con los indios”. En Popayán comencé mi charla estableciendo una diferencia entre haber estado ENTRE los indios y haber estado CON los indios, una diferencia muy grande desde el punto de vista de la metodología, de la relación entre el etnógrafo,

para usar el otro término del título de la conferencia, y las sociedades con las cuales trabajaba, porque entiendo que con indígenas ya no trabaja nadie, ni siquiera los indios; y los que dicen hacerlo van dos semanas, que es lo máximo que les toleran en la universidad para hacer la tesis o en la entidad para un informe, y se devuelven a contar todas las maravillas que descubrieron en esos 15 días.

Llegué a la antropología desde las ingenierías. Antes de entrar a antropología, estudiaba ingeniería mecánica en la misma Universidad Nacional, y caí en antropología por una de esas vueltas que da el destino para decidirle a uno la vida contra lo que uno mismo quiere, por lo menos, no de acuerdo con lo que quiere. Estaba aburrido con las matemáticas por abstractas; además, ya había recibido la indicación de alguien que después fue ministro de minas y energía y luego rector de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, un ingeniero eléctrico que se llama José Fernando Isaza, quien fue mi compañero de estudios y un día me dijo “Vasco, usted es un filósofo perdido en una facultad de ingeniería”. Me puse a reflexionar y me dije “pues no soy un filósofo, pero sí estoy perdido en una facultad de ingeniería, tengo que salir de aquí”. Tal vez porque había trabajado en Medellín con obreros industriales, me llamaban la atención las ciencias sociales. Pero, la única que había oído mencionar era la sociología, no sabía qué hacía, pero la había oído mencionar y sabía que estudiaba la sociedad, que trabajaba con los distintos sectores sociales. Pedí un traslado a sociología y no me lo dieron porque entregué las calificaciones a destiempo, entonces me quedé por fuera de la Universidad, y no era lo que yo quería. En ese momento, abrieron dos carreras nuevas: antropología y filosofía. Y a pesar de la aseveración de Isaza, le creí más a Marx, para quien la filosofía era pura especulación que no servía para nada. Me quedaba la antropología y me presenté sin tener la más mínima idea de qué hacía un antropólogo.

A mi me crió una niñera negra en Medellín; en donde todavía quedaba la esclavitud. En las casas conseguían sirvientas negras para trabajar en la cocina o

para hacer los oficios varios o para criar a los niños; con el tiempo se convertían una especie de patrimonio de familia, ya no salían de ella. A veces les decían que se fueran y no querían irse. Yo me crié, pues, con una de ellas, Mercedes Perea; cuando estaba estudiando, fui varias veces a visitarla y ella se preocupó mucho cuando supo que yo “trabajaba con indios”: creía que ellos me podían comer porque eran caníbales, pese a que ella venía de una región en donde los descendientes de los esclavos negros conviven aun con los indios embera, en Sopetrán, cerca de Santafé de Antioquia.

Yo no creía que fueran caníbales, pero en realidad no sabía nada de ellos. Los primeros que conocí, los encontré en los libros. Cuando yo hablo de “50 años con los indios” estoy pensando en 1966, cuando comencé a estudiar antropología y los conocí en los libros que nos hacía leer el profesor Horacio Calle, quien después fue profesor en la Javeriana, un paisa estudiado y graduado en antropología en los Estados Unidos y que había estudiado economía en Colombia. Una parte de esos libros los leíamos nosotros y otra parte la recitaba él.

Me llamaron la atención, sobre todo, los iroqueses del norte de lo que hoy son los Estados Unidos, en la región de los Grandes Lagos. Pero en la visión etnográfica se hacía énfasis en los detalles de su vida, que había que aprender de memoria. Lo que el profesor sabía de memoria, lo recitaba de memoria, uno lo copiaba y se lo aprendía de memoria para las comprobaciones de lectura o para las previas o para los exámenes; si lo repetía de memoria, sacaba cinco. Todavía me acuerdo de cosas de esa época, que no me han servido para nada, pero las recuerdo. Por ejemplo, que los iroqueses emplean unas fajas tejidas, que me imagino semejantes a chumbes, llamadas wampum; todavía lo recuerdo después de 50 años. ¡Esos sí eran buenos maestros! Pero solo me ha servido como anécdota curiosa para mencionar en alguna charla o conversación.

Si dentro de 50 años, a alguno de ustedes le ha servido saber que los iroqueses tienen unas fajas tejidas que se llaman wampum, por favor va a la tumba o al sitio en donde me encuentre, y me lo notifica.

Los otros indios que conocí eran esos que ya no lo eran, o sea aquellos que el profesor Luis Duque Gómez, que era arqueólogo, nos enseñaba en los cursos de prehistoria: unos eran los que habían hecho la estatuaria de San Agustín, otros eran los autores de las tumbas de Tierradentro.

En el año 66 entraron como profesoras dos sociólogas que habían hecho unos cursos que dictaba un antropólogo llegado de México; a los estudiantes que los tomaban le daban el título de sociólogos con mención en antropología. Una de ellas era Gloria Triana, mas tarde realizadora de una serie de documentales etnográficos, Yurupari, que pasaban por el canal oficial de televisión, con los cuales ganó varios premios nacionales e internacionales de cine y de televisión.

A finales del año 67, nos anunciaron que íbamos a ver “indios vivos” en una salida de campo donde los chamí. La profesora Gloria Triana había hecho una actividad en una región llamada así, en donde había un pueblo llamado San Antonio de Chamí. Ella llamó a sus pobladores indígenas los chamí, aunque antes no recibían esa denominación, y desde entonces quedaron con ese nombre, hasta yo escribí un libro sobre los chamí. Quedaron bautizados con ese nombre, hasta hoy. Así descubrí el poder que reside en el saber y en el conocimiento, así este sea inventado. Ni siquiera ellos mismos, que toda la vida se han autodenominado embera, lograron desprenderse de ese chamí. Aún ahora se dicen embera chamí, aunque esta no sea una palabra de su lengua, sino que viene de las crónicas de los conquistadores españoles, que llamaron Cima a uno de los sitios visitados por los hombres de Robledo, el que luego se transformó poco a poco en Chamí. Con mi libro aprendieron que eran chamí y, cuando tuvieron organización indígena y fuerza y comenzaron a recuperar su propia autodenominación, ya tenían tan firme lo de chamí que no lograron desprenderse de él y lo máximo que lograron fue llamarse embera chamí.

Para prepararnos para el viaje a conocer indios de verdad teníamos que leer un montón de libros, ninguno de los cuales era de etnografía ni se refería a ellos. En esa época, se conocían los artículos de Reichel-Dolmatoff sobre los embera del Chocó, publicados en la Revista Colombiana de Antropología, pero nadie

consideraba que tuvieran nada que ver con los chamí, entre otras cosas porque estos no vivían en la selva chocoana sino en la montaña, en regiones bastantes quebradas de la Cordillera Occidental. Así pues, luego de haber leído toda esa carreta sobre indios que ya no existían, fuimos a ver los de verdad, aunque es dudoso que en realidad quisiéramos verlos, pues llegamos para quedarnos en el internado de los misioneros; hasta donde me acuerdo llevamos una o dos mulas cargadas de comida, no se si pensando que allá no había qué comer o que lo que había hacía daño, y una cantidad de medicamentos, en especial suero antiofídico, porque culebras sí sabíamos que abundaban allá.

