



# Entre selva y páramo

*viviendo y  
pensando  
la lucha india*



Luis Guillermo Vasco Uribe

INSTITUTO COLOMBIANO DE  
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

## CONTENIDO

### PRÓLOGO

Foto 1: Autoridad propia guambiana y solidario

### VIVIR COMO EMBERA-CHAMÍ

- *Jaibaná* embera y chamanismo
- Un mandamiento para el indio: “ódiate a ti mismo”
- Cabildo indígena y teocracia en el chamí
- La cerámica en el mito y en el pensamiento embera
- Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos
- *Deará*: la casa de los hombres
- El oro y la plata entre los embera y waunnan

Foto 2: Ubaldina Contubida, luchadora embera-chamí

### NACIONALIDADES INDÍGENAS Y ESTADO EN COLOMBIA

- El movimiento indígena de hoy frente a lo nacional
- La lucha por las siete llaves
- Política, autonomía y cultura a finales del siglo xx
- “Diversidad es riqueza”
- ¡No crea! a propósito del encuentro Colombia Crea
- La educación intercultural: un camino hacia la integración
- Transferencias presupuestales y sociedades indígenas en Colombia (¿una visión pesimista?)

Foto 3: Rosa Elvira Niaza: sabia y maestra del río Garrapatas

### ACOMPAÑANDO LA ORGANIZACIÓN Y LA LUCHA INDÍGENAS

- Nacionalidades minoritarias en Colombia
- Por los caminos de la organización indígena y sus políticas
- El pensamiento telúrico del indio
- Territorio es vida
- La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?
- El llamado primer congreso indígena nacional
- Nacionalidad y etnocidio
- Autonomía y poder local
- Será un descubrimiento
- Quintín Lame y su pensamiento de liberación indígena

Foto 4: Sebastiana Tombé, comunera guambiana, luchadora de toda su vida

## **LUCHA E INVESTIGACIÓN EN GUAMBÍA**

- Introducción
- Arqueología e identidad: el caso guambiano
- Guambianos: una cultura venida con oro
- Guambía comienza a luchar
- Para los guambianos, la historia es vida
- La lucha guambiana por la recuperación de la memoria

Foto 5: Taita Segundo Tunubalé, gobernador guambiano que encabezó el inicio de la lucha en 1980

## **CAMINANDO Y PENSANDO CON LEWIS HENRY MORGAN**

- En la selva de montaña
- Lewis H. Morgan: primer creador de la “nueva etnografía”
- Engels y Morgan frente a la familia, la propiedad privada y el estado
- ¿Historia o teoría de la historia?

Foto 6: Bonifacio Aizama, embera chamí que me llevó por la selva de monaña

## **POR LAS RUTAS DEL COMPRENDER**

- El indígena y la cultura: un marco general de análisis
- El concepto de producción cultural indígena
- Si me dejaran hablar...: “el hombre no tejió las tramas de la vida, él es solo un hilo”
- Notas sobre cultura y territorio
- La añeja novedad del posmodernismo (el manifiesto comunista y el posmodernismo)

Foto 7: Ernesto Tascón, *mumuri, jaibaná*, me invitó a su territorio

## **EN BUSCA DE UNA VÍA METODOLÓGICA PROPIA**

- Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo
- Objetividad en antropología: una trampa mortal
- Vivir y escribir en antropología
- Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos

Foto 8: Magdalena Siágama, con Clemente me condujo por los caminos del Chamí y del conocimiento

## **BIBLIOGRAFÍA**

Nota biográfica

Foto 9: En el Chamí en 1973

Foto 10: En Guambía en 1990

## Anthropology made in Colombia

*Pues en la gran sabiduría hay gran pesar y el que aumente su saber aumentará su pena [...] ¿Pero quién puede saber lo que es bueno para el hombre, en esta vida? ¿Puede decir un hombre qué habrá después de él bajo el sol? Y con todo, cuanto haya hecho bajo el sol [...] todo tendrá que dejarlo a quien vendrá después de él. ¿Y quién sabe si ése será sabio o será necio? Y sea lo uno o lo otro, dispondrá de todo su trabajo, de lo que le costó estudio y fatiga debajo del sol. También esto es vanidad. (Eclesiastés, Siglo III a.C.)*

Los textos reunidos en esta antología fueron redactados a lo largo de las últimas tres décadas por Luis Guillermo Vasco Uribe, antropólogo y profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Son reflexiones nacidas, principalmente, de la relación académica y política sostenida con las continuas luchas de los embera-chamí, los guambianos y otros grupos como los arhuaco o ijka y los paeces o nasa. Han sido y son luchas persistentes, pero también irregulares, heterogéneas, imperfectas e inacabables. Gracias a esa inconformidad de largo aliento, hoy esos pueblos pueden aprovechar una relativa y frágil autonomía cultural, territorial y política que los convierte en “nacionalidades indígenas”, al decir de autores como Vasco. Y son esas nacionalidades surgidas del conflicto las que le dan parte de su fundamento pluricultural a la nación colombiana.

Estos escritos surgieron al acompañar en forma reflexiva el auge del movimiento indígena, pero también son el producto de largos debates y diálogos con sindicalistas, campesinos, académicos, estudiantes y uno de los fundadores del pensamiento antropológico, el norteamericano Lewis Henry Morgan. Lucha indígena, movimientos sociales y debate académico se entretajan a lo largo del libro, al comienzo de cada sección o entre un artículo y otro, en los comentarios y aclaraciones puestos por el profesor Vasco. Esos comentarios, la mayoría no publicados anteriormente, dan a conocer, desde la perspectiva del autor, parte del contexto académico, social y político en el que fueron producidos, discutidos o, en parte, revaluados. Es, en cierta forma, un libro paralelo de hallazgos y apuestas conjuntas entre un sector de la academia y parte de esa nación reconstruida y fallida de las últimas décadas.

En comparación con las toneladas de libros y revistas de antropología y ciencias sociales que anualmente se publican en la academia noratlántica o latinoamericana, los posibles aportes de este libro no se deben buscar solo en lo que está escrito, o en la legitimidad conferida por los títulos de posgrado del autor (que no tiene), o en su distribución temática, sino en la forma en que fue concebido, paso a paso, durante varias décadas.

Los artículos reunidos en este texto han hecho un largo tránsito desde la época en que predominaban algunas certidumbres y afiliaciones doctrinarias (especialmente de izquierda) hasta el momento actual, en que el ambiente está cargado de escepticismo, la atomización política es la norma y hay “nuevas” certezas. Pero, sobre todo, es una época en la que parece que la historia se ha vuelto a detener, a repetirse a sí misma diariamente. Porque reproduce ese “nuevo orden” del que habló en su momento George Bush padre. Lo que está por fuera de ese orden, o sea, el “desorden”, son aquellas forma de convivencia que no se construyen a partir de los ideales de la democracia liberal occidental y la globalización. Ideales que, además, están respaldados por un deseo fundamentalista ilustrado (valga la contradicción): la disolución del Estado, el Estado-Nación y la realización plena de la sociedad por medio de individuos libres y autosuficientes. Nuestros reclamos o deseos se han de pensar desde la ciudadanía y las instituciones liberales, y se solucionarán en el libre mercado. En palabras del apocalíptico Eduardo Galeano, el objetivo de quienes, por el momento, están sacando el mejor partido de esa ordenada fiesta, es convencernos de que “nuestro futuro es el presente”.

Al profesor Vasco no le ha ido tan mal en la fiesta. El suscrito tampoco se puede quejar de haber recibido solo las boronas del pastel. De modo que, desde esa cómoda posición, uno diría que se vuelve antropólogo (o antiantropólogo, como en su momento le dijeron a Vasco), para continuar el festejo y, eventualmente, ser el centro de atención cuando el anfitrión o algunos invitados, piden datos sobre “esas poblaciones exóticas” que estudia la antropología (o sobre esos “fósiles y tesoros” que busca la arqueología): indios, negros, campesinos, en otras palabras, pre-ciudadanos o no-ciudadanos, que no hablan por ellos mismos. Necesitan traductor.

La antropología (y los antropólogos) nació (nacieron) para traducirnos a un vago “nosotros” ese desorden de los “otros” que están afuera de la fiesta o no asisten en calidad de invitados. Esos que producen y/o preparan la comida, construyen el club, la biblioteca o la oficina, se encargan de los autos en que nos movemos, hacen la ropa que nos ponemos, arreglan la cocina o la casa que habitamos o crean las “tradiciones” que denominamos “patrimonio”, “cultura popular” o bien “objeto de estudio”.

El profesor Vasco hace parte de una antiquísima tradición de aguafiestas (en conjunto con algunos indios, campesinos, estudiantes). De esos que ven en los “otros” alguien diferente por las particularidades que lo hacen un individuo, pero que también debe ser tratado como un igual pero en forma diferente, por encarnar otras culturas, otros derechos, otras necesidades, otra historia. No estamos todos en la fiesta por gusto ni la disfrutamos igual, aunque tengamos la cortesía de negarlo con una sonrisa. En la permanente autocelebración del orden burgués, la felicidad o la desgracia son vendidas como espectáculos públicos, cuando en realidad no pasan de ser tragedias o farsas en privado.

Esos torneos de celebridad (confirmada o malograda) no son el mejor espacio para reconocer que “los otros” son diferentes porque forman otros órdenes detrás del “desorden” no institucionalizado. Por eso, el problema no es acabar la juerga y hacer del anarquismo una alternativa de convivencia, sino hacer otra parranda, menos cínica, con los mismos asistentes, pero en condiciones que favorezcan una nación basada en la pluralidad. ¿Es posible?

Algunas respuestas afirmativas y nuevas preguntas que genera la incertidumbre se encuentran en el mar de palabras que contiene este libro, cuyas reflexiones pueden ayudar, una vez más, a comprender de diferentes maneras (a quien interese), desde la antropología, parte de la realidad colombiana, para transformarla. No para repetirla. Para reproducir lo que ya decían los textos clásicos de la disciplina.

Sin embargo, cuando uno está a la espera de milagros y resultados inmediatos, una antología de esta clase solo resulta válido hacerla en tanto se compruebe su fugaz vigencia: que sea revaluada por los hechos y no solo por las palabras. Porque si nos sigue describiendo la realidad como un espejo, se puede llegar a ver como una antología de historias fantásticas, que son las únicas que permanecen siempre jóvenes: lo que no ha ocurrido jamás, no envejece nunca.

Y esa es tal vez la diferencia entre la antropología “política” y la “normal”, objetiva y científica que no produce ronchas o alergias en el mercado académico o las políticas institucionales. La primera no solo describe y analiza cómo vive cierta gente, qué la diferencia e integra, qué procesos políticos, culturales o económicos la afectan, o qué motiva acciones y movilizaciones de los “sectores populares” y del mundo académico universitario. También plantea cómo deberían ser unos u otros. Hay una posición política explícita que condiciona la aceptación y construcción de los juicios y formas de pensar que, desde la antropología, nos permiten darle cierto orden a la realidad. O, dicho de otra manera, se trata de plantear problemas políticos en términos antropológicos, y viceversa.

Pero al hacer eso se corre el riesgo de escuchar un juicio similar al que hizo el califa Omar cuando justificó la quema de la biblioteca de Alejandría. Parafraseando su argumento, diríamos que si esos textos ayudaron a cambiar algo, ya no son necesarios, precisamente porque el panorama ha cambiado. Y si finalmente no pasan de ser reflexiones que se quedan en el papel, con mayor razón resulta vano volver a publicarlos, pues la historia ya no tendría una estructura inteligible desde las teorías y la experiencia que los inspiraron.

Si las reflexiones contenidas en este libro no se ven como una herramienta que necesita pulirse con la realidad (en la academia, en el “campo”), sino como un diccionario con términos y polémicas ya resueltas, puede convertirse en poco más que “literatura antropológica”. Eso derivaría en la paradoja de un texto que propugna por cambios y la crítica que es al mismo tiempo inmodificable e incuestionable. Pero la lectura no solo depende de lo que está escrito sino de los diferentes tipos de lectores. Echemos un vistazo a algunos de ellos.

## **DE LA *PRAXIS*, LOS DISCURSOS Y LAS CONSIGNAS**

Para quien ya conozca algunos de los escritos reunidos aquí, o a Vasco, a secas, le puede parecer paradójico que el mismo Estado que es cuestionado en esta antología, el capitalismo que es vituperado a cada paso, e incluso la antropología institucional, criticada por su asepsia científica transnacional, sean los encargados de que, por intermedio del Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la “mano invisible” del mercado libre, el texto sea patrocinado y puesto en circulación entre el público. Pero eso no revela tanto la tolerancia del Estado o las virtudes del mercado. Lo que demuestra es que el Estado, el Mercado o la Academia puede llegar a aceptar las críticas, y hasta las promueven. Otra cosa es que les hagan caso. Tal vez si se tratara de un texto de antropología, en su sentido colonialista clásico y convirtiera a la gente en cosas que se describen o indicadores que se cuantifican, hasta ayudaría a promover cambios políticos o económicos, a favor del sistema que sustenta esas relaciones coloniales.

Pero supongamos que el lector concluye que este texto es “antiantropológico”, es decir, cuestiona las relaciones de poder que suponen la existencia de la disciplina. Puede asumir entonces que el problema es escribir y publicar textos que ataquen al Estado y el modelo económico que deja indios sin tierra o campesinos, indios y negros desplazados, sin casa o trabajo. Y entre más beligerante e incendiaria es esa “denuncia”, se pueden llegar a vender más ejemplares del texto o la revista y se ponen de moda ciertas frases o ideas. Eso que no sería malo si además de repetir y consumir cierta idea, el lector tuviera



una comprensión de cómo surgió, cómo se usa, quiénes la acogen o rechazan, o en qué contexto llegan a tener resonancia esas denuncias.

Reducido este texto de antropología (o de cualquier otra “ciencia social”) a su forma literaria, es decir, a una imaginación desligada de la práctica, le permite al lector viajar a mundos soñados por los mitos de los indios de Colombia, o bien organizar indios en retrospectiva, darle comida y tierra a desplazados o recordarle al capitalismo que tiene los milenios contados. Al reducir la antropología política a una literatura (o a cualquier arte) que busca ser “comprometida” o “de protesta”, se vuelve inútil e inofensiva. E incluso dañina, porque existen los que creen (en el caso de que comparta las críticas o protestas del autor) que están haciendo algo por cambiar la realidad cuando lo hacen en su imaginación o en el papel (o en el monitor de un computador). El romanticismo, como fin en sí mismo, es el opio de la clase ilustrada.

Ahora bien, es posible que el texto resulte “exitoso”, es decir, se venden docenas o cientos o miles de ejemplares y hasta se traduce a otros idiomas (inglés, de preferencia, o a guambiano y embera, para ser políticamente correctos). Eso puede significar que, además de ser rentables para los editores, los planteamientos de Vasco se ponen de moda, resultan políticamente correctos o, dada su trayectoria, deja de ser un veterano antropólogo bogotano de origen paisa, con su canosa cola de caballo y su eterna mochila, y se convierte en una institución que invoca cierto gremio (o parte del mismo) como mito fundador o pensador fundamental.

Y eso es malo. O, por lo menos, no es una buena señal. Porque si bien el libro tiene su propio destino de acuerdo con cada lector, el sentido del mismo no es volver una celebridad académica al autor. Y dado que a medida que aumentan los practicantes de una disciplina disminuye la cantidad y calidad de ideas (e ideales) en discusión, los textos más conocidos (clásicos) tienden a ser los más citados (o reeditados) con frecuencia por el mercado gremial y editorial (nacional o internacional), porque son los menos leídos con beneficio de inventario: “si lo dijo Lévi-Strauss, o Geertz, o Sahlins, o Foucault, o Reichel... póngale la firma”.

Por otro lado, estos artículos no están de moda porque no hacen eco oficioso de los “nuevos temas” antropológicos, ni, por lo tanto, funcionan como punto de referencia obligado para debates académicos “globales”. Tampoco son utilizados por planificadores o funcionarios para sacar definiciones de “cultura”, “indio”, “tradicción” o “modernidad” (aunque pueden llegar a hacerlo, a condición de amputarle su contexto teórico y político). No son políticamente correctos porque no pretenden quedar bien con (o legitimar académicamente todas las demandas de) los implicados en sus reflexiones: indios, negros, campesinos,

académicos, instituciones públicas. Y, dados estos antecedentes, difícilmente se puede sostener que el autor sea una institución o un pensador visto como imprescindible por las nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas, o la gente formada en otras disciplinas sociales (historia, economía, sociología, ¿arqueología?).

Esas nuevas generaciones de antropólog@s y arqueólog@s nos formamos académicamente en la última década, bajo la luz (y las sombras) de preocupaciones y modas intelectuales, políticas y culturales diferentes de las que estuvieron en boga las décadas de 1960 y 1970, época en que el autor de esta antología se formó académica y políticamente. Para unos, la ratificación que hace en sus artículos más recientes de algunos de los principios defendidos en esa época significará que se quedó estancado en el tiempo. Para otros, que tiene firmes convicciones. Y las dos cosas son ciertas, a mi modo de ver.

Porque esta época que algunos llaman “posmoderna” y que identifican con “el fin de las ideologías”, no se caracteriza por que haya más o menos convicciones buenas o malas que antes, sino por presumir que ya no son necesarias. Por lo menos en las toldas de los intelectuales que viven preocupados por ser humanos, o sea, erráticos y contradictorios. La mayor parte de la gente, por lo menos en un “país católico” como Colombia, vive tranquila con sus ilusiones, tradiciones y contradicciones “premodernas”.

El hombre moderno, en cambio, no necesita de Dios, según proclamó un estupefacto Federico Nietzsche a finales del siglo XIX. Y hace ya cuatro décadas un discípulo suyo, Michel Foucault, anunció la “muerte” de ese mismo hombre. Solo faltaba que estos anuncios tuvieran un referente material que fue ese derrumbe formal, a comienzos de la década de 1990, de la escenografía construida sobre otro Dios (el Estado) y los “hombres nuevos” del “socialismo realmente existente”.

A lo mejor los dioses de las religiones monoteístas y de las politeístas, si es que existen, se caracterizan más por su indiferencia que por su omnipotencia. Hasta es posible que, como proclama la legión de seguidores del calvo profesor de filosofía fallecido en París en 1984, el “humanismo” no tenga que ver tanto con cierta inocente y romántica idea de la “naturaleza humana”, sino con la “gubernamentalización”. Es decir, una clase de racionalidad que forma (o más bien esculpe) individuos disciplinados, modernos, que aceptan ser gobernados a nombre de ciertos principios supuestamente universales. La razón nos libera de Dios, a condición de poner nuestra libertad al servicio de *discursos* o causas “ajenas”: la nación, la etnia, la profesión, el partido, el ejército (cualquier ejército:

de los *boys scout* a los *marines* pasando por la guerrilla o los paras), la clase, la academia, el capital, la empresa, el Estado o el hedonismo.

Si no estoy mal informado, creo que ese es el panorama conceptual que campea en la academia “posrevolucionaria”, al menos por el lado antropológico. Este panorama hace parte del “giro lingüístico” del que se habla en la filosofía desde, por lo menos, las primeras décadas del siglo XX. En su versión antropológica (postestructuralismo) se postula que “es a través del lenguaje y el discurso que la realidad llega a constituirse como tal”, y como “la significación es el elemento esencial de la vida misma [...] cambiar la ‘economía política de la verdad’ que subyace a toda construcción social [...] equivale a modificar la realidad misma, pues implica la transformación de prácticas concretas de hacer y conocer, de significar y de usar” (Escobar 1999: 21, 23).

La idea de *praxis* que se infiere de esta perspectiva resulta hasta cierto punto intraducible e incompatible con la que se encuentra en los textos que conforman el presente libro. En esa medida, un lector postestructuralista puede buscar en el texto de Vasco aquellas consignas que asumen realidades que él identificaría como discursivas y no como “objetivas”. Recordemos solo algunas: el Estado es la expresión represiva de los intereses de una clase social, los indios que luchan por su autonomía siguen siendo indios, los profesores o estudiantes que no son marxistas son reaccionarios, los estudiantes de las décadas de 1960 y 1970 eran revolucionarios y los de las décadas posteriores, apáticos, mediocres y solo quieren el título para conseguir puesto, la antropología que no está al servicio de sus “sujetos de estudio” es colonialismo disfrazado. Y el par de corolarios: el capitalismo es malo (aunque todos vivamos de eso) y el socialismo ha muerto, ¡pero viva el socialismo, carajo!

Para un antropólogo postestructural “Estado” se escribe estado, porque no existe como un aparato burocrático independiente de la sociedad, es principalmente una realidad cultural y lo que importa ahora es lo local y lo global, no la nación o el Estado (perdón, el estado). Las clases tampoco son observables (o dignas de mayor atención) porque la producción no determina la asociación de individuos, es la representación que se tiene de las múltiples pertenencias (identidades) de un sujeto. El marxismo no es revolucionario, es un metarelato totalitario que trata de imponer una visión del “ser humano” limitada y esencialista. La antropología colonialista ya no es un problema que se cristaliza en el “trabajo de campo”, sino de la forma como se escriben los textos, luego ese colonialismo se rebate en el papel o la escritura. Y el capitalismo es por supuesto malo, malísimo (“post” que se respete se reclama de “izquierda”), pero no es un metarelato como el socialismo, sino un cómodo nicho que permite la

publicación (en papel o en internet) de toneladas de textos y revistas que deconstruyen esa realidad discursiva.

La gente cuya realidad no está intelectualizada en forma de discursos deconstruibles (lo que sea que esta frase signifique), no anda muy enterada de que Dios (el judeocristiano) está muerto, ni de que “el hombre” es apenas una hipótesis y el Estado un fantasma. Se identificaría más con las consignas arriba citadas, que son simplificaciones de principios, fácilmente digeribles, pero no son el objetivo de una reflexión antropológica y política. Por eso, aunque “estemos pleno siglo XXI” las consignas que hoy se escuchan (si el lector o lectora se ha tropezado con alguna de las tantas marchas y paros que se hacen en este país cada año) se parecen bastante a las de hace dos o tres décadas. Porque son un medio, una herramienta retórica útil en las movilizaciones sociales.

El problema es que al volverse punto de partida y no de llegada, por obra y gracia de la pereza mental y el maniqueísmo político, se pueden transformar en puntos de referencia para una acción inmediatista desorganizada. La actitud contestataria, que es apenas un medio de expresión, pasa a ser la razón de ser y existir. Y lo que son símbolos de un conflicto (el agente “malo” del orden, el sujeto “bueno” que protesta), se convierten en los referentes materiales del mismo. Las reflexiones aportadas por este texto que pueden ayudar en la definición de objetivos se pierden en el activismo, el análisis se diluye en el lema, y la ausencia de un proyecto que supere la coyuntura se hace más que evidente.

Cuando la alternativa a las consignas liberales y politiqueras (“cerrar la brecha”, “alianza para el progreso”, “el salto social”) es un simple repetir o reciclar de consignas “izquierdistas”; el activismo, las consignas, la propaganda, el tropel o la pedrea en la universidad (pública, se entiende), reemplazan la fundamentación académica y política que le da contenido a la inconformidad, y no pasan de ser inofensivas interrupciones de la rutina diaria.

En esa medida, este libro puede ser usado pero difícilmente aprovechado en todo su potencial por quienes son militantes mesiánicos que viven de consignas y verdades reveladas, pero también por los y las que igualmente han resuelto todo a partir de estereotipos y prejuicios. Estos últimos pueden conocer algunos de los escritos de Vasco, o a él mismo, pero ni los han releído para desarmarlos y buscarles “el quiebre” o el aporte, ni han confrontado al autor. Desde la autosuficiencia que dan el autismo académico, la trivialidad ética y la candidez política, no faltará quien despache este libro, luego de ojearlo, por ser de un “maoísta”, un “mamerto”, un “marxista”, o porque “el evolucionismo de Morgan está revaluado” y el comunismo es solo un mal recuerdo (o al menos ese capitalismo de Estado que se hizo llamar comunismo).

Hoy resulta difícil no ser tachado de mamerto o marxista (que para un “realista” es lo mismo), cuando uno escucha a diario que esas “fallas” (esa gente no competitiva que sobra, esa fauna y flora improductivas que estorban) en el nuevo orden se deben a la presencia del Estado en el lugar equivocado. En vez de ponerle trabas al mercado, subsidiar gente no rentable o de oponerse a la mercantilización de parques naturales y resguardos, debería cumplir con su función básica: fortalecer el respeto a la ley y el orden. Pero no una ley y un orden basados en los derechos humanos “de la tercera generación”, o por lo menos en la Constitución Política. Más bien basados en la necesidad de que el Estado asegure la apertura económica, las privatizaciones, un riguroso manejo monetario, la favorabilidad a las inversiones, el ahorro, la seguridad jurídica para el capital, la libre competencia, y un mínimo de burocracia (profesores, médicos, ecologistas, madres comunitarias, bandas de música, reinsertados) o subsidios (a menos que sean bancos o empresas de monopolios). Y como esta antología va en contravía de esos sesudos diagnósticos y consecuentes soluciones, el “realista” puede concluir que el texto no es más que una antología de propaganda trasnochada de unas ideas pasadas de moda y caducas.

Pero que no están pasadas de moda y caducas porque los problemas que motivaron originalmente los escritos hayan desaparecido, sino porque en estos tiempos “posmodernos” los problemas que interesan a la academia y su clientela son otros. Tal vez por lo anterior no resulte sencillo percibir, por ejemplo, que este libro ha sido escrito por un antropólogo, etnógrafo y maestro.

Un antropólogo, que es una manera de llamar a aquel que se aventura a mantener un diálogo maduro con uno de los creadores de la disciplina, Lewis Morgan, y por ahí derecho un debate con toda la tradición académica de opositores a su enfoque. No el antropólogo en el sentido en que alimenta y se nutre, a la vez, de los textos y autores que mantienen la profesión, y surgen o desaparecen a la luz de las modas y las preocupaciones propias de la academia (la fiesta), ajena al mundo que se derrumba, reconstruye, cambia, agita o desaparece allende las murallas que protegen a catedráticos, discípulos y editores de libros.

En este libro hay algunos textos que abordan no “temas antropológicos” (la cultura guambiana, los jaibanás embera, la identidad étnica, la obra de Lewis Morgan, la historia del movimiento indígena, las técnicas etnográficas), sino una pregunta que los engloba y relaciona: cómo se percibe y estudia la naturaleza y condiciones históricas de existencia de la diferencia cultural desde la perspectiva de Lewis Henry Morgan, y sus coincidencias con la obra de Carlos Marx y Federico Engels. Es otra manera de hacer la pregunta de la antropología

“tradicional” sobre lo que significa vivir (y quiénes viven) en contraste o al margen de la modernidad (los ideales del racionalismo ilustrado burgués) y la modernización (las variantes del modelo de economía liberal).

En cuanto a lo de etnógrafo, basta recordar que esa era (antes de la arremetida etnográfica “posmo”) la “marca de clase” de la antropología con respecto a otras disciplinas: el trabajo de campo, la grabadora, la entrevista, el diario de campo, la encuesta, la descripción de costumbres y “cultura material” exóticas para el observador, y luego para el lector de esas eventuales descripciones antropológicas. La etnografía realizada entre los embera-chamí y los guambianos, de la que hay una muestra en esta antología, permite reconocer al profesional que busca entender qué es un dato, cómo se construye, cómo se obtiene, compara, enlaza con otros, y finalmente (lo que es un decir, porque esto ocurre simultáneamente) se utiliza para aterrizar o corregir cierta teoría antropológica (o posición política). De todas maneras los artículos de este libro que hacen referencia al ejercicio etnográfico, son apenas una muestra de los textos y reseñas en donde el autor (y una pareja de intelectuales guambianos) profundiza(n) en esta combinación de teoría, crítica y práctica (Vasco 1975, 1985, 1986, 1987a-d, 1994, 1996b-d, 1997a-e, 1998a-b; Vasco *et al.* 1989, 1993, 1994; Dagua *et al.* 1998).

Aclaro que “intelectuales guambianos”, en este contexto, no es un término referido a personas que se dedican a producir antologías o a escribir prólogos de esas antologías, sino que además de ser guambianos “etnográficos” (agricultores, maestros de escuela, negociantes, amigos, taitas), sacan de su cotidianidad (material, onírica) los conceptos que les permiten pensar y vivir la tradición y el conflicto nacionalidad/nación en movimiento. No solo atienden lo que dice el académico *solidario*, sino que también le proponen formas de pensar y categorías para comprender su realidad, y los cambios de la misma. Y eso también se encuentra en esta antología. Conceptos que nacieron de la lucha, la vida cotidiana y la reflexión (personal, familiar, inducida por la academia, como grupo étnico o como movimiento indígena) y no solo de publicar o leer textos antropológicos como si de eso dependiera seguir respirando (lo que resulta parcialmente cierto para la academia como industria).

¿Y el maestro? Diríamos que, a diferencia de los “dictadores de clase” (y la figura no hubiera podido ser mejor escogida), Vasco no entró durante todos estos años a un salón a repetir lo que dicen unos libros. O situados en el contexto más reciente, a repetir lo que en un posgrado le hicieron creer que decían ciertos libros que luego, por allá lejos, utilizaba “en campo” para después “volver” (como si alguna vez hubiera salido de la academia) a producir otro libro y seguir su ciclo vital como profesional.

Al entender la etnografía como una relación social de poder que se expresa en el trabajo de campo y no solo en la escritura, los principios teóricos que Vasco fue acogiendo se aclimataron, al tiempo que se sucedían el conflicto agrario de los campesinos y la lucha por tierras de los indios en las décadas de 1970 y 1980. La lucha de los indios (su constitución en “sujetos históricos”, si todavía resulta válida la expresión) no dependía simplemente de que leyeran a Mao, Morgan o a Marx; era la comprensión del etnógrafo presente en esos procesos la que los necesitaba para, eventualmente, aportar esos conceptos al proceso organizativo.

Al estar presente en esos momentos, y en esos contextos, el etnógrafo pudo probarse como antropólogo y al mismo tiempo retar a los y las estudiantes, más allá de los parciales y la nota de 1 o 5. Confrontar lecturas y el papel de la antropología con lo que sucedía afuera del aula de clase, en la vida real, invitaba a cada estudiante a afrontar su propia indecisión profesional o la falta de vocación. De ese ir y venir entre la teoría, el conflicto y la docencia salieron algunas cosas: revistas, algún cine-club, varias tesis meritorias y laureadas de antropología (léase investigación de “pregrado” equivalente a lo que ahora sería una tesis de posgrado o maestría), foros, libros, alguna marcha, tal vez una ONG, agarrones verbales con los mismos indios, estudiantes y algunos académicos.

Mención aparte merece el hecho de que en esta antología se destaca cómo se puede entrecruzar la formación académica con los movimientos sociales, especialmente el indígena y el campesino, para construirse en conjunto. Es como esas relaciones de pareja en donde cada cual es diferente, pero si de verdad se necesitan, terminan por no parecerse a lo que eran o deberían ser, a gusto de terceros, sino a lo que pueden llegar a ser, en los términos construidos por esa pareja. Ni la idea que los indígenas (o campesinos, o estudiantes) tenían de sí mismos y sus luchas, ni la que tenían los académicos como Vasco de su compromiso y sus aportes conceptuales y políticos, permanecieron iguales a lo largo de esa relación. Un etnógrafo y un “sujeto de estudio” que se conservan fieles a lo que otros dicen que deben ser (el académico dedicado a sus libros, el indio a su tierra y sus mitos), puede que sean admirados en público, pero difícilmente se les respeta en privado. ¿Qué tipo de relación social es esa en donde cada cual es impermeable a los defectos y virtudes del otro? ¿No está ese supuesto de “contaminación” en la base del discurso sobre la globalización?

Esa relación de colaboración (etnógrafo/etnografiados) que no excluyó el cuestionamiento o la confrontación, tuvo como eje el “trabajo de campo” a la par de la reflexión escrita y docente, y se diferencia en gran medida de la formación académica centrada exclusivamente en el mundo libresco y retórico

(los posgrados) cuya legitimidad proviene de la argumentación entre “pares” que no incluyen a los afectados por esa retórica. (No digo con esto que sea bueno o malo ese mundo libresco y retórico, solo planteo que si bien de manera informal se acepta que ese no es el único espacio válido para la construcción y el examen de argumentos letrados y políticos, formalmente implica esa “gubernamentalización” de la que hablan los “post” para las afueras de la academia y rara vez aplican dentro de sus murallas).

Esto implica que la etnografía no se reduce a la práctica de la profesión o el simple activismo político, sino a la puesta en escena de los conceptos y propuestas de los diferentes “autores” (antropólogos, indios, campesinos, estudiantes, profesores) que en uno u otro momento parece que iluminan mejor el camino en construcción. Ese “acompañamiento” de las contradicciones, avances, estancamientos y retrocesos de la lucha indígena, hecha en el páramo, la selva, las calles o las mismas aulas de clase, es lo que permite que la academia (presente en este libro) no se reduzca a consignas ni que las consignas hablen por la academia, y que la academia traspase sus murallas sin derrumbarlas. Pues no se trata de ir a estudiar “por allá” unas costumbres o luchas ajenas (al mejor estilo de Malinowski en Nueva Guinea, Lévi-Strauss en Brasil o Sahlins en Fidji), sino de ayudarnos a formar como nación, aquí, con otras nacionalidades (no solo indígenas).

Esto último no es un proceso ni fácil, ni corto, ni necesariamente gratificante. Es un encuentro diario de encrucijadas que luego parecen caminos despejados y rectos. Ese camino azaroso, que no depende de la voluntad o suerte del autor, se puede rastrear en los comentarios que coloca Vasco entre algunos artículos o al comienzo de cada sección. Ese trabajo gris, que ha durado años y no se sabe qué rumbos nuevos pueda tomar luego de este texto y la jubilación como docente del autor; puede haber comenzado de nuevo, pero más adelante, como en la idea de tiempo de los embera o los guambianos, que va en espiral.

Pero reconocer que un antropólogo, etnógrafo y maestro, y no simplemente un contestatario o un predicador, es el autor de esta antología no quiere decir que tenga razón en todo lo que dice, como muchas veces se lo habrán dicho los mismos indios, otros profesores o los propios estudiantes. Tampoco significa que no se puedan cuestionar sus convicciones, objetivos, críticas o propuestas de tipo político y académico. La siguiente es apenas una tentativa pretensiosa por aventurar algunas críticas al maestro, al etnógrafo y al antropólogo. Y tal vez eso sea posible hacerlo porque no soy nada de eso (bueno, sí, tengo un título universitario: ¿y?). Juzgará el lector o lectora si vale la pena seguirme en estas aventuradas reflexiones o pasa (o devuelve) de una vez a la antología del profesor Vasco.



## LA ACADEMIA: ENTRE EL DOGMATISMO Y LA TECNOCRACIA

El beligerante movimiento estudiantil de las décadas de 1960 y 1970 es recordado por Vasco (1989) y por otros anónimos sobrevivientes de esa época (Kabuya 1999a, 1999b), para contrastarlos con el espectáculo ofrecido por la despolitización del estudiantado en la universidad pública de la última década. Esto último ocurre al tiempo que se implantan planes de estudio de pregrado (o posgrado) destinados a formar tecnócratas, para quienes la antropología es solo una profesión de la que se vive y una herramienta útil para aplicar planes y programas de “modernización”, oficiales o privados.

Una antropología no muy diferente a la que se enseñaba a finales de la década de 1960. Aquella que el mismo Vasco cuestionó como integrante de la primera generación de estudiantes de antropología de la Nacional, hasta el punto de que colaboró en la modificación del plan de estudios vigente por aquel entonces (para el cual los estudiantes propusieron como eje los textos canónicos de Carlos Marx y Lewis Morgan), que una vez modificado, él mismo, por azares de la academia (Vasco 1989), terminó por ayudar a poner en práctica, con desigual fortuna, en la década de 1970.

Lo interesante es que eso no ocurrió solamente en antropología, en la Nacional o en Bogotá, sino a lo largo del continente, en muchas universidades y disciplinas, y en algunas partes de la academia europea. ¿Por qué tanta gente estuvo de acuerdo, en lugares tan diferentes y aparentemente disímiles, sobre la lectura y aplicación *dogmática* de los argumentos que servirían de base para una transformación de la realidad hacia una utopía de bienestar general? Ciertos textos se entendieron como fórmulas donde ya se encontraban descritas, explicadas y resueltas las contradicciones que conforman la realidad. Esas guías teóricas y los planes de estudio articulados en torno a ellas, más que una guía de pensamiento científicamente crítico y socialmente constructivo, se transformaron entonces en una fe acorde con su tiempo. Esa fe permitió que el deseo hiciera de juez de los acontecimientos del momento. Los triunfos atribuidos al “pueblo” (Cuba, China, Nicaragua, Vietnam, Salvador), le restaron importancia a hechos que ya no era posible leer en forma dialéctica, porque lo que indicaban era incoherencias en el “socialismo realmente existente” o malos augurios del porvenir: el stalinismo, la frustrada primavera de Praga, la intolerancia inserta en la revolución cultural de Mao, el ascenso de Reagan y Thatcher, el nacimiento del narcotráfico y su asociación con las guerrillas, la dependencia cubana del subsidio ruso, el clientelismo y la violencia como métodos de gobierno (o rebeldía) en Colombia.

El “marxismo”, convertido en fórmula y refractario a su debate, pasaba a ser una doctrina sobre el camino más corto para llegar al paraíso comunista (que no existía ni en los países comunistas). Claro que una cosa era definir sobre el papel un plan de estudios “marxista”, otra cosa eran sus posibilidades de puesta en práctica y otra, bien diferente, los resultados o el ejercicio profesional construido sobre esos fundamentos. La “nueva etnografía” propuesta por Lewis Morgan, o la rebeldía desde abajo retomada de Mao no nacían solo de los libros, era preciso construirlas y adaptarlas a las condiciones locales con “los otros”. Por eso era (o es) preciso comprender que una lectura militante y ligera del contexto en el que existen esos “otros” (campesinos, indígenas, mujeres, negros, es decir, las minorías que forman la mayoría con voz/derechos pero sin voto/capital) limitaba entonces (y limita hoy) el enriquecimiento de quienes buscan en la reflexión académica herramientas de organización y formación.

Era preciso entender (o lo sigue siendo) que la “inversión” de la reflexión académica en los movimientos sociales (o incluso en la reforma misma de las instituciones) es lo menos rentable que se pueda imaginar. Porque los resultados no son espectaculares ni a corto plazo. Pero puede que lleguen a producir unas pocas buenas bases para continuar la discusión, y para matizar los estereotipos sobre los lazos de solidaridad que pueden surgir en la práctica entre indios, campesinos, obreros, académicos, curas, ONGs, instituciones estatales, privadas o sindicatos. Y obviamente también los conflictos que surgen cuando tratamos de conjugar en un “nosotros” coherente toda esa diversidad. Esa experiencia y reflexión conjunta (en su doble sentido, de *praxis* y con otros autores y actores) puede vislumbrarse en los primeros artículos de Vasco que denuncian a la antropología como colonialismo disfrazado. En esos artículos está la semilla de lo que luego de años de trabajo con estudiantes, indios y otros sectores populares, se transformó en una etnografía alternativa, obviando el lugar común de desechar toda experiencia etnográfica por “colonialista”. Podemos estar o no de acuerdo, pero el caso es que vale la pena discutirla y evaluarla en la práctica.

Entender la teoría como el punto de llegada abre el espacio para cometer exabruptos académicos que luego clasifican para una antología del absurdo. En México, algunos arqueólogos “marxistas” concluyeron, durante el auge del credo, que la excavación horizontal era la única acorde con los postulados del materialismo histórico, sin que nunca se llegara a aclarar del todo cómo se excavaba en forma horizontal sin hacerlo verticalmente (Bate 1998: 235). Un historiador, que a la larga iba a renovar la visión que se tenía sobre la Colonia y el surgimiento del Estado-nación colombiano, recién llegado a la Universidad del Valle a comienzos de la década de 1970, ironizaba contra los que trataban de sustituir la investigación empírica de archivos con elucubraciones teóricas: “frente a la enorme tarea que representan archivos enteros inexplorados, se da

lo que Bachelard hubiera identificado gustoso como un nuevo obstáculo epistemológico: la pereza” (Colmenares en Ordóñez 1994: 33).

Los claroscuros académicos y políticos de ese panorama, para el caso de la Nacional de Bogotá, se encuentran magistral(¿o doctoral?)mente sintetizados en una autocrítica y balance hechos por una mujer que fue estudiante y protagonista del movimiento estudiantil, y que llevó su militancia de la retórica del aula a la práctica fuera de ella. La primera mitad de la década de 1970 era

*el tiempo del sectarismo. Cada grupo político se declaraba poseedor de la verdad absoluta. Se entronizó el discurso ideológico, pero no había discusión, sino pelea. Se trataba de acabar con el opositor. Para eso se acudía al macartismo, a la sátira, a tergiversar los argumentos y en últimas a cualquier método para desvirtuar lo que el otro decía, incluido chiflar y abuchear. Tanta era la división entre grupos de estudiantes, que en más de una ocasión, en plena pedrea contra la policía, dos grupos de tendencias distintas se trenzaron en pelea.*

*Las diferencias estaban marcadas por la caracterización de la sociedad colombiana y las formas de lucha para acceder a la toma del poder. Si Colombia era semi-colonial y semi-feudal, hacía falta una revolución de Nueva Democracia, para lo cual o se construía un ejército popular o se iba a elecciones, con una guerra prolongada o no y trabajando las masas legal o clandestinamente. Si este era un país capitalista dependiente, se requería de una revolución socialista: para ello, había que acudir bien a la lucha armada o bien a la legal, colaborando en esta con los sindicatos o con el campesinado. ¿Resultaba mejor combinar las distintas formas de lucha? ¿Cómo se hacía? ¿A través de un partido revolucionario de cuadros o uno de masas?*

*Era cosa de nunca acabar. Cada criterio era una sigla y cada sigla un grupo político distinto que no se entendía con los demás. La izquierda universitaria de los setenta se partía en pedacitos (Vásquez 2001: 79).*

A primera vista, citar este balance de una antropóloga todavía más desconocida en el mercado antropológico “global” que el mismo Vasco, lo que ya es mucho decir, no es más que hacer un ejercicio de anticuario. Una breve mirada a una época y a una gente idealista e idealizada que poco tiene que ver con el mundo

actual. Hay que pasar la página y “seguir adelante, porque estamos en pleno siglo XXI, y el mundo ha cambiado”.

Pero no se trata de volver a vivir en las décadas de 1960, 1970 o 1980, cuando la universidad pública adquirió su “identidad contestataria” y su actitud de confrontación-dependencia del Estado, o algunas décadas antes, cuando la universidad pública vivía bajo la tutela del bipartidismo. Sino de reconocer que, a comienzos del siglo XXI occidental, nos encontramos en una situación muy parecida, si no idéntica, pues el problema es cómo llegar al paraíso liberal. Y la doctrina se propaga por campos, ciudades y universidades. Se escuchan entonces las homilías de boca de presidentes, gobernadores, alcaldes y rectores: debemos ser eficientes, competitivos, rentables, eficaces, internacionalizables, globales, hacer del conflicto y la creatividad cultural un problema de gestión y gerencia.

En este contexto, la academia enfrenta a un dilema descrito certeramente por Mafalda (otra impertinente pasada de moda): “lo urgente no deja tiempo para lo importante”. Y lo urgente es que quien ejerce la antropología debe responder a esos criterios que, en mayor o menor medida, condicionan la financiación de la investigación o el tipo de funciones que un profesional debe cumplir para poder ingresar a ciertas instituciones o empresas (oficiales o privadas).

Los requerimientos tanto académicos como económicos de muchas instituciones explicarían el hecho de que hoy se considere que el “compromiso” con los “sujetos de estudio” como eje de construcción de discursos académicos, institucionales y personales, es una anécdota del pasado y no una alternativa vigente.

Esto significa que el/la científic@ social, además de aprender a investigar (lo urgente) y entender para qué y para quién se investiga (lo importante), debe manejar y saber aprovechar las condiciones de trabajo impuestas en ese “nuevo orden mundial”. El funcionalismo y los requerimientos tecnocráticos expulsados hace tres décadas de las universidades deberían ser hoy parte de todo plan de estudios en antropología. No para volverse tecnócratas o funcionalistas, sino para entender que casi todo lo que se ve, oye, come o incluso la gente con la que nos relacionamos se organiza y administra de acuerdo con el “capitalismo realmente existente”. Ahora la revolución se llama “sostenibilidad”, y la organización social es un problema de *managment*.

Si se pretende que la antropología de pregrado o posgrado brinde respuestas al desafío “discursivo” de la sostenibilidad y el *managment* (para usar la jerga en boga), es preciso que se comprenda cómo se organiza “el sistema”, pues es

factible tener un mejor panorama de cómo se reproduce, y en qué condiciones el egresado se inserta en ese sistema para sobrevivir (y eventualmente ayudar a desmontarlo desde adentro). Esto no es simplemente acomodarse a las circunstancias. Un latinoamericano no aprende inglés, o un embera el español para “triunfar” o ser aceptado en la “sociedad mayor” (o global) sino porque quienes hablan el idioma más hegemónico no suelen aprender los idiomas subordinados por gusto. Y además, porque no necesariamente es aislándose como se presenta una mejor resistencia (o contrapropuesta) a esa hegemonía. Tampoco se convierte en tecnócrata y obsecuente quien entiende una contabilidad o maneja la jerga de la “sostenibilidad” o del capitalismo flexible (trabajo en equipo, satisfacción al cliente, reducción de costos, calidad total, valor estratégico, ventaja competitiva). Para decirlo de otra manera, aprender a nadar no significa que uno quiera quedarse a vivir en el agua, sino que a veces es necesario utilizar otros medios para seguir avanzando, o no convertir un incidente pasajero en una tragedia o un obstáculo más infranqueable de lo que ya es.

Porque una cosa es que en 1968 o en el 2001 sea deseable, para algunos, un marco conceptual “coherente” para un plan de estudios de pregrado que tenga como ejes a ciertos autores, como Carlos Marx y Lewis Morgan; que compartan un proyecto de sociedad y una idea de la realidad como *totalidad* (o que la gente misma, desde su experiencia, reinvente formas de organización y relación no mediadas por el capital). Otra cosa es que ese enfoque, que hace comprensible la mayor parte de esa realidad (nacional, mundial), se tome como la doctrina que debe determinar la construcción actual, alternativa o futura de relaciones sociales “rentables”.

No estaría de más que el estudiante de pregrado o posgrado se preguntara si es posible que la formación académica pueda estar reproduciendo el *statu quo* a través de la educación-embudo. Por qué de los “millones” que entraron con el o ella a la primaria, solo unos miles entraron a una universidad (contando las universidades-garaje), y unos cientos se graduaron como profesionales, de los cuales, no más de una docena vive de la profesión que estudió. (Agradezco infinitamente al lector que me contradiga esta burda percepción con una realidad menos pesimista).

En lugar de quemar buses, recibos de pago o tirarle piedra a la policía (y de paso incrementar el trancón o el *taco*), desde la academia sería preciso reconocer que el pensamiento liberal es partidario de fomentar la educación superior. Pero lo hace porque asume que si los estados (de países subdesarrollados o no industrializados, alias, el Tercer Mundo) concentran sus escasos recursos en la formación de “capital social”, el gasto se vuelve inversión (preocupación liberal)

y distribución (fantasma socialista) al mismo tiempo. A mediano plazo habrá crecimiento y disminuirá la pobreza significativamente porque los profesionales más capacitados podrán encajar mejor en el cambiante y tecnificado mercado laboral.

Los congresos o asambleas de estudiantes, en lugar de divagar sobre la “organización de las masas” o descargar homilias contra el neoliberalismo, deberían revisar si es cierto que la educación que a la larga se va a fomentar (o la docencia mejor pagada) es la que capacita a ese “capital social” en la innovación de bienes de exportación, que ayudan a competir al país en el mercado internacional, y si hay una alternativa o no ante ese reto. Porque la borrosa imagen que traen las noticias diarias es que de las ventajas comparativas en el campo (suelos, hidrología, mano de obra), se intenta pasar a la especialización en la producción de bienes en las ciudades. Para eso se requiere hacer atractivo el panorama a los empresarios que sobrevivan y se sucederán las reformas laborales y la importación de tecnología.

Con este telón de fondo se encuentra el “despolitizado” antropólogo formado en la última década, que termina, por ejemplo, como funcionario del Ministerio de la Cultura haciendo prólogos interminables o bien organizando eventos relacionados con las bellas artes o el folclore (la “cultura” en versión burguesa), que justifica con el argumento de que son rentables dado su “x” % de aporte al PIB (Osorio 2000; Kalmanovitz 2000). Y de repente recuerda ciertos incómodos comentarios que hacía un profesor Vasco en su clase, con respecto a la *praxis* y el sentido de formarse en una universidad pública y cosas de esas.

En medio de este panorama donde el pensamiento liberal se respira con la misma naturalidad con la que ayer se asumía al materialismo histórico como un Dios que todo lo explica y a Carlos Marx como su profeta, es de esperar que el día de mañana encontremos (ojalá) la versión autocrítica del sectarismo de derecha, por cuenta de uno de sus impulsores actuales; pues lo tonto no es creer en el socialismo o el liberalismo, sino creer con la fe del converso en su absoluta coherencia e infalibilidad. Tal vez podamos leer, para desgracia de todos, si no hay una alternativa a la mano, algo como:

*A comienzos del siglo XXI, cada grupo político de (centro) derecha se declaraba, cada cuatro años, poseedor de la verdad absoluta. Se entronizó el discurso ideológico. No había democracia participativa, sino un Estado dependiente de los organismos de comercio internacional o las entidades financieras. Se trataba de acabar con la oposición. Para eso se acudía al macartismo, a la sátira, a tergiversar los argumentos y en últimas*

*a cualquier método para desvirtuar lo que el otro decía, incluido declarar los paros ilegales o pedirle a universidades públicas y los hospitales (pero nunca a las fuerzas armadas o los expresidentes) que fueran rentables. Las diferencias estaban marcadas por la caracterización de la sociedad colombiana y el tipo de apertura que permitiera el crecimiento económico y el acceso al desarrollo. Si Colombia tenía un Estado intervencionista, hacía falta modernizarlo, reducirlo a funciones de policía y fiscalización. Si era un país capitalista no competitivo, se requería de una revolución tecnológica: para ello, había que invertir en una educación que igualara los estándares internacionales, y era preciso convencer de esto a los sindicatos, el campesinado y los indígenas con sus tierras improductivas. ¿Resultaba mejor combinar las distintas formas de apertura? ¿Cómo se hacía? ¿A través de una dictadura del partido conserberal o del libervador? De todas maneras, no había mayores disputas porque lo que importaba no era cuál debía ser el modelo, sino quién lo pondría en práctica.*

“¿Cuánto de pesadilla/quedará todavía?”, cantaba Silvio Rodríguez. Apenas comienza, parece, por ahora, ser la respuesta.

### **“VIVIR AQUÍ (ALLÁ) Y ESCRIBIR ALLÁ (AQUÍ)”**

A mediados de la década de 1960, la facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional, en Bogotá, perdió a un estudiante con acento paisa, más interesado en la gente que construye puentes o carreteras, que en los puentes mismos. Se inscribió como estudiante en Antropología. Lo que era (entre 1963 y 1965) una especialización que ofrecía la Facultad de Sociología y duraba 4 semestres, para 1966 era un nuevo pensum que duraba 4 años, al cabo de los cuales se recibía un título como licenciado en antropología. La antropología también fue institucionalizada durante la década de 1960 en la Universidad de los Andes, la de Antioquia y la del Cauca.

Los nuevos licenciados y luego profesionales (formalmente a partir de la década de 1980) tenían como parte de su plan de vida, ayudar a la implantación no traumática del “desarrollo” como meta del cambio social planificado. Pero al mismo tiempo se presentaba la descolonización de la fuente de materia prima para las teorías antropológicas (noratlánticas): el Tercer Mundo. África, partes de Asia y revoluciones en Latinoamérica cuestionaban el para qué de todo. Y no podía faltar la antropología a este desconcierto.

Ese “bochinche” no es muy recordado, era una cuestión política no académica. Tal vez por eso resultó toda una novedad el debate de la década de 1980, luego llamado “posmoderno”, en el que se cuestionaba la escritura etnográfica y el nivel de realidad de las descripciones allí consignadas.

Clifford Geertz fue uno de los que prendió la mecha que hizo reventar la “objetividad” como base de la observación del etnógrafo en campo. En forma tardía, sus hijos rebeldes posmodernos (la vanguardia de la vanguardia) se dieron cuenta de que la “pobreza” o el “subdesarrollo”, que aparecían mientras hacían etnografía, no eran parte del paisaje sino productos tanto históricos como “discursos” que aportaban un sentido interesado a ciertas construcciones sociales. Y digo “tardía” porque en el Tercer Mundo lo exótico era la estabilidad etnográfica dibujada con palabras por la academia. En medio del conflicto surgieron “nuevos” o “viejos” movimientos sociales, en demanda de derechos instrumentales (agua, luz, vivienda) o “simbólicos” (territorio, autonomía educativa, derecho a una lengua diferente), que transformaron las identidades coloniales hasta ese momento “estables”.

Y por otra parte, se presentó como novedad hace un par de décadas un (revaluado) problema denunciado por (“el primer”) Wittgenstein: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Los dilemas relacionados con la observación y descripción de una realidad cultural se asumieron como problemas de tipo lingüístico y de escritura. A esto se sumó la cuestión de cómo se construye el “sujeto informante”, para lo cual los posmodernos se apoyan en gran medida en el trabajo de Foucault, acerca de la subjetividad como un discurso creado a la par del antropocentrismo de la modernidad. Pero que igual pudieron haber discutido Frazer y Malinowski, si les hubiera dado por evaluar sus ideas acerca de la relación sujeto-objeto (de estudio) a la luz de lo que ya había dicho Nietzsche o estaban planteando Husserl, primero, y Heidegger después.

Vasco se planteó, a lo largo de su formación como estudiante y luego como antropólogo profesional, cuestiones análogas, pero no las abordó desde la fenomenología (Husserl, Heidegger) y el postestructuralismo (Foucault, Derrida, Deleuze), sino desde el problema práctico de que a los indios no les interesaba que les contaran en un libro, en una jerga que no entendían, lo que ellos vivían como rutina diaria. Había asuntos más relevantes en ese momento (y después): problemas de tenencia de tierra, proletarización, persecución religiosa de los sabios médico-espirituales (para el caso de los chamí), recuperación de la tierra por parte de los guambianos, y recuperación de la cultura guambiana (pero desde una idea de tiempo no lineal sino en espiral, y de espacio como mapa de la memoria). De eso salieron varios textos (Vasco 1975, 1985, 1987c; Vasco *et al.* 1989, 1994; Dagua *et al.* 1998), y se produjeron algunas pocas críticas (S.



de Friedeman 1975; Jaramillo 1978; Miranda 1984; Pardo 1986; Torres 1988; Morales 1994; Ortíz 1996). Algunas de estas críticas son propias de su época o bien no profundizan posibles inconsistencias del autor, pero otras permiten, a mi modo de ver, confrontar los puntos de vista de Vasco con los de sus pares. Es el caso de las reseñas de Pardo (1986) y Torres (1988). A su turno, Turbay (1995) utiliza un enfoque alternativo al que emplea Vasco (1996a) para reseñar el mismo libro.

También es preciso anotar que el tipo de etnografía practicada entre los embera-chamí y entre los guambianos produjo textos y reflexiones diferentes. De la mano y el pensamiento de Mao que hacía de intérprete de lo que eran y debían ser los chamí, Vasco pasó a encontrar en Guambía a gente con la que redactó varios textos y aprendió algunas lecciones sobre lo que es conocer y transformarse a través de la cultura de otros. Esto va en contravía de algunos profesores que rinden culto al texto escrito como fuente primordial de reflexión (para el antropólogo y el “objeto de estudio”).

En las dos últimas secciones de este libro, Vasco consigna sus reflexiones sobre la observación etnográfica como un ejercicio que supera un problema de escritura o subjetividad. Por eso, las secciones finales serían “explícitamente” metodológicas, pero todas las demás muestran el producto de este tipo de enfoque ligado a la *praxis*.

Con estos artículos se hace el reconocimiento a nivel institucional al trabajo constante y de largo aliento de uno de los formadores de varias generaciones de antropólogos, algunos de los cuales laboran actualmente en el ICANH. Pero es también una forma de mostrar, a los viejos y nuevos visitantes o practicantes de la disciplina, que la “nueva etnografía” ya la había anunciado Lewis Morgan hace rato y que la reflexión antropológica no termina en las puertas de la universidad en donde recibe su formación de pregrado o posgrado. Es precisamente allí donde comienza, y la antropología se hace ciencia, pero no de las que da soluciones tranquilizadoras sino respuestas que aumentan las angustias. Porque como decía el monarca israelita “*el que aumente su saber aumentará su pena*”.

## ¿ANTHROPOLOGY MADE IN COLOMBIA?

Decía un español a mediados de la década de 1970:

*Un nuevo tipo de antropología parece surgir en el llamado Tercer Mundo. Durante muchos años, estos países han experimentado lo que J. Galtung ha denominado “colonialismo científico”. El*

*antropólogo del Tercer Mundo tiene que superar la extraña paradoja de ver que el centro de gravedad para la adquisición de conocimiento sobre su país está situado fuera de este, en algún lugar de Europa o de los Estados Unidos. Esto sucede de diversas formas. En primer lugar, los países desarrollados creen tener el derecho a obtener información ilimitada sobre los países del Tercer Mundo. En segundo lugar, los antropólogos del Tercer Mundo ven que a nivel de la información sucede lo mismo que con las materias primas: los datos son recogidos, enviados al mundo desarrollado, transformados y finalmente convertidos en productos manufacturados (libros, informes, etc). En tercer lugar, la mayor parte de la información queda fuera del alcance físico del antropólogo del Tercer Mundo (a no ser que se desplace fuera de su país). En cuarto lugar, esta información no es “neutra”, sino que, en general, viene interpretada por alguna de las ideologías antropológicas (Llobera 1988: 382).*

En estas líneas hay ciertos giros propios de una época en que a la “globalización” se le decía “imperialismo”, o viceversa; con tanto camaleónico reinsertado intelectual ya no se sabe muy bien con quién ni de qué se está hablando. Deben ser cosas de las culturas híbridas que caracterizan a América Latina, según el ubicuo transpostantropólogo Néstor García Canclini.

El caso es que a esa época corresponde una hoy poco recordada resolución del entonces llamado Instituto Colombiano de Antropología, la Resolución 626 Bis de 1973, que trataba de reglamentar las “expediciones” extranjeras de tipo antropológico. Esa norma puso condiciones excepcionales para que investigadores extranjeros, en primer lugar, “obtuvieran información ilimitada sobre los grupos indígenas de esta parte del Tercer Mundo”, en segundo lugar, “recogieran los datos, los enviaran al mundo desarrollado, los transformarían” y finalmente los convirtieran en libros y artículos a los que difícilmente se tenía acceso en el país.

Hasta el presente se sigue de vez en cuando abogando por una “ciencia propia”, y se habla de rechazar el colonialismo intelectual. El problema con la nacionalización (o regionalización) de una disciplina científica (en este caso la antropología) es que se confunde con un problema de “identidad” o “ser” únicos con respecto al resto del mundo. Lo que interesa es la forma como han sido acogidas, aplicadas y transformadas las teorías antropológicas en esta provincia, así como el papel que han tenido en la construcción de la percepción de un presente “pluricultural y multiétnico”.

Porque una cosa es el uso de la razón (la lógica) ajena a una Resolución o el sentimiento nacional. Otra son los hechos objetivos, es decir, aquellos cuya realidad no depende de que sean predicados emitidos por un sujeto: guerra, altos costos de matrículas, hospitales que cierran, cultivos que se pudren porque no hay quien los compre, empleados despedidos por la reestructuración de las empresas. Y otra cosa bien diferente es la valoración que uno le da a esos hechos: “es inevitable, la educación o los hospitales deben ser rentables”, o, “es un crimen, el modelo económico y político no está pensado para construir una nación pluricultural”.

Al confundir las tres cosas se trata de ajustar a nivel de predicados (teoría) lo que puede ser un requerimiento político. Surge entonces la creencia de que debe existir algo así como la “biología colombiana”, la “epistemología tolimense”, la “química bugueña”. O para el caso de la teoría antropológica: el “estructuralismo andino”, el “marxismo de la Nacional”, el “multivocalismo caucano”, o la “ecología política paisa”.

Que se relacione un problema epistemológico con uno político no quiere decir que no se puedan o deban diferenciar en la práctica. Mezclarlos lleva a la confusión política y a la aridez teórica. Se resuelve con la retórica lo que requiere acciones, y se asume que ciertas acciones cambian ciertas arraigadas concepciones. Al entender los espacios en que se mueve la razón y la acción, las primeras generaciones de antropólogos(as) en Colombia pudieron ir más allá de la definición de su objeto de estudio: la descripción de los indios sobrevivientes y su vida primitiva. Los fundadores de la disciplina en Colombia, egresados del Instituto Etnológico, fueron la base humana que en la década de 1950 permitió la aparición del Instituto Indigenista Colombiano, más comprometido con la reivindicación de los derechos de los indios que con su simple descripción. Antes de eso ya habían ocurrido las peleas de Gregorio Hernández de Alba con los misioneros y se habían presentado ambigüedades del mismo Paul Rivet al confrontar a los etnocidas/informantes de lingüística. Y décadas después, los egresados de las universidades, encararon al Instituto Lingüístico de Verano.

El conflicto entre misioneros laicos y piadosos (pues el antropólogo “comprometido” tiene algo de eso) comenzó casi desde la época en que no se necesitaban antropólogos en el Nuevo Mundo: la Conquista. Fray Bartolomé de Las Casas hizo todo un ejercicio de tipo antropológico para refutar a Juan Ginés de Sepúlveda y su idea de que los indios podían y debían ser esclavos de los conquistadores. Pero como ninguna buena acción se queda impune, los que pagaron la cuenta de la lucidez del cura de Chiapas (el subcomandante Marcos de aquel tiempo) fueron los negros de la costa africana. Los indios eran iguales a

los españoles, por lo que no podía esclavizarse a un igual. Los negros en cambio...

Lo que interesa de esta “anécdota” es que cualquier teoría se hace a partir de la crítica de otra y en un contexto histórico particular. Las Casas y otros curas de su tiempo utilizaban la lógica para legitimar la conquista y, a la vez, hablar de los derechos de los indios. Una teoría no nace de la inspiración de algún iluminado, sino de la confrontación con sus predecesores o contemporáneos en torno a la construcción de ciertos juicios. Por esto, las citas que se hacen en los textos no son simplemente una muestra de erudición sino pistas que se dan para mostrar que generalmente “*no hay nada nuevo bajo el sol*”.

Eso es en parte una de las denuncias más recientes de Vasco, que se encuentran en varios de los textos publicados en la década de 1990. Cuestiona algunos de los supuestos aportes de la llamada antropología posmoderna, categorías como la de “culturas híbridas”, la neutralidad de la noción de globalización, la jerga postestructuralista utilizada para decir que no hay identidades fijas, que son relacionales; o que la organización indígena no ha ganado nada del otro mundo con la legislación derivada de la Constitución Política de 1991. Eso por el lado netamente “académico”, porque desde el lado de la práctica unida a la lucha indígena, también surgió el cuestionamiento de otros conceptos o ideas que reñían con el fundamento “legítimo” y oficial de la diversidad cultural y las razones del conflicto derivado de la misma (la noción de propiedad de la tierra, o la concepción cultural del territorio, para citar dos ejemplos).

La exasperación que le producen al autor las “aguas tibias” vendidas como novedad por la academia noratlántica, y recicladas por algunos antropólogos o funcionarios culturales del Tercer Mundo, puede hacer creer al lector, partidario del “vasquismo” (que es hacer eco, como salones vacíos, de lo que dice el maestro), que todo lo que no sea inspirado en Marx, Morgan, Mariátegui o la profecía del jefe Sealth (Seattle) está condenado.