En los ocho días que estuvimos, nos alojamos en el internado misionero y conocimos a los indios que los misioneros invitaban para que los conociéramos. Por ejemplo, Marta Rodríguez, la cineasta, y yo (ella fue mi compañera de estudios) habíamos escogido un tema muy antropológico: los mitos de los embera: se lo dijimos al misionero y este nos dijo que iba a llamar a un señor que sabe “muchas historias de esas que ustedes quieren averiguar”; es un jaibaná arrepentido quien, para no irse al infierno, renegó de serlo, quemó sus bastones y ahora es muy amigo de la misión. Lo mandó llamar y, cuando llegó, descubrí que los misioneros trataban a los indios como niños: le hablaba en un castellano medio infantil, le cogía los cachetes, como las tías saludan a los niños pequeños, y le dijo: “esos señores quieren que ustedes le cuenten las historias que usted se sabe”, “a la orden” dijo Clemente Nengarabe (pues de él se trataba) y se sentó a contarnos. Se me ocurre que ese era el único indio que pensábamos conocer, pues otros compañeros estaban trabajando sobre los registros de bautismo y de defunción en los archivos de la misión, etc., nada que implicara relacionarse con otros chamí.

Pero, habíamos programado una de esas prácticas que Malinowski llama, tan sabiamente, zambullirse en la vida indígena de vez en cuando, entonces teníamos una zambullida en la vida indígena para visitar una vereda, estar durante el día y regresar al internado por la noche. Y nos fuimos.

Clemente, nuestro informante sobre los mitos y antiguo jaibaná, nos acompañó, junto con su hijo. “Informante”, así se decía en ese entonces; me parece que todavía es así, solo que ahora los antropólogos se avergüenzan y emplean otro término, como colaborador o algo así; pero sigue siendo un informante.

Los informantes son muy importantes, sin ellos no habría antropología. Hace algunos años, cuando murió Antonio Guzmán, el más famoso, la Sociedad Colombiana de Antropología y el ICANH hicieron reuniones conmemorativas en su memoria, se publicaron artículos en los periódicos y en las revistas, porque sin él no existiría, por ejemplo, “Desana” de Reichel-Dolmatoff, pues fue el informante que le habló toda la carreta que contiene ese libro, sentado con él en su oficina de director del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Lo más curioso es que los actuales profesores del departamento de antropología de los Andes no lo sabían. Luis Cayón y otros publicaron un libro sobre algunos grupos del Vaupés; en la presentación oficial que me encargó hacer el ICANH, los felicité porque habían vuelto a la metodología de Reichel, consistente en saber todo sobre una sociedad indígena a través de un informante sentado en la oficina. Claro, Reichel fue a terreno, él cuenta que 15 días, hizo un recorrido y corroboró que todo lo que le había contado Guzmán era cierto. Sobre esa base, hasta que murió, 50 años después, siguió escribiendo sobre unos indios que solo había conocido durante dos semanas. Cayón y sus compañeros hicieron lo mismo, con la diferencia que su recorrido para corroborar todo fue de un mes y, entre tres, es como si hubieran estado tres meses.

Llegamos a la vereda escogida y, de nuevo en palabras de Malinowski, que es una maravilla, se presentó uno de esos “imponderables de la vida real”: había una epidemia, no recuerdo si de viruela o de sarampión, una de esas enfermedades que para la Organización Mundial de la Salud ya había desaparecido en el mundo desde hacía años. Seguramente la enfermedad no había leído los informes de la OMS, porque allá seguía haciendo estragos y matando gente. Entonces, la zambullida en aguas contaminadas no nos llamó mucho la atención y pensamos en devolvernos. Clemente nos dijo: si quieren, yo los llevo a mi casa para que no

pierdan la venida. Aceptamos y nos llevó a su casa, que era cerca, pero por un camino que cruzaba por unas tierras muy pendientes, sembradas de café, tierras que ruedan al tiempo con uno; además, llovía fuerte. Al fin llegamos y nos quedamos de visita el resto de la tarde; poco tiempo porque nos demoramos demasiado en llegar.

Recuerdo lo antropológico de la escena, pues es de esas que quedan grabadas para siempre en la memoria, demostrativas de lo hermoso que es hacer campo en antropología. Como llegamos completamente embarrados y mojados, las mujeres indígenas les prestaron sus vestidos a las estudiantes de antropología y a la profesora, para que no tuvieran que quedarse con la ropa mojada y sucia, a los hombres no nos ofrecieron ropa de recambio por razones que desconozco. Pero sí nos quitamos las botas y las medias y las colgamos encima del fogón. Ya al anochecer, las antropólogas estaban vestidas de indígenas, cocinando una sopa de pastas, de talego por supuesto, con todas las mujeres indígenas alrededor haciendo observación etnográfica.

Aunque no lo crean, los indios hacen observación etnográfica aunque no hayan pasado por ningún departamento de antropología. Una vez, en el Chamí, me acosté y, después de no sé cuánto tiempo acostado en mi saco de dormir, ahí en la cocina, que era el sitio en donde dormían todos en esa casa, de pronto tuve una sensación rara y me desperté, para darme cuenta que toda la familia estaba sentada alrededor mío, viéndome dormir... observación etnográfica pura. Pero esta, recuerden ustedes, debe tener una cualidad como la de las visitas a los museos: ver pero no tocar; Ya ustedes deben haber aprendido que no se puede tocar la realidad porque se contamina, que no hay que meterse en los problemas que tengan los indios ni en ninguna cosa parecida, que hay que ser objetivo. Pues a un niño, que seguramente no había pasado por una clase de etnografía, se le ocurrió tocar el saco de dormir para ver qué era ese material tan raro, me despertó y me senté; inmediatamente todos salieron corriendo avergonzados de que los sorprendiera.

Esa vergüenza, los antropólogos la perdimos ya desde el origen y hacemos una clase de observación impertinente, intrusiva, sin apenarnos. A ellos sí les daba vergüenza que los hubiera pillado haciendo observación etnográfica.

Ese viaje fue otra de aquellas direcciones que le marca a uno el destino, porque desde entonces me hice muy amigo de ese jaibaná arrepentido, Clemente Nengarabe, con el cual escribí después el libro sobre los jaibaná. De ese viaje obtuve también algunas historias narradas por Clemente. Alrededor hay una pequeña historia: Colcultura, lo que hoy es el Ministerio de Cultura, en esa época una institución oficial sin la categoría de un ministerio, con la apertura que ya se estaba dando en la sociedad colombiana frente a los indios, publicó un libro titulado "Literatura de Colombia Aborigen". Creo que se usó el término aborigen para no hablar de indios, sobre todo en Bogotá donde todavía se ven algunos buses con calcomanías que dicen: pite una sola vez, no sea y la imagen de un indio, y en donde se sigue insultando a la gente diciéndole "no sea indio", "usted si es mucho lo indio".

El editor del libro, un profesor de la Universidad Nacional, me solicitó que le suministrara algunos de esos relatos de Clemente Nengarabe para publicarlos, y yo acepté con un requisito, que se especificara la autoría de Clemente; no hubo modo para que esto fuera posible, ni siquiera se aceptó que apareciéramos los dos como co-autores. Aparecí yo como autor y él como informante. Como gran concesión, aceptaron incluirlo en las pequeñas biografías de los autores, al final del libro. Era claro que no se aceptaba que un indio fuera autor de un libro, de la misma manera que algunos antropólogos se apoderaban de los trabajos de los indios. Hay un caso famoso, pero no único, que recordé en la Universidad del Cauca hace poco. Es el caso de un guambiano, Francisco Tumiñá, que había estudiado en el colegio de las monjas y fue reclutado como informante por Gregorio Hernández de Alba. A raíz de su trabajo con él, Tumiñá, uno cuyos hijos se llama Neil Armstrong Tumiñá, recopiló una serie de relatos que le había contado su abuela e hizo dibujos para ilustrarlos. Ese libro fue publicado por la Universidad del Cauca con Gregorio Hernández de Alba como autor.