Eso no lo cree ni el mismo Vasco, puesto que su trabajo al lado del movimiento indígena y los años de cátedra le mostraron tanto los posibles aportes del pensamiento de Marx o Morgan a la lucha indígena, como también sus limitaciones. Autores como Paul Rabinow, Clifford Geertz, Dennis Tedlock, Michael Taussig, Stephen Tyler, Renato Rosaldo, James Clifford, George Marcus, Edward Said o el veterano Marshall Sahlins no son simplemente nombres que aparecen en textos traducidos al español y citados con insistencia en la década de 1990 (en detrimento de otros autores como Boas, Malinowski, Kroeber, Benedict, Radcliffe-Brown, Linton, Lévi-Strauss, Steward o Evans-Pritchard, que los más jóvenes egresados ni siquiera han escuchado mentar). Son los nombres

de colegas que alimentan los argumentos “post” (estructurales, modernos) que desembocan en textos de autores colombianos criticados y no simplemente estigmatizados por el autor (cfr. Vasco 1996d, 1998b). De igual manera, son confrontados en varios artículos incluidos en esta antología que tocan el problema de la etnografía como escritura, y proponen que el trabajo de campo (con los paeces, guambianos) tiene un estatus que supera ese espacio de discusión.

Pero más allá del debate centrado en el problema de la etnografía como oficio, o de la antropología como una disciplina que interpreta tradiciones locales y no que busca generalizaciones universales, el caso es que la *praxis* basada en Morgan o Marx (o Mao) siempre es posible que se anquilese. Pues tal y como los actores que participan en los movimientos sociales no son perfectos ni héroes ni mártires que buscan una convivencia armónica por encima de los intereses individuales o de grupo, la razón ilustrada de la que son fieles representantes Marx y Morgan presenta limitaciones inherentes a su ejercicio. Necesita ponerse en contexto, actualizarse con respecto a los cambios vividos por la gente y por el pensamiento.

Y también es preciso cuestionar los enfoques alternativos, pero no con supuestos políticos (“deben servir para cambiar condiciones políticas o económicas aquí y ahora”), sino con argumentos lógicos que tomen en cuenta ciertas condiciones políticas. No se trata de echarse en brazos del eclecticismo, sino de vigilar que los autores que son fuente de preguntas y respuestas parciales no se conviertan en un vademecun de fórmulas y soluciones finales. Desde los toldos de la historia, y ante una crisis disciplinaria que ha cuestionado la posibilidad misma de conocer la genealogía del presente por medio del pasado (Archila 1999), no falta quien afirme que:

*Ha llegado quizá el momento de volver a reconocer que la teoría no está separada de la realidad concreta, a reivindicar una vez más la praxis del conocimiento. No sobraría que la teoría de sistemas hable de los desplazados de la violencia, que la arqueología del saber anteceda al análisis de las políticas públicas, que la hermenéutica potencie el trabajo participativo, que la crítica literaria traduzca los discursos burocráticos y sobre todo que la filosofía informe de nuevo a la historia, para empezar a reconstruir no solo las ciencias sino la identidad regional misma. Para saltar por encima de la propia sombra, tal vez sea pertinente apagar la luz del viejo conocimiento por un rato (Flórez 2000: 33).*

Inspirados en versiones alternativas sobre la forma como se hace inteligible la realidad (no a partir de nociones como el Modo de Producción o “el hombre” como sujeto histórico), se encuentran trabajos que apuntan para el mismo lado: construir una antropología no solo *en* Colombia sino *para* los problemas que tienen residencia (aunque no raíces) aquí. Es el caso del trabajo de Arturo Escobar (1998) que pone al desnudo los supuestos que sustentan cierta idea de desarrollo, y un diccionario sobre las categorías “apolíticas” (necesidad, planeación, medio ambiente) asociadas a la de desarrollo (Sachs 1996), que ayudan a aguzar el juicio cuando se trate de implementar programas de “sostenibilidad” estatales o de ONGs. Este tipo de textos analíticos ayudan a reconocer el eclecticismo conceptual (e incoherencias programáticas) de que hacen gala las entidades públicas (Unesco, Mincultura, Museos, Municipios) o privadas (Radio, Prensa, Petroleras, Cervecerías, ONGs, donantes particulares) cuando se meten a “apoyar la cultura” que ven separada del “desarrollo”. (Esta coherencia entre el dicho y el hecho es, obviamente, otro deseo idealista del prologuista, pero si fuera “realista” creo que no me importaría criticar incoherencia alguna).

En un nivel de análisis similar se puede ubicar la evaluación epistemológica que hace Eduardo Restrepo (2001) de los discursos que sostienen las políticas de la etnicidad, específicamente, la relacionada con los “grupos negros” o “afrocolombianos”. Usar los conceptos como si fueran ropa prestada y no anteojos con los que se lee la realidad puede llevar a que el reconocimiento de derechos resulte contraproducente para sus promotores. Un ejercicio etnográfico análogo, pero desde una perspectiva menos “arqueológica”, ya había sido realizado por el inglés Peter Wade (1997), o se puede hallar en el trabajo del francés Christian Gros (2000). Estas lecturas ayudan a evaluar la pertinencia y fortaleza de los conceptos con los que Vasco acompañó la formalización del movimiento indígena, y el tipo de lectura que se puede hacer de las variables o fuerzas que inciden en los cíclicos auges o declives de luchas que defienden la “identidad étnica”.

Otra revisión conceptual es la que hace Zandra Pedraza (1999) sobre los planes y programas oficiales de educación y salud, y aquellos naturalizados por los medios de comunicación, que hacen eco de ciertas maneras de construir nuestra percepción sobre el cuerpo normal, bello o sano. Esta preocupación hermenéutica puede complementar las críticas hechas por Vasco en algunos artículos a los planes oficiales que fomentan la “autonomía cultural”, la “diversidad” o la “creatividad”.

Encontramos también la revaluación de la idea que tenemos sobre la “realidad” del Amazonas y sus pobladores: la historia natural involucra la de los grupos

humanos que la han modificado por siglos de acuerdo con ciertos modelos de pensamiento mítico (Mora 2000a, 2000b), como es el caso de los nukak, que a su vez también se transforman en grados desiguales a medida que rechazan, asimilan o se adaptan a un modo de vida sedentario y occidental (Cabrera *et al.* 1999; Franky 2000). Esta cercana vinculación entre la gente y su territorio, el aprovechamiento e identificación heterogénea y discontinua con el mismo, es abordado por Vasco desde la perspectiva de la construcción de memoria entre los guambianos, embera y paeces.

La lectura que hace Vasco sobre la organización, alcance y encrucijadas del movimiento indígena y el alcance problemático que tiene la noción de “nacionalidad indígena”, se puede contrastar, y eventualmente complementar, con una reciente compilación que reflexiona en forma crítica sobre de los movimientos sociales. Tanto los llamados “nuevos” movimientos sociales, en la década de 1980, que giran alrededor de reivindicaciones no “materialistas” y conflictos generados por las reformas de la legislación constitucional (no hay mal que por bien no venga), como los “viejos” movimientos sociales que se organizan en torno a la resolución de problemas “no idealistas” de vieja data (luz, agua, casa, carreteras, subsidios agrícolas) que siguen sin resolverse (Archila y Pardo 2001; cfr. Archila 1998).

Si revisa o averigua la lectora o el lector las referencias bibliográficas que acabo de dar, se percatará de que en muchas de ellas está metida la mano del instituto donde trabajo. Lo más seguro es que eso sea una prueba de nepotismo académico (y de centralismo, por ser casi todas editadas en Bogotá, y de monolingüismo, por estar casi todas en español, y etc.). Otra posibilidad es que la institución realmente esté abogando, como política de trabajo, por la construcción de una antropología colombiana (no por la nacionalidad o el lugar de origen de las ideas, sino por su contenido y relación con los problemas y el contexto histórico local). También es factible que se trate de una acumulación fortuita de antologías de autores ya maduros (P. Wade, A. Escobar, C. Gros, L. Vasco). Y lo interesante es leer entre líneas hasta dónde y a qué nivel, desde esa madurez, se reconocen los lugares comunes y clichés académicos que inevitablemente surgen de la confianza en un enfoque (marxismo, estructuralismo, postetc, ecología histórica, cualquiera).

Pero el caso es que hay cierta esperanza de que se estén superando, a punta de trabajo e investigación de largo plazo, las predicciones de muchas de las evaluaciones o balances realizados sobre la antropología colombiana y sus practicantes que, con contadas excepciones, han asumido que la misma se puede evaluar en términos de la división del trabajo burgués y liberal, con criterios de calidad calcados de las ciencias naturales: objetivos, hipótesis,

metodología, resultados; retomando los criterios de lo que está “de moda” en otras partes o adaptándose a los requerimientos del plan de desarrollo de turno (Arocha 1984; Miranda 1984; Uribe 1980, 1981; Pineda 1981; Gómez, 1981; S. de Friedeman 1987; Oostra 1991; Jimeno *et al.* 1993; Pardo *et al.* 1997; Pineda 1999; Barragán 2001). Muchas de estas evaluaciones se hicieron pensando en que, al ver el camino recorrido y las encrucijadas, se podía planear el (o los) camino(s) por seguir. Pero problemas de presupuesto, falta de continuidad en las investigaciones y una tragicómica combinación de atraso, modas intelectuales y la fragilidad misma de la profesión han hecho que cada cuatro o cinco años se tenga que reinventar (o deconstruir) la rueda.

La antropología made in Colombia, aventuro a creer, puede tener algo que mostrar a la academia noratlántica (en términos de aporte conceptual), si además de poner al descubierto los predicamentos del sujeto moderno, muestra cómo toman su coloración particular en el ámbito local (de reinas, narcos, politiqueros, indios, delfines, selvas y nevados). En los autores arriba citados, y en los textos de Vasco, estarían, quizá, las semillas de las reflexiones que nos ayuden a conciliar principios diversos y, hasta cierto punto, contradictorios con los que hemos buscado en vano, hasta el momento, la construcción de relaciones sociales (que incluyen la base material que les permite existir) no mediadas por la racionalidad del capitalismo liberal (¿dónde habrá escuchado eso antes el lector o lectora?, ¿se equivocó el prologuista y esta antología de siglo?, ¿estaré pensando con el deseo?). Vivimos en medio de la utopía liberal. Se trata de reproducir en lo que fue el Tercer Mundo (que incluye a los países exsocialistas) los patrones de producción y consumo del Primero.

Esta es la más reciente versión de normalidad pregonada por los contradictorios ideales de Occidente: conformidad y rebelión, diversidad y reglamentación universal, ciencia y colonialismo, libertad y justicia, socialismo y barbarie. El surgimiento y naturalización de esos principios nos ha dejado en herencia descripciones de diferentes épocas: de los bárbaros de la antigua Roma imperial; de los buenos salvajes, descubiertos por los racionalistas profetas de la Ilustración; de los primitivos, mirados con curiosidad y lástima durante la revolución industrial, y de los indígenas y las etnias “sostenibles”, eufemismo académico y técnico burocrático de reciente acogida, y, finalmente, un reciente auge de descripciones de negros, gitanos, gays, los que de frente parece que están de lado, los que acaban de romper el jarrón y demás *Otros* “no incluidos en esta clasificación”, de interés antropológico.

Queda a juicio de los lectores (el impresor, el corrector de estilo, la directora del Instituto, los discípulos de Vasco, los indios y demás colombianos de todas las pelambres) juzgar si el maestro, el etnógrafo y el antropólogo ofrece, con este



texto y su trabajo, bases y herramientas con las que se pueda construir una alternativa a esa descripción del presente (¿nuestro futuro?) que hizo ese otro maestro, antropólogo y etnógrafo panameño de apellido Blades, y que decía:

*Era una nación de plástico  
De esas que no quiero ver  
De edificios cancerosos  
Y un corazón de oropel  
Donde en vez de un sol  
Amanece un dólar  
Donde nadie ríe  
Donde nadie llora  
Con gente de rostros de poliéster  
Que se chatean sin conocer  
Y miran sin ver  
Gente que vendió por comodidad  
Su razón de ser  
Y su libertad.*

Franz Rolando Flores Fuya  
Profesional UNiversitario Grado 13  
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

**Agradecimientos:** a Mauricio Pardo y al profesor Luis Guillermo Vasco por los comentarios críticos a este prólogo y la tolerancia ante los equívocos y ligerezas que insisto en cometer por escrito. Al *compa* Dustano Rojas, por aterrizarme un poco en parte de la historia académica que trato de recrear. Y a mi Ángel de la Guarda, por el azar de la compañía.

## Bibliografía

- Archila, Mauricio. 1998. "Poderes y contestación (reseña teórica-metodológica)". *Controversia*, 173: 29-56.
- . 1999. "¿Es aún posible la búsqueda de la verdad? Notas sobre la (nueva) historia cultural". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 26: 251-285.
- y Mauricio Pardo (Editores). 2001. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Centro de Estudios Sociales - Universidad

Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

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

Barragán, Andrés. 2001. *Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios: 1941-2001*. Tesis de Grado. Universidad de los Andes. Departamento de Antropología. Bogotá.

Bate, Luis. 1998. *El proceso de investigación en arqueología*. Crítica. Barcelona.

Cabrera, Gabriel; Carlos Franky y Dany Mahecha. 1999. *Los Nukak: nómadas de la Amazonía colombiana*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Dagua, Abelino; Misael Aranda y Luis G. Vasco. 1998. *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. CEREC – Los Cuatro Elementos – Fundación Alejandro Ángel Escobar – Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular. Bogotá.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma. Bogotá.

------. 1999. Introducción: cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea. En: *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá. Pp. 19-30.

Flórez, Alberto. 2000. “La historia en su encerramiento. Una mirada iconoclasta al quehacer de la historia en Colombia”. *Fronteras de la historia*, 5: 9-33.

Franky, Carlos. 2000. “Mi gente, la otra gente y los otros. Identidad y cambio cultural entre los Nukak de la Amazonía colombiana”. *Revista de Antropología y Arqueología*, 12 (1-2): 40-73.

Gómez, Piedad. 1981. “Estudios sobre el campesinado en la década del setenta y perspectivas”. *Noticias antropológicas*, 70-72: 6-7.

Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

- Jaramillo, Orlando. 1978. "Reseña: El indígena y la cultura: un marco general de análisis". *Micronoticias*, 54: 7-8.
- Jimeno, Myriam; María L. Sotomayor y Hildur Zea. 1993. "Evaluación de la producción y práctica antropológica: parámetros y tendencias de la formación profesional". *Informes Antropológicos*, 6: 33-66.
- Kabuya. 1999a. "De monas y perras en antropología. Sobre la reforma del plan de estudios en la Nacional". *KABUYA. Crítica antropológica*. N° 10, Grupo de trabajo. Universidad Nacional de Colombia. (Versión electrónica: [www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/kabuya101.htm](http://www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/kabuya101.htm), Agosto 2001).
- . 1999b. "La investigación social: ¿Para quién?, ¿Para qué?, ¿Cómo?". *KABUYA. Crítica antropológica*. N° 9, Grupo de trabajo. Universidad Nacional de Colombia. (Versión electrónica: [www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/kabuya91.htm](http://www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/kabuya91.htm), Agosto 2001).
- Kalmanovitz, Salomón. 2000. "Las palabras merecen respeto". *Número*, 26 (Separata): X-XII. Bogotá.
- Llobera, José. 1988. "Postcriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología". *La antropología como ciencia*. pp. 373-387. Anagrama. Barcelona.
- Miranda, Néstor. 1984. "Antropología marxista ¿Proyecto o realidad?". En: *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Editores J. Arocha y N. Sánchez de Friedemann. Etno. Bogotá. pp. 573-613.
- Mora, Santiago. 2000a. *Early Inhabitants of the Amazonian Tropical Rain Forest. A Study of Humans and Environmental Dynamics*. Ph D. Dissertation. Department of Archaeology, University of Calgary, Alberta.
- . 2000b. "Ámbito pasado y presente en la arqueología colombiana". *Arqueología del Área Intermedia*, 2: 153-181.
- Morales, Jorge (Reseñista). 1994. Reseña: Srekøllmisak: el Señor Aguacero; escrito por L. G. Vasco, A. Dagua y M. Aranda. *Boletín Museo del Oro*, 36: 148-149.

- Oostra, Meno. 1991. Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia: años setenta. *Revista Colombiana de Antropología*. 18: 67-86.
- Ordóñez, Luis. 1994. "El ambiente de los setentas y el libro de Germán Colmenares, 'Cali: terratenientes, mineros y comerciantes -sigloXVIII-'." En: *Tiempos Breves II. Ensayos de estudiantes de la maestría de historia. Cuarta promoción (1991-1992). Serie Cuadernos de Trabajo*. N° 7. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. pp. 32-36.
- Ortiz, María Mercedes. 1996. "Reseña: Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chamí; de L. G. Vasco". *Boletín Museo del Oro*, 40: 148-152.
- Osorio, Ramiro. 2000. "Las cuentas claras conservan la imaginación". *Número*, 26 (Separata): II-III.
- Pardo, Mauricio. 1986. "Reseña: Jaibanás, los verdaderos hombres, de L. G. Vasco". *Boletín Museo del Oro*. 15: 35-38.
- ; María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. 1997. *La antropología en Colombia a las puertas de un nuevo milenio*. Informe presentado a Colciencias. Bogotá. Inédito.
- Pedraza, Zandra. 1999. *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y la felicidad*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Pineda C., Roberto. 1981. "La antropología colombiana en la década de los setenta: una visión retrospectiva". *Noticias antropológicas*, 70-72: 5-6.
- Pineda G., Roberto. 1999. Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 3: 29-42.
- Restrepo, Eduardo. 2001. "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano". En: *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Pp. 41-70. Editor M. Pardo. Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias. Bogotá.

- Sachs, Wolfgang (Editor). 1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC (Proyecto Andino de Tecnología Campesina). Lima.
- S. de Friedemann, Nina. 1975 . "Reseña: Los chamí". *Micronoticias*, 32: 3-4.
- . 1987. "Antropología en Colombia: después de la conmoción". *Revista de Antropología*, 3 (2): 133-155.
- Torres, William. 1988. "Las dificultades del etnógrafo. Reseña: Semejantes a los dioses". *Uroboros*, 3: 72-74. (También publicada en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 25 (14): 76-79. 1988)
- Turbay, Sandra. 1995. "Reseña: Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó; de C. A. Hernández". *Boletín del Museo del Oro*, 38-39: 179-181.
- Uribe, Carlos Alberto. 1980. "La antropología en Colombia". *América Indígena*, 40 (2): 281-308.
- . 1981. *La etnología colombiana en la década de 1970*. Ponencia al III Seminario del Grupo de Trabajo "Epistemología y Política" Clacso. Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo. 1975. *Los chamí. La situación del indígena en Colombia*. Margen Izquierdo, Colección Minilibros. Bogotá.
- . 1985. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Banco Popular. Textos Universitarios. Bogotá.
- . 1986. "Un primer intento de sistematización. Reseña: Estado, derecho y minorías étnicas en Colombia, de A. Triana". *Boletín cultural y bibliográfico*, 23 (8): 77-79.
- . 1987a. "Cultura radical a treinta grados. Reseña: Aquí nadie es forastero, de M. Archila". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 24 (11): 100-101.
- . 1987b. "Un torcido derecho. Reseña: Grupos étnicos, derecho y cultura, de A. Triana y otros". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 24 (11): 84-86.

- . 1987c. *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera chamí*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- . 1987d. “Acercamiento al campo. Reseña de: Tipologías polares, sociedad tradicional y campesinado, de J. Jaramillo”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 24 (13): 85-86.
- . 1989. “En la selva de montaña”. *Arqueología*, 10: 90-96. (Incluido en esta antología).
- . 1994. “Reseña: Las cuatro estaciones; de Ann Osborn”. *Boletín del Museo del Oro*, 36: 145-146.
- . 1996a. “Una cosmovisión armónica. Reseña: Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó, de C. Hernández”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 33 (43): 79-80.
- . 1996b. “Cabría pensar que se podría suponer que es muy probable que quizá. Reseña: Convivencia y poder político entre los Andoques, de M. Espinoza”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 33 (43): 80-83.
- . 1996c. “Reseña: Relación de la coca y de su origen y principio y por qué es tan usada y apetecida de los indios naturales deste reyno del Piru; editado por M. Brey y V. Infantes”. *Boletín del Museo del Oro*, 40: 145-148.
- . 1996d. “Reseña: Las nuevas construcciones simbólicas en América Latina. Editado por C. Pinzón y G. Garay”. *Boletín del Museo del Oro*, 41: 193-201.
- . 1997a. “El vecino del piso de arriba. Reseña: Somos Barí, de H. Galvis”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 34 (46): 91-93. (También publicado en *Boletín del Museo del Oro*, 34-35: 150-152, 1993).
- . 1997b. “Reseña: Cruz o "Jaituma" en el alto Andágueda, Chocó; escrito por J. A. Flórez”. *Boletín del Museo del Oro*, 42: 150-152
- . 1997c. “Reseña: Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII; escrito por M. C. Ramírez”. *Boletín del Museo del Oro*, 42: 153-157

- . 1997d. "Reseña: Etnias, educación y archivos en la historia de Colombia; compilado por J. Guerrero". *Boletín del Museo del Oro*, 43: 134-138.
- . 1997e. "Prólogo. Hacia una antropología de la riqueza". En: *Pagar por el paraíso*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá. pp. 11-13
- . 1998a. "Un clásico. Reseña: Los Kogi de Sierra Nevada". *Boletín cultural y bibliográfico*, 35 (47): 105-108.
- . 1998b. "Los nodos de una propuesta (y los nudos). Reseña: Antropología, posmodernidad y diferencia". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 35 (48): 79-83.
- .; Abelino Dagua y Misael Aranda. 1989. *Somos raíz y retoño*. Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 1, Cali.
- . 1993. "En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En: François Correa Rubio (ed.): *Encrucijadas de Colombia Aborigen*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, p. 9-48.
- . 1994. *Srekøllimisak: Historia del señor aguacero*. Instituto Colombiano de Antropología, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 4, Bogotá.
- Vásquez, María Eugenia. 2001. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA) – Ediciones Antropos – Ministerio de la Cultura. Bogotá.
- Wade, Peter. 1997. *Gente negra. Nación mestiza*. Universidad de Antioquia – Instituto Colombiano de Antropología - Siglo del Hombre – Universidad de los Andes. Bogotá.

Foto 1: Autoridad propia guambiana y solidario



El taita guambiano Ricardo Tunubalá, Gobernador del Cabildo en 1981, y el solidario investigador Víctor Danie Bonilla, durante una asamblea en Guambía. Ambs fueron claves para el desarrollo del movimiento y la lucha indígenas en el Cauca y en el país.



## VIVIR COMO EMBERA-CHAMÍ

Conocí a los embera-chamí en 1967, durante una práctica académica de la Carrera de Antropología de la Universidad Nacional. Tal como fue programada por directivos y profesores, nuestra estadía, nuestro trabajo y nuestras actividades giraron alrededor de la misión, regentada en ese entonces por misioneros del Inmaculado Corazón de María, españoles, y por monjas de la Madre Laura, colombianas. Allí mismo, en la sede de la misión, además del convento de las monjas, la casa cural y el internado para los niños indios, existían: tienda, carpintería, hacienda, cría de distintos animales domésticos, trapiche, planta eléctrica y mil cosas productivas más; así mismo había capilla, cementerio (de uso obligatorio) y cancha de fútbol, a lo cual se agregarían, con el tiempo, hospital, inspección de policía (con su calabozo y su cepo), casa del cabildo, cancha de baloncesto y muchas otras cosas más. Aun estando de visita, agobiaba constatar el dominio aplastante y férreo de los misioneros sobre toda la vida india.

Para instaurarlo y mantenerlo sobre una base religiosa, al menos en su apariencia y en sus declaraciones, se hizo necesario para los misioneros el eliminar toda competencia que, en este campo, se les pudiera enfrentar desde el interior de la sociedad y la cultura de los chamí. Y el blanco que identificaron en esta guerra fueron los *jaibaná*, los sabios propios en el conocer-hacer, a quienes comenzaron por acusar de trabajar en connivencia con el demonio para la realización de sus “hechicerías”, de las cuales debían renegar bajo la amenaza de ir al infierno y las demás presiones del misionero; para luego asegurar que se habían vuelto malos y eran culpables de las frecuentes muertes de numerosos niños, razón que motivaba a los familiares de estos a dar muerte a los *jaibaná* que consideraban culpables.

Con el correr de los años, sobre todo cuando se abrieron a múltiples relaciones con indígenas de otras partes y organizaciones, los chamí fueron tomando conciencia, a su vez, de que la misión constituía el principal y más formidable obstáculo para el logro de su autonomía como pueblo. Al cabo, luego de un largo y tortuoso camino, los misioneros tuvieron que abandonar la región, al menos en su presencia física, pues gran parte de sus ideas y costumbres han pervivido en las mentes de quienes fueron formados por ellos durante más de seis décadas de adoctrinamiento; y muchos de sus procedimientos y orientaciones continúan empleándose en el colegio de Purembará, hoy en manos de profesores chamí y de su cabildo.

Por eso, en su momento no vacilé en calificar de teocracia el régimen implementado por los misioneros en la región ni en ponerme decididamente al lado de los *jaibaná* en su desigual confrontación, pues, en ese entonces, muchos indígenas y, más tarde, hasta organizaciones embera, como la OREWA<sup>1</sup>, estaban en su contra, aunque los argumentos para sostener esta posición variaban profusamente.

Para reivindicar la figura y el papel del *jaibaná*, en 1982 escribí un libro, “*Jaibanás. Los verdaderos hombres*” (1985), dando en él espacio fundamental para la voz y la concepción de los embera sobre este personaje esencial de su cultura y de su vida, en especial a las palabras de Clemente Nengarabe, quien con el tiempo sería mi amigo más cercano, él mismo *jaibaná*, aunque arrepentido, según nos contó el misionero el día en que nos lo presentó en el amplio corredor de madera del segundo piso del edificio del internado; lo que no fue obstáculo para que un día volviera a cantar *jai* para salvar a uno de sus nietos, cuya vida había sido dada por perdida por los médicos del hospital en Pereira.

Este “dar la palabra” a los embera implicaba, en ese entonces, una novedad en el trabajo etnográfico colombiano, en especial en la escritura; innovación que constituyó, varios años después, uno de los planteamientos y caminos que se propusieron en la crítica y replanteamiento de la construcción de textos en etnografía, en

---

<sup>1</sup> Organización Regional Embera y Waunaan.

especial por parte de algunas corrientes norteamericanas, como el posmodernismo, que desde hace algunos años llegan hasta nosotros como la gran novedad que ha de sacar a la etnografía colombiana de su estancamiento. Con esta concepción teórica y metodológica di inicio a un proceso encaminado a erosionar la autoridad del etnógrafo, en tanto sujeto de los procesos de conocimiento, al tiempo que implicó un reconocimiento y validación de los conocimientos propios de los indígenas.

Por supuesto, como todo primer paso por un sendero nuevo, tuvo sus restricciones y dificultades. Por ejemplo, es claro que en caso del libro al que me refiero, soy yo, el autor, quien da la palabra a los chamí y que lo hago en el momento y lugar que considero oportuno para el desarrollo de la argumentación.

Pero el texto va más allá en su replanteamiento, pues en él se valida la verdad del conocimiento embera-chamí y la de sus historias propias, aquellas que la antropología designa como mitos, en particular las que se relacionan con el *jaibaná* y sus poderes. Esto queda explícitamente claro cuando mis planteamientos se fundamentan en el criterio de que lo que dicen tales historias es verdadero, por lo cual hay que creerles, en lugar de lo regularmente aceptado en ese momento: que es el etnógrafo quien debe interpretarlas y que esta interpretación es la que tiene validez. Sobre esta base, mi escrito reconoce la existencia de los poderes del *jaibaná* y muestra la base material en que los mismos se sustentan, en lugar de tomarlos como simples supersticiones o como rituales que producen efectos afincados en la creencia, en el convencimiento de sus practicantes y demás personas concernidas, idea que está en la base de la llamada “eficacia simbólica de los rituales”.

De ahí que en el momento de su publicación, el título sonara a sus editores poco científico, poco ortodoxo, pues en él se afirma que los *jaibaná* son los verdaderos hombres, así como lo piensan los embera. Me fue necesario emplear una argucia para que dicho título se mantuviera, y asegurar que lo científico del nombre de una publicación se debe establecer con el criterio de que refleje en la forma más adecuada el contenido de esta y que eso era lo que ocurría en ese caso.

Aun así, estaba ya lejano el tiempo en que el editor del libro “Literatura de Colombia aborigen. En pos de la palabra” (1979), se negó a aceptar que Clemente Nengarabe, quien me había narrado los relatos que aporté para esta publicación de Colcultura, apareciera como autor o, al menos, como coautor de los mismos.

Los planteamientos básicos de aquel texto sobre el *jaibaná* se encuentran sintetizados en un artículo que escribí como material de lectura para un curso de extensión que se proponía realizar el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, el cual, por cierto, nunca se hizo, por aquellas cosas de la burocracia. Más tarde, con algunas modificaciones, fue ponencia para el simposio que llevó a cabo la Organización Indígena de Antioquia —OIA—, contra viento y marea, como parte del V Congreso Nacional de Antropología en Colombia.

## **JAIBANÁ EMBERA Y CHAMANISMO<sup>2</sup>**

En general, los diversos antropólogos muestran su acuerdo con la caracterización del chamanismo que ha dado Mircea Eliade (1960), definiéndolo como un conjunto de prácticas fundamentalmente curativas derivadas de la relación de un practicante, el chamán, con lo sobrenatural, personificado este en una multitud de espíritus de variada naturaleza. Tal comunicación y acción se efectúa a través de un estado de éxtasis obtenido por medio de formas muy variadas y complejas. El chamán es un especialista que llega a serlo después de un proceso de aprendizaje que incluye, como una de sus condiciones, una iniciación. Ella consiste, en un gran número de sociedades, en un proceso de muerte y resurrección.

Así considerado, el chamanismo entra a hacer parte de los fenómenos de tipo religioso y como tal es objeto de atención y análisis. Para Eliade, por ejemplo, se trata de uno de los primeros escalones en la historia de las religiones.

---

<sup>2</sup> Ponencia para el Simposio sobre “Cultura Embera” del V Congreso Nacional de Antropología, El Peñol, Antioquia, octubre de 1989. Publicada en Varios 1990.

De origen norasiático, chamán y chamanismo habrían llegado a América con los primeros pobladores del continente, diversificándose con el tiempo, pero manteniendo una base común que sería posible descubrir todavía hoy tras el abanico de sus manifestaciones particulares de ocurrencia.

Siguiendo este orden de ideas, investigadores extranjeros, como Erland Nordenskiöld (1929), y nacionales, como Mauricio Pardo (1987a), han ubicado el jaibanismo de los indígenas embera y a su practicante, el *jaibaná*, como parte del fenómeno general del chamanismo.

De allí se sigue que las concepciones relacionadas con el jaibanismo resultan ser ideas y visión del mundo de corte religioso y, por ende, de carácter por completo idealista. Algunos agregan, siguiendo ciertos planteamientos genéricos del materialismo histórico, que se trata de un efecto del escaso desarrollo de las fuerzas productivas de los embera y, en consecuencia, de su escasa capacidad de dominio sobre la naturaleza, lo que los llevaría a confiar su suerte a los *jai*, seres espirituales del mundo de lo sobrenatural, cuyos poderes, muy por encima de los de los hombres, habría que propiciar para sobrevivir.

Quizá es oportuno recordar aquí algunas afirmaciones de Carlos Marx que, como lo ha señalado Maurice Godelier, suministran bases para un análisis teórico de los fenómenos religiosos, en particular, y de aquellos ideológicos en forma más general; afirmaciones que pueden estar en el origen, aplicadas con ligereza, de las concepciones sobre el jaibanismo que acabamos de mencionar.

Dice Marx (1964: 44): *“El bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza (...) se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos”*.

Y agrega: *“En las regiones nebulosas del mundo de la religión (...) los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres”* (Marx 1964: 38).

## LOS EMBERA

Los indígenas embera, unos 72.000 en Colombia, ocupan dos tipos de hábitat tradicional, ambos ligados con las selvas húmedas del Pacífico; uno de ellos es la llanura pacífica, fundamentalmente chocoana; otro es la vertiente occidental de la cordillera occidental en sus partes más bajas y cálidas, por debajo de los 1.000 metros sobre el nivel del mar.

Pero este hábitat se ha ido extendiendo paulatinamente por una razón de tipo interno, su carácter extremadamente segmentario, y por causas derivadas de la presión blanca sobre sus territorios. Hoy puede encontrárselos en distintos lugares de Córdoba, Antioquia, Caldas, Risaralda, Santander, Quindío, Valle del Cauca, Cauca, Meta, Putumayo, Caquetá y Nariño, además de Panamá y Ecuador, pero solo por excepción en zonas cuyas características geomorfológicas y climáticas difieren de aquellas de origen.

Su actividad económica básica es la agricultura, plátano y maíz sobre todo, con pesca, caza y recolección importantes en la mayor parte de sus núcleos de asentamiento. En algunas regiones se han vinculado a la economía de mercado como productores de café, cacao, arroz y artesanías; en el Chocó, la extracción del oro y/o de la madera son importantes para algunas comunidades.

El poblamiento tradicional es de tipo disperso a lo largo de los ríos principales o de sus afluentes, tendiendo a agruparse por parentelas, cuya naturaleza no ha sido bien definida aún. En épocas recientes, muchas comunidades han creado pequeños caseríos de habitación esporádica o estacional, incentivados por misioneros, funcionarios oficiales y la OREWA.

La rocería es su práctica agrícola fundamental, la cual requiere el desmonte periódico de la selva primaria o de aquella secundaria resultante de un largo proceso de reconstitución, dándose una amplia movilidad que permite considerarlos como grupos seminómádicos. Los constreñimientos del cerco y penetración de blancos y negros en sus territorios han ido dando origen a una fijación espacial que los torna sedentarios, con el consiguiente agotamiento de los suelos y el empobrecimiento de su economía.

Su agrupamiento de base, que ha ido desplazándose hacia la familia nuclear, es el de segmentos de parentela, que algunos denominan impropriamente familia extensa, morando en una gran vivienda colectiva, en ocasiones de 50 o más personas, llamada tambo. Este, construido de esterilla de guadua o de palma de macana o buchona, está cubierto de un alto techo circular de hoja de palma y se levanta sobre pilotes a unos 2 a 4 metros del suelo, careciendo, muchas veces y en los sitios más cálidos, de paredes. A ellos se accede por una escalera tallada en un tronco. Su interior es un gran salón sin divisiones y con un fogón en el centro o hacia uno de los lados. A él me refiero en forma más amplia en un escrito que aparece más adelante.

## **LAS ACTIVIDADES DEL *JAIBANÁ***

La curación de las enfermedades de los embera no es la única actividad efectuada por el *jaibaná*, pese a que es ella la que ha sido el eje de la atención de investigadores y otros extraños que visitan sus comunidades siendo, por lo tanto, la más detallada y sobre la cual se tiene la información mas amplia.

La ceremonia curativa recibe el nombre de “canto del *jai*” y tiene lugar en horas de la noche, bien en la casa del enfermo, bien en la del *jaibaná*. Por prescripción suya y siguiendo sus indicaciones se ha preparado desde días antes una buena cantidad de chicha, preferentemente de maíz, aunque también puede ser de panela o ser reemplazada o complementada por aguardiente u otra clase de bebida con algún grado de alcohol.

En el tambo se arregla un “altar”, a lo cual se llama “poner banco”. En algunos sitios consiste en una pequeña casa de tablas y/o parumas para colocar al enfermo, y una barbacoa sobre la cual se colocan totumas con la chicha y otros alimentos, así como flores. Frente a ella se sienta el *jaibaná*, sobre un banco tallado en madera con la figura de un animal. En otras partes el “altar” está formado por varios adornos tejidos en cogollo de iraca y que cuelgan del techo; en el suelo, bajo estos adornos, hay un tendido de hojas de *biao*, sobre el cual descansan los recipientes que contienen bebidas y alimentos. Tallas de madera con figuras antropo y zoomorfas, unas

en forma de muñecos y otras figurando largos bastones, complementan los objetos que intervienen aquí.

Al atardecer, cuando ya han llegado los invitados y caen las primeras sombras de la noche, el enfermo es colocado dentro de la casita, si la hay, o a un lado del altar. El *jaibaná* se sienta en su banco sosteniendo sus bastones con la mano izquierda, apoyados en el suelo; y, agarrando una hoja de palma o de *biao* en su derecha, comienza a cantar, como lo hará rítmica y sostenidamente durante toda la noche, hasta terminar su “trabajo”.

De vez en cuando, suspende su canto y toma la chicha, se levanta y danza alrededor del enfermo, mientras agita o hace vibrar con fuerza la hoja que sostiene en su mano, pasándola, a veces, por encima del cuerpo del enfermo, como si limpiara algo. Para tornar a su banco y al canto. Algunos *jaibaná* chupan el cuerpo del enfermo, directamente con la boca o con tubos de carrizo, y soban sus miembros con los bastones de *jai*.

Mientras tanto, los asistentes también beben, pero la mayoría de ellos presta muy poca atención a los actos del curandero. Algunos bailan, otros conversan y ríen, otros más oyen radio, los niños corren y juegan mientras el canto vibra en la noche.

En él, el *jaibaná* habla de los síntomas de la enfermedad, comenta sus experiencias y su aprendizaje, habla con sus maestros, aquellos que le enseñaron a cantar el *jai* y los llama para que aúnen fuerzas con las suyas y lo ayuden a curar. Y llama también a los *jai* de animales “dueños” de la enfermedad para que, a sus ordenes y bajo su control, saquen el *jai* de la enfermedad y alivien al enfermo.

Los *jai* vienen y participan de la comida y de la bebida, de la fiesta, bailando y, según algunos, haciendo música. Al final, cumplida su misión, aliviado el enfermo, los *jai* se marchan a la selva llevando al *jai* causante del mal, el cual ha quedado ahora bajo control del *jaibaná*. Los asistentes destapan comidas y bebidas y las consumen, continuando la fiesta hasta el amanecer.

Pero no solo se cura a las personas, también a la tierra. Antes de la siembra, el *jaibaná* viene a la rocería y canta su *jai* para ahuyentar a los “achaques”, los *jai* que pueden hacer que caigan plagas a los sembrados o vengan los predadores del monte y hagan



fracasar la cosecha, dejando así la tierra limpia y apta para una siembra exitosa.

También se puede curar una casa, cuando en ella están cayendo enfermedades a sus habitantes o las actividades de los mismos terminan recurrentemente en el fracaso. O un río, cuando en él comienza a faltar la pesca. O un espacio de selva, cuando los animales parecen evitarlo y la caza es infructuosa.

Dada la frecuencia de las migraciones embera, este poder sobre los animales es de importancia en la humanización del espacio para convertirlo en un nuevo territorio. Al llegar a un nuevo sitio, es muy necesario que el *jaibaná* lo limpie, expulsando las culebras, las demás plagas y alimañas y los monstruos que lo hacen invivible, posibilitando el asentamiento humano.

Pero este poder también puede usarse en forma negativa. La envidia de un *jaibaná*, los conflictos entre grupos de emberas y otras causas pueden llevar a que un *jaibaná* ahuyente los peces de un trayecto del río o los animales de cacería de un sector de la selva, logrando, en ocasiones, la partida de sus habitantes, a no ser que ellos se sirvan de otro *jaibaná*, más poderoso que el primero, que logre neutralizar sus efectos, posibilitando la permanencia,

Al mismo tiempo que el *jaibaná* logra domesticar las serpientes más venenosas, teniéndolas como mascotas y cuidanderas de su casa o sus sembrados, también puede dirigirlas a morder a uno de sus enemigos o a un contrario de quien solicita sus servicios.

Esta “brujería” se extiende a los *jai* de todas las enfermedades, pues, lo mismo que puede expulsarlos del cuerpo de un enfermo para curarlo, puede enviarlos a penetrar al de otro indígena, produciéndole la enfermedad correspondiente.

Muchos *jaibaná* aprenden a conocer las propiedades curativas de las plantas, complementando con ellas sus actividades de curación y usándolas siguiendo las indicaciones que reciben de los *jai* durante su comunicación con ellos.

Su poder se amplía a los fenómenos naturales; pudiendo provocar lluvias, rayos y truenos, tempestades e inundaciones y hasta temblores de tierra, logrando, también, atraer la oscuridad.

Pero la principal capacidad del *jaibaná* es la del control de los “sueños” lo que le permite “ver” por encima de los límites del tiempo y la distancia. Así, una gran parte de la enseñanza de un *jaibaná* es transmitida a su discípulo durante los sueños de este, dirigidos por su maestro, quien se le aparece en ellos, instruyéndolo.

Es por medio de este “sueño” que se establece la comunicación con los *jai* y se recibe la información que estos deben transmitir, o se consigue su participación en el enfermar o curar y en el manejo de la naturaleza. Durante él, el *jaibaná* emprende viajes en el tiempo y en el espacio para alcanzar la otra cara de la realidad, aquella donde operan las causas de los diversos fenómenos y que permanece oculta para los indígenas corrientes; una vez la alcanza, opera en ella, para conseguir los efectos que se desea lograr en este lado de la realidad, el de la vida cotidiana. Estos viajes hacen que los emberas afirmen la capacidad de volar de los grandes *jaibaná*, los *jaibaná ara* o *jaibaná troma*.

También pueden, si así lo quieren y se preparan para ello con la ingestión de ciertas plantas, resucitar después de muertos convertidos en hombres-tigres o *aripadas*, seres duales pues, por un lado, pueden ser favorables a los indios, defenderlos de sus enemigos, pero, por el otro, son temidos y se cree que pueden hacer mal, especialmente a las mujeres, pues se alimentan de sangre menstrual, y a los niños, ya que pueden llevárselos o asustarlos, produciendo enfermedad.

## **JAIBANÁ Y JAGUAR**

Esta asociación entre el *jaibaná* y el tigre, o mejor, el jaguar (*Felis Onca*), pues no hay tigres en Colombia, no se limita al caso mencionado de su transformación post-mortem. Durante su “trabajo” el *jaibaná* pinta su cara de rojo con *bija* (bixa orellana) o achiote, semejando el rostro de un felino, algunos dicen gatico, otros hablan directamente de tigre.

Así mismo, esta relación es postulada en numerosos mitos que, además, lo asocian con personajes como *Antumiá* y *Dojura*, sobre los cuales volveré más adelante.

## EL CONCEPTO DE *JAI*

Cuando hablan en castellano y se ven obligados a dar una traducción, los embera dicen que los *jai* son espíritus o que son las almas de los muertos que han encarnado de nuevo en distintos animales, muchos de ellos de presa. Tal indicación ha sido seguida por todos los investigadores, quienes recogen la identificación de los *jai* con espíritus o con almas.

Pero si tenemos en cuenta que el castellano de los embera ha sido aprendido de colonos blancos, en su enorme mayoría católicos, y de los misioneros, y que este castellano es el que sirve de base para dar la traducción, vale la pena que cuestionemos la validez de ella, su fidelidad para transmitir la idea de los embera.

Los diversos autores no coinciden en su apreciación sobre la creencia embera acerca del alma (*haure*). Unos hablan de una, otros de dos, tres y hasta cuatro. Algunos dicen que son del día y de la noche; otros las hacen corresponder con el brazo, el esqueleto, el corazón y la cabeza; otros más las asocian con la palabra o con el sueño.

Pero, detrás de toda esta gama de versiones, podemos encontrar algo que las acerca: se refieren a distintas manifestaciones de la vida del hombre, sea a aspectos esenciales de ella, como el pensamiento, la palabra, el movimiento, sea a partes del organismo, como las extremidades, el esqueleto, el corazón, la cabeza, las diversas capas de la piel, sea a manifestaciones derivadas, como las sombras del día (o del sol) y de la noche (o de la luna). Pero todos estos aspectos apuntan a un algo interno que no logran definir, pero que otras informaciones muestran como dotado de una clara materialidad.

El *haure* no es, pues, el *jai*, pero puede transformarse en él porque comparten algo común.

Los embera dicen que toda cosa tiene *jai*, y no solamente las personas; las plantas, los animales, los fenómenos naturales, los objetos, aun aquellos fabricados, todo tiene *jai*. Y, cuando algo lo pierde, deja de ser lo que es, perdiendo las características fundamentales que lo definen; el *jai* es, entonces, la esencia de las cosas, aquello que las hace ser lo que son y no otra cosa y que les da

vida. Esta esencia es algo material, una especie de energía que puede adoptar diversas formas, eso es lo que explica el poder de transformación que recorre toda la mitología embera: animales que se hacen plantas y viceversa, hombres con capacidad de convertirse en animales, animales monstruosos que se vuelven piedras y cientos de casos semejantes.

Esta energía esencial también puede concentrarse, y es lo que hace el *jaibaná* durante su actividad, tomándola de objetos y seres con los cuales está relacionado y dirigiéndola con un objetivo determinado.

Es claro que se trata de algo que es todo lo contrario de lo espiritual y de lo sobrenatural que caracteriza las creencias de tipo religioso.

Tal energía se encuentra en otro nivel de la realidad, no siendo visible al común de las gentes, sino solo al *jaibaná* que puede llegar a esa cara oculta de la realidad. Esta invisibilidad del *jai* en la vida cotidiana es lo que permite que los embera lo equiparen con los espíritus, invisibles por definición. Por eso, algunos de ellos dicen que *jai* “es lo que no se ve de las cosas y las gentes”.

El *haure* es un tipo particular de *jai*, aquel que determina la esencia del ser hombre embera, de ahí también la confusión.

Ese diferente nivel de la realidad, distinto del de la vida cotidiana, es el nivel de las esencias, el constituido por las causas de lo que ocurre en nuestra vida diaria. Allí, la energía es una sola y, al mismo tiempo, variada. Ese nivel está marcado por la unidad, por la conjunción de todo lo que existe, y de él se deriva esta cara de la realidad por medio de un proceso de disyunción, de separación, al cual me referiré más adelante.

## **EL SUEÑO Y EL TRABAJO DEL JAIBANÁ**

A estas alturas del análisis, parece claro que el concepto de sueño como actividad del *jaibaná*, difiere bastante de la idea que en nosotros evoca esa palabra, y que únicamente problemas de traducción como los que ya hemos encontrado pueden establecer una equivalencia entre los dos conceptos. Cuando los embera tratan de ampliar su concepción de ese “sueño”, las palabras del castellano

son claramente insuficientes para ello; se trata de soñar, pero no es exactamente como soñando, parece como borracho, pero no está borracho. Es a este estado de conciencia al que la antropología ha nominado como éxtasis, estado extático, considerando que en él, el chamán está fuera de sí y trasciende su corporeidad. Pero, en el caso del *jaibaná*, este no está fuera de sí, al contrario, está completamente en sí y todo el tiempo tiene el control de sus actos y de su conciencia.

Carlos Castañeda (1977a) habla de una “realidad aparte”, y otros autores de “estados alterados de conciencia” para referirse a este mismo fenómeno.

En uno y otro caso, todo el entrenamiento, el aprendizaje del *jaibaná*, va dirigido a conseguirlo, a poder alcanzar ese estado de conciencia y a ser capaz de dirigirlo, de desempeñarse en él con efectividad en relación a los acontecimientos del diario vivir. Otros aspectos de la enseñanza son por completo secundarios frente a este, ya que el “sueño”, ensoñar dice Castañeda, es la vía de acceso al nivel esencial de la realidad.

Para los embera, “ver” a través del “sueño” es el camino del conocimiento, de ahí que consideren al *jaibaná* como un sabio, un doctor de indios, ya que tal conocimiento no es resultado de un proceso de elaboración o de producción teórica, como ocurre entre nosotros, sino que consiste en “ver” algo que ya existe, que está ahí todo el tiempo, en ese otro nivel de la realidad, posible de ser alcanzado y relacionado por el *jaibaná*. El conocimiento no se produce, existe y se llega a él por medio del “sueño”.

El *jaibaná* lo alcanza, con su esencia, sus causas, sus leyes. Entonces puede conformar las cosas a estas leyes, actuando allí donde su accionar puede conseguir los efectos buscados. Allí tiene a su disposición la causalidad entera del universo, por eso su poder se extiende sobre todo: es el poder total.

En idioma embera, conocer es, también, encontrar, alcanzar lo que está ahí, pero oculto, separado de este mundo cotidiano, el de los resultados, por una barrera creada por la disyunción del todo; pero allí, en esa barrera, donde el embera común debe detenerse, el *jaibaná* sigue adelante a través del “sueño”.

Pero no se trata de un saber contemplativo, sino de un saber-hacer, de un conocimiento activo y transformador; el *jaibaná* no es un simple testigo en el mundo de las causas esenciales de los fenómenos, al contrario, es un sujeto activo; para él, soñar es transformar.

La lengua embera designa la acción del *jaibaná* como *kabai*, que significa a la vez conocer y trabajar, sobre todo trabajar la tierra, entendiendo este trabajo como abrir la tierra para producir. Y para los embera este es el principal trabajo, el más verdadero. Mediante él, el mundo se multiplica como los productos en la sementera. Por ello, el *jaibaná* es el verdadero productor, ya que es él quien realiza las transformaciones esenciales de la realidad, dentro de una concepción práctica, no especulativa, del conocimiento.

Si el trabajo, como lo piensan los embera, es, junto con la palabra, una de las características esenciales del hombre, el *jaibaná* es, por su trabajo, el verdadero hombre. De ahí que pueda cantar durante horas: “soy hombre”... “soy verdadero hombre”, mientras cura. Esto es corroborado por el hecho de que siempre, cuando deben referirse a la actividad del *jaibaná* en castellano, los embera la designan como trabajo; cosa que es compartida por la enorme mayoría de las sociedades indígenas cuando hablan del saber-hacer de sus “médicos tradicionales”.

## UNIDAD Y DISYUNCIÓN

*Antumiá* y *Dojura* son *jai* de mayor importancia, ellos son “señores” de los otros *jai*; de aquellos de la selva, el primero; el segundo lo es de los que habitan en el agua. Cuando el *jaibaná* cura y para curar canta, llama a *Antumiá* y *Dojura* y les manda que traigan a sus *jai* y les ordenen curar.

Los embera creen que bajo nuestro mundo se encuentra otro, el mundo de abajo, lugar de origen del jaibanismo y al cual pertenecen los mencionados “señores” de *jai*. Ese mundo está asociado con lo natural y se caracteriza porque allí todo está unido, no diferenciado aún; es la situación originaria de todo lo existente. Se trata de un lugar cerrado que contiene en sí todas las potencialidades del existir; el reino de la conjunción. El mito cuenta

que sus habitantes son los *Dojura*, seres cerrados, pues no tienen ano, y que son todos ellos *jaibaná*.

El origen de este mundo en que vivimos proviene de un proceso de disyunción de aquella unidad primordial, proceso que implica un abrirse y un salir fuera, y un separarse los elementos desde siempre conjuntados en el seno de la naturaleza. Los *jaibaná* pertenecen a ambos lados, cerrados y abiertos a la vez, naturaleza y humanidad a un tiempo, ellos son completos, hombres del agua y de la selva, del universo embera.

En este campo, la palabra cantada cumple un papel de importancia. El mito la hace una marca fundamental de humanidad, al ubicarla como el elemento diferenciador de los hombres frente a los seres que no lo son. Hablar es comunicarse, abrirse, salir de uno mismo y establecer comunicación con los demás. Al hablar, el hombre se disyunta de la naturaleza y se hace ser cotidiano, habitante del mundo nuestro, el de los fenómenos. El *jaibaná* restablece el nexo con su canto y con su “sueño”, ligando los dos mundos, volviendo al hombre a la naturaleza y, al hacerlo, pudiendo producir efectos sobre el mundo de acá como consecuencia de su actuar en el de allá.

Pero hablar es actuar. Entre los indios, la palabra tiene un poder creador; lo que se habla ocurre; porque se habla sucede, Con su canto, el *jaibaná* crea humanidad, la confiere, expulsando del hombre a los *jai*, esencias naturales que han penetrado en él para enfermarlo, y confinándolas a su mundo propio: la selva o el agua, o al mundo de abajo, a la vez bajo la selva y bajo el agua.

No solo es el verdadero hombre, es el humanizador.

## **JAIBANÁ Y SOCIEDAD**

*“Se acabó; ya no queda maestros sabios de antigua. Me da mucho tristeza los enfermos, ¿quién va a cantar por encima de ellos ahora?”.*

Clemente Nengarabe

Solamente los grandes *jaibaná* trascienden con su trabajo la organización social básica de los embera, la parentela, alcanzando a varias comunidades, algunas de regiones apartadas, que apelan a ellos tanto para los procesos de aprendizaje como para el ejercicio de su poder; los demás ejercen al nivel de su parentela, dentro de la cual desempeñan las restantes actividades propias de los hombres corrientes.

Sin embargo, la retribución que reciben por su trabajo les permite un nivel de subsistencia un tanto superior al de los otros miembros del grupo, sin que pueda hablarse de riqueza o de que puedan subsistir solo de su trabajo jaibanístico.

Originalmente, su presencia era amplia, ya que había uno en cada río o sector correspondiente a una parentela, lo cual, dada la ambivalencia de sus actos, era, y es aún, fuente permanente de conflictos entre ellos, en competencia por el ejercicio de un mayor poder. Mutuas acusaciones de brujería que dañan a personas y lugares, competencia mutua por despojarse de su poder (un *jaibaná* puede quitar a otro su capacidad de ver o puede arrebatarse sus *jai*), venganzas, envidias, etc. son de la mayor frecuencia, agudizándose poco a poco las contradicciones. Cuando ellas son insostenibles, la posibilidad de que uno de los *jaibaná* enfrentados sea muerto por miembros del grupo contrario es grande; en este caso, el *jaibaná* en peligro emigra en compañía de sus más allegados, buscando un nuevo lugar donde establecerse, a veces en sitios muy alejados, otras en lugares relativamente cercanos.

Así, el fenómeno jaibanístico juega un papel de peso dentro de los procesos de segmentación y dispersión de los embera, siendo muchas veces el detonante que desencadena la partición. Georges Stipek (1976) ve en estas situaciones uno de los principales mecanismos de conservación social de los embera.

En cambio, no existe ninguna referencia, pasada o actual, que permita pensar que alguna vez los *jaibaná* han tenido algún poder político dentro de sus comunidades. Empero, si el mayor de una parentela es un *jaibaná*, este está dotado de autoridad, sin que ella derive de su carácter de tal sino de la circunstancia de ser el hombre más anciano del grupo, forma tradicional de autoridad.



Quizá en épocas de guerra o conflicto varias comunidades se aglutinaron para combatir bajo la dirección de un *jaibaná*, pero se trató de casos particulares y no de la norma generalizada; además se dieron en una forma temporal y no permanente que implicara cambios en la estructura sociopolítica.

El choque con la sociedad nacional colombiana, con los misioneros principalmente, que consideran las actividades del *jaibaná* como relacionadas con el diablo y por tanto causas de eterna condenación, las presiones de diversa índole que constriñen el ejercicio de la tradición, los fenómenos amplios ligados a la aculturación son todos motivos que han afectado la figura y práctica del *jaibaná*, tratando de destruirla, sin conseguirlo, pero introduciendo factores de decadencia.

En muchas regiones ya no se encuentran “doctores de indios” o su actividad es estrictamente subterránea y reprimida por misioneros y autoridades blancas; en muchas comunidades se ha perdido la creencia en su necesidad y eficacia, especialmente entre los jóvenes.

Como resultado, el trabajo del *jaibaná* se ha ido reduciendo cada vez más únicamente a las actividades ligadas con la enfermedad, curación y embrujamiento, introduciendo, además, elementos nuevos, como el uso de medicinas occidentales, aguardientes y gaseosas en lugar de la chicha de maíz, asimilación del *jaibaná* con el curandero herbolario (antes, dos personajes diferentes), pérdida de muchas de sus canciones y de gran cantidad de elementos de cultura material asociados con él (bastones, maderas pintadas, etc.). Todo ello ha ido conduciendo a sus comunidades por los caminos de una creciente despersonalización cultural.

La panameña Marcia Arosemena (1972) ha planteado así el conflicto entre jaibanismo y religión: la magia es secular, la religión sobrenatural; el conjuro es lo contrario de la oración, si en el primero el papel del oficiante es de dominio, en la oración es de absoluta dependencia frente al ser superior; la religión espera la salvación en un futuro lejano, la finalidad de la chicha cantada es práctica e inmediata.

Es decir, que no se trata de una forma de religión volcada sobre un mundo sobrenatural e ilusorio, creado en la mente sobre la base

de la constatación de la impotencia humana frente a las fuerzas naturales y sociales que no se dominan, relegando la posibilidad de control a seres superiores que deben ser impetrados y que tienen a los hombres sometidos a sus designios inescrutables, sino de una concepción y prácticas que afirman la capacidad del hombre para manejar su entorno, para alcanzar conocimiento y manejo de las fuerzas y elementos que lo conforman, para actuar sobre él con eficacia mediante el conocimiento y acción sobre las causas de los diferentes fenómenos; causalidad concebida, además, en forma totalmente materialista, como una energía única que adopta un muy amplio abanico de formas específicas que constituyen la inmensa variedad del mundo.

Por eso, el jaibanismo embera se enfrenta con las creencias religiosas no como una forma anterior de las mismas, sino como una relación con el mundo, práctica y de conocimiento, absolutamente contrapuesta a aquellas y situada en la base misma de existencia de la sociedad embera.

Esto es lo que han entendido los misioneros que han colocado todo su empeño en “domesticar” a los embera atacando con saña al jaibanismo, buscando así desquiciar la totalidad de la estructura social indígena. Es por eso que la misión se ha constituido en un etnocidio.

Y es lo que entendió Marx cuando planteó que en sociedades como la de los embera, la magia hace parte de las fuerzas productivas con las cuales sus miembros transforman el mundo.

\*\*\*\*\*

La publicación del libro dio bastante de qué hablar en su momento, sobre todo entre aquellos que estaban más cercanos a los embera. Los misioneros y la OREWA intervinieron, cada uno a su manera y de acuerdo con sus intereses específicos, para criticar mis planteamientos; pero, a medida que transcurría el tiempo, se fue haciendo claro que la publicación cumplía con su propósito y sustentaba la posición y acción de los *jaibaná* en distintos sitios y comunidades. Al menos, ya no era posible perseguirlos abiertamente, como ocurría antes.

Desde el punto de vista jurídico fue atenuándose el argumento que buscaba la absolución de quienes les daban muerte arguyendo que hacían daño por su pacto diabólico (posición de misioneros y autoridades) o que era un hecho que estaba dentro de los usos y costumbres tradicionales de los embera (posición de la OREWA), tal como precisamente estaba ocurriendo en esos momentos con las presiones de dicha organización indígena para que se liberara a quienes habían asesinado y quemado a una mujer *jaibaná* en el Chocó, de quien decían que era “mala” y por eso se había dedicado a hacer mal a los indígenas.

Al mismo tiempo, en medio de esta verdadera guerra de “religiones”, fue necesario avanzar en el conocimiento de la estructura de la misión y de su funcionamiento, con miras a revelar lo esencial de su carácter y de su papel profundo en la vida de los embera y en los procesos de su sujeción e integración a la sociedad nacional colombiana. Que no era simplemente una institución de tipo religioso y educativo, encargada “tan solo” de cristianizar y castellanizar a los chamí, sino que tenía un carácter integral, unidad en la que predominaban sus aspectos económico y político por encima de su declarada finalidad educativa y de adoctrinamiento religioso, imagen esta que constituía solamente su fachada, fue una de las primeras cosas que comenzó a quedar clara en ese proceso de conocimiento; que ella era el eje de estructuración alrededor del cual los chamí entraban a hacer parte de la sociedad colombiana fue otro de los “descubrimientos” que se realizaron.

De esta manera, aunque muy lentamente, la gente del chamí fue entendiendo lo que se ocultaba tras el discurso y la aparente bondad y abnegación de los padrecitos y las monjitas. Claro está que todo esto no pudo darse sin que se dieran permanentes confrontaciones con los misioneros. Pero no puedo callar que en ciertas ocasiones, muy pocas, encontré en alguna misionera o misionero un cierto apoyo y colaboración en favor de los embera, en especial cuando se trató del proceso que habría de conducir a la creación de una reserva indígena, que posteriormente se transformaría en resguardo y que permitió a los indígenas recuperar las tierras que les habían sido arrebatadas por los terratenientes,

incluyendo en ellas las más de 400 hectáreas que conformaban la hacienda de la propia misión.

Este esclarecimiento condujo a que los indígenas y algunos sectores sociales externos presionaran para que la misión fuera reduciendo su incidencia y accionar a sus objetivos declarados: la docencia y los servicios religiosos.

## UN MANDAMIENTO PARA EL INDIO: “ÓDIATE A TI MISMO”<sup>3</sup>

El grupo indígena chamí está ubicado en la vertiente occidental de la Cordillera Occidental de Colombia. Su hábitat lo constituye el valle transversal que forma el curso superior del río San Juan y pertenece en lo administrativo al departamento de Risaralda, en su zona noroccidental y limítrofe con el Chocó. De origen embera-chocó, los chamí han visto reducida en forma notable su población en un lapso de tiempo menor a 15 años.

La ocupación de esta región por los chamí se dio mediante sucesivas migraciones venidas desde el Chocó remontando el curso del río y se realizó en lo fundamental, en su etapa moderna, desde finales del siglo XVIII hasta muy promediado el siglo pasado. Grupos familiares se fueron desplazando paulatinamente y por causas diversas hasta crear este nuevo asentamiento.

Aquí, los chamí reconstruyeron su organización con base en parentelas y familias extensas con unidad habitacional y derivaron su subsistencia de una agricultura de maíz y plátano con incidencia de caza, pesca y recolección, y sin mayores contactos con la sociedad colombiana.

Esporádicamente misioneros y comerciantes visitaban la zona. Los primeros, para continuar la labor emprendida siglos antes y no terminada aún de catequizar a los indios, los segundos, para realizar un comercio de trueque llevando sal, herramientas y ropas (básicamente), y regresando con carne, cacao y algunas “artesanías”

---

<sup>3</sup> Publicado en *Semanario Cultural* de El Pueblo. Cali, agosto 20, 1978, p. 10-11.

(o con oro) suministrados por los indígenas dentro de los términos de un intercambio desigual que les era completamente desfavorable. Unos pocos colonos blancos habitaban allí, pero manteniendo muy escasas relaciones con los indios.

A finales del siglo pasado la región fue escenario de algunas acciones de tropas que tomaban parte en las guerras civiles y sitio de refugio para muchos de sus desertores. Los indios fueron utilizados como guías y cargadores. Pero, terminado el período, su influencia en la vinculación del indio a la sociedad colombiana poco se hizo sentir.

De esta manera, los albores del siglo XX encuentran a los chamí viviendo al “margen” de la sociedad colombiana, creciendo por nuevas migraciones llegadas de otras regiones (sur de Antioquia, por ejemplo) y sufriendo algunas transformaciones internas para adaptarse a las nuevas condiciones de vida en un hábitat no idéntico al de origen. Y reponiéndose, además, de las secuelas de la dominación española, del exterminio de las últimas reducciones de que fueron objeto, libres ya de su nucleamiento obligatorio en pueblos, de los tributos, etc. Para los chamí, pues, a diferencia de lo ocurrido con otros pueblos indígenas, la independencia de Colombia frente a España fue también su liberación del dominio español, como ellos mismos lo reconocen en sus tradiciones al hablar de “cuando Bolívar nos libertó”.

Pero esta liberación no constituyó para ellos, como pudiera creerse, una integración a la sociedad colombiana sino, por el contrario, la posibilidad de reconstituir, hasta donde era posible en las nuevas condiciones, sus anteriores formas de vida. Las nuevas circunstancias les permitieron, durante un tiempo, un desarrollo propio, al margen de la sociedad colombiana, sin que esto quiera decir que fueran completamente independientes de ella y libres de toda influencia.

## **MISIONEROS CONTRA LA FAMILIA INDÍGENA**

A partir de 1913 y sobre todo con la segregación de la región del departamento del Chocó y su anexión a Caldas en 1914, el gobierno colombiano comenzó a interesarse por la suerte de los

chamí, por esta población “marginada”. Y el mecanismo a través del cual manifestó su interés fue la creación de las primeras escuelas. Para 1920 ya existían 6 escuelas distribuidas en la zona, las cuales contaban con una matrícula de alrededor de 300 niños, de los cuales asistían unos 220.

Se trataba de escuelas oficiales, atendidas por maestras, aunque sometidas a la supervisión y control de los misioneros que incursionaban periódicamente entre los indios.