De este modo, pues, salieron los relatos de Clemente Nengarabe a la luz pública, como literatura, pese a que era la primera vez que se escribían. Referirse a ellos como tradición o como historia era impensable en esa época, por eso era necesario cobijarlo con una categoría aceptable para la cultura oficial, como la de literatura.

Además de comenzar mi amistad con Clemente, tomé allá la decisión de hacer mi tesis de grado en la región y con los chamí, por supuesto sin haberles consultado ni hablado nada con ellos. Porque la etnografía funciona así, no sé si todavía hay etnografía, la que había funcionaba de modo que el etnógrafo era el sujeto y por lo tanto quien tomaba las decisiones y decidía todo; los indios eran el objeto de investigación y por ende tenían que funcionar como dijera el etnógrafo. Que ellos eran los objetos de mi estudio no lo supieron hasta dos años después, cuando terminé materias y llegué para hacer el trabajo de grado.

Sin embargo, esta vez también llegué al internado misionero, y así lo hice otra vez, porque se vuelve muy cómodo, pese a las sabias recomendaciones de Malinowski de que uno nunca debe alojarse con los blancos, sean misioneros, funcionarios del gobierno colonial, militares, comerciantes, etc., que hay que vivir entre los indios. Y él contaba cómo lo hacía: llegaba a la aldea indígena e instalaba su carpa en el centro de la misma, ahí estaba entre los indios; por las mañanas, cuando se levantaba, todo el abigarrado panorama de la vida tribal aparecía ante sus ojos, sentado en su silla en el corredor, tomando notas de todo lo que veía.

Pero yo tenía un problema: los embera en esa zona no tenían aldeas, así que no tuve donde instalar mi carpa. No recuerdo cómo fue el proceso para llegar a quedarme en las casas de los chamí. Pero sí recuerdo que la primera casa donde me quedé fue la de Clemente Nengarabe. Y ya seguí llegando a quedarme en sus casas.

Con todos los problemas y ventajas que eso representa. Por ejemplo, en alguna ocasión, antes de llegar a la zona donde vivía Clemente Nengarabe y a su casa,

me quedé en otra vereda de chamí que no había conocido antes y, para no perder la costumbre del internado misionero, me quedé en la escuela, donde una profesora mestiza, como se les dice ahora. Cuando llegué a casa de Clemente, él me recomendó que no me volviera a quedar en esa vereda porque esos indios de allá eran muy peligrosos, todavía eran muy salvajes, aunque eran de los mismos chamí, solo que vivían al otro lado del río. Cuando regresé a esa vereda en otro viaje, los conté que yo solía quedarme en la casa de Clemente, entonces fueron enfáticos en recomendarme que no hiciera eso, porque los indios de más abajo eran muy salvajes, eran peligrosos. Con el tiempo noté que para la gente de cada vereda los de las otras eran más salvajes, “todavía no están civilizados”, decían.

Sin hacer caso a mis profesores, y perdiendo toda la objetividad de mi etnografía, me inmiscuí en los problemas de los indígenas, sobre todo en el de la tierra, pero antes de acercarme a ese problema, hubo cosas que me condujeron hacia él.

Después del primer viaje, todos salimos aterrados de la pobreza de la gente, del hambre y de las enfermedades. En esa época, Risaralda no existía, sino que era Caldas. Nos fuimos a Manizales a contarle esa terrible situación al Secretario de Gobierno; él, muy amablemente, nos dio una cita. Cuando llegamos, nos preguntó por el motivo de la visita y le dijimos que íbamos a contarle la situación de los indios del Chamí... ¿Del Chamí, y eso dónde es?, dijo con cara de preocupación. Respondimos que en el municipio de Mistrató, Caldas... Y exclamó: ¿Cómo así, en Caldas todavía hay indios? ¡que vergüenza! Por supuesto, no le contamos nada más

Una de las motivaciones para meterme con ellos, fue ver cómo se solucionaba esa situación. Rápidamente me di cuenta de la causa de que ya casi no tuvieran tierras: las haciendas de café, de caña de azúcar, de ganado o multiusos, como la de los misioneros, la más grande de todas, que tenía agricultura, ganadería, producción de panela, cría de marranos, de todo, y todo con el trabajo de los indios, pues eso era lo que aprendían en los internados, a trabajar la hacienda de los misioneros, ¡eso les enseñaban!

Muchos años después, todavía los egresados de ese internado decían: “lo único que aprendimos fue a rezar y a trabajar, no aprendimos más”. Entonces, ¿qué hacer para lograr levantar a una gente que vivía totalmente subyugada al querer de los misioneros, de los terratenientes, de los comerciantes que tenían tiendas en la región, gentes que de por sí, por no ser indios, ya se sentían superiores a estos; y los indios ya acostumbrados a que los mandaran y a que las cosas eran así.

Una vez, un indígena se lamentaba contándome que un colono lo había engañado porque le había vendido un perro enfermo, apestado, que al poco tiempo se le murió. Yo le dije: “pero si se veía que ese animal estaba enfermo, ¿por qué se lo compró?”. Y me respondió que así eran las cosas, “a los indios siempre nos engañan”.

Por esa época, los años 70, ya me había graduado con mi trabajo sobre los embera, aquel en el que les di el bautismo oficial como chamí, del cual nunca pudieron librarse; un trabajo que básicamente podía calificarse de etnográfico. Los editores, pese a que era un grupo de jóvenes, que planteaban alternativas a las formas de edición de las editoriales de esa época, no lograron cambiar del todo su idea, y no aceptaron llamarlo solamente “Los chamí”, que se refería a una sociedad indígena y a una región en particular, sino que le agregaron un subtítulo que no tenía directamente nada que ver: “La situación del indígena en Colombia”.

Cuando vine a vivir a Bogotá, a estudiar ingeniería y después antropología, trabajé con la Asociación de Usuarios Campesinos de Colombia, ANUC, con campesinos de Cundinamarca y Boyacá. En el año 72, hubo un congreso de la ANUC en Sincelejo y allí se creó la Secretaría Indígena. Seguramente, creo yo, por ser antropólogo, me dedicaron a trabajar con esa Secretaría. Entonces conocí a Guambía, conocí al Cauca, conocí la lucha indígena, conocí lo que eran cabildos y resguardos. Bueno, sabía qué eran los cabildos coloniales, porque ya Margarita González nos lo había dicho en su libro, pero era historia pasada, no explicó que todavía existían cabildos. Y que en muchas regiones había indios peleando por recuperar cabildos que se habían disuelto. Pensé que esa podía ser la salida para los chamí. Pero ellos no lograban entender qué eran un cabildo o un resguardo,

pese a que en el pasado los había habido en la región. Resolví el problema invitándolos a Guambía; me fui con algunos que estaban más cerca y me tenían más confianza, para que los guambianos les contaran, y ellos pudieran verlo, qué era eso de cabildos y de resguardos y de recuperaciones.

Allí descubrieron que ellos habían tenido cabildos y resguardos hasta comienzos del siglo pasado y que, a raíz de las exigencias de la Ley 89 de 1890, que se supone dio a los indios reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra en resguardos, ellos los habían perdido.

Resulta un poco raro que la misma ley que garantizaba la tierra a los indios se las quitara, pero así pasó. Para que les reconocieran la propiedad de sus tierras, la ley exigía que mostraran las escrituras que venían de la colonia, y los terratenientes se habían asegurado muy bien de que esas escrituras desaparecieran, porque demostraban que ellos estaban usurpando ilegalmente las tierras de los indios, puesto que la ley decía que tales tierras no se podían ni comprar, ni vender, ni embargar, no podían salir de manos de los indios y estaban en manos de los terratenientes.