Un poco después, la gobernación de Caldas nombró Protectores de Indígenas, encargados de velar para que la población blanca, rápidamente creciente por la inmigración de colonos desarraigados del interior de Caldas, no “abusara” en sus relaciones con los indígenas. Según los informes de estos protectores, los casos en que intervenían eran fundamentalmente de comercio: venta de productos agrícolas y marranos por parte de los indígenas a los blancos, y, en medida mucho menor, negocios de tierras y de otra índole. Rápidamente los protectores chocaron con los misioneros, por razones fáciles de adivinar, e iniciaron una campaña para lograr su remoción.

A finales de la década de los veinte, los misioneros comenzaron a evaluar negativamente los resultados de la educación administrada por el estado ya que “no lograba contrarrestar la nefasta influencia de la familia indígena y una vez regresado a su casa, el niño deja de lado lo aprendido en la escuela por las presiones de su familia”, constatando, además, que los primeros alumnos de las escuelas, pasados unos pocos años de haber salido de ellas “habían regresado a su vida salvaje, olvidando todas las enseñanzas que con tanto esfuerzo se les habían inculcado”. Y, finalmente, propusieron al gobierno el cierre de las escuelas y la concentración de todos los recursos económicos de ellas en la creación de un internado que pudiera contrarrestar “la influencia y el poder de la familia sobre los niños”, según expresaban los informes anuales de los misioneros.

La insistencia de los misioneros se vio coronada por el éxito cuando el gobierno accedió a su propuesta y en 1933 el internado abrió sus puertas con el concurso de 6 religiosas de la comunidad de

la Madre Laura, en calidad de maestras y pagadas con los sueldos de las educadoras de las antiguas escuelas, que desaparecieron.

## **RESISTENCIA DE LA COMUNIDAD**

El internado comenzó con 52 alumnos, de ellos solo 32 internos. En 1941 había llegado a 105. Únicamente hasta hace pocos años el cubrimiento del internado alcanzó el nivel de cobertura que tenían las escuelas casi 50 años antes. Los indios habían entendido que con el internado las cosas iban en serio y que el “rapto” de sus hijos era el comienzo del fin de la comunidad.

Por ello, como lo relatan los propios misioneros, los padres “al principio fueron rebeldes a matricular a sus hijos, siendo preciso que interviniera la autoridad, que prestó valiosa ayuda” y “aún faltaba lo más difícil: el convencer a los indios que dejaran venir a sus hijos al internado... hubo ocasiones en que tuve que montar guardia toda la noche, mientras los indios rodeaban el edificio con la intención de raptar a sus hijos”, cuenta uno de los clérigos.

Demás está decir que los programas escolares del internado eran los mismos de las escuelas suprimidas. Entonces, ¿qué era lo nuevo en el internado?, ¿qué suscitaba tanta resistencia entre los indígenas? Que ahora se llevaba a efecto una nueva política: la integración, la asimilación. Con el internado, la participación de los indígenas en las actividades educativas realizadas por la sociedad blanca, representada en este caso por los misioneros, significaba el abandono de las formas educativas propias de la comunidad; la adquisición de los contenidos de la educación de los blancos implicaba la pérdida de los contenidos de la educación indígena.

En resumen, que los niños indígenas, al recibir una formación que los capacitaba para participar en la sociedad colombiana, perdían la posibilidad de formarse para participar de la suya, es decir, para ser chamíes. Ser interno era la negación del derecho a ser indígena, y los padres se negaban a aceptar esa suerte para sus hijos. Por ello, solo la coacción podía obligarlos, y no siempre, a la participación.

## AQUELLOS “DUDOSOS BENEFICIOS”

Hagamos un paréntesis para ver el “cubrimiento” que esta política de integración ha alcanzado en la actualidad. Según estadísticas presentadas por los mismos misioneros, en los territorios misionales de Colombia habita un total de 186.585 indígenas, de los cuales casi 20.000 reciben los “beneficios” de la educación misionera. De estos 20.000, 5.768 lo hacen en algunos de los 80 internados para indígenas o mixtos; es decir, para indígenas y blancos, indígenas y negros, indígenas, negros y blancos, similares en lo fundamental al que estamos analizando. Como resultado de esta educación y capacitación continuadas durante décadas, hoy solo hay “5.000 indígenas completamente marginados” en todo el país; los restantes, “más o menos tienen oportunidad de acceso a la educación, a los servicios médicos y a ciertas oportunidades de promoción humana” (subrayado mío). Más adelante veremos en su exacta significación lo que implican estas “ciertas oportunidades”.

## PENETRACIÓN NACIONAL E INTEGRACIÓN DEPENDIENTE

Volvamos al Chamí. La situación interna de la sociedad colombiana lanzó cada vez más campesinos desposeídos en Caldas sobre la zona indígena. Campesinos que si bien, al comienzo, se limitaban a abrir selva y desarrollar una producción de subsistencia muy similar a la de los indígenas, más tarde descubrieron que era fácil hacerse a las fincas ya abiertas de los indios mediante compra, engaño y aun robo. En esto tuvieron un papel considerable los muchos gauderios que visitaron la zona y que encontraron en ella, si no riquezas en las tumbas, sí buenas tierras para el cultivo.

Poco a poco comenzaron a llegar también los interesados en crear grandes fincas —cafeteras, cacaoteras, ganaderas, cañeras— a costa del despojo tanto de los indios como de los colonos pobres.

Es decir que paulatinamente la sociedad colombiana comenzó a penetrar la zona y expandirse en ella a través de terratenientes, colonos pobres y, también, comerciantes.

Esta implantación y expansión, por las condiciones en que se desarrollaba y al ser los indígenas la mayor parte de la población, hacían necesaria la incorporación de estos a las “actividades sociales”



que se daban allí, a saber, la producción agrícola para el mercado — siembra de café y cacao, venta del maíz y el frijol—, el consumo de mercancías de todo tipo e introducidas por los comerciantes blancos (las cuales requerían de los indios la posesión de dinero para adquirirlas), la comercialización de la tierra y, sobre todo, la venta de la fuerza de trabajo que hiciera posible la instalación y producción de las haciendas, ya que el terrateniente, ausentista las más de las veces, no se vinculaba directamente a la producción y el campesino blanco, en lo fundamental, se bastaba con su parcela para sobrevivir y los pocos que se veían obligados a vender su fuerza de trabajo, casi siempre por haber sido despojados por el terrateniente, no alcanzaban a suplir la demanda de ella.

Sin embargo, el indígena continuaba aferrado a su economía de autosubsistencia y solo ocasionalmente y en muy reducida escala participaba de tales actividades. Era, pues, necesario para el desarrollo del capitalismo colombiano en la zona que los indígenas dejaran de estar al margen de este desarrollo y se vincularan, participaran de él. Pero una participación en las condiciones descritas tiene un nombre: explotación. Explotación en la vinculación, como productor y como consumidor, a un mercado controlado por el blanco y con un notorio desequilibrio en su contra en los términos de intercambio; explotación en su vinculación a un mercado de fuerza de trabajo, su conversión en un asalariado, creador así de plusvalía, es decir, de desarrollo del capitalismo; explotación en su participación en la comercialización de la tierra, cuyo resultado final era que esta se acumulara en calidad de medio de producción en manos de los terratenientes y que el indígena se viera desposeído, además, de su territorio, base de existencia de su nacionalidad.

## **EL INTERNADO: EJE DE LA EXPLOTACIÓN Y LA SUMISIÓN**

Y el internado se hizo el eje fundamental de esta incorporación. Las 10 hectáreas regaladas por un indígena para la construcción del colegio, de la casa de las monjas y del misionero (ahora permanente), de la capilla y de una pequeña huerta, se hicieron 450 hectáreas de potrero con casi cien reses, de cañaduzales con un trapiche para beneficio de la panela, de chiqueros para los marranos, gallineros,

plataneras, pesebreras, tienda de compraventa, etc. A eso se han agregado temporalmente y en diversas ocasiones telares y ovejas que dieron la lana para los mismos, huertas experimentales, fábrica de ladrillos, hasta un pequeño hospital. Desde el punto de vista productivo, el internado es la finca mejor montada y de mayor rendimiento en toda la región.

Periódicamente el internado deja de ser únicamente el sitio de los 150 a 300 niños indígenas de ambos sexos que estudian en él, para hacerse la sede de cursos de capacitación artesanal, del Sena, el Ica, la Caja Agraria y otras instituciones oficiales. O bien el lugar donde se crían y desde donde se esparcen los semilleros de variedades mejoradas de café y cacao. O bien es el vehículo a través del cual se reclutan los indígenas que han de ser “beneficiados” con los cursos de capacitación artesanal, de salud y otros que se dictan fuera de la región. Es, así, el núcleo mediante el cual se ejerce y a partir del cual irradia a toda la comunidad la acción del estado colombiano y de la Iglesia católica para “integrar” a los indígenas a las “actividades sociales” de la sociedad capitalista.

Hoy, podemos distinguir la acción del internado en varios campos diferentes pero necesariamente concomitantes.

Continúa siendo un centro de educación y capacitación. Pero a este nivel su acción no se limita ya a los niños en edad escolar, —y aquí hay que tener en cuenta que los indígenas permanecen en el internado hasta los 13-15 años, edad en la cual dentro de su grupo ya serían adultos y estarían desempeñando todas sus funciones como tales—, sino que ha extendido su influencia hacia los adultos mediante los cursos de capacitación, alfabetización y, claro, la prédica religiosa. Tampoco se limita al cumplimiento de los programas educativos vigentes para todo el país, sino que, facilitado esto por la modalidad de internado, difunde todas las ideas y valores de la sociedad colombiana en todos los campos de la vida: el parentesco y la familia, las gestiones económicas productivas, distributivas y de consumo, las diversiones y los juegos, la alimentación y los vestidos, la ciencia, la religión y la técnica, etc. No se queda tampoco constreñido a los locales del colegio, sino que

mediante las visitas de los misioneros extiende su radio de acción y de control hasta las casas mismas de los indígenas.

Además, y esto constituye su fuerte y la base de su eficacia, el internado se ha convertido, como mostré arriba, en una unidad de producción que encierra concentradas y en su máximo grado todas las características de las demás unidades productivas que la sociedad blanca ha establecido en el Chamí. Es, al tiempo, finca ganadera y agrícola, finca panelera y fonda, centro de captación de mano de obra asalariada y acaparador de la tierra de los indígenas, no siempre por medios legales.

De esta suerte, el internado incluye no solo la inculcación teórica de una serie de características de la sociedad colombiana, sino también el efecto de demostración de las mismas y la posibilidad de que en él los indígenas realicen la práctica correspondiente. La conjunción de estos tres factores es la razón de su eficacia y de la relativa solidez de su tarea “formadora”.

## **LA MISIÓN: UNIDAD ECONÓMICA Y POLÍTICA CONTRA EL INDIO**

Al mismo tiempo, los niños, separados de sus familias la mayor parte del tiempo, son sustraídos a la educación indígena tradicional que debería hacer de ellos chamíes. Esta educación efectuada básicamente por medio de la imitación y la participación, no puede realizarse en la ausencia de los niños del seno del núcleo familiar ni de las actividades sociales de la comunidad y la familia. Se les niega, de este modo, la posibilidad de formarse como indígenas. El internado, entonces, no solo no forma para la participación de los indígenas en las actividades sociales de su comunidad, sino que impide tal participación, rompiendo con la continuidad de la existencia indígena.

Esto no es todo. Hay más elementos que es preciso considerar, esta vez a nivel político. Y es que el internado se ha convertido en una verdadera institución política, colocando a los misioneros como los dirigentes, las reales cabezas políticas de la comunidad. El Concordato vigente hasta hace poco entre Colombia y el Vaticano confería un gran poder político a los misioneros en los territorios

habitados por indígenas que estuvieran en “proceso de reducción a la vida civilizada”, pero no es esta la única razón, ya que se trata de una prescripción jurídica que debe estudiarse en la manera concreta como se realiza en cada sitio.

Hemos dicho más arriba que los chamí se organizaban en familias extensas conformadas en la región como producto del proceso de poblamiento presente, aunque esta era también su forma de organización en sus sitios de origen, agregando a ello lazos de linaje entre tales familias, lazos de los cuales en el Chamí no hay muestras de que hubiesen tenido solidez en algún momento. Su organización no iba más allá de la mencionada y no existía ninguna institución o autoridad más amplia que ligara entre sí y en una unidad a estas familias; al menos no hay evidencias de ello. Indudablemente era solo el enfrentamiento común a la sociedad blanca y la lucha común en la defensa de su territorio frente a ella lo que unía a la comunidad, aunando a ello algunas fiestas y celebraciones que congregaban a algunas familias, pero nunca a la totalidad.

La presencia de la misión y su desarrollo por la vía que hemos descrito introdujo una nueva circunstancia, constituyéndose en un factor de unificación de todo el grupo. Las tareas de construcción del internado, la apertura y mantenimiento de una amplia red de caminos con el internado como centro y, principalmente, las ceremonias y actos de culto católico fueron este factor. A ello hemos de agregar que las acciones del internado u otras que se adelantaban a través suyo se volcaban sobre los indígenas como un todo, los consideraban como una unidad y sus modalidades se conformaban en consecuencia.

Otro factor unificador fue la escasez de tierras, presentada como una consecuencia del despojo que los indígenas sufrieron a manos de los blancos. La agricultura itinerante del grupo, basada en una amplia rotación de tierras, se vio impedida y el grupo se sedentarizó dentro de un territorio cada vez más estrecho, lo que contribuyó al establecimiento de una amplia red de relaciones, antes inexistentes, entre las distintas familias.

Este proceso unificador fue recogido por la misión, que se constituyó en la autoridad, en la cabeza que materializaba y

culminaba el proceso de centralización y unificación de los chamí. En otras circunstancias habría surgido una autoridad indígena, en estas la autoridad fue el misionero por intermedio del internado, como que este era el principal impulsor de la unificación. Pero las cosas no podían ser tan burdas y tan evidentes. Conscientemente los misioneros transformaron a los policías escolares —que existían desde la creación de las primeras escuelas y, luego, del internado, y cuya misión era obligar a los padres a enviar a sus hijos a estudiar y capturar y regresar a los niños que escapaban— en autoridades títeres, nombradas por ellos y ratificadas por los corregidores civiles de la zona. Surgieron así, una vez más, los gobernadores indígenas, que ya en la época colonial habían servido de correas de transmisión entre el poder español y sus comunidades. Pero este hecho no puede ocultar en manos de quién está el poder real sobre la comunidad.

### **UN MENSAJE EDUCATIVO: “ODIA A TUS PADRES”**

Vemos pues cómo, aunque centrado en la educación como actividad básica, el internado se ha tornado, a causa de las condiciones concretas en que aparece y existe, en una unidad económica, política y social sostenida por la educación y la religión.

A través suyo y en virtud de estructura tan peculiar, los indígenas se han “integrado” —por fin— en una medida considerable a las “actividades sociales” del capitalismo colombiano.

Allí, en el internado, han aprendido a cultivar productos comerciales y a comerciar con ellos, muchas veces en la tienda del colegio; allí han “entendido” los beneficios de la propiedad privada de la tierra y se han decidido a sustraerla al patrimonio familiar para hacerla titular y luego venderla libremente o donarla a la misión en busca de méritos para ganar el cielo; allí han adquirido los hábitos del consumo de la sociedad colombiana en lo referente a los objetos de uso personal, los utensilios de cocina, los alimentos, el radio transistor (por supuesto) y otras cosas. Allí descubrieron de repente, sin aún entenderlo muy bien, que su verdadera patria es Colombia y que ser blanco es ser civilizado.

Allí han sabido que la religión blanca, el parentesco blanco, las cosas y costumbres del blanco, las actividades sociales del blanco

son las únicas buenas y aceptables; allí las aprenden y las ponen en práctica por primera vez, así como aprenden acerca de las bondades del trabajo asalariado y lo realizan por primera vez (luego de años de trabajo gratuito que efectúan mientras son internos, cargando leña y piedras, cultivando, cuidando el ganado, los marranos, el gallinero, o barriendo, aseando y cocinando, si son niñas).

Allí, finalmente, aprenden que ser indios es ser salvajes y que deben dejar sus usos y costumbres, que deben renunciar a lo que son para llegar a ser “como” los blancos. Allí se abren al mundo blanco y se niegan al mundo indígena y se convierten en víctimas del etnocidio. Y allí, queriendo ser blancos, caen en la última trampa, y la principal.

\*\*\*\*\*

El proceso de organización y de recuperación no fue fácil para los chamí, aunque el apoyo de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos fue un factor de permanente fortalecimiento organizativo en el inicio de ese camino. En buena parte, toda esta actividad tuvo lugar durante los años 80, período en el cual una gran parte de los misioneros que actuaban en Colombia cambiaron sus tácticas frente a los indígenas y “se volvieron buenos”, como se dijo cuando tuvo lugar el congreso fundador de la ONIC en el Colegio Claretiano de Bosa y con el papel que jugaron los mismos claretianos y otros religiosos en el crecimiento y fortalecimiento de la OREWA, para mencionar solamente dos ejemplos.

Convencidos por la experiencia de la inutilidad de continuar oponiéndose a la organización de los indígenas, a la recuperación de sus autoridades, en especial en forma de cabildos, y, aun, a sus luchas y recuperaciones de tierra y otros aspectos de su vida, lo cual los estaba dejando en completo aislamiento o había llevado, en algunos casos, a que tuvieran que salir de las comunidades, los misioneros dieron un viraje y comenzaron a respaldar estas actividades, encontrando en ese procedimiento las maneras de continuar controlándolas, si no por completo, al menos en gran medida, y manteniendo su incidencia sobre las comunidades mientras llegaban mejores tiempos y, con ellos, la oportunidad de volver a

establecer su poder sobre ellas, como lo ilustra en la actualidad el caso de los cabildos del norte del Cauca, hoy bajo la influencia de un misionero italiano.

Así aconteció en el Chamí durante un tiempo, antes que los indígenas descubrieran en carne propia los resultados y reales intenciones de este apoyo de los religiosos. Esta situación permitió también, cuando fue examinada con base en hechos concretos, corroborar el doble carácter de los cabildos como formas de autoridad indígena, es decir, que estos son a la vez que autoridades de sus comunidades, y como tales sirven a sus intereses y necesidades, autoridades blancas sobre las comunidades y como tales defienden y persiguen los intereses de sus enemigos, entre ellos los misioneros.

En el Chamí, por ejemplo, operaba de esta última forma cuando, con el pretexto de que era necesario para la alimentación de los niños y niñas cuyas vidas transcurrían en el encierro del internado, el Cabildo entregaba a la misión la producción completa de panela del primer trapiche que fue recuperado y que el INCORA entregó a los chamí para su manejo, junto con los sembrados de caña de azúcar necesarios para abastecerlo de materia prima. Circunstancia que no era única y que se constituyó en uno de los factores sobre los cuales se desarrolló, a mitad de los años 80, una profunda división en el seno de la comunidad, con la creación de otro cabildo, opuesto a los misioneros, y el desarrollo de una grave confrontación entre los dos bandos en que se polarizaron los chamí, la cual condujo incluso a que se ocasionaran varias muertes entre los miembros de los cabildos y entre sus partidarios respectivos.

De este modo, la teocracia, que había caracterizado el régimen político que los misioneros habían establecido en el Chamí desde su asentamiento permanente a principios de los años 30 del siglo XX, continuó existiendo a pesar de la conformación del cabildo y de su reconocimiento como autoridad indígena, tanto por parte del estado y demás instituciones nacionales, como por los miembros de la comunidad.

## CABILDO INDÍGENA Y TEOCRACIA EN EL CHAMÍ<sup>4</sup>

Durante la época colonial, la Corona española creó los resguardos indígenas para preservar la mano de obra y la capacidad tributaria de los aborígenes, elementos esenciales para la economía de ese tiempo. Para administrarlos, distribuyendo las tierras de una manera adecuada a las necesidades productivas, manejando la mano de obra de modo de garantizar tanto la subsistencia indígena como el tributo y la cuota de fuerza de trabajo para la mita, sirviendo a manera de gobiernos títeres para llevar al seno de las comunidades las disposiciones e intereses de los españoles, se crearon también los cabildos de indios o pequeños cabildos.

Una y otra institución debían, entonces, garantizar la dominación y explotación española sobre los indios, a la vez que su existencia. Este doble carácter produjo efectos diversos según las condiciones locales y las características de las sociedades indígenas respectivas. En algunos casos y con el paso del tiempo, las comunidades se desintegraron, desapareciendo; en otros más, condujeron a los indígenas a su integración dentro de la sociedad dominante, creando la base de constitución del campesinado; en otros, cabildos y resguardos contribuyeron a la supervivencia indígena, ayudando a mantenerla hasta hoy.

Posteriormente, el período republicano inicial osciló entre considerar esas instituciones como factores de discriminación y relegamiento de los indígenas, las cuales era necesario eliminar para dar a estos “plenos derechos ciudadanos”, y verlas como instituciones provisionales, necesarias durante el período de transición hacia su integración plena. De este modo, las concibió e institucionalizó la ley 89 de 1890, acogiéndolas como medios para “reducir a los salvajes a la vida civilizada”, cumplido lo cual deberían

---

<sup>4</sup> Inédito. Escrito en 1985, luego de una visita prolongada y llena de enfrentamientos con las monjas de la Madre Laura, a Purembará, en el Chamí, Risaralda.



desaparecer, haciendo al indio propietario privado de pequeñas parcelas, es decir, convirtiéndolo en campesino pobre.

Cosa que se cumplió en muchas regiones del país. Pero no en todas. Juan Friede ha documentado magníficamente la historia de los resguardos del suroccidente del país en su obra *Historia de los resguardos del Macizo central colombiano* (1944), conocida en sus últimas ediciones como *El indio en lucha por la tierra* (1972); destacando el papel de la propiedad colectiva de la tierra a través del resguardo en la supervivencia indígena, y el peso de los cabildos, pese a sus vacilaciones y contradicciones, en el mantenimiento de los resguardos, en su defensa frente a la oleada blanca en su contra durante las primeras décadas del siglo XX.

La pugna por el control político de los cabildos entre los intereses indígenas y los de la sociedad dominante, entonces, se ha convertido en un punto crítico para la existencia de los indígenas. Cuando su control está en manos de sus enemigos (así sus miembros directos sean indígenas): curas, terratenientes, politiqueros, integracionistas, la vida de las sociedades indígenas como tales pelagra, se debilita, se deteriora; cuando está en manos de defensores de los intereses propios, la vida indígena avanza y se fortalece su desarrollo.

De ahí que a comienzos de la década del 70 de este siglo, cuando se crea el Consejo Regional Indígena del Cauca y este lanza, entre otras, la consigna de recuperar y fortalecer los cabildos, comienza un nuevo período para esta institución: la lucha frontal de los indígenas para hacerla un arma fuerte y efectiva, mucho más que antes y de manera plena, en su lucha por vivir de una forma propia, por recuperar todo lo que han perdido, por fortalecer su autonomía frente a la sociedad explotadora y opresora, un arma de afirmación indígena frente a la “humillación” de siglos.

Así, en el Cauca, se desarrollan y fortalecen los cabildos que han defendido los intereses propios de los indígenas, y se recuperan otros, arrancándolos de las manos de aquellos aliados de terratenientes, politiqueros, curas y monjas, haciéndolos herramientas en la lucha por recuperar la tierra, la autonomía, el derecho propio y la cultura. Ejemplo que es seguido en numerosas

regiones, como en Nariño, donde los comuneros pastos se apropiaron de los cabildos y los colocan a su servicio.

En otros lugares del país, donde los cabildos habían desaparecido años atrás como consecuencia de la parcelación de los resguardos, y aun en sitios donde nunca habían existido, se crean cabildos y estos se colocan a la cabeza de la lucha indígena por sus reivindicaciones. Por todas partes, en los territorios indígenas, nacen y se fortalecen cabildos, desafiando la oposición de sus enemigos y amparándose en la ley 89.

Cuando los dominadores y explotadores del indio se percatan de que se trata de una lucha incontenible, que no es posible impedir el crecimiento de los cabildos, cambian de táctica y pretenden invertir la situación, siendo ellos quienes recuperen los cabildos para hacerlos de nuevo mecanismos de control sobre los indígenas. Obteniendo éxitos parciales en algunos lugares.

Así ocurre en la zona indígena del Chamí, en Risaralda, donde el cabildo había desaparecido alrededor de los años 30 como resultado de la parcelación del resguardo. La designación de gobernadores indígenas en las veredas por parte de las autoridades blancas: misioneros, alcaldes, corregidores, fue el mecanismo para llevar sus órdenes y designios a los indígenas y obligarlos a que los cumplieran.

En la década del 70, las condiciones que a nivel nacional dieron un nuevo impulso al movimiento indígena también se hicieron sentir en la región del Chamí. Los embera-chamí comenzaron a moverse para asegurar y recuperar sus tierras, luchando por la creación de una reserva y su posterior transformación en resguardo. Y buscando una forma de organización de la autoridad que les sirviera para ello y para administrar las tierras que se fueran recuperando.

La incidencia de la ley 89 y la tendencia predominante en el país hacia la creación de cabildos, la influencia del CRIC (con el cual establecieron contactos) y la asesoría de la ANUC determinaron la creación de una organización tipo cabildo, el Cabildo Regional Indígena de Risaralda, cuyo propio nombre revela la influencia de los factores mencionados.

No fue fácil la tarea; los terratenientes, politiqueros, comerciantes y colonos blancos de la región se opusieron con fuerza

tanto a la creación de la reserva como a la constitución del cabildo. Los misioneros encabezaron la coalición de todos estos sectores de la sociedad nacional contra los indígenas. Dueños de varias grandes fincas en la región, la mayor de ellas en Purembará, con autoridad absoluta sobre la vida indígena en todos sus aspectos, fundamentando su poder en la religión católica; explotadores del indígena por medio del trabajo asalariado, del intercambio desigual en la fonda de la misión y de otras formas que constituían verdaderos tributos, la posibilidad de que los indígenas recuperaran sus tierras, desarrollaran con base en ellas su propia economía y tuvieran autoridades propias socavaba completamente su posición. No fue extraña, pues, la posición adoptada por los misioneros españoles y por las monjas de la Madre Laura contra las luchas indígenas.

Pero sus intentos fueron vanos y los embera-chamí consiguieron del INCORA la creación de la reserva, crearon su cabildo y recuperaron varias fincas de colonos que no se encontraban explotadas en forma suficiente, avanzando en el desarrollo de una vida propia. Poco después consiguieron la salida de los misioneros españoles y su remplazo por párrocos colombianos —algunos de los cuales favorecieron sus luchas, por lo cual debieron salir de la región— y el reconocimiento del derecho a hablar su lengua (prohibida por los misioneros en el Internado Indígena) y a practicar algunas costumbres, hasta entonces también prohibidas por la misión, entre ellas el jaibanismo, que los misioneros consideraban obra del diablo.

Para ellos, en cambio, la situación era la de una progresiva pérdida de credibilidad entre los indígenas, a los cuales debían hacer permanentes concesiones en cuanto a la forma de educación de sus hijos, el funcionamiento del internado indígena como empresa fundamentalmente económica y otros aspectos de importancia.

Ante el fracaso de su actitud de oposición al avance de los indígenas, los misioneros cambiaron de táctica. A raíz del Congreso Indígena de Bosa hicieron confesión de arrepentimiento respecto de su enfrentamiento con las luchas de los chamí y anunciaron que en adelante les darían su respaldo, poniéndose a su lado en las tareas de recuperación y manejo de las tierras y de desarrollo y fortalecimiento

del cabildo. La evolución posterior de este proceso terminaría por mostrar que solamente se trataba de una forma de neutralizar las reivindicaciones indígenas, recuperar su autoridad sobre los chamí implantando su influencia decisiva sobre el cabildo y dar al traste con el avance experimentado durante más de 10 años.

Con su influencia religiosa, los misioneros colocaron a un hombre de su confianza al frente del cabildo como su gobernador, haciéndolo reelegir año tras año. Muy joven, sin conocimiento de la tradición pues fue educado por las monjas en Medellín, traductor de los sermones dominicales del cura párroco a la legua embera, cabeza de las procesiones religiosas mientras portaba el incensario, el nuevo gobernador carecía de las condiciones para encabezar la continuación de las luchas, convirtiéndose más bien en el puente a través del cual se llevaban la ideología y pautas de trabajo legalistas y religiosas al cabildo y a las diferentes veredas. Paulatinamente esta presencia se amplió al conjunto del cabildo y a su ramificación por medio de los gobernadores veredales, la mayoría nombrados según los deseos misioneros.

Ya en 1983, circulaba por parte del cabildo un documento que establecía su forma de trabajo y sus procedimientos. Se preguntaba qué hacer en caso de que se presentaran problemas graves y se respondía:

- rezar mucho,
- pedir luces a Dios para que nos oriente,
- obrar siempre de acuerdo con las disposiciones de la ley y, por fin,
- analizar la situación para buscarle soluciones.

Por esa misma época, en las reuniones presididas por el cabildo, el cura, la madre superiora y una o dos monjas se sentaban en la mesa directiva con el gobernador y el secretario, orientando los modos de tratar los problemas, dando, a veces, la palabra y, sobre todo, siendo las religiosas quienes resumían a su manera las intervenciones de cada indígena y las conclusiones generales de las reuniones. En otros casos, como le tocó experimentarlo al propio jefe de Asuntos Indígenas de Risaralda, impidiendo que el cabildo redactara sus propias conclusiones y tomara sus decisiones, siendo

ellas quienes elaboraban a posteriori los documentos, muchas veces con planteamientos que contradecían abiertamente los que acaban de expresar los indígenas.

Para 1984-85, el Cabildo Regional se había tornado en una organización de base teocrática y orientada más a las actividades religiosas que a los problemas de la comunidad. Así, para la celebración de la fiesta de la Virgen del Carmen, “patrona” de la región, el Cabildo Regional organizó, en forma obligatoria y por intermedio de sus gobernadores veredales, el rezo diario del rosario y la novena de la virgen en todas las veredas. Las gentes debían reunirse por turnos en la casa de uno de los habitantes de su vereda para el rezo diario, no importando que tuvieran que caminar una o más horas para llegar a ella; en caso de no asistencia, la visita del gobernador veredal no se hacía esperar para presionar y reclamar. Mientras tanto, en medio de un fuerte invierno, la cosecha de café se perdía por no ser recogida a tiempo, ya que la gente solo podía trabajar en ello unas pocas horas.

Al finalizar los días del novenario, todas las gentes debieron trasladarse al internado misionero para la fiesta, con tres días de duración y encabezada por el gobernador y demás miembros del cabildo.

Terminadas las ceremonias, todos regresaron a sus fincas para tratar de recoger lo más pronto posible el café, pues menos de una semana después debían congregarse de nuevo en la misión para que miembros de una organización semi-religiosa de Medellín vinieran para enseñarles, durante una semana, a “vivir en comunidad”.

Entretanto, graves problemas internos y con colonos blancos afectaban la vida comunitaria, produciendo muertos, heridos y encarcelados (los primeros después de muchos años) en hechos que implicaron a familiares del gobernador.

Todas las decisiones al respecto fueron tomadas por los misioneros y aplicadas por el cabildo y por el inspector de policía, un indígena, también bajo su control. Se llegó aun al caso de uno de los indígenas que fue encarcelado por las autoridades de policía por la muerte de un comerciante en oro y obtuvo excarcelación por ser menor de edad; fue detenido después, por el cabildo y el inspector

de policía, y colocado en el cepo a pan y agua durante ocho días, pues las misioneras convencieron a la comunidad de que en caso contrario los blancos de los pueblos, en venganza, matarían a cualquier indígena que saliera a ellos.

Cepo en el cual eran colocados también los niños del internado cuando desobedecían a la Madre Superiora, aunque, como las monjas aclararon, “solo por unas pocas horas”.

Poco a poco, el cabildo prohibió la entrada a la región de quien no contara con el visto bueno de la misión, poniendo obstáculos aun a las campañas de vacunación y atención de brigadas médicas.

Todo esto causó intranquilidad y descontento en sectores amplios de varias veredas, que veían cómo el cabildo atacaba, además, formas de tradición arraigadas, prohibiendo el consumo de chicha, amenazando con reclusión en el cepo a las alfareras que fabricaran ciertos recipientes de barro, impulsando a que las mujeres abandonaran sus actividades tradicionales para dedicarse al trabajo asalariado en el cultivo y recolección del café, etc., mientras aumentaban sin control los problemas en el interior del grupo.

Esta situación fue aprovechada por politiqueros de los pueblos vecinos y de Pereira para impulsar la creación de un nuevo cabildo, dividiendo a la comunidad y adquiriendo paulatinamente un peso importante en las decisiones del mismo. Circunstancia que ha llevado al enfrentamiento creciente entre los dos cabildos y, por consiguiente, entre los sectores de la comunidad que respaldan a cada uno de ellos.

Si bien el nuevo cabildo ha logrado agrupar a su alrededor el apoyo y la participación del sector ampliamente mayoritario entre los indígenas, el respaldo y la asesoría prestada a las monjas y al cabildo controlado por ellas por parte de la pasada dirección de la ONIC, por la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y por Funcol han conseguido que este pueda mantenerse en la mismas condiciones.

A finales del año pasado, un acontecimiento dramático elevó al máximo la oposición al control político-religioso de las monjas sobre la comunidad. Un día de noviembre, en lo más fuerte del invierno, por indicación de las religiosas y como es vieja costumbre en el internado

misionero, los profesores condujeron a los alumnos mayorcitos, entre 10-15 años, a traer leña desde el monte para abastecer las cocinas de la institución. Al regreso, recibieron una hora de clase y se les llevó de nuevo a trabajar en la realización de un banqueo o aterrazamiento para construir una cancha de fútbol.

Este es un mecanismo utilizado desde tiempo atrás por los misioneros para obtener el trabajo gratuito de los indígenas. Su afición al fútbol ha venido creciendo por influencia de los profesores o de muchachos indígenas educados por fuera de la región. El internado “cede” un lote de terreno para la construcción de una cancha, lo cual hacen los indígenas mediante trabajo comunitario. Pasado un tiempo, las monjas anuncian que el terreno se necesita para ampliar con una construcción más las instalaciones del internado, y construyen allí, con el visto bueno de “su” cabildo; más tarde “dan” otro lote para una nueva cancha y la historia se repite.

En esta tarea, entonces, y en estas condiciones, se ocuparon los niños, trabajando en un lugar de tierras muy sueltas y deleznales, bajo la dirección de dos profesores y una religiosa desconocedores de la técnica para efectuar el banqueo. Por ello, en lugar de ir tumbando el barranco desde la parte superior, trabajaron sacando tierra de su base, abriendo un boquete y avanzando por él. Al poco tiempo, el barranco se desplomó, atrapando a los niños y dando muerte a nueve de ellos, entre los cuales se encontraban hijos del gobernador y de otros miembros del cabildo, así como del inspector indígena.

Cuando se inició la investigación correspondiente por parte de la Procuraduría, el cabildo dio su respaldo a las religiosas con posterioridad, afirmando que el trabajo de los niños había sido autorizado por ellos, mientras el cabildo contrario se afirmaba en sus denuncias y pedía la salida de las religiosas; desde entonces, el enfrentamiento ha cobrado fuerza y se ha repetido con ocasión de cada actividad que debe realizarse.

Esta división demoró cerca de año y medio más la transformación de la reserva en resguardo y ha obstaculizado el proceso de recuperación de las tierras, bien en forma directa, bien por el saneamiento del resguardo por parte de las entidades oficiales,

entramando también el desarrollo de la organización y la autoridad propias.

En el Chamí, pues, el cabildo fue recuperado por sectores de la sociedad colombiana enemigos de la existencia misma de las comunidades, enemigos que lo utilizan para la defensa e implementación de sus intereses y en contra de aquellos de los embera-chamí. En este caso, el polo negativo dentro del doble aspecto que revisten los cabildos ha alcanzado predominio, haciéndolo mecanismo de control, dominación y explotación sobre la comunidad.

\*\*\*\*\*

Como mencioné más arriba, al ir avanzando el control misionero sobre el cabildo y, a través suyo, sobre la vida comunitaria, otros aspectos de esta se fueron convirtiendo en blancos de las autoridades religiosas, que los consideraban como obstáculos para su trabajo, y en enemigos quienes los sustentaban y ponían en práctica. Diversos elementos de la tradición comenzaron a ser vistos como negativos para una vida adecuada y moralmente católica, entre ellos la fabricación de la cerámica.

Esta actividad, de carácter esencialmente femenino, presenta como uno de sus productos básicos los recipientes en los cuales se fermenta la chicha, los llamados cántaros *chokó*. Con el argumento de que su fabricación estimulaba el consumo de las bebidas alcohólicas, lo cual traía grandes males para la gente, el cabildo, presionado por las religiosas, prohibió la fabricación de los *chokó* y amenazó con castigar en el cepo a las alfareras que continuaran elaborándolos; varias de ellas debieron pagar ese duro castigo por su obstinación en no “civilizarse”.

Tal circunstancia produjo un abierto rechazo en sectores importantes de la comunidad, el cual se tradujo en la oposición del segundo cabildo a la medida prohibitiva y a los castigos, dada la importancia de estas vasijas en los procesos de reproducción social de los embera.

Como un mecanismo para tratar de contrarrestar esa tendencia a negar la tradición y tratarla como una fuente de dificultades y



problemas, y siguiendo la experiencia de lo que había acontecido con los *jaibaná*, consideré que podía ser positivo realizar una investigación sobre cerámica y cestería que suministrara fundamentos para un proceso de recuperación y afianzamiento de la producción de objetos de barro.

Con el visto bueno de los cabildos, a los cuales pareció importante el proyecto después de analizarlo y discutirlo, se dio inicio al trabajo. Pero, como era inevitable, cuando se avanzaba en su desarrollo, el choque con las monjas no tardó en presentarse y, como consecuencia, el cabildo controlado por ellas, el de la margen derecha, revocó la autorización que había dado dos meses atrás para adelantar la investigación y la recuperación y ordenó mi salida de la región, junto con la de las auxiliares de la investigación.

A pesar de que el cabildo de la margen izquierda dio su respaldo y propuso que se siguiera trabajando en las veredas que cobijaba su jurisdicción, se prefirió continuar el estudio en otros asentamientos de los chamí, tanto en Risaralda como en el río Garrapatas, en el Valle del Cauca, para evitar enfrentamientos entre los dos cabildos y que pudieran agudizarse los permanentes choques que se presentaban entre sus integrantes.

Los resultados que se lograron fueron consignados en otro libro, cuyo título, *Semejantes a los dioses*, “poco científico” como el de los *jaibaná*, no tuvo esta vez mayor problema para ser aceptado en el momento de su publicación. Uno de los elementos esenciales que se hizo visible en esta ocasión fue la estrecha relación entre la actividad y la palabra, pues es esta la que confiere a los hechos su verdadera realidad; también surgió de manera nítida la unión entre los objetos materiales de uso entre los chamí y las ideas ligadas con ellos, aspecto conceptual que desarrollé posteriormente en una investigación más amplia sobre la cestería y la cerámica de los embera y los waunaan, para cuyo análisis formulé el concepto de producción cultural indígena.

La ligazón entre el ser embera y el maíz, en sus varios modos de consumo, y la utilización de cestería y cerámica para la elaboración de los alimentos derivados de esta planta, constituyó también otro de los conocimientos de importancia que surgieron de

este trabajo, motivando una reflexión amplia entre muchos embera-chamí sobre los efectos de las transformaciones que estaban ocurriendo, tanto en su producción como en sus hábitos alimentarios, sobre su existencia como embera y sobre su identidad.

El libro fue empleado en distintas comunidades para retomar la producción y el sentido de canastos y recipientes de barro, como parte de sus actividades de recuperación cultural interna; en otros lugares dio base para un desarrollo artesanal orientado, por consiguiente, al mercado.

## LA CERÁMICA EN EL MITO Y EN EL PENSAMIENTO EMBERA<sup>5</sup>

Sobre el origen de los artefactos de *iuru*, indígenas del Garrapatas narran la historia de *Betata*, el abuelito del maíz, considerado generalmente como femenino, aunque algunos dicen que es a la vez masculino y femenino.

*Betata* es figura de una muchacha que llegaba en la noche. Mandaba todos los animales: ardilla, gurre, guagua, todos, que trabajaran haciendo rocería (es decir, regando el maíz al voleo y luego tumbando el monte encima).

Trabajaban toda la noche. Al otro día, la gente se levantaba y veía esas rocerías tan inmensas.

Por la noche, terminada la rocería, los animales, en figura como de gente, venían y hacían fiesta y tomaban chicha de maíz fuertiada en los *chokó*.

Por la noche, *Betata* venía a la casa y trabajaba. Las mujeres no tenían que trabajar, solamente tenían que dormir con el marido. *Betata* hacía todo el trabajo del maíz. Hacía canastos y cantaritos. Tostaba y molía el maíz en la piedra. Al otro día, amanecían los *jabara* llenos de harina para toda la familia.

Una vez llegó un muchacho (un indio dice que es *Carabí*, la luna) y le ofreció muchas cosas buenas. Le dijo que tenía buena finca, le dio buen ajuar y muchos adornos y se la llevó a vivir con él muy lejos, a otra parte. Nadie volvió a hacer los trabajos en la noche. Antes de irse, *Betata* enseñó

---

<sup>5</sup> Publicado como capítulo con el mismo nombre en Vasco 1987a: 87-92.

a las mujeres a hacer los cántaros y los canastos, a tostar el maíz y a moler la harina, a hacer la chicha de maíz. Este es trabajo de la noche; las mujeres de antigua solo tostaban y molían de noche.

Algunos esperan que *Betata* vuelva algún día a ayudar a los embera en su trabajo. Pero, aún hoy está presente. Cuando se cosecha el maíz, aparecen mazorcas que tienen varios colinos en una sola, aunque no cargan completamente y en los sitios de contacto carecen de granos; otras solo cargan en hileras. Es *Betata* con sus hijos. Se recogen con gran cuidado y se cuelgan sobre la puerta del tambo, en una pared del corredor, encima del fogón o en otro lugar, teniendo siempre cuidado de que no les vaya a entrar gorgojo.

Cuando se termina de rozar, se lleva a *Betata* a la rocería recién terminada. La gente se sube al tronco de un gran árbol, levanta a *Betata* en lo alto y grita cuatro veces con mucha fuerza: ¡*Betata*, que crezca grande mi maíz! ¡*Betata*, que cargue mucho mi maíz! Y *Betata* oye y ese año habrá mucha comida. No faltará la harina. Habrá fiesta y alegría. No faltará la chicha.

En el Chamí no fue posible encontrar a nadie que conociera esta historia, aunque sí quienes supieran de *Betata*. Un indígena de Umacas dice que *Betata* es como un sapito que tiene colores negro y blanco y que es bueno para comer; viene en el mes de octubre; agregando que es la madre del maíz.

En la vereda de Chatas, un anciano explica que *Betata* “era como un sapo que le ofrecían maicito antes de regarlo. Si el sapo se tragaba cinco granos, era que iba a regar cinco almudes. En la cosecha, cuando acaban de recoger todo el maíz, dicen: *Betata*, ya no queda maíz, ya acabó de recoger, camine a ver para la casa”. Y si encontró mazorca de *Betata*, la lleva y la guarda.

En Purembará, en cambio, otro anciano dice que *Betata* era “una viejita que regaba maicito en la montaña y salía una mazorquita así. Donde no hay *Betata* no da maíz”. Su hijo afirma que se trata de la *Betata* y que

había con el maíz. Donde había *Betata* cargaba mucho el maíz y daba buena cosecha. Los *jaibaná* de la tierra donde no había *Betata* envidiaban a los que sí tenían y hacían trabajo para que la *Betata* se viniera para su tierra. Es una mazorca gruesa, pero no larga, y con varios colinos; antigua no se desgranaba, se guardaba en el zarzo. Ahora la gente no guarda sino

que desgrana, por eso se está acabando el maíz por aquí. Así como *Betata* era *Betenabe*, la madre de los pescados.

También en el Chamí, un viejo relata así el “mito de origen” de los cántaros de barro: “el cántaro para tostar el maíz y el *chokó* los trajeron del Chocó, aquí no se conocían. Una gente vino a vender, aquí, compraron y aprendieron a hacer. Así contaba mi papá”.

Al ser preguntado sobre *Betata*, afirma repetidamente no saber de qué se trata, hasta que, finalmente, relata el origen del maíz, sin mencionarla. (En otras ocasiones ocurrió lo mismo, indígenas interrogados sobre *Betata*, respondieron refiriéndose al origen del maíz).

El gallinazo vino y se asentó en un palo que estaba clavado y se cagaba y se cagaba. Entonces espantó y decía que se vaya; el dueño decía que quitara. Gallinazo se voló.

En seis meses, el dueño miró la mierda y vio saliendo una hierba que se creció hasta que dio espiga. Le dio una mazorca. El dueño la dejó hasta que quedó duro el maicito; le cogió y preguntaba qué sería. Otros le decían que es *be*, el maíz. Entonces lo sembraron y se resultó.

Y después dio como un bejuquito y lo enredaron en palo de maíz y arriba se floreció. En dos meses tenía unas vainitas; dejó madurar y entonces desgajó. Era el frisol. Desgranaron y pusieron a cocinar, a probar. Y puso bueno en la boca. Era *ka* o *chaakita*.

Otros mitos sobre el origen del maíz (Chaves 1945: 151; Wassen 1933: 114) lo hacen proceder bien del mundo de arriba, asociado al gallinazo *ankostor*, bien del mundo de abajo.

Hasta aquí, el mito no hace más que corroborar la realidad; la relación estrecha y fundamental entre los productos cerámicos principales (*u*, *chokó* y *kuru*) y la transformación del maíz en alimento es fácilmente observable en la convivencia con los embera. Los canastos, *jabara* e *inpurr* sobre todo, así como la piedra de moler, también son de importancia en este proceso. No es de extrañar, entonces, que el mito los incluya dentro de los procesos de surgimiento de la cultura embera.

Pero, si los cántaros, como los canastos y la piedra de moler, son claves en la conversión del maíz en formas alimenticias (harina y

chicha) y el maíz constituye, junto con el plátano, la base de la alimentación de los indios, todavía resta indagar por la manera como este hecho de realidad es pensado, conceptualizado por ellos. No fue posible aclararlo para los *u* ni para los *kuru*, pero sí para los *chokó*, los cuales aparecen como fundamentales en los procesos de reproducción social de los embera-chamí. Esta circunstancia explicaría, así mismo, su gran riqueza formal y decorativa.

Lo anterior no significa que sea imposible hallar conceptualizaciones similares para los restantes tipos de cántaros tradicionales; probablemente una investigación prolongada y que alcance una mayor profundización lograría resultados semejantes a los aquí presentados, completando la visión que los indígenas tienen sobre el conjunto de su alfarería.

## SIGNIFICACIÓN DE LOS *CHOKÓ*

Los *chokó* presentan, en su gran mayoría, una decoración de carácter antropomorfo. En el Garrapatas, la gente siempre afirmó, con muy pocas excepciones, que esta decoración es femenina, que las caras son de mujeres, incluyendo aun las de aquellos cántaros que no tienen representación de senos. Pero, en ese momento, nadie pudo, o quiso, explicar a quién pertenecían tales figuras. Se planteó la hipótesis de que se trataba de *Betata*.

Esta hipótesis no encontró confirmación en el trabajo de terreno en el Chamí. Aquí, la gente sabe menos de *Betata* o, al menos, no cuenta todo lo que sabe, si su conocimiento es mayor. No solamente la totalidad de los interrogados negó saber el papel de *Betata* en el origen de los cántaros y los canastos, sino que también rechazó la idea de que la figura antropomorfa de los *chokó* fuera la de *Betata*; además se encontró un cántaro zoomorfo, con figura de felino.

Más adelante y ante la insistencia en esta pregunta y en este tema, una explicación comenzó a delinearse en las respuestas y en las conversaciones más amplias, así como en las discusiones que al respecto se adelantaron simultáneamente con varios indígenas, algunos de los cuales llegaron a ser explícitos: “la figura de los *chokó*

es la de los antiguos”. A la cual se agregó una sustentación del porqué de tal hecho: “porque son ellos quienes hacen la chicha”.

En mis trabajos sobre los *jaibaná* he mostrado que la chicha de maíz proviene del mundo de abajo, del mundo subterráneo; donde constituye la bebida de los habitantes de ese mundo, los *Dojura*, siendo también el alimento principal de los *jai* de este mundo (Vasco 1985: 46). Igualmente, que este concepto de *jai* se refiere a la esencia de las cosas, de la cual dependen su existencia y características y que no “se ve” (Vasco 1985: 99-103).

Así, pues, la chicha de maíz está asociada a la unidad primordial, a lo cerrado, causal de todo lo existente (Vasco 1985: 118). Los mitos aquí citados permiten agregar que de ella se nutren (¿se forman?) tales esencias.

Esto nos conduce a encontrar la identidad de aquellos antiguos representados en los *chokó* y que hacen la chicha: son los seres primordiales, los habitantes del mundo de abajo, los *Dojura*, que constituyen la esencia original del ser hombres. Aquí cabe recordar que también el *jaibaná* está asociado al mundo de abajo, aunque pertenece igualmente al mundo de arriba, a este mundo; siendo, por lo tanto, a la vez ser primordial y hombre actual, por lo cual se le calificó de “verdadero hombre”, de “verdadero embera” (Vasco 1985: 144-145).

La chicha de maíz aparece así desempeñando un papel fundamental en el pensamiento de los embera-chamí, en su reproducción como tales, como hombres. Los seres subterráneos la fermentan, la hacen y la entregan a los hombres de hoy, a los hombres cotidianos y, a través de ella, éstos beben, se nutren de la esencia de ser hombres, lo son en virtud suya. La chicha de maíz reproduce, cada vez que se consume, el proceso de hominización de los embera, su origen. No es el “licor de los dioses”, el “elíxir de los dioses”; por el contrario, es el licor de los hombres, de los embera. Si se aceptara la denominación de dioses que la antropología tradicional asigna a los seres primordiales, habría que decir que beber la chicha hace a los indios semejantes a los dioses.

Y ya se ha visto que esta cadena actúa por intermedio de los cántaros *chokó*, transmutados por el pensamiento embera en los

seres primordiales, en los ancestros, en los antigua; pero puestos al alcance del hombre cotidiano por la cultura. Son de barro, unión de tierra y agua, unión primordial a partir de la cual los propios embera fueron creados (Vasco 1985: 118), pero de un barro culturizado, es decir, quemado, pues debe ser sometido a cocción para ser útil. Pero el barro es carne de tigre quemado (Vasco 1985: 97) que al quemarse hace al barro, antes duro como el metal, blando, amasable, cantarizable, apto para amasar a partir de él al hombre, en los orígenes, y a los cántaros, en la vida de hoy. Por eso no extraña el hallar *chokó* con figura felina, pues ellos son el tigre reconstituido, endurecido otra vez por el fuego, como este lo había ablandado en el mito, lográndose así el equilibrio, la unidad.

Como el *jaibaná*, el cántaro está a la vez en los dos mundos, ser primordial, ancestro, unidad de tierra y agua, pero objeto de este mundo, barro quemado, *chokó*. Por eso la chicha de maíz es, igualmente, la bebida del *jaibaná*; sin ella este no puede cantar.

## HOMBRES DEL MAÍZ

En conclusión, la humanidad de los embera proviene del maíz en su forma de chicha. Son, entonces, hombres de maíz, hechos del maíz. Por eso, una mujer del río Machete, afluente del Garrapatas, decía que los antiguos eran los *Bembera*, es decir, los *Be-embera*, gente del maíz.

Esta importancia determinante asignada al maíz en el pensamiento de los embera-chamí, y por lo tanto en sus mitos, los acerca a otras sociedades indígenas de América, en cuyas concepciones sobre el origen y esencia del hombre ocupa el maíz un papel similar.

La paulatina desaparición del maíz entre los embera de vertiente, especialmente avanzada en el Chamí como un resultado del empobrecimiento del suelo, forzosa consecuencia del abandono de la rotación de suelos ante la escasez de tierras, y su remplazo en la dieta alimenticia por otros productos: papa, pastas, arroz, lentejas, etc., implica, de este modo, una pérdida gradual de su esencia de ser emberas, nutrida necesariamente, para conservarse, por la ingestión de la chicha de maíz.

Y cuando el actual cabildo indígena, bajo la influencia nefasta de las misioneras, prohíbe la elaboración de esa chicha y castiga con cepo y multas a las mujeres que contravengan sus órdenes, está participando decididamente en la empresa del etnocidio de su propia sociedad, adelantada sistemáticamente por las monjas.

¿Por qué esta prohibición se impone a las mujeres? La respuesta es sencilla y obvia a primera vista: porque son ellas quienes elaboran la chicha. Pero, ¿por qué los *chokó* son representaciones femeninas?, y ¿por qué *Betata* es la *Betata*, ser femenino? La respuesta no es ya tan simple ni fácil de dilucidar. Aunque es posible recordar que, en los mitos, lo femenino está ligado a los orígenes; tal ocurre con el jaibanismo.

Ya he mostrado que esto se debe a la concepción embera de las causas, del origen, derivado de la forma como se da la reproducción de la especie humana a través de la concepción y el parto; tomándola como el modelo estructural que sirve para pensar la génesis y la causalidad de todas las cosas, y, en ese modelo, lo femenino cumple el papel básico, es el eje de referencia (Vasco 1985: 121-122).

Si la afirmación de una alfarera de La Capilla, en el río Garrapatas, aparece lógica a primera vista: los *chokó* son femeninos porque son hechos por mujeres para mujeres, también es cierto que tras esta evidencia fácilmente comprobable por la observación, se ocultan concepciones, formas de pensamiento mucho más complejas que remiten al papel de lo femenino como generador.

Porque si todos los *chokó* son femeninos, no todos tienen carita de mujer. Ya se vio que los hay felínicos. También se dijo que pueden hacerse con figura de perro, de perro de monte, de tigre, etc.

Los *chokó* tienen carita como de cristiano, pero no es de cristiano, es de animal, según sea la persona. Hay personas de diferentes animales y la gente que hace los cántaros sabe cómo es la persona que lo encargó. Hay personas como de tigre y le hacen figura de tigre, otra es como *mumuri* y le hacen figura de *mumuri*. Pero todos son femeninos porque *Betata* era mujer.

Una ceramista me dice:



Las caritas no son nunca iguales; se hace según la compañera que lo encarga. Uno sabe cómo es cada una porque la conoce y saca la cara según ella sea. Pero las ancarrazas son de dos caras, una de hombre y otra de mujer, porque es de los dos y no de la mujer sola. Así es la costumbre de antigua.

Es obvio que las caras de los *chokó* no son retratos de las personas actuales; tras los rasgos de su cara la ceramista debe “ver” el animal que le corresponde, pero tampoco se trata de un animal corriente sino del *jai* de la persona, de su esencia, considerada por los indios como figura de animal. De ahí que, aunque muchas veces la figura de los *chokó* parece ser humana, siempre hay rasgos que indican que no lo es completamente: narices imposibles, manos de 3 ó 4 dedos, “pintura” facial felina, etc.

Una de las características más notorias de los *chokó*, así como de la mayoría de los *u*, es la de tener una “barriguita” bastante grande. Y sobre ella, como sobre un vientre, descansan los brazos y las manos con los dedos estirados. Los indígenas dicen que en esta barriguita (*inpurr*) está el alimento, la chicha. Aquí, el carácter de la chicha como generadora de esencia de los antiguos-*chokó* y transmisora de la misma aparece con una nitidez impresionante. Y, claro está, se trata de algo que ocurre a través de lo femenino y del vientre generatriz de la mujer-*chokó*.

Así se aclara el papel principal desempeñado por el *chokó* en la fiesta de iniciación, la “primera princesa”, relegando a un plano secundario a la muchacha iniciada, la “segunda princesa”.

Es la fiesta que marca la entrada de la muchacha a la vida adulta, su ingreso al grupo de mujeres capaz de reproducir, de tener hijos. Pero su papel es fundamentalmente biológico; para que sus hijos sean emberas deben “beber” su esencia de tales con la chicha.

Así, es el *chokó*, en su “barriguita”, quien engendra la cualidad de ser embera, la cual es dada, introducida al organismo biológico engendrado por la mujer.

*Chokó* y mujer conforman la unidad que reproduce a la gente embera; por eso el *chokó* muestra la cara oculta, esencia, de la mujer; está hecho a imagen y semejanza de su esencia. Pero, por eso también, el *chokó* es principal frente a la iniciada.

## IDEOLOGÍA Y REALIDAD

Los cántaros, sobre todo los *chokó*, tienen un carácter único, y esta circunstancia hace que no puedan ser completamente mercancías, objetos creados para el cambio, destinados a satisfacer una demanda en abstracto, constituyentes de una oferta de productos.

Y ello se explica porque, como el apartado anterior permite ver, el proceso de reproducción de la esencia de los embera como tales, como hombres, no es solo general, abstracto, sino que tiene también un carácter específico, particular, que hace que la figura de los *chokó* deba adecuarse a las peculiaridades del *jai* de quien lo encarga. Cada *chokó* tiene una destinación específica y solo dentro de ella puede cumplir su papel. Es evidente que, mientras esta concepción sea aceptada por los indígenas, los *chokó* no podrán ser nunca plenamente mercancías.

También lo es el caso contrario. Si los *chokó* llegan a transformarse en mercancías, si comienzan a fabricarse en serie o para compradores potenciales, para llenar una demanda todavía no existente en el momento de su fabricación, dejarán de ser una característica de los embera como indígenas, aunque su uso continúe por mucho tiempo. Al menos desde este punto de vista, ya no se tratará de indígenas embera que utilizan los *chokó* como parte importante de los mecanismos de reproducción social de su grupo de parientes y de su sociedad en su conjunto, sino de individuos en proceso de integración a la sociedad colombiana que usan los *chokó* para satisfacer una necesidad de mera utilidad, obteniéndolos por medio de mecanismos estrictamente económicos, y en quienes no quedará ningún elemento de concepción, ideológico, que pueda evitar su pérdida completa.

La desaparición de la chicha de maíz y del maíz en general, tal como se está dando ya en el Chamí (en algunos sitios con gran amplitud), y el consecuente abandono de los *chokó* y de los cántaros en su conjunto, es un paso importante en el proceso de despersonalización cultural de los embera, en el camino de desnacionalización por el cual se los empuja diariamente.

\*\*\*\*\*

En otras zonas de habitación de los chamí, por el contrario, por diversas razones no había habido una presencia reciente ni permanente de misioneros católicos, por lo cual los indios habían quedado “librados a su suerte”, como muchos habitantes no indígenas de estas regiones solían expresar, cosa que había permitido a los embera-chamí una relativa autonomía y, sobre todo, poder mantener su vida más apegada a las normas propias de su cultura, tanto en lo relativo a la cosmovisión como en lo atinente a sus prácticas cotidianas. Así acontecía en los distintos asentamientos que tienen como eje el río Garrapatas, en el noroccidente del Valle del Cauca, en límites con el Chocó, que se habían formado hace unos 60 años con migrantes llegados en pequeños grupos familiares desde el Chamí.

De este modo, los embera-chamí de esta región habían logrado conservar en sus aspectos básicos y más importantes lo que tenía que ver con el manejo del medio ambiente selvático de la montaña, aunque más tarde, en la década de los 90, la penetración simultánea de la guerrilla y los cultivos de coca bien pronto hicieron de esto, aquí también, algo casi completamente del pasado.

Estos principios, como más tarde lo mostraría el trabajo de Astrid Ulloa y sus compañeras biólogas en el Parque Nacional de Utría, en el Chocó (Ulloa, Rubio y Campos 1996), están muy lejos de hacer de los embera los “perfectos ecólogos”, como ciertas organizaciones ambientalistas y aun dirigentes de la OREWA se han empeñado en hacer creer, pero sí dan las bases para un manejo del medio que no lleva a su depredación acelerada, pues es claro para los indios que esto implicaría también la destrucción de su propia sociedad. Además, establecen unas primeras bases para analizar los efectos de la pérdida territorial de los chamí en distintas regiones sobre las posibilidades de ejercicio de este “modelo” productivo.

## LOS EMBERA-CHAMÍ EN GUERRA CONTRA LOS CANGREJOS<sup>6</sup>

Los embera, unos 80.000 en Colombia, Panamá y Ecuador, ocupan primordialmente las selvas superhúmedas del Pacífico, en el norte de la América meridional. Gran parte de ellos se ubica en las planicies y en las pequeñas elevaciones del litoral y otros habitan en las estribaciones de la Cordillera Occidental colombiana, especialmente en aquellas que miran hacia el mar.

La mayor parte de estos últimos, llamados embera de montaña, está constituida por los chamí, cuyos núcleos principales se encuentran en el curso superior del río San Juan, departamento de Risaralda, y en el curso alto del río Garrapatas, en el norte del departamento del Valle del Cauca. A ellos, sobre todo a los del Garrapatas, hacen referencia los planteamientos presentados aquí.

En el alto San Juan, en cambio, la colonización, la misión y la guerrilla blancas están haciendo de este estado de cosas algo del pasado.

### ASÍ SE CUENTA EL MUNDO

Llego a la casa de Celso, ahora más arriba que antes y entre el monte, para descubrir que Rosa Elvira, su esposa, se ha hecho maestra, acondicionando la “sala” de su casa como salón de escuela. A esta hora, las 10 de la mañana, los niños se agolpan presurosos y jadeantes para entrar a clase después del recreo.

Rosa Elvira se sienta entre ellos y les dice que cuando ella estaba pequeña, allá en el río San Juan, de donde vino para casarse, su mamá le contaba muchas historias de cómo era el mundo de los embera. Ellos se interesan y quieren saber, estrechándose ansiosos. Dándose importancia en mi presencia, Rosa Elvira narra:

Una vez, *Jinopotabar* (el que nació de la pantorrilla) vino a este mundo con un ejército de embera. Pero estos eran muy cobardes y todos se escondieron. Él dijo que iba a enseñarles a hacer la guerra para que se defendieran de otros.

---

<sup>6</sup> Publicado en Correa Rubio 1993.

De repente, de unas cuevas salió una multitud de cangrejos para atacar a los hombres y ellos se escondieron de miedo. *Jinopotabar* les dijo: “Miren lo que yo voy a hacer para pelear con esos cangrejos”. Y desapareció a los hombres que venían con él.

Salieron a una playa y él les dijo: “Yo soy el capitán de los hombres, ¿cuál es el de los cangrejos?”. El que los mandaba salió y era una mujer. Ella dijo: “Los hombres se tienen que ir de aquí porque las orillas de los ríos son de los cangrejos que tenemos que vivir cerca del agua; si no se van, los acabamos”. Y preguntó dónde estaban los hombres.

*Jinopotabar* dijo que él iba a pelear por ellos. Saltó al monte y cortó un palo muy duro y pesado, haciendo con él una lanza. Y se tiró a pelear. Golpeaba a los cangrejos y saltaba de un lado a otro mientras ellos trataban de agarrarlo con sus pinzas.

Les dañó las pinzas, les quebró las patas, aporreó a muchos y a otros los mató. Al final, mató a la capitana y así ganó la pelea. Los cangrejos se retiraron y dejaron el territorio a los hombres. Por eso, los cangrejos tienen hoy unas rayitas en el lomo; son las marcas de *Jinopotabar*.

Así fue como los hombres embera aprendieron a hacer lanzas y a pelear para conquistar sus territorios.

Cuando Rosa Elvira termina de hablar, un silencio queda flotando en el aire, como si los niños estuvieran terminando de asimilar la historia. Pocos segundos después, estalla un gran griterío y todos los niños hablan a un tiempo. Entre sus preguntas se destaca una: quieren saber más de *Jinopotabar*.

Rosa Elvira no pide silencio. Muy lentamente, arrastrando cada letra, comienza a hablar de nuevo. Y el silencio se hace solo.

*Jinopotabar* era un muchacho grande, muy grande, de raza indígena. Su mamá lo concibió en la pantorrilla izquierda y nació por entre el dedo gordo y el siguiente del pie. No sabía hablar, solamente decía mamá y flor. Ella le traía flores en un canasto y se ponía muy contento. Pero en la casa no lo querían porque era muy perezoso.

Cuando tenía doce años, los otros muchachos lo convidaron a cazar y, cuando volvieron al otro día, encontró que la mamá había muerto y estaba ya enterrada.