Aparecieron, entonces, abogados o tinterillos o cualquiera a quien se le ocurrió el negocio que iban a las comunidades a ofrecerse para buscaban los títulos, por supuesto mediante contrato escrito y a cambio de un pago. Y en los contratos no había ninguna cláusula que garantizara que encontraban los títulos, solo se obligaban a buscarlos. Así, luego de un tiempo, llegaban a decir que los títulos no habían aparecido y a cobrar por su “trabajo”. Y, ¿con qué podían pagar los indios? Los “buscadores de títulos” entablaron demandas en los juzgados de los municipios de la región. Y los jueces fallaron a favor de los buscadores de títulos y en contra de los indios, y embargaron y remataron las tierras de los resguardos para pagarles a los buscadores de títulos; así se acabaron los resguardos del Chamí y los indios ya ni se acordaban que los habían tenido. Los mayores no tenían ninguna memoria de resguardos ni cabildos. Cuando conocieron los del Cauca, comenzaron a organizarse. La idea era crear cabildos y, con ellos, pedir la

devolución de los resguardos, demostrando la ilegalidad de quienes se habían apropiado de sus tierras.

En eso estábamos cuando me llegó el aviso, de alguien que dijo haberlo oído en un vehículo, de que unos terratenientes habían hablado de que me iban a mandar matar; por precaución, no volví durante un tiempo. Fui a la ANUC de Risaralda y expliqué lo que pasaba y en qué condiciones estaba el proceso de organización, quiénes estaban en él, cuáles eran las reivindicaciones, etc. La ANUC destinó a alguien para que continuara con mi trabajo. Cuando regresé, los chamí ya tenían cabildo organizado. Con base en su cabildo y en la Ley de Reforma Agraria, los chamí pidieron la creación de un resguardo, pues era más fácil crear uno nuevo que reconstituir el antiguo; bueno, es más fácil engendrar un niño que resucitar a un muerto.

En el año 73 empecé a ir con más frecuencia al Cauca, también con la ANUC. Así fui por primera vez a Guambía, con un dirigente de la ANUC que tenía una reunión allá y me dio la oportunidad de acompañarlo. Fue en la Cooperativa de Las Delicias. En Guambía se daba algo muy particular. Uno iba a las reuniones invitado por la comunidad, pero los guambianos no dejaban que uno se quedara en las casas de los guambianos. A aquellos que llegábamos de afuera siempre nos alojaban aparte; las reuniones eran conjuntas pero, al terminar, los guambianos regresaban a sus casas a comer y a dormir, y a nosotros nos mandaban aparte, al Núcleo Escolar casi siempre, en el antiguo dormitorio de los internos. Cuando comenzaron a recuperar las tierras de las haciendas, nos alojaban en las casas de las haciendas, casas en las que no vivía nadie.

Casi 10 años después, en el año 85, el cabildo guambiano durante la gobernación del taita Lorenzo Muelas, luego constituyente y senador, nos pidió a los solidarios que fuera alguno a trabajar con el Comité de Historia guambiano, creado tres años antes, que debía tener como 80 miembros y que llevaba ya varios años trabajando en la recuperación de la historia. Al parecer estaban algo estancados en saber qué hacer con todo el material que tenían ya recogido, entonces decidieron trabajar

con los solidarios; tal vez por tener título de antropólogo quien se vinculó con ese trabajo fui yo, junto con dos solidarios estudiantes.

Las discusiones sobre cómo se iba a hacer el trabajo, con qué metodología, etc., incluyendo las condiciones de la vida cotidiana, se discutieron y se acordaron con el Consejo del Cabildo, conformado por los antiguos gobernadores y por algunos dirigentes de la lucha; con ellos se acordó todo, incluso algo que en un primer momento fue problema con Colciencias: los guambianos exigieron que “nada de lo que salga de ese trabajo se puede conocer afuera”; “se trata de un trabajo interno y los resultados son para los guambianos”, entonces nada se puede conocer afuera, no se pueden publicar artículos, ni libros, nada. En cambio, puse una condición, “lo solidarios viviríamos con los guambianos, no aparte”. El Consejo del Cabildo había designado a 3 de los miembros del Comité de Historia para trabajar con los solidarios que fuimos a hacer ese trabajo, entonces resolvieron el problema del alojamiento de una manera salomónica: los solidarios debíamos quedarnos cuatro meses en la casa de cada uno de los guambianos designados. Pienso que el razonamiento de los guambianos fue: de todos modos esos compañeros van a estar diariamente y durante un año contaminándose con esos antropólogos y solidarios, entonces limitemos el contacto, se pueden quedar en casas de los guambianos, pero en las casas de los compañeros que van a trabajar con ellos.

En esa época, pensé qué hubiera pasado si Malinowski les hubiera propuesto a los trobriandeses quedarse en sus casas y no en una carpa en el centro de la aldea. En Guambía hubo que plantearlo como condición porque esa no era la manera cómo hacían las cosas entonces; “vivir con” fue una condición externa que pusimos nosotros a cambio de las condiciones que pusieron ellos.

Eso me enseñó que ellos tenían conciencia de que los resultados de esas investigaciones eran herramientas que lo mismo podían usar ellos a favor de su lucha, como podían ser usadas en su contra. Un mayor guambiano comenta sobre la llegada de los españoles al Cauca de forma muy clara: “los españoles llegaron investigando”.

Recuerdo que cuando los chamí preguntaban a qué iba, les decía que a investigar, y ellos creían que era de la policía o del DAS. Finalmente, pues sí, el etnógrafo es un espía que va a averiguar las cosas de los indios para que las usen en su contra. Me sorprendió encontrar entre los embera de los años 60 semejante visión de lo que es investigación, similar a la de los guambianos en los años 80. En Guambia, por donde habían pasado cantidades de investigadores de las universidades, comenzando por los de Los Andes, y extranjeros, seguían insistiendo en que esa era el arma que habían usado los españoles para poder dominar a los indios, investigar, ellos llegaron averiguando todo, preguntando todo. Tenían razón, nadie quiere tener un agente del DAS o de la policía judicial o del CTI viviendo en su casa; entonces, vengan, pero ubíquense aparte.

Quiero recalcar que en esas conversaciones con el Consejo del Cabildo encontramos que los guambianos ya tenían una metodología de investigación para recuperar la historia, que, como toda metodología, estaba basada en una concepción, en una teoría propia acerca de la historia. Igualmente tenían unas herramientas o técnicas de investigación, como se suelen llamar a veces, para hacer ese trabajo, y lo venían haciendo así desde hacía 3 años. Sin embargo, en ese momento no me di cuenta de la importancia de lo ocurrido, ellos plantearon que las cosas debían ser así y aceptamos. Fue después, al volver al Departamento de Antropología y contar lo que había pasado y que algunos profesores me reprocharan por haber dejado que las condiciones de la investigación las fijaran los guambianos, que me argumentaran que había perdido toda científicidad, toda objetividad, porque ¿cómo va a ser que un gobernador indígena, muchas veces analfabeta, sea quien defina la metodología y las técnicas?, y afirmaran que era anticientífico, cuando descubrí la importancia de esos procedimientos.

Pero sirvió para que yo dejara de comerle cuento a la llamada ciencia en la academia. El objetivo de la investigación lo habían fijado ellos: la recuperación de la historia. La teoría o el cuerpo conceptual que tenía que ver con eso se resumía, o lo resumo yo ahora, en decir que la historia está en los relatos de los mayores y

en el territorio, la historia está impresa en el territorio y hay que leerla en él. Ese planteamiento teórico iba en contravía de lo que yo había aprendido, que tiempo y espacio son categorías diferentes y pueden estudiarse e investigarse cada una por su cuenta. Yo había entrevisto que entre los chamí no era así, pero no había entendido qué era lo que pasaba.

En mi libro sobre el jaibaná hablé de la diferencia entre el tiempo de los embera, que es circular, y el nuestro, que es lineal; además, ellos plantean unas relaciones entre tiempo y espacio que no se dan en occidente. Más tarde, con los arhuacos de la Sierra Nevada, descubrí que entre nosotros también hay algunas cosas que son semejantes. ¿Cómo se leía el tiempo en los relojes? Mediante los recorridos de las agujas o punteros sobre un espacio, o sea que el tiempo estaba en función del espacio recorrido por esas agujas que giraban alrededor de un eje. Al menos en lo que se trabajaba en la universidad y en lo que había aprendido, una cosa era el tiempo y otra el espacio. Pero los guambianos plantearon que el tiempo estaba en el espacio y había que leerlo ahí. ¿Cómo? Recorriéndolo, o sea que, como en los relojes, el tiempo era espacio recorrido, se recorría con los mayores que tenían las historias antiguas, el pensamiento de los anteriores, el conocimiento de los antiguos. En el Comité de Historia ya venían haciendo unos recorridos con base en las escuelas, con los niños, con los padres de familia, con los maestros. Caminaban las veredas recogiendo, entre otras cosas, los antiguos nombres de los lugares en lengua *wam*.

Es decir, que los guambianos tenían una concepción sobre la relación tiempo/espacio, incluso una teoría más general acerca de la historia. Y ya venían entrevistando a los mayores. Los antropólogos de la Universidad del Cauca y algunos de la del Valle habían creado la leyenda negra de que entre los guambianos se había acabado la tradición oral, que ya no existían historias de los antiguos, cuando lo que ocurría era, solamente, que los mayores ya no las contaban, como decía el taita Lorenzo Muelas: se habían quedado silencio, no volvieron a hablar.

Cuando el Comité de Historia comenzó a trabajar en una investigación cuyos resultados eran para la comunidad, para la lucha, los mayores volvieron a hablar y a contar las historias. Cuando iniciamos a trabajar juntos, el Comité ya había grabado alrededor de 100 casetes con las historias antigua en idioma *wam*, pero no tenían claro qué hacer con ellos; lo primero que se les ocurrió, me imagino que sería alguna sugerencia antropológica, pues ya había guambianos graduados de antropología, fue transcribir esas historias al castellano; pero encontraron un inconveniente, las personas capaces de hacer esas transcripciones eran los bachilleres y los que habían estudiado en las universidades, pero no entendían lo que decían los casetes. Es decir, que los jóvenes no entendían la lengua que hablaban los mayores, a pesar de que era el mismo *wam*, entendían los vocablos pero no entendían el significado de las historias completas, ahí estaban empantanados, esa fue una de las razones por las cuales pidieron que participáramos con ellos.

Con base en los recorridos habían hecho algunos mapas con los nombres propios de los sitios en *wam*, lo que ya era una recuperación, porque una de las primeras cosas que hacen los colonizadores es imponer su lengua en la denominación de los lugares; retomar los nombres antiguos con sus significados, con su importancia, con la historia de por qué se habían puesto, era una de las cosas que ya estaban haciendo y había varios mapas de veredas con nombres en lengua *wam*, aunque muchas veces no se conocía el significado, pero ya estaba la palabra, se había comenzado a hacer el trabajo con su propia metodología y sus propias formas de hacerlo.

Es posible que yo haya llegado con alguna metodología de las que me enseñaron en la universidad o de las que no me enseñaron pero que leí por mi cuenta. Pero realmente no se me ocurrió proponer otra cosa cuando estuve en la discusión con el Consejo del Cabildo y me enteré de los criterios con los que se estaba haciendo el trabajo, pues me parecieron muy claros y válidos.

Sí pensamos trabajar, además de con la metodología guambiana, con los “mapas parlantes” que Víctor Daniel Bonilla había desarrollado con los paeces; la idea era

hacer los mapas parlantes de los guambianos. Eran una manera de recoger, discutir y sistematizar la información mediante dibujos. Con ellos trabajamos seis meses, pero a medio camino hubo cambio de Cabildo, pues el Cabildo cambia cada primero de enero. La investigación estaba pensada para empezar a mediados del 85 y, finalmente, solo comenzó en agosto del 87. A fines de ese año, las monjas de la Madre Laura vieron que su poder estaba disminuyendo y se dieron a la tarea de tratar de recuperarlo. Con su influencia lograron que se eligiera para el 88 un gobernador "rezandero", de la misma vereda en donde estaba el principal colegio manejado por ellas. En ese momento, los dos temas que estábamos trabajando con los mapas parlantes eran, uno, lo que algunos guambianos llamaban religión guambiana; siempre he insistido que no se trata de ninguna religión, que la única religión que los indios tenían era la católica. El otro tema era la guerra.

El nuevo gobernador no quiso que se trabajara más sobre la religión guambiana porque iba en detrimento de la católica; entonces indicó: no más trabajo sobre la religión propia. Respecto de la guerra, en ese momento el M-19 estaba acantonado en Guambía, esperando que el gobierno les recibiera las armas; ellos ya habían decidido entregarse y durante año y medio rogaron al gobierno que les recibiera las armas; fue necesario que secuestraran a Álvaro Gómez Hurtado para que el gobierno negociara la entrega; mientras tanto se acantonaron en Guambía sin autorización de los guambianos; al frente se estableció una base militar del ejército. Mientras unos estaban en el páramo, los otros estaban en la salida del mismo, conviviendo muy amablemente. En el centro estaba el internado misionero de las monjas de la madre Laura, en donde existían televisión y teléfono; los dos bandos se turnaban para utilizarlos: unos días a la semana iban los soldados a ver televisión y llamar por teléfono, y los otros días lo hacían los guerrilleros. Pero, las monjas estaban muy preocupadas pensando que, de pronto, algún bando se equivocara en el turno y se encontraran frente a frente a darse bala. El nuevo gobernador, que vivía en esa vereda intermedia, nos dijo: no más trabajo sobre la guerra.

Y completó su decisión diciéndonos: no más mapas parlantes, necesito que escriban sobre la historia propia guambiana. Nosotros no habíamos escrito nada, ni libros ni artículos, nada por el estilo; precisamente los mapas parlantes dejan de lado la escritura y se basan en la oralidad. El principal argumento de los guambianos en la lucha se basaba en el llamado Derecho Mayor: tenemos derecho a la tierra porque somos nacidos de aquí. Investigadores de la Universidad del Cauca y algunos historiadores de Popayán aseguraban que no era así, que los guambianos habían sido traídos desde Ecuador y Perú por los españoles, que eran descendientes de los Yanacona, quienes, según los cronistas, vinieron con las tropas españolas que llegaron desde el sur y, por lo tanto, no tenían derecho a la tierra. Esas eran las discusiones que se daban entre los guambianos y la gente de Silvia, o con el INCORA y los terratenientes. El gobernador nos dijo que necesitaba que escribiéramos sobre eso, que mostráramos que, efectivamente, los guambianos eran de allí.