Se puso muy triste y lloró. Ese día comenzó a hablar. Dijo a la gente de la casa: “Esta noche voy a saber de qué murió mi mamá y dónde la enterraron; yo hablo con la luna y ella me va a contar”.

Esa noche, *Jinopotabar* se fue al monte a conversar con la luna y ella le contó que a su mamá la había matado la mamá del tigre y estaba enterrada en un altico. Él fue a mirar y, como era sabio, la desenterró y pudo hablarle. Ella le dijo que siguiera viviendo con esa gente porque si se iba a vivir solo, lo mataban.

Volvió a la casa y contó que sabía todo. Le gente se reía de él, diciendo que ni siquiera ellos sabían dónde estaba enterrada su mamá. Y le dijeron que desde ese día él tenía que trabajar para conseguir la comida.

Salía a trabajar de noche, mientras los otros dormían. Y volvía en la mañana con un puchito de maíz o de frijolitos o de platanito o alguna comidita por ahí.

Le preguntaban que de dónde la había sacado si él no tenía roza, contestaba que se la había dado el papá. Siempre decía lo mismo: “Mi papá me la dio”. La gente se reía y le decía: “Usted no sabe quién es su papá, ni su mamá sabía”. Él respondía: “Si se, la luna me contó”.

Una noche, los muchachos se fueron tras él y vieron que les robaba las cosechas de ellos. Le gritaron: “Usted es muy ladrón y perezoso y lo vamos a matar”. Él se fue corriendo a la casa y los mayores lo defendieron porque era huérfano y nadie le había enseñado a trabajar. Y le dijeron que al día siguiente se fuera a hacer rocería para conseguir su comidita.

*Jinopotabar* madrugó y se fue al monte a coger bejuco y a coger macana. Al regresar, le dio el bejuco a una señora para que le tejiera tres docenas de canastos *jabara* pintados. Con la macana hizo unos cuchillos grandes como machetes y unos bastones con carita de gente.

Cuando tuvo todo listo, se fue con los canastos, los machetes y los bastones por todas las veredas de lado y lado del río. En cada una pedía que le dieran un poco de maíz para hacer rocería.

Cuando llenó los canastos, se fue al monte por tres días. A medida que subía por la pendiente, clavaba un bastón y un machete y ponía un canastico con maíz al lado. Cuando acabó, se regresó a la casa. Al volver, la gente le decía: “¿Dónde están las rozas que no se ven?”. Y él mostró y dijo: “Allá está mi gente trabajando, mírenla”. Y se veían brillar los machetes y a muchos hombres trabajando.

Con el paso de los días, ya se veían las matas de maíz llenas de chócolos desde dos cuartas del suelo para arriba. Les dijo: “Vayan a coger la cosecha para ustedes en pago de lo que les he robado”. Fueron a coger pero, como era tanto, se perdió casi todo pues no lo alcanzaron a recoger. Los hombres que le trabajaron desaparecieron, pues él era muy sabio (*cure*).

Mientras iban a coger la cosecha, la mamá del tigre se quedó sola en la casa pues era muy viejita. Él la mató con un cuchillo de macana y se fue

a su casa a dormir. Cuando los otros regresaron y la encontraron muerta, dijeron: “Matémoslo, más bien”.

*Jinopotabar* se brincó de la casa y se fue al monte. Allí cortó un árbol de balso y, como era noche de luna llena, se montó en el balso y se elevó gritando: “Vengan, vengan a matarme”. La gente salió y lo vio volando por el cielo, más alto, cada vez más alto, hasta que se perdió de vista en la luna.

Cuando llegó a la luna, tiró el balso y este cayó cerca de su casa. Un tiempo después, él mismo se tiró y fue descendiendo poco a poco hasta caer en el río; lo atravesó y cayó al mundo de abajo, donde vive.

A veces sube y camina por ahí, pero no lo pueden coger porque no es como la gente, es un espíritu. Dicen que él enseñó a la gente la rocería con machete. Su papá es *Carabí*, por eso él viene cuando es luna llena.

Al callar Rosa Elvira, estalla la algarabía de los niños. Nuevas preguntas, muchas inquietudes, Rosa Elvira podría estar allí todo el día contando las historias. Pero ya es hora de almorzar y los niños salen en desbandada, atropellándose en la puerta.

Rosa Elvira se vuelve hacia mí, que he permanecido todo el tiempo sentado en un rincón, escuchando, y me dice: “Así los niños van entendiendo, ahora falta contar la historia de la culebra *jepá* para que quede completo”.

Pero ese día ya no hay tiempo, las horas dedicadas a Ciencias Naturales han pasado y hay que esperar otra ocasión.

Esa noche, en el corredor en sombras, luego de la comida, pregunto a Rosa Elvira por la culebra *jepá* y ella, sabia, me cuenta:

*Ba* mandó un rayo y cayó en un montecito donde había dos niños recogiendo leña. Donde cayó el rayo resultó un gusanito largo, largo, de colorcitos. Los niños lo recogieron y lo metieron en un cántaro con agua y le daban comida de harina de maíz y de *jentserá* (un frutico negro que se quiebra y tiene el corazón colorado; se come con la harina). Y así crecía mucho.

La niña ya estaba *junkarapai* (lista para la fiesta de la iniciación, al llegar su primera menstruación) y, el día en que la iban a encerrar en el cuartico dentro de la casa, ella contó del animal que estaban alimentando en el monte. El papá fue a mirar qué era y como lo encontró muy grande, lo trajo y le hizo un charquito en el patio. Y allí lo alimentaba, llamándolo con un tamborcito para que saliera. Con los días, *Je* crecía y el charco era más grande y con más agua.

Un día, el papá y la mamá se fueron a conseguir carne para la fiesta y le dijeron al niño que no fuera a tocar el tambor porque *Je* se lo comía.

El niño se aburría y como no podía hablar con la niña encerrada, tocó el tambor. *Je* salió y él se asustó y le dio un poquito de comida. Y así otra vez. A la tercera, *Je* se salió del agua y se comió a los dos niños.

Cuando llegaron los papás, encontraron que el agua del charco corría como una quebrada. Los niños no estaban y en el salón solo quedaban el *chokó* (cántaro de barro para la chicha), vaciado, y el vestido nuevo de la niña, mojado.

Se salieron al patio a llorar y como era noche de luna llena vino *Jinopotabar* a preguntar qué pasaba. Le contaron y pidió unos palitos secos y dijo que se iba por los niños, que estaban vivos.

Se tiró por la quebrada hasta que alcanzó a *Je* que ya iba por el río. Con los palitos le molestó la cola hasta que le hizo abrir la boca y se metió por ella. Llegó a la barriga y allí estaban los niños sufriendo con hambre y frío. Con los palitos hizo un fuego para que se calentaran. Con un cuchillo hecho con las pinzas de un cangrejo fue cortando a *Je* y sacó a los niños, llevándolos a los papás. Y se hizo la fiesta de la iniciación.

*Je*, muerta, flotaba en el río volteada boca arriba. De la boca le salía un humo que subió al cielo y formó las nubes.

De los pedazos, a medida que bajaba, fue poniendo nombre a todos los lugares, fue nombrando: aquí queda *Jeguada*, aquí *Jebanía* y así en todas partes de cada quebrada. Hasta que llegó al mar.

Rosa Elvira termina la narración y su cara, iluminada a ramalazos por la oscilante luz del mechero de petróleo que cuelga de una pared, se distiende en una gran sonrisa. “Así le acabé todo”, me dice.

## EXPLICANDO CÓMO SON LAS COSAS

Hay cosas que no me quedan claras y discutimos hasta tarde. Varias veces Rosa Elvira tiene que recordarme otras historias para que yo entienda, otras veces me argumenta que “mi mamá contaba así”. Al final, redondeo unas ideas cuando ya casi nos vence el sueño. Y ella muestra su acuerdo.

Rosa Elvira piensa que hay tres mundos: el de arriba (*bajía*), donde están *Carabí* (la luna y padre de *Jinopotabar*) y *Ba* (el trueno); este, que es la tierra (*egoró*), donde viven los embera; y el de abajo (*aremuko* o *chiapera*), al cual se llega por el agua y donde viven los *dojura*, *Tutruica*, *Jinopotabar* y los antepasados y se originan los



*jaibaná* (sabios tradicionales). *Jinopotabar* los une a todos y puede pasar de uno a otro con su trabajo, pues es *cure*, sabio, *jaibaná*.

Este mundo tiene también tres partes, tres órdenes: el del monte, el de la tierra, donde viven los embera en las orillas de los ríos, y el del agua. Estos tres componentes se equivalen y relacionan con los tres anteriores. Así, sus términos extremos, monte y río, son las vías de comunicación con el mundo de arriba y el de abajo, respectivamente. Por eso *Jinopotabar* va al monte cuando quiere ir a la luna que navega por el cielo en su canoa, y al río cuando quiere alcanzar el mundo de abajo.

El agua viene del mundo de abajo y brota en los nacimientos de las quebradas. La selva viene de arriba; en un principio, el *jenené* (árbol originario) tenía sus raíces en el cielo; por eso ahora, aunque crece en la tierra, el monte se eleva hacia el mundo de arriba. Pero agua y selva no están separados. Los nacimientos de los ríos están arriba, entre el monte y, en su origen, toda el agua del mundo estaba encerrada en el *jenené* que *Carabí* tuvo que derribar para liberarla y ponerla, junto con los peces, a disposición de los hombres.

La *jepá*, boa mítica, también viene de arriba, con el rayo y el trueno, y con ella viene el agua de la lluvia, pero cae en la selva y ante niños que están buscando leña. Luego de crecer y escapar, recorre los ríos y quebradas, despedazándose por acción de *Jinopotabar*, dando nombre a los lugares de habitación de los chamí, podría decirse que distribuyéndolos en los diferentes sitios de las quebradas y los ríos, marcando el inicio de una diferenciación espacial y, por lo tanto, de una territorialidad y del asentamiento de los distintos grupos. Y así hasta llegar al mar. Pero en su recorrido, y luego de muerta, engendra las nubes y, por consiguiente, la lluvia, para completar el ciclo. Los ríos son caminos de culebra.

No basta, sin embargo, con esta inicial diferenciación territorial. Es necesario ocupar el espacio como condición para poder habitar en él mediante su transformación y uso, se le debe humanizar y trabajar. Solo así puede ser posible la vida y reproducción de los embera.

Para ello, hay que ganarlo en disputa con otros seres de la naturaleza: cangrejos, como relata la historia, culebras, monstruos

que viven en el agua, en la selva, en las peñas, en las chorreras, como narran otros relatos. O con otros hombres, como ocurrió durante siglos con los cunas, hasta conformarse la actual delimitación espacial con ellos mucho después de la conquista española.

Esta disputa no es solo tarea de los hombres embera. *Jinopotabar*, y con él los *jaibaná*, tienen un papel decisivo en la humanización del espacio, colocándolo a disposición de la gente para que pueda habitarlo. Como hizo *Naribamiá*, el *jaibaná* que se volvía humo, quien sepultó y neutralizó a los monstruos que no dejaban vivir a la gente en algunos lugares del Baudó: sierpe, *uángano*, tigre de agua, peces-fiera (Dogiramá 1984: 173-174). O como hicieron *Aba Bibisamá*, *Achu*, *Mikisu*, *Carube* y otros que enfrentaron, en el alto San Juan, al *dosina* (marrano de agua), a *sosere* (vaca de agua con cuernos azules), a *nusí* (gigantesco pez con ojos que alumbran), a *Costé* (enorme serpiente de agua y dueña del oro), a *surrnabe* (otra gran serpiente), a *dosata* (un felino grandísimo), a *alpada* (monstruo con forma de oso) y a muchos más, dándoles muerte o haciéndolos retirar para permitir que los chamí se establecieran en esa región. De este modo, el *jaibaná* aparece en la base de los procesos de apropiación territorial de los embera.

La continuidad de la vida, las diversas formas de cotidianidad implican el mantenimiento de la relación entre los tres mundos y entre los tres órdenes de este mundo, tarea que corresponde fundamentalmente al *jaibaná*, pero en la que tiene también un lugar el trabajo que los hombres realizan con base en las premisas establecidas por el sabio tradicional.

En este mundo, en la tierra de los embera, no hay diferencias radicales entre los seres y las cosas, todos ellos tienen *jai*, energías materiales que constituyen la esencia de todo lo existente y que el *jaibaná* puede controlar y manejar. Los humanos, los animales, los fenómenos naturales, todos tienen *jai*; entre ellos no se establecen términos de superioridad o inferioridad. El *jaibaná* es el señor de los *jai*, de ahí su nombre, y con ellos detenta el poder total.

## TRABAJAR ES RELACIONAR

Caza, agricultura y pesca constituyen las actividades básicas del quehacer de los chamí para proveerse de los recursos necesarios para subsistir; asimismo, son las formas de relación con su hábitat.

Poder matar un animal en una excursión de cacería o lograr atrapar un pez no precisan solamente del esfuerzo y la capacidad del cazador o pescador embera, requieren, ante todo, de una “autorización” de las madres o dueños del animal respectivo, pues cada una de las especies lo tiene. Sin su “voluntad”, los animales no se ponen al alcance de los hombres. Y es el *jaibaná* quien posee el poder sobre esas madres o dueños. Él puede conseguir que los animales de caza y pesca se escondan o puede, al contrario, lograr una abundancia de los mismos.

Un *jaibaná* muy favorable a los miembros de su grupo garantizará a estos suficientes provisiones de carne, al tiempo que aleja las plagas o animales dañinos. Uno de “mal corazón”, envidioso, puede producir el resultado contrario: someter a sus gentes o a un grupo enemigo a una severa escasez, con lo cual ocasiona, muchas veces, que se alejen en busca de un nuevo hábitat, o que se segmenten, con la huida de una parte de sus componentes para apartarse de su mala influencia. Por este medio, el *jaibaná* tiene una incidencia importante en los procesos de segmentación social característicos de los embera.

Tal circunstancia constituye, además, un mecanismo de relación ecológica, ya que opera sobre todo cuando se ha dado un considerable aumento de población en un río o sector de río en relación con la cantidad y variedad de recursos disponibles en él. En todos los grupos abundan las historias de conflictos con *jaibaná* que ahuyentan los animales útiles o atraen aquellos nocivos: vampiros, serpientes venenosas, zancudos o monstruos espantosos, situaciones que ocasionan la separación de un buen número de miembros de la unidad básica, la parentela, en busca de un nuevo asentamiento y restablecen el equilibrio entre población y recursos en un sitio dado.

Monte y río confluyen, pues, en un equilibrio que posibilita la vida humana en el hábitat conquistado a los cangrejos: las orillas de

los ríos; cada uno tiene, a su vez, su gran madre: *antumiá* es la madre del agua, *anconé* o *pakoré* lo es de la selva. El *jaibaná* es también el personaje que sostiene la relación con ellas, neutralizándolas y propiciándolas, pues son temibles, y haciendo que permitan a los embera la utilización de los recursos de sus órdenes respectivos y su vida misma en el lugar donde están establecidos.

Resulta claro, entonces, que no solo la llegada de un grupo embera a una región deshabitada antes, sino también su permanencia en ella una vez que se ha establecido, dependen substancialmente de la relación de equilibrio con su medio, cuyo fundamento descansa en la actividad del *jaibaná*.

Eso nos explica por qué los chamí denominan *kabai* a la acción de sus sabios tradicionales, verbo cuyo significado es doble pues, por un lado, tiene el sentido de conocer y, por el otro, quiere decir trabajar, especialmente en relación con trabajar la tierra. Es decir, que el *jaibaná* participa del trabajo general de su grupo mediante su actividad, la cual constituye el verdadero trabajo y sienta las bases sobre las cuales pueden realizarse las demás formas de trabajo.

Por otra parte, antes de la rocería del maíz debe realizar una ceremonia llamada en castellano “curar la tierra”, tendiente a alejar las plagas y seres que pueden impedir la obtención de una buena cosecha. Esta forma de curación se da también cuando la tierra se ha “dañado”, cuando en un sitio la gente comienza a morir o enfermar en exceso, lo cual significa que el equilibrio entre la gente y la tierra se ha roto y se ha hecho necesario que el *jaibaná* intervenga con su trabajo para restablecerlo.

## MOVIMIENTO Y ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO

El equilibrio y la confluencia de los mundos y los órdenes producen la vida cotidiana de los chamí; esto implica un mundo direccionalizado. Lo que pertenece al mundo de arriba debe bajar a este, aquello que pertenece al que está abajo debe subir, ascenso que representa un salir de entre la tierra. La unión de estas dos direcciones, de los movimientos que ellas originan, engendra el mundo embera.

En otra parte (Vasco 1985: 121-125) mostré cómo el movimiento de arriba hacia abajo, el de caer, es el primordial, se asocia con el acto sexual y se expresa con el radical *je-*. Es decir que el acto sexual se considera como un movimiento de arriba hacia abajo y es el generador por excelencia. Este movimiento produce la concepción, pero únicamente con él no hay todavía producción ni reproducción, otro movimiento debe complementarlo, aquel del nacimiento, el de salir afuera, denominado *adaui*, término que significa a la vez nacer y salir fuera.

Esta combinación de movimientos aparece repetidamente en los relatos. Así, el árbol de *jenené* cae al ser cortado y, luego, el agua sale de su interior para dar origen a los ríos y posibilitar la vida de los embera. Igualmente, la *jepá* cae del cielo en la forma de un gusanito de colores, para luego salir fuera del charco donde ha crecido y de esta manera generar el territorio y diferenciar el espacio.

El radical *je-* hace parte de conceptos tan importantes como: *jepá* (serpiente mítica), *jedeko* (la luna, *Carabî*), *jebé* (cangrejo), *jenené* (árbol originario que contenía en su interior el agua y los peces), *jentserá* (hormiga conga que escondía el agua a los hombres), *jemenede* (fiesta de iniciación de las mujeres y que las hace disponibles para la vida sexual y la reproducción física), *jea* (chontaduro, planta originaria del mundo de abajo y base para la elaboración de la chicha, como el maíz) y otros.

El agua, al mismo tiempo salida del mundo de abajo y caída del cielo, resulta ser el elemento mediador por excelencia, ella enlaza el mundo de arriba y el de abajo, en ella se unen los dos movimientos, el caer y el salir, por eso los ríos son esenciales en el mundo embera-chamí y están asociados con la *jepá*, dueña del agua y mediadora como ella. El *jaibaná* realiza su trabajo sentado en un banco de madera que, en la historia de origen del jaibanismo, es una *jepá* enrollada.

Por eso mismo, en la ordenación del territorio es importante la diferenciación entre dos posiciones: río arriba y río abajo. Hacia arriba, hacia los nacimientos del agua, está el orden de la selva en todo su vigor; se trata de sitios peligrosos, temibles, que casi nunca se visitan, están de parte de lo salvaje, en ellos habita *pakoré*.

Numerosos son los relatos que narran de gentes embera que alcanzaron un sitio de estos, donde encontraron montañas enteras de monstruosos *uánganos*, los cuales los persiguieron monte abajo hasta que lograron llegar a refugiarse en sus casas. Hacia abajo, hacia las bocanas está el lugar de los hombres, el espacio ya humanizado donde se puede vivir.

No es extraño, entonces, que en el Chamí sea frecuente encontrar una jerarquización de los grupos que viven en las diferentes veredas, según la cual aquellos que están más arriba en el río son vistos y concebidos por los de más abajo como más salvajes, a veces como peligrosos, en evidente contradicción con la realidad que se observa al visitarlos.

Quizá esto esté en la base de la creencia que se encuentra en el Chocó acerca de los llamados indios “cimarrones”, embera que escaparon a los procesos de conquista y colonización refugiándose en las cabeceras de los ríos y quebradas y a los cuales se atribuye el matar a los otros embera y el comer sin sal (Dogiramá 1984: 221-238).

## **MATANDO A LOS HIJOS DE LAS MADRES DE LOS ANIMALES**

En el mundo de abajo, residencia de las madres de los animales, *Jinopotabar* entra en relación con ellas y obtiene su asentimiento para permitir que los chamí den muerte a los animales necesarios para su alimentación. A su pesar, pues son sus hijos, ellas acceden, con la única condición de que únicamente se dará muerte al número de presas que sean estrictamente necesarias; si los cazadores se exceden, ellas los castigarán y ocultarán a los demás animales, haciendo infructuosas las partidas de caza.

Esta es también labor del *jaibaná*: propiciar a las madres de los animales para que permitan que algunos de sus hijos puedan ser cazados y alimenten a los embera. El cazador sabe que, en cambio, debe abstenerse de tener relaciones sexuales desde la víspera de la cacería y que tendrá mayores posibilidades de éxito si evita comer sal o ají, aunque esto no sea tan necesario. Tampoco deberá hablar abiertamente de sus propósitos, pues los *jai* de los animales de presa

pueden escucharlo y esconderse, haciendo inútiles sus esfuerzos por cazarlos.

El cazador se referirá a su partida de caza con eufemismos, diciendo: “mañana (o esta noche) iré a pasear al monte”. En el idioma embera, cazar se dice *meauai*, palabra que viene de *mea* = monte y *uai* = andar, pasear, y no tiene ninguna connotación sexual como ha afirmado Cayón (1975). Una vez en el monte, y cuando se trata de varios cazadores, tampoco se referirán a los animales por sus nombres propios, sino que usarán sinónimos que oculten sus verdaderas intenciones.

Los embera prefieren cazar de día, aunque algunos animales particulares de hábitos nocturnos, como el *mumuri* (perro de monte), se atrapan en la noche; pero siempre en sitios cercanos a los tambos y no adentro de la espesura. Para cazar otros animales nocturnos se utiliza un variado número de trampas, las cuales son revisadas cada día después de clarear.

Durante sus recorridos, los chamí perciben muchas veces, en las cercanías de los sembrados, huellas de una guagua, un armadillo u otro animal nocturno, los cuales emplean siempre los mismos caminos (rastros) para acercarse a las rocerías o prefieren comer en un mismo lugar (comederos). El cazador reconoce minuciosamente el camino para encontrar la madriguera del animal y así atraparlo mientras descansa en ella durante el día. Si no la encuentra o se trata de una cueva muy profunda, preparará una trampa.

Primero y durante unos días establecerá un cebadero; para ello coloca comida al alcance del animal en un sitio que selecciona cuidadosamente, así se asegura de su presencia y de su recorrido nocturno por el camino detectado. Y montará la trampa en un lugar favorable del mismo.

Esta puede ser un aro de lazo que se arma con un nudo corredizo y atraviesa el camino a la altura de la cabeza del animal (por eso es tan importante saber de qué animal se trata); luego de pasar por un palo alto a manera de polea, el lazo se tranca con un seguro que puede saltar con facilidad; su extremo se amarra a un tronco grueso y pesado que se coloca sobre unos palitos que lo dejan caer al menor movimiento. El aro se disimula bien untándolo

con tierra y tapándolo con musgos, ramas, etc. y cuidándose de que no quede en él el olor del hombre. El animal, al pasar por el camino, mete la cabeza en el lazo y tira al sentirse cogido, así cierra el aro, suelta el seguro y hace caer el tronco; este tira del lazo y levanta al animal, ahorcándolo o, al menos, impidiendo su huida. Al día siguiente, el cazador lo rematará, si está vivo, y lo llevará a su casa.

Otra trampa consiste en un palo grueso y pesado o en una especie de plataforma de madera que sostiene una o varias piedras bien pesadas que se suspenden sobre el camino que debe recorrer el animal. Si la ruta va por lo plano, se excava una zanja o se hace una especie de túnel con palos para hacer que el animal pase por el sitio preciso donde se ha armado un disparador, que se acciona cuando el animal lo pisa o lo mueve y deja caer el peso para que lo aplaste. El túnel o zanja, además, impiden que la presa, si ha quedado viva, pueda escapar arrastrándose con cierta facilidad.

De origen más reciente es la llamada zapa, consistente en una pistola que se arma a un lado del camino y apunta hacia el mismo a una altura que dependerá del tipo y tamaño del animal que se esté “puestiando”; en el camino se arma un disparador atado al gatillo de la zapa, el cual es accionado por el paso del animal, disparándola. Su éxito depende mucho de la suerte, porque si el animal no muere, puede escapar herido, cosa que depende del lugar del cuerpo donde reciba el disparo.

Para animales más grandes, danta, saíno, tatabra, jaguar, es posible pero poco usual construir una trampa formada por un foso de alguna profundidad que se excava en medio del camino o cerca de un cebo preparado con anticipación. El animal no percibe su boca porque está cubierta con ramas y hojas, y cae en él, sin poder salir hasta que llega el cazador para darle muerte. También es posible clavar en el fondo aguzadas varas de chonta o guadua para que el animal caiga sobre ellas, se atravesase y muera.

Pero, entre todas las formas de cacería, la preferida es aquella que implica la búsqueda y acecho de la presa, el enfrentamiento directo con ella y su persecución si queda herida. Es entonces cuando el embera rebosa de felicidad. Este tipo de cacería da lugar a que se sucedan durante mucho tiempo interminables conversaciones



para relatar, una y otra vez y minuciosamente, todos los pormenores del suceso, salpicadas con todo tipo de comentarios del cazador, los miembros de su familia y los visitantes que participan de la charla. Muchas de estas narraciones de cacería perduran y, pese al correr de los años, se narran como si hubieran ocurrido poco antes. Otras van más allá de sus propios protagonistas y se cuentan de boca en boca, difundiéndose hasta alcanzar lugares muy alejados del sitio donde tuvieron lugar.

## **DIENTES Y BOCA SE PROLONGAN PARA CAZAR**

El instrumento preferido para la cacería es la bodoquera o cerbatana, arma perfecta y adecuada para sus objetivos; es simple, silenciosa, mortal, y se elabora exclusivamente con materiales que se hallan en la selva misma. Para su fabricación se usa madera de palma de chonta, dura, fina, liviana y que no se tuerce con facilidad.

Uno podría pensar que su longitud, entre 2.50 y 3.50 metros, sería su único defecto, pues la haría difícil de manejar entre el monte. Pero esta idea se desvanece en cuanto se ve a un embera con su bodoquera correr velozmente por entre la selva en pos de una presa herida que escapa a toda velocidad, sin que el arma se enrede o tropiece contra los árboles dificultando su carrera.

En río Azul, Benito va a fabricar una cerbatana para Rafael, su sobrino, quien se la ha encargado. Se va monte arriba en busca de una palma de macana bien jecha que tiene vista desde hace días. La tumba, escoge el mejor pedazo y lo trae a la casa. En el patio, lo corta en trozos rectos de la longitud adecuada y sube dos de ellos al corredor delantero de su tambo, mientras guarda los otros sobre las vigas del techo.

Con su machete va tallando cada una de las partes en forma ligeramente semicónica, siguiendo el adelgazamiento natural de la chonta. En el extremo más delgado de una de las mitades talla una especie de cresta que servirá como mira para apuntar. Luego pule ambos pedazos hasta que ajustan perfectamente por sus caras planas; para ello, los frota uno contra otro durante horas con una arena muy fina y agua como abrasivos. Al oscurecer, su tarea está aún inconclusa y debe continuarla al día siguiente.

Cuando por fin están listos, procede a trabajar el canal central por donde deberá correr el dardo al ser disparado. En cada uno de los extremos de una especie de mesa que tiene en el corredor, y a una distancia ligeramente mayor a la longitud de la bodoquera, clava bien rectos dos clavos separados entre sí por una medida que es la del diámetro que deberá tener el canal, asegurándose de que la medida sea bien exacta. Luego toma un hilo muy delgado de fibra del monte, lo ata bien tenso entre los cuatro clavos y se cerciora de que su altura en cada clavo sea la misma, más o menos en la mitad de la parte que sobresale de la mesa. Entonces, lo unta con una tierra blanco-amarilla húmeda.

Coge uno de los dos pedazos tallados y lo amarra sobre la mesa con la cara plana hacia arriba, puesto entre los dos pares de clavos y centrado respecto al rectángulo formado por el hilo. Con cuidado baja los hilos en los clavos hasta que quedan tocando la superficie de la chonta. Con dos dedos levanta el hilo de un lado, lo tensa y lo suelta, este golpea sobre la chonta y la marca longitudinalmente con una línea de tierra. Repite la operación con el otro hilo y una nueva marca, paralela a la anterior, queda sobre la madera. Con ello, delimita completamente el canal central. Después perfora y desbasta con la punta del machete.

Para emparejarlo y pulirlo, pasa por él, repetidamente, un palo de la misma chonta, frotándolo con arena y agua en un trabajo que dura tres días, hasta dejarlo liso y brillante. El segundo día, una de sus esposas, la más joven, se asoma al corredor para hablarle y Benito le grita enfurecido hasta que ella se entra. Pregunto qué sucede y él me explica que las mujeres no deben ver cuando se está haciendo el canal de la bodoquera; si lo hacen, esta no tendrá puntería; lo mismo ocurre si una de ellas mira por el agujero después de terminada el arma. Repite la misma tarea para la otra mitad, hasta que considera que el canal tiene el diámetro y el pulimento adecuados.

Encaramándose en el zarzo, Benito baja algo que guarda envuelto en hojas de *biao* y lo acerca a las brasas del fogón. Me dice que es *berea*, cera de abejas para pegar las dos partes. Las unta con

la cera casi derretida, cuidando de no obstruir el canal central, y las une haciendo presión.

Trae una cinta de “cáscara de bejuco” y la envuelve toda, comenzando desde el remate de la mira, a unos 7 centímetros del extremo más delgado, hasta llegar a unos 5 centímetros del extremo más grueso o boquilla; la cinta se amarra en espiral de tal manera que cada vuelta monte sobre la mitad de la anterior; al terminar, pega con cera su remate. La cerbatana queda lista para disparar. Benito comenta que la puntería y el alcance dependen de la longitud y de que haya quedado completamente recta.

Por eso hay que guardarla acostada sobre las vigas del techo o parada bien derecha en un rincón, con los dos extremos tapados con tacos de hojas para que no entren basuras, hormigas, cucarachas ni arañas.

Los proyectiles son dardos cilíndricos tallados a machete en astillas de la misma chonta, si son para animales grandes y de piel gruesa, o en guadua, si son para animales pequeños y aves. Su forma es ahusada, con el diámetro mayor a dos tercios de la longitud desde la punta. Esta es aguda y, si va a usarse con veneno, se le talla una muesca en forma de rosca para que se quiebre por ahí y quede dentro del animal en caso de que este pretenda arrancársela, como hacen algunas variedades de micos (el cariblanco, por ejemplo), o huya por entre la espesura, estregándose contra la vegetación; así, el veneno puede continuar su trabajo.

La longitud de la flecha se mide desde el codo hasta la muñeca, pero lo usual es medir con otra que se tenga ya hecha. Una vez terminada, se la observa cuidadosamente, enderezando una y otra vez hasta que quede recta por completo. En el extremo opuesto a la punta se le envuelve lana de balsa en forma de un cono, con la base hacia el extremo, y se la amarra con una fibra silvestre. Este envoltorio consigue el ajuste perfecto del dardo dentro de la bodoquera.

El carcaj se talla en un palo de guadua, con una tapa del mismo material y que ajuste estrechamente para que el interior se mantenga seco y los virotos no se tuerzan ni se humedezca la lana. Las flechas se cargan con la punta hacia arriba.

Dentro del carcaj se carga también un chuzo de guadua en forma de puñal, que se utiliza para extraer el veneno de la rana. El carcaj se lleva colgado al cuello mediante una tira larga, sobre el pecho cuando se busca la presa, hacia la espalda cuando se la persigue.

Amarrado al mismo va un calabazo seco cuyo interior se ha vaciado para llevar en él la lana de balsa. Esta puede ir también en una bolsa de tela de corteza de árbol que se impermeabiliza con una gruesa capa de látex de caucho; para que de forma, se llena con ceniza o granos de maíz antes de untar el látex, vaciándola una vez que este se seca. Las fibras para amarrar la lana se llevan atadas al recipiente de la misma.

Por último, se lleva enrollado un bejuco fino y elástico de largo mayor que el de la budoquera; en un extremo se le adelgaza una punta, en el otro se amarra una porción de lana envuelta en una tela o en una hoja resistente; con él se limpia el canal del arma pasándolo de un lado al otro, pues hasta la más pequeña basurita obstaculizaría un disparo eficaz.