Fue necesario abandonar los mapas parlantes y dedicarnos a escribir. De nuevo vino la discusión en la Universidad: ¿cómo la orientación de una investigación la decide el gobernador de un Cabildo, que no sabe de antropología, ni ha pasado por una universidad? Mi criterio era otro: después de 10 años de estar acompañando a los pueblos indígenas del Cauca en la lucha por la recuperación de los cabildos como la autoridad propia, porque en el campo de la antropología no iba a reconocer su autoridad, el gobernador del Cabildo es la autoridad en Guambía y yo estaba trabajando allá.

Hago una digresión para explicar porqué la investigación comenzó con dos años de retraso. Durante ese tiempo, me tocó enfrentar la negativa del profesor Álvaro Román, Director del Departamento de Antropología, a dar su aprobación para que la Universidad me concediera el tiempo para hacerla. Alegaba que en la reglamentación no se contemplaba la más mínima posibilidad, jurídica o académica, de que un profesor se fuera a investigar durante un año. Me tocó, entonces, dedicar dos años a pelear contra ese burócrata para que me autorizara. El proyecto de investigación ya estaba aprobado y financiado por Conciencias,

pero los burócratas insistían en que no había ningún mecanismo en la Universidad que permitiera darme la autorización para irme a hacerla.

En el primer semestre del 87, cuando se iban a cumplir dos años de haber solicitado la autorización, me aburrí y me fui a hablar directamente con el Vicerrector de Investigaciones de la Universidad, para plantearle que si no me aprobaban el trabajo en lo que quedaba de semestre, denunciaba que la Universidad se negaba a aprobar, por razones burocráticas, la realización de una investigación aprobada por Colciencias y solicitada por la propia comunidad. A los 8 días tenía la autorización que no había podido conseguir en dos años. Y me fui al Cauca, a Guambía, inicialmente de tiempo completo durante un año.

Fui a vivir en las casas de los compañeros que habían designado para trabajar con nosotros. El cabildo nos dio una oficina en la casa de la hacienda Las Mercedes, rebautizada Santiago luego de la recuperación. Los compañeros guambianos pusieron un horario que ellos fueron los primeros en cumplir. Se suele decir que el manejo del tiempo con los indígenas es complicado, que las citas hay que ponerlas para algún día de este año a alguna hora, pero que más precisión no puede haber. Los compañeros guambianos cumplieron el horario de 8 a 5 todos los días, menos los martes que era el día de mercado; a las 8 había que estar en la oficina y hasta las 5 no cerrábamos para irnos. Cuando el Cabildo de ese año habló de la idea de la oficina, yo no creí que fuera posible. Pero desde el primer día la tenían lista en un espacio en la casa de la antigua hacienda, al lado de otro espacio más amplio, que ellos habían montado por su cuenta como parte del proceso de recuperación de la historia, que llamaron "Museo Casa de la Cultura Guambiana". La oficina vecina era la del proyecto de recuperación de la historia.

En ese "museo" estaban los mapas que ya habían hecho en las veredas con las escuelas y, mirándolos, empezamos a trabajar. A los 15 días de estar ahí, los guambianos propusieron una primera salida de lo que, luego, llamamos recorridos. Más tarde, inclusive, los recorridos se convirtieron en una herramienta pedagógica en algunas de las escuelas, como pedagogía propia guambiana. En una ocasión, con la participación de Diana Patricia Herrera, estudiante de antropología, se

diseñaron materiales escolares que señalaban las rutas de una serie de recorridos, sus objetivos y cómo cumplir al recorrer la llamada integralidad del conocimiento. En esa época, la lucha por la tierra llegó a influenciar todos los aspectos de la vida, porque los guambianos agregaron a esta lucha un objetivo que no existía en ese momento ni entre los indígenas ni, mucho menos, entre los campesinos dirigidos por la ANUC: tenemos que recuperar la tierra para recuperar todo completo, o sea, recuperar su forma de vida propia con autonomía y demás componentes; recuperar la tierra era solamente el primer paso y una herramienta para poder conseguir el resto.

La introducción de la escritura produjo materiales escritos, el primero de ellos, “Somos raíz y retoño”, que muestra la falsedad de los argumentos de los lingüistas, de los antropólogos y de los historiadores del Cauca al decir que los guambianos son yanacunas traídos del Perú y del Ecuador por los españoles, o que el *wam* se deriva del quechua, y frente a ellos plantea en forma nítida y clara los elementos correspondientes de la historia propia que estábamos recuperando, esa que algunos confundían con religión. Se publicó en folleto, que el cabildo repartía a todos aquellos con quienes discutía en las reuniones, a los silvianos, a los terratenientes de Popayán, a los del INCORA y las demás instituciones, dando un espaldarazo académico y científico a la idea de que los guambianos tenían derecho a la tierra porque eran “nacidos de ahí.

El Cabildo nos condujo, también, en otra dirección. Nosotros veníamos trabajando con la comunidad en su conjunto, en las veredas, en las reuniones de las Juntas de Acción Comunal, en las escuelas, en las asambleas, etc., y el Cabildo nos pidió que dirigiéramos las actividades esencialmente a trabajar con los maestros. Y trabajamos con los maestros en las escuelas, pero trabajar con ellos implicaba escribir, porque ya eran víctimas de la escritura; para ellos, lo que no estuviera escrito no funcionaba. Transformamos muchos de los elementos que ya teníamos en esos primeros seis meses (incluso algunos dibujos) en documentos para las capacitaciones de los maestros, para la profesionalización, para material didáctico.

Al cabo, se acumuló una buena cantidad de material escrito, cuando al inicio se pensaba que no iba a haber sino los mapas.

El problema de quién escribía, no lo fue, no hubo duda de que escribía el equipo de la investigación. Ignoro si los compañeros esperaron alguna vez que yo escribiera, no fue algo que se hablara en ningún momento. Lo que se discutía era: sobre qué vamos a escribir, qué vamos decir, cómo lo vamos a hacer, así se planteó desde el principio, así veníamos trabajando... y así se hizo, todo se escribió en conjunto.

Ocurrieron cosas muy peculiares con la escritura. Una vez, dos compañeros del Comité de Historia escribieron, sin que yo me enterara, un material amplio, extenso, sobre una de las historias propias, la del señor aguacero, y la escribieron en guambiano, creo que fue el primer escrito en idioma *wam*. Comencé a urgirlos para que me lo tradujeran, para que me lo dijeran en castellano, pero ni siquiera me lo mostraban. Un día se les “conmovió el corazón”, se sentaron conmigo y me lo contaron detalladamente en castellano; no fue una traducción, fue un relato a dos voces. Tomé notas y lo escribí todo. Algún tiempo después, ellos lo quisieron publicar y el original en *wam* no apareció por ninguna parte; tocó publicarlo en castellano con base en el escrito que yo tenía. Si no hubieran aceptado contarme, se hubiera perdido para siempre. Lo publicó el Instituto Colombiano de Antropología por influencia del taita Lorenzo Muelas, en ese momento senador, o sea que no fue un palancazo antropológico, sino político.

La totalidad de los escritos, incluyendo el libro “Guambianos. Hijos del aroiris y del agua”, se escribieron entre los dos compañeros del Comité de Historia que seguían trabajando y el solidario que quedaba porque, en el camino, los otros dos solidarios también habían desertado porque “no veían para dónde iban las cosas”. Escribimos entre los tres, pero cada parte se discutía con los maestros, con los guambianos del común, se discutía por los caminos, por la carretera, se discutía y se escribía de nuevo; se contaba, se volvía a hablar, y se agregaba, se quitaba, se cambiaba. Muchos escritos se había empleado en los cursos con los maestros y

en los de estos con sus alumnos, y en ellos se habían discutido. Y cada vez se incorporaban los resultados de esos trabajos.

Nos reuníamos para hablar sobre qué íbamos a escribir, cuáles eran los temas para tratar; definido esto, había que establecer qué se decía respecto de cada uno, qué se incluía de todas las cosas que habíamos investigado, y se tomaban notas de todo eso. Por supuesto, quien digitó los textos en el computador, teniendo como base esas notas, fui yo. Pero no me vine aquí a escribir sobre los guambianos, escribí allá lo que se necesitaba escribir de acuerdo con las solicitudes que iba haciendo el Cabildo y con lo que se derivaba de todo nuestro trabajo con los maestros, con las escuelas, con los recorridos, con las reuniones amplias de los primeros seis meses.

Es extraño que nadie haya mencionado que el libro está conformado en lo esencial por textos que se escribieron y publicaron allá; seguramente porque no se conoce bien el libro o porque, al ser escritos que se hicieron para la comunidad, se conocen poco fuera de ella. Esos cuatro textos son: “Somos raíz y retoño”, del cual hablé ya más arriba; “Calendario guambiano y ciclo agrícola”, que, luego de usarlo como material en los cursos de profesionalización de maestros y que estos hicieran sobre él sus trabajos finales, confrontándolo con lo que ocurría en sus respectivas veredas, se hizo una nueva versión incorporando los resultados de ese proceso, y lo llamamos “Sembrar y vivir en nuestra tierra”; el tercero es “El señor aguacero”, al cual ya me referido; y, finalmente, un artículo que se publicó en un libro del ICANH, editado por François Correa, “Encrucijadas de Colombia Amerindia”; el artículo se tituló “En el segundo día la gente grande (*Numisak*) creó la autoridad y las plantas y con su jugo bebió el sentido”. Ese escrito lo solicitó Myriam Jimeno, cuando era directora del ICANH y estábamos haciendo la investigación en Guambía. Yo ya había tenido una experiencia muy negativa con las publicaciones del ICANH y me negué, pero ella me pidió que, al menos, consultara con los guambianos; les consulté y decidieron, luego de hablar con el Cabildo, que lo escribiéramos, “sino lo hacemos nosotros se lo encargan a algún antropólogo y va a salir lleno de mentiras, escribámoslo nosotros”, pero con una

condición: una vez escrito, no se cambia nada. Le planteé a Myriam Jimeno que si el ICANH consideraba que había que cambiar una sola palabra, no se publicaba”. No importa que fuera el corrector de estilo o el censor o cualquier otro.

Todo esto tenía que ver con un escrito sobre los chamí para el libro del ICANH “La selva humanizada”, que editó François Correa. Escribí el artículo “Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos”, pero publicaron otro con el mismo nombre; yo todavía no tengo idea de quién lo hizo; es cierto que se parecía al mío, pero solo se parecía y eso muy por encima. Para poder sacar la segunda edición, les exigí la publicación del artículo original y una nota en donde quedaba claro que yo desautorizaba por completo el texto aparecido en la primera. Y así fue.

Entregamos el artículo y salió tal como era. Cuando estaba en proceso de edición, me encontré con la profesora Myriam Jimeno por un corredor del Departamento de Antropología, y me reclamó porque “ahora los antropólogos están poniendo unos títulos tan largos y tan raros a lo que escriben”. Tuve que explicarle que el título era lo único en que yo no tenía nada que ver. El texto lo escribimos juntos, en la forma que les he explicado, pero cuando los guambianos pasaron por Bogotá, de paso para México, para que le diéramos la última revisada, traían el título que habían decidido ellos con el Cabildo; era el que había que ponerle y no me estaban consultando. El título es descriptivo de toda la historia de la cultura guambiana.

En el libro prácticamente no hay nada nuevo, solamente al final algunas cosas sobre la minga y otros aspectos, pero todo lo demás ya estaba escrito y publicado, pero casi no se conocía fuera de Guambía, porque se hicieron para el consumo interno. Algunos se tomaron como materiales base en cursos para los maestros, y estos tenían que trabajarlos con los mayores de sus veredas y, luego, los resultados de esos trabajos se incorporaban al texto, que se cambiaba y se modificada muchas veces, hasta quedar la versión definitiva que se publicó. A la cual se le han hecho dos cambios. Un día, en una charla con los maestros, me preguntaron por qué yo aparecía de primero; les dije que no había ninguna razón especial para ello, que no había ningún problema para que los taitas aparecieran

primero. Ahora, el orden de los autores es: Taita Abelino Dagua Hurtado, taita Misael Aranda y yo, Luis Guillermo Vasco. Esos son los vicios de los antropólogos, pero yo los he ido perdiendo o, por lo menos, tengo la flexibilidad para cambiarlos cuando me los hacen notar.

El cambio más reciente aparece ya en la página de Internet, pero en el libro de papel no está. Hace dos años y medio estuve en Guambía en la casa del taita Misael, que es profesor de la Escuela de Cacique, y me dijo que había un problema en el libro, pues los maestros de su escuela decían que el dibujo del doble caracol estaba al revés, que era al contrario de como aparecía en el libro, y al contrario lo habían pintado en la escuela. Para resolver el problema nos fuimos a ver la piedra en donde está ese petroglifo; miramos bien y, efectivamente, estaba al revés. Y como en el libro de papel solamente se puede cambiar cuando haya otra edición, se cambió en la página de Internet. Eso significa que todo lo escrito todavía es susceptible de cambios.

Hay otras cosas que han cambiado pero no se van a modificar ahí. Por ejemplo: la palabra *surrapu* no traduce directamente caracol, sino algo acaracolado; es un cambio importante en *wam*, en castellano no tanto. No sé por qué apareció ese error; los guambianos tampoco se dieron cuenta hasta mucho después de la publicación. Pero el pensamiento guambiano y especialmente el de los maestros va cambiando, al comienzo, casi nadie hablaba de caracol. Fue una de las cosas que se encontraron en los recorridos, porque los caracoles son petroglifos en piedras, ahí los encontramos, además de en el suelo de lugares húmedos.

Un día, durante un recorrido, de pronto los compañeros me dijeron que esperara un momento para mostrarme algo; nos salimos del camino y nos metimos en un rastrojo, despejando con machete una piedra llena de petroglifos, “esa es la piedra del caracol”. Fue en ese momento cuando empecé a ponerle cuidado a ese caracol y a otras cosas semejantes que iban surgiendo, hasta que apareció la idea de las cosas-conceptos. En un primer momento, los maestros eran muy refractarios a las cosas que hablaban los mayores y que hablaba el libro. A ellos les cuesta aceptar las tradiciones en que los mayores hablan del páramo, de

Pishimisak y de que él entregó todas las comidas a la gente; en ese entonces, los maestros no hablaban de eso, se burlaban de esas historias “de los viejitos”; inclusive habían puesto apodos a los personajes que aparecían en ellas, posteriormente, algunos comenzaron a decir que era el dios guambiano y con eso quedaban medio tranquilos, pero eso del aroiris y del caracol no les cabía en la cabeza. “¿Aroiris?, ¿qué es eso? Es arco iris”. Empleamos todas las maneras posibles para explicar porqué es un aro, que cuando no aparece sobre la tierra sino en el cielo es aro, porque según su ciencia es producto de la refracción de la luz solar.

Ahora han aceptado lo del caracol, entonces, pero no dicen caracol sino espiral y espiral es un concepto occidental, completamente diferente al concepto de caracol, es un concepto abstracto y no es una cosa-concepto, es una idea. Pero no entienden y van con la espiral para arriba y para abajo. Hasta hay una doctora de la Universidad del Cauca que va a publicar un libro que llama “La espiral de vida de Abelino Dagua”, uno de los taitas guambianos. Los maestros han ido aceptando las cosas y, al mismo tiempo que las aceptan, las desguambianizan; eso está pasando. No digo que no corresponda a la realidad, solamente que es una avanzada de pensar a lo blanco que está entre los maestros.

Hace poco encontré otro “avance” en el pensamiento guambiano en los procesos de abstracción; antiguamente, y eso quiere decir hace unos 40 años, existía una palabra distinta para cada forma de trabajo. Y había la palabra para el trabajo del *Məɾəpik*, de ese personaje que los antropólogos llaman doctor de indios. En cambio, según el pensamiento guambiano, los maestros no trabajaban, no había ninguna palabra guambiana para designar el trabajo de los maestros; y ellos se preocupaban mucho por eso. Ahora, apareció un concepto que designa todas las formas de trabajo y la gente solo usa esa palabra. Se trata de un avance en el pensamiento guambiano hacia la forma occidental de abstraer. Se crea un único concepto abstracto para designar todas las formas particulares de trabajo, con independencia de sus formas específicas, materiales. Es resultado de los cambios que ha habido en los últimos años, se puede observar ya, hay gente que ya lo ha

notado, apareció el concepto abstracto del trabajo en Guambía. Y desaparecieron los otros, ya no se usa sino ese. No solamente los maestros sino la gente común y corriente, para cualquier forma de trabajo solo usan una palabra.

También los guambianos han comenzado a llaman doctor de indios o médico propio al *Merēpik*. Llamarlo de esa forma es un empobrecimiento de su conocimiento y de sus capacidades de transformaciones de la realidad, es más, es deformar completamente su trabajo, porque el médico ni siquiera sabe, lo que hacen es aprender un discurso y una serie de cosas por ensayo y error o que están en los libros. Sin embargo, esas investigaciones ni siquiera las hacen médicos, sino otro tipo de personajes del campo de la ciencia.

A ese ritmo tocaría estar cambiando el libro cada vez que yo voy. Ese es el problema de la escritura, que fija una forma de conocimiento y una forma de vida que son por naturaleza cambiantes, mutables, que se transforman y, escritas quedan fijas de una vez para siempre. En sentido estricto, se escribe un libro sobre algo que ya no existe, las personas y las cosas a las que se refiere ya no son así como está escrito, han cambiado. Es uno de los grandes dramas de la etnografía, cuando se acaba de hacer, ya esta vieja. Cuando está escrita ya no contiene ninguna novedad, ya no corresponde a la realidad. Ya es historia pasada.

La única manera de que se siga estando vivo, es con la gente., con la actividad, la vida y los problemas de la gente. Todo el resultado de nuestro trabajo surgió porque se hizo para la lucha y para la lucha en forma concreta. Cuando los guambianos recuperaron las primeras haciendas, ya los Nasa habían recuperado haciendas y las habían manejado de acuerdo con la ley de reforma agraria y como lo establecía el INCORA: empresas comunitarias, cooperativas, inclusive alguna parcelación individual, pero los guambianos dijeron que no querían ninguna de esas formas porque no eran suyas, sino que querían una forma propia guambiana de relacionarse con la tierra. No se les ocurría cuál era esa forma y llegaron a la conclusión de que la habían olvidado, que habían perdido la historia. Pensaron incorporar las tierras recuperadas al resguardo. Pero hubo una oposición intensa, todo el mundo puso problemas, empezando por el CRIC que había aceptado la

Ley de Reforma Agraria y las formas de tenencia que aparecían en ella. Decían que esa solución dificultaba la recuperación de las tierras porque, al pasar por el INCORA, dificultaba la legalización de las recuperaciones. Ahora, el CRIC está entre los que más hablan de territorio y de resguardo, pero en esa época eran la principal oposición.

Ni una cooperativa, ni una empresa comunitaria eran algo propio. Además, ya las había en Guambía y les había ido mal con ellas. Cada día era el problema de qué hacer; había toda clase de propuestas: distribuir la tierra a grupos de 100 personas, pero a qué clase de personas, a 100 amigos, a 100 de la misma familia, a 100 de la misma vereda, el problema seguía. Llegaron a la conclusión de que no lograban encontrar las formas propias de relación con la tierra porque se había perdido la historia, había, pues, que recuperarla.

Mientras estaban en todo eso, un gobernador, el taita Lorenzo Muelas, resolvió el problema dando a cada guambiano, incluyendo los bebés recién nacidos, una porción de tierra del mismo tamaño o, si era de mala calidad o demasiado pendiente o muy rocosa o no tenía agua, aumentaban el tamaño proporcionalmente. Hubo gente que unió las parcelas y las trabajó en común por su propia decisión. Las parcelas eran de 10 por 100 metros y recibieron el nombre de “las bufanditas”. Ahora esas “bufanditas” están abandonadas. Ese es un nuevo capítulo pero ya no de ese libro sino de otro, que describa cuál es la situación de hoy. Creo que yo no voy a ir más y les tocará seguir su propio camino con las personas que aparezcan para acompañarlos.

Hace varios años que un arquitecto viene haciendo un trabajo sobre el poblamiento guambiano. Sus conclusiones iniciales muestran que no es algo de ahora, sino que hace por lo menos 3 o 4 generaciones que los guambianos abandonaron el pensamiento propio fundamental para la vida, la ocupación y el manejo del territorio. Cuando se va a construir una casa nueva, se debe consultar al *merepik*, quien estudia si por el sitio escogido va alguno de los caminos del agua; si es así, no se puede edificar en ese lugar, porque las personas, los animales y las plantas enferman. El trabajo al que me refiero muestra que la

enorme mayoría de las casas de hoy están en sitios prohibidos, es decir, que no se consultó con el *mərəpik* o no se le hizo caso. Se ha abandonado un conocimiento propio sin el cual no se puede vivir. Por eso ahora los guambianos se quejan de que está saliendo mucha enfermedad, que los productos agrícolas no dan, que los animales enferman y mueren. Y muchas familias están abandonando el resguardo, dejando casas y tierras atrás.

El pensamiento guambiano establece que son hijos del agua y, por tanto, deben establecer con ella relaciones de distinto tipo, uno de ellos el que menciono. Hoy, los Cabildos, no tengo claro cuáles, entregaron el manejo de las aguas del resguardo a la Corporación Autónoma del Cauca a cambio de unas regalías. Los arhuacos dirían que le prestaron o le alquilaron la madre a una corporación caucana con gran influencia de los terratenientes. Ahora va a resultar que estos ya no van a manejar la tierra sino el agua. Las primeras aguas que han sacado las han llevado fuera del resguardo.

Muchas de las tierras recuperadas están abandonadas, en rastrojo otra vez, especialmente las famosas “bufanditas” de Santiago. No creo, pues, que vaya a aparecer un día para hacer alguna charla que se llame “100 años entre los indios”.

En estos 50 años, la relación con los indios y el trabajo conjunto con ellos me ha ido cambiando y ya no soy el mismo de los años 60, cuando fui por primera vez al Chamí. El taita Guambiano Misael Aranda solía vanagloriarse ante los estudiantes que iban conmigo de que los guambianos me habían cambiado y les detallaba cómo era yo antes y cómo cuando salí al fin de ese año de trabajo. Por eso, siempre he afirmado que quién al fin del trabajo de campo regresa tal como se fue, perdió su tiempo.

Como decía Clemente Nengarabe: así pasó, ahí les conté.

(Transcripción revisada y corregida de la charla en la Universidad Javeriana, marzo de 2016. Transcribió la antropóloga Jazmín Rocío Pabón)