El veneno que se utiliza en las flechas se extrae de la rana *kokoi*, que habita en las zonas más húmedas y espesas de la selva. Una vez que dispone de un número suficiente de dardos, el cazador va al monte en búsqueda de la rana y, al encontrar una, la coge con una hoja de *biao*, nunca con la mano, le entierra el chuzo por el ano en forma oblicua hasta que alcanza una de las patas delanteras, con una fibra vegetal amarra las patas traseras a los extremos de la cruz o mango del chuzo, dejando la rana completamente estirada. Esta comienza a exudar un líquido espeso y blancuzco por su lomo, en el cual se untan las puntas de las flechas mediante un movimiento giratorio. Y se dejan secar antes de guardarlas de nuevo. Al terminar, se desata la rana y se bota en el monte. Ni la rana ni el veneno se llevan nunca a la casa, pues este perdería su efecto.

La fuerza del veneno, que mata por parálisis muscular total, dura mucho tiempo. Antes de salir a cazar, se comprueba untándolo en la punta de la lengua, donde debe producir escozor. Si no pica, está pasado. Si se siente débil, es posible devolverle su fuerza enterrando la punta de la flecha en ají picante maduro.

El veneno obra rápidamente, dando poco tiempo para que el animal escape. Si este es muy grande puede ser preciso flecharlo otra vez para que muera. Cuando se ha recuperado el animal, se espera un tiempo a que el veneno “se recoja” de nuevo en el sitio de la herida y se saca la punta de la flecha; el pedazo de carne envenenado, de color morado negruzco, se corta y se tira en el monte.

Cuando el cazador se ha acercado a su presa lo suficiente, imitando su voz para que no desconfíe y escape, introduce un dardo en la bodoquera mientras se coloca dos o tres más detrás de las orejas o enredados en el pelo. Lleva el arma a la boca, sosteniéndola con la mano izquierda por debajo, a unos 15 centímetros del extremo, y la empuña de la boquilla con la derecha para cerrar totalmente la posibilidad de que el aire se escape. Con la punta de la lengua cierra el extremo del canal y se llena la boca de aire, aparta la lengua y sopla y el aire lanza con fuerza la flecha hacia su blanco.

Si el tiro es exitoso y se clava bien, el animal comienza a perder fuerza y a caer; el cazador grita de alegría. Si la presa huye, el cazador corre detrás, buscando flecharla de nuevo o esperando que muera sin que se pierda entre la maleza; mientras avanza veloz siguiendo el rastro, grita también para darse ánimo. Está en su elemento.

En el momento del disparo, boca y boquilla se unen estrechamente haciéndose una sola, fundiéndose en una boca poderosa cuya fuerza se multiplica con la longitud del arma. Así salen los dardos, impulsados fuertemente, a clavarse en su presa, a morderla para inocularle el veneno. Por eso, los embera los denominan *ukidda*, dientes de la bodoquera, prolongación de los dientes del hombre más allá de su alcance normal, pero también dientes creados por la cultura.

La carne que se obtiene con flecha envenenada debe cocinarse sola, sin mezclarle sal ni revuelto (plátano u otros alimentos), de lo contrario todo el veneno del cazador perdería su poder. Una vez que se cocina, ya es posible revolverla con otras comidas y salarla.

Aun donde la caza ha disminuido, escasean los animales y la agricultura se ha hecho la principal actividad de subsistencia, la

primera sigue siendo el tema de interminables conversaciones, fuente de animados comentarios, señalando el papel que continúa teniendo en la mente de los embera.

En su trabajo, el cazador respeta a las madres con crías y a las crías mismas; prefiere, si es posible, a los machos adultos, para asegurar la reproducción de la especie; de este modo vela porque los animales no escaseen y mantiene una relación de equilibrio con ellos. Todavía vive entre los chamí el “espíritu del cazador”.

## **CULTIVANDO LA ESENCIA DEL SER EMBERA-CHAMÍ**

La actividad agrícola de los embera-chamí se centra fundamentalmente en el cultivo del maíz, base de su alimentación junto con el plátano y el chontaduro.

Su forma de trabajo es la rocería itinerante en ciclos, cuya duración depende de las condiciones del sitio donde se ha derribado el monte y, por tanto, del plazo para su reconstitución, en todo caso no antes de siete o nueve años después. Cuando hay tierras suficientes, el desmonte se hace siempre en la selva, buscando lugares que no estén muy alejados de una corriente de agua aunque puedan estarlo con respecto a la vivienda, a veces a varias horas de camino de ella; así se preserva la selva.

Cuando la colonización blanca y el poder terrateniente van estrechando la cantidad de tierra disponible, se roza en el rastrojo, sin esperar a que los árboles hayan tenido tiempo de crecer, pero se sabe que la productividad no será muy alta. Tampoco es el ideal.

Cuando llega el momento de iniciar la rocería, los chamí ubican en el monte un sitio que ya han seleccionado previamente durante sus expediciones de cacería, después de sopesar con cuidado ventajas y desventajas. Se toman en consideración: cercanía o lejanía del tambo, ubicación respecto al sol, pendiente y humedad del terreno, clases y tamaños de los árboles, formas y vías de acceso, fauna, presencia de monstruos y muchos otros factores. También la cantidad de semilla de maíz disponible incide en la decisión final. Esto implica visitar el lugar varias veces durante el tiempo anterior a la época de cultivo.

El día en que se va a comenzar el trabajo, ya bien avanzado el verano, hombres, mujeres y niños se trasladan al lugar elegido para dar inicio a la derriba del sotobosque, plantas y arbustos más bajos y pequeños árboles no muy gruesos. Los hombres comienzan a tumbar en la parte inferior del terreno y avanzan hacia arriba con el tajo que corresponde a cada uno. No se acostumbra que las mujeres participen, pero sí los jóvenes capaces de manejar el machete. Mujeres y niños, entre tanto, se dedican a la recolección de leña, frutos silvestres y pequeños animales, y a la preparación de la comida.

El trabajo avanza con rapidez mientras se tiene cuidado con las culebras venenosas y otros bichos semejantes. Un hormiguero de negras y grandes hormigas congas (*jentserá*) puede encontrarse en medio del terreno y la primera víctima de sus terribles picaduras, que provocan dolor intenso y fiebre, avisa a los demás para que se prevengan, provocando la desbandada de quienes están más cerca. Es posible, incluso, que se suspenda el trabajo alrededor de la zona afectada mientras las hormigas se calman o se las ahuyenta con fuego. Esta etapa se llama socola y se considera como muy fácil, pero no por ello es menos imprescindible para el resultado de la cosecha.

La rocería propiamente dicha tiene lugar cuando se acerca la temporada de las lluvias. Es un trabajo muy duro y, por ello, exclusivo de los hombres adultos conocedores del sistema de derriba, para los cuales, no obstante su saber, es peligroso.

Uno o dos días antes, hombres, mujeres y niños mayores han regado el maíz al voleo, llevando los granos en canastos de cuerpo ancho y boca estrecha llamados *impurr* e *impurrú* (este considerado femenino, masculino aquel). Cada persona avanza por el espacio que le corresponde, saca un puñado de semilla y la esparce en frente suyo con un movimiento del brazo en abanico, yendo de izquierda a derecha. Hay que tener buen pulso para que el grano quede regado uniformemente en todo el campo. Los chamí son enfáticos en aclarar que el maíz no se siembra sino que se riega; no se hiere a la tierra obligándola a recibir el grano; si lo desea, ella lo acepta una vez cae sobre su superficie.

Comienza la rocería. Los más sabios, hombres ancianos de experiencia, van marcando los árboles y el orden en que se deben trabajar. Estos no se derriban del todo; con hachas y machetes, afilados como navajas, los hombres les hacen una entalladura en el sitio y a la altura indicados. Y avanzan hacia arriba. Algunos árboles no necesitan ser tocados; por sus características y ubicación caerán arrastrados por los demás.

Cada uno de los más gruesos y altos que se encuentran hacia el centro y la parte superior de la rocería es objeto del trabajo de dos hacheros que golpean con armonía. Los más conocedores coordinan el trabajo de todos y precisan tener una visión de conjunto de toda el área que se pretende derribar, así como de su estructura, según los tamaños relativos de los árboles, su especie, sus peculiaridades. Deben tener muy clara la manera como las ramas están entrelazadas, la forma como la maraña de bejucos ata a unos árboles con otros, el tamaño y la disposición de las ramas más grandes, su inclinación y ubicación con relación a la pendiente, la disposición de unos árboles respecto de los otros.

Cuando todos los árboles del corte han sido trabajados adecuadamente, sin que ninguno de ellos haya caído todavía, se inicia la tarea de cortar los árboles claves, aquellos que al derrumbarse han de arrastrar a todos los demás en una gigantesca y estruendosa cadena de colosos que caen.

Se trabaja en acuerdo para que todos caigan a un tiempo. Cuando empiezan a inclinarse, los chamí corren a sitios seguros, aunque no deja de haber ocasiones en que alguno de los gigantes arrastre en su caída a un árbol no elegido y este golpee y hasta hiera a alguno de los rozadores. Cuando se voltean, un estruendo pavoroso va creciendo y avanzando como una ola mientras todo el monte parece precipitarse a tierra. Por todas partes vuelan hojas, ramas, basura, pájaros; los animales y los hombres gritan.

A veces, algún árbol se resiste a caer, balanceándose mientras los otros lo golpean, lo empujan, lo tiran en su loca caída, hasta que, finalmente, él también cae vencido. Si la roza es perfecta, un gran boquete queda en la selva una vez que pasa el estruendo.



Es posible que un árbol no caiga, haciendo necesario completar el corte para derribarlo. También alguno puede quedar recostado contra otro que, sin abatirse, ha impedido su caída. Solo los mejores se atreven a acabar de derrumbarlo, pues es muy peligroso.

Al terminar, en toda la extensión de la rocería solo queda una espesa palizada, rota, a veces, por algunas palmas o árboles valiosos, pues estos no se tumban. Una gruesa capa de árboles, ramas, bejucos entrelazados cubre los granos de maíz, en una trabazón inicialmente intransitable; en poco tiempo, caminos aéreos marcados por encima y a lo largo de los troncos caídos permitirán el tránsito en las direcciones deseadas.

Este sistema de rocería sin quema se adecua a la perfección al cultivo entre la selva, en una zona caracterizada por sus altas precipitaciones pluviales. Regar los granos en lugar de sembrarlos evita que se afloje el suelo, cosa que facilitaría la erosión dadas las violentas y prolongadas lluvias. Entre la hojarasca y los arbustos tumbados en la socola, el maíz y la tierra quedan.

Si se quitaran o quemaran los árboles derribados, el suelo quedaría descubierto y los aguaceros arrastrarían rápidamente la no muy gruesa capa vegetal, formando verdaderos ríos en la pendiente. Bajo la protección de la palizada, el agua lluvia no lo golpea directamente sino que escurre desde los árboles que la reciben y que con sus troncos y ramazón forman verdaderos paraguas. Tampoco el sol, muy fuerte cuando brilla, puede ejercer su acción directa, secando y quemando el suelo, sino que transmite el calor necesario para que las semillas germinen, al tiempo que se conserva la humedad.

La palizada evita la entrada de los pájaros que se comerían los granos, protegiéndolos mientras las plantas nacen y enraizan. E impide, o al menos obstaculiza, la presencia de depredadores que consumirían buena parte de la cosecha.

Esta capa de vegetación, que se descompone lentamente, abona poco a poco el suelo y transmite sus nutrientes a la planta, fertilizándola. También suministra leña durante varios meses. De igual manera, hace innecesarias las deshieras, pues hace más lenta la proliferación de malezas que competirían con el maíz retardando su

crecimiento y desarrollo. Lo anterior no impide que, cuando llega el momento de la cosecha, la rocería parezca un rastrojo impenetrable que se niega a entregar sus frutos. Para recoger el maíz, las mujeres deben ir provistas de machetes para abrirse paso y de garabatos para alcanzar las mazorcas más altas e inaccesibles, constituyéndose la cosecha en un trabajo arduo, cansón y hasta riesgoso.

De ahí que Rosa Elvira recuerde con nostalgia la época de los orígenes, cuando *Jinopotabar* y *Betata* hacían la rocería en lugar de los hombres y también, esta última, los trabajos de las mujeres.

## OTRA VEZ LAS HISTORIAS

Así mismo, Rosa Elvira relata la historia de *Betata*, de los orígenes de la producción del maíz mediante la rocería y de todo el complejo de elementos materiales y conceptuales que se sustentan en esta planta y sus alimentos derivados para reproducir las características esenciales del ser embera-chamí<sup>7</sup>. Historia que también expone los principios básicos de su cosmovisión sobre este tema, los cuales presento a continuación.

## LOS BEMBERA

La chicha es una de las más importantes formas de consumo del maíz por parte de los chamí. Es, también, el alimento de los habitantes del mundo de abajo, los *dojura*, y de los *jai*, esencias de este mundo. El maíz mismo fue robado por los hombres en el mundo de abajo, a donde pertenecía, o en el de arriba según cuentan otras historias.

En su trabajo, denominado “chicha cantada”, el *jaibaná* consume esta bebida mientras canta invocando a los *jai* para que vengan a ayudarlo. Ellos llegan, beben la chicha y hacen fiesta.

Su fermentación se hace en los *chokó*, cántaros de barro con formas de seres humanos que son los ancestros, los primeros embera. La gente dice que solo estos antepasados pueden hacer la chicha; los hombres de hoy no pueden y por eso las mujeres fabrican los cántaros-ancestros para que estos la hagan.

---

<sup>7</sup> Véase más arriba la historia de *Betata* en el texto *La cerámica en el mito y en el pensamiento embera*.

En la fiesta de iniciación de las mujeres, aquella que las hace aptas para casarse y reproducir a los chamí, la niña es encerrada en un pequeño cuartico dentro del tambo, allí es encerrado también un *chokó* mandado hacer especialmente para la fiesta, y la niña pasa su tiempo adornándose y adornándolo. Cuando el encierro termina, hombres jóvenes bajo la dirección de los ancianos sacan cántaro y niña y los pasean en andas mientras bailan por toda la casa. Rosa Elvira me dice que el *chokó* “es la primera princesa de la fiesta, la niña es solo la segunda princesa”.

Este cántaro contiene la chicha en su “barriguita”, como la mujer lleva a su hijo en el vientre. La niña guarda el *chokó* de su fiesta y lo lleva consigo cuando se casa. Con él, es completa, puede reproducir a los embera-chamí. Ella les da la vida. El *chokó*, por medio de la chicha, les da la esencia del ser embera. *Chokó* y mujer conforman una unidad que reproduce a la gente embera-chamí.

Por eso, una mujer del río Machete, afluente del Garrapatas, me decía que los antiguos eran los *Bembera*; es decir, que eran los *Be-embera*, de *be* = maíz y *embera* = gente, gente del maíz (Vasco 1987a: 87-92).

## VIVIR ES CONOCER Y ES HACER

Así son los chamí, así se relacionan con su mundo para vivir. Hemos visto cómo a través de su larga experiencia han desarrollado un amplio conocimiento de su medio: la selva superhúmeda de montaña, viéndola como una unidad orgánica, viva; conocimiento que han sistematizado y que expresan en sus mitos. Para que la selva persista y les permita vivir en ella deben tratarla como lo que es, un todo cuyos elementos están siempre en relación. Agua, vegetación, animales de selva, río y aire se interinfluyen y se transforman unos en otros en un ciclo de intercambios siempre repetido, el de la vida.

Los chamí se ven a sí mismos como integrantes de ese todo. Y sus actividades como seres humanos no son otra cosa que una parte de las variadas interacciones que ocurren en su seno, por eso deben regirse por sus leyes. Pero una parte diferenciada, pues hay conciencia de que ellos son hombres y no naturaleza, ya que su esencia proviene del maíz, planta domesticada, que el hombre robó

de la naturaleza, del mundo de abajo, y que produce hoy mediante el trabajo de la rocería.

Pero el mundo no es algo inerte, al contrario, está animado. Por doquier están presentes los dueños o madres, los monstruos, los *jai*. La relación con el medio pasa, entonces, por la relación con estos seres. Se hace necesario conocerlos, respetarlos, temerlos, propiciarlos y hasta combatirlos.

Es preciso, pues, que exista un elemento especial, en parte humano, en parte natural, para que haga de puente, para que sea el mediador que relacione o dirija la relación entre humanidad y naturaleza. Este es el *jaibaná*, ser completo, a la vez anclado en los dos campos, verdadero hombre (Vasco 1985: 145-146).

En la medida en que el mundo de los embera resulta de la confluencia equilibrada del mundo de arriba y el de abajo, se hace necesario mantener tal equilibrio en la vida cotidiana. Por esa razón, las acciones productivas de los chamí se dan en un marco de prescripciones, provenientes unas de las conductas y enseñanzas de seres como *Jinopotabar* y *Betata*, que el mito recoge, venidas otras de la actividad e indicaciones del *jaibaná*, todas tendientes a que los chamí se relacionen con el mundo en sus diferentes órdenes de acuerdo a cómo es el mundo, a cómo ha sido conocido. Su “sentido ecológico” no se reduce, entonces, a un conjunto de técnicas de manejo del medio, sino que estas son inoperantes por fuera del marco conceptual que las soporta. Se trata de formas de mantener una relación vital con un mundo del cual hacen parte.

Con base en ellas, se desarrollan los procedimientos derivados directamente de la experiencia y conocimiento inmediatos del mundo y de su medio, sus técnicas de producción y uso de instrumentos, sus sistemas de adecuación de la selva para la producción agrícola, sus formas de pesca y de cacería. El conocimiento es vida si, y solo si, se convierte en un hacer normado por la tradición, es decir, por el conocimiento acumulado a través de las generaciones, contenido en el mito, aplicado por el *jaibaná*.

Cada trabajo tiende a reproducir el mundo como es, y a los chamí en medio de ese mundo como ellos son, con su esencia en parte derivada de la naturaleza, pues de ella viene el maíz, en parte

producida por ellos mismos, pues se trata de una planta cultivada, aunque para transformarla en chicha deben recurrir a los ancestros, también en parte fabricados por los embera, pues ellos hacen los *chokó*. Así, tanto el maíz como los *chokó* y el *jaibaná* hacen parte a un mismo tiempo de la naturaleza y la humanidad. Y, como consecuencia, si siguen la tradición, los embera-chamí comparten esta esencia dual, siendo naturaleza, pero naturaleza humana, naturaleza embera, hombres del maíz.

\*\*\*\*\*

Otra zona de habitación embera que conserva rasgos importantes de su tradición es la del río *Ichó*-La Carretera, en el Chocó. Aunque sería mejor decir que los conservaba, pues en los últimos años ha sido casi por completo arrasada por la acción de guerrilleros y paramilitares, quienes se han enfrentado en ella, despoblándola, bien por haber dado muerte a sus ocupantes, bien por el desplazamiento de los sobrevivientes; destino que ha alcanzado también a las demás comunidades llamadas de la carretera, partes constituyentes del grupo humano al que me estoy refiriendo, pues sus distintos asentamientos conformaban un sistema de aprovechamiento del medio con base en su diversidad; sistema que implicaba así mismo un ir y venir de la gente embera de un lugar a otro, como se observa en el siguiente texto que ocurría entre los asentamientos del *Ichó* y El Veintiuno.

## **DEARÁ: LA CASA DE LOS HOMBRES<sup>8</sup>**

Julio y Rosa Emilia, su mujer, me acompañan desde el caserío de El 21, en la carretera que une a Quibdó con El Carmen de Atrato, hasta el río *Ichó*. Remontamos un suave camino, que sale desde el chorro del agua de esa comunidad de 13 casas, hasta llegar al alto, bajamos y rodamos por entre barro rojo y piedras hasta la quebrada

---

<sup>8</sup> Publicado en Pablo Leyva (ed.): *Colombia Pacífico*. Tomo 1, Fondo FEN Colombia, Bogotá, 1993, p. 354-361.

*Mumbaradó* y descendemos a pie por su curso de lisas piedras blancas hasta llegar al sitio en que se hace navegable.

De entre unos matorrales de la orilla, cercanos a una casa que parece deshabitada de momento, Julio saca una champa; la abordamos y navegamos por las aguas de *Mumbaradó*, que se hacen de un amarillo cada vez más oscuro hasta alcanzar casi el negro. De pronto, luego de una curva, desembocamos en un río ancho, lleno de piedras, de corriente accidentada, intensamente azul; “es el *Ichó*”, anuncia Julio.

A fuerza de palanca lo vamos remontando en la champa, pero está muy seco y hay que bajarse y seguir a pie. Después de una hora de incómodo camino por las piedras de la playa arribamos al tambo (*de*, en embera) de Gustavo.

Es una construcción muy bella, toda de palma barrigona, llamada también buchona o meme (*Dictyocaym platysepalum*), cuyo piso se alza a unos dos metros del suelo arenoso apoyado sobre 24 vigorosos pilotes. Se encuentra a una veintena de pasos de la playa del río, sobre una orilla alta que la pone fuera del alcance de las inundaciones y crecientes. Y allí, a unos pocos pasos tras ella, está la selva. Varios caminos parten de la casa en distintas direcciones y se pierden entre los árboles.

De planta casi circular, está cubierta por un techo cónico de hojas entretejidas de palma de panga, que en otros lugares son de *kuabel*, *jicría*, *tokeri*, *amarga*, *koroba* o *dokitúa*, que se sostienen, dobladas por la mitad, de dieciséis aros horizontales de buchona, colocados a unos 20 centímetros unos de otros, alrededor de doce cuarterones inclinados; el extremo superior de estos se apoya en el remate de un monumental poste central que, profundamente anclado en el suelo, se levanta hasta el vértice del techo. Esta cubierta llega hasta cerca de un metro del piso, lo cual permite que no se construyan paredes para que el aire pueda circular libremente y, al mismo tiempo, haya protección contra la humedad, la lluvia y el viento excesivos. Cuando se techa, las hojas se colocan de abajo hacia arriba, superpuestas, conformando una capa protectora que no deja pasar el agua, además de que la fuerte inclinación del techo hace que esta escurra con rapidez cuando llueve.

El ápice del entechado es puntiagudo y remata en una cerámica invertida que lo cierra, dando al conjunto, cuando se lo mira desde el *Ichó*, una línea hermosa y elegante.

Nos acercamos por un caminito que sale de la playa y subimos por la escalera hecha de un solo tronco grueso, con muescas que sirven de escalones y que remata en una cabeza humana ligeramente inclinada, que parece descansar dormitando, tallada en el mismo tronco. Detrás de nosotros trepan y entran también los perros.

Al subir, nos encontramos sobre una gran plataforma que no presenta ninguna división interna; es negra y brillante, hecha de esterilla de palma barrigona, aunque a un costado se ve un “parche” de tiras de madera de chontaduro (*Bactris gasipaes*). Como tampoco hay mobiliario, el gran salón se me antoja ilimitado.

Julio me dice que entre los waunaan del medio y bajo San Juan el piso del tambo se hace diferente: “ellos no son como embera”. Allí se construyen varios niveles: un cuadrilátero central más bajo y en dos o tres de sus lados hay plataformas más altas empleadas para trabajar o descansar y que, según cuenta Reichel-Dolmatoff, tienen forma de segmentos de círculo; en la pared opuesta a la entrada hay un segmento hundido que se usa para la cocina. Gustavo interviene para decir que muchos waunaan están cambiando y ahora hacen el piso de la casa parejo como los embera.

Adentro, la ligera penumbra deja ver que el centro de la casa está conformado rectangularmente por cuatro gruesos pilares que vienen desde el suelo —donde están clavados a más de un metro de profundidad—, se prolongan hacia arriba y sirven de bases para sostener el techo. Ellos dan la guía para los pilotes que sostienen toda la casa y sobre los cuales, sin ninguna clase de amarre, van las viguetas en que se apoya el piso.

Por fuera de este espacio central y en el lado opuesto al de la escalera se encuentra el fogón: una pirámide alta de tierra en cuya pendiente están colocados tres robustos troncos sin rajar que arden con llamas muy vivas; la pirámide está encerrada por cuatro palos rectos que forman un amplio cuadrado.

Como advierte mi interés por el fogón, Gustavo explica que para hacerlo se escoge el sitio teniendo en cuenta el número de mujeres

que van a cocinar en él y cuántas personas necesitan “calentar”. Después se pone sobre el suelo un tendido de hojas de *biao* o de plátano y se delimita el espacio con cuatro troncos de madera fina o de guadua; sobre las hojas se van colocando capas de tierra húmeda, que las mujeres saben buscar, y se apisonan hasta que quede con la consistencia que se quiere y “ya está listo para cocinar”.

Le pregunto por la forma de pirámide, pues la mayor parte de los que he visto en otras partes son planos o solo ligeramente levantados hacia el centro, y me responde que a la mamá le gustó así.

En el costado por donde suele soplar con más frecuencia y fuerza el viento, hay una pared baja de tablas que resguarda un montón de canastos que contienen diversos productos, entre los cuales los plátanos verdes se observan con mayor facilidad. Varios galones de plástico conservan, según dice Gustavo, el guarapo de panela que se tomará en un convite programado para algunos días después. Cuatro tarros de guadua de bastante diámetro y una longitud de casi dos metros sirven como recipientes para guardar el agua que se trae de la pequeña quebrada cercana.

A unos 2.50 metros de altura sobre el piso se extiende un zarzo de esterilla de buchona, hecha rajando el tronco de la palma con un hacha y con un machete que se golpea con una maza de madera. Este elemento clave de la casa se apoya sobre cuatro vigas que se sostienen en los cuatro postes centrales. Para alcanzarlo se sube por una escalera como la de la casa y se pasa por una abertura cuadrada, más arriba de la cual solo se percibe la oscuridad y se presiente el misterio. En este se guardan herramientas, canastos, bastones y tablas de *jai* y otros objetos, y también se almacenan algunos alimentos, como el maíz. Además, allí moran los *jai*.

Suspendida del zarzo sobre el fogón, hay una armazón de madera completamente negra de hollín, donde se guardan utensilios de cocina y algunos alimentos. De ella penden ganchos de alambre que sirven para colgar las ollas al cocinar y los tarros de guadua para guardar la sal. En otras viviendas hay en su lugar una especie de estantería parada en el suelo al lado del fogón y que cumple la misma función.



De acuerdo con el poblamiento disperso de los embera, no hay casas cercanas y la de mayor vecindad está a más de media hora río arriba, aunque por presiones de la organización indígena OREWA y conflictos con los negros, se está creando un pequeño poblado a una hora y media corriente abajo, en el sitio de Tigre; hacia allí se han ido trasladando los moradores de las varias casas del alto *Ichó* y, al decir de Gustavo, pronto esta parte quedará despoblada.

Después de comer, y como la oscuridad llega velozmente, Gustavo nos indica el sitio donde podemos dormir, ubicado en el rectángulo central. Me explica que es el lugar más protegido del viento frío que sopla en la noche, especialmente al amanecer, pero no me cuenta que allí caen bastantes goteras cuando llueve, como tengo oportunidad de aprenderlo por propia experiencia cerca de la dos de la mañana. Ellos sacan sus cobijas, esteras y mosquiteros y los extienden en el sitio que les corresponde, agrupándose por núcleos familiares. La anciana se acuesta sola, cerca de nosotros y sobre una tela de corteza de árbol de *damagua* o *damajagua* (*Poulsenia armata*), doblada por la mitad y sin ninguna decoración. No veo aquí los apoyanucas tallados en madera que todavía usan los waunaan en el bajo San Juan y que jamás he visto entre los embera.

Uno de los hombres saca los perros, sube la escalera del frente y la acuesta en el suelo y voltea la de atrás para que las muescas queden hacia adentro y nadie pueda subir por ella. Poco después, todos descansamos, mientras las llamas danzan y crepitan en el fogón, irradiando calor a los durmientes.

Cuando aparecen las primeras luces de la mañana, las mujeres se levantan, van al río y vuelven bañadas, se acercan al fogón, avivan el fuego y comienzan a cocinar. Un poco más tarde se van levantando los hombres y después de asearse en el río vienen a calentarse sentados en los troncos que enmarcan el fogón. A las seis, todos estamos levantados, después de recoger los tendidos y ubicarlos en los extremos o recostarlos en los postes para dejar libre la mayor parte posible del espacio interior.

Hacia las ocho, lo que fue dormitorio durante la noche es lugar de intensa actividad. La mujer más anciana ha sacado su cántaro y tuesta maíz sentada al pie del fogón; cuando tiene una buena

cantidad de granos reventados, se ubica más hacia el fondo y muele en la piedra de moler, arrodillada en el suelo durante horas para hacer la harina; su nuera le ayuda, pero trabaja en el molino Corona que se encuentra atornillado a una tabla alta en el borde mismo del tambo.

Hacia el frente y en el costado izquierdo, sentadas cerca a la orilla de la plataforma para aprovechar mejor la luz, dos mujeres están tejiendo sendos canastos, un carguero, la una, un *jamará*, la otra. En el lado opuesto, Julio afila su machete con paciencia, pasándole la lima una y otra vez. Ubicado en el cuadrado central, un muchacho está fabricando cuentas de collar *chidi-chidi* con las monedas de plata que trajo de Quibdó, a donde fue a vender el oro que lavó en el río, frente a la casa. Cerca a él, recostado contra un poste, tomo nota. Los niños juegan gritando, corriendo y brincando por todas partes.

Todos nos sentamos en el suelo aunque, a cierta distancia, alcanzo a ver dos banquitos hechos aprovechando la forma natural de las raíces de la guadua. En cambio, no hay visible ningún banco de *jaibaná*, de aquellos que se tallan en madera de balsa, livianos, o de *mare*, finos y pesados, y que en la vida cotidiana cualquiera puede usar para sentarse.

Bajo un cobertizo de palma que detiene a medias el sol abrasador, a unos diez metros de distancia del tambo, los otros dos hombres de la casa se esfuerzan durante horas y desde hace varios días, según me cuentan, para tallar con sus azuelas una champa larga y estilizada. Cuando la terminen, será como una flecha volando sobre el agua al impulso de las palancas o los canaletes.

Rosa Emilia desciende del tambo por la escalera de atrás, se acerca a una pequeña plataforma donde crecen, sembradas en un montón de tierra, a salvo de los depredadores y de la humedad excesiva, gruesas y magníficas cebollas y arranca una mata; luego va hasta otro sembrado, esta vez en una champa vieja y rota parada sobre dos horquetas —“jardines de canoa” los llamó el sueco Wassen—, arranca unas hierbas que no distingo y sube de nuevo a la casa, baja una olla grande de aluminio del zarzo y va con ella al rincón de los tarros de guadua y la llena de agua, después le pica la cebolla; de otro rincón, cerca de la pared de tabla, saca unos

plátanos que pela con los dientes y troza con los dedos, echándolos a la olla. De un gancho de madera que cuelga sobre el fogón baja un pedazo de carne curada al humo, lo divide en trozos, los mete en la olla y pone a cocinar un sancocho.

De repente caigo en cuenta que no he visto ni un clavo en la estructura del tambo. Me levanto y observo con detenimiento y, efectivamente, toda la construcción está amarrada con bejucos y/o ajustada con muescas talladas con habilidad en la madera.

A través de las rendijas del suelo veo comer a los marranos, encerrados en su chiquero debajo del piso, y encuentro la explicación de los gruñidos que varias veces me despertaron en la noche. Me asomo para ver mejor y descubro que las gallinas también se agolpan debajo para comer las sobras que caen a través de la esterilla mientras las mujeres cocinan. Busco sus nidos con la mirada y los veo entre canastos viejos, levantados sobre pilotes a una altura todavía mayor que la de la casa.

Mientras escribo, recuerdo los tambos en que he vivido entre los chamí, emberas de montaña de Risaralda y Valle del Cauca, o aquellos que se mencionan en la abundante literatura, especialmente en Antioquia, o los de los embera del Saija y los noanamá de Micay, todos ellos con amplias modificaciones como resultado de los procesos de contacto y negación por parte del blanco o de la necesaria adaptación a territorios de mayor altura sobre el nivel del mar que los de las tierras bajas del Pacífico.

Aunque no olvido que ocasionalmente he podido conocer allí mismo algunos que mantienen las características de los tradicionales (*deará*), como este de Gustavo.

Los chamí raras veces aplanan o banquean el suelo, pese a que por lo general construyen sus casas en tierras de fuerte pendiente, por lo cual es usual que la parte delantera esté levantada sobre pilotes mientras que la de atrás queda a nivel del suelo, con el cual la comunican mediante un tablón que da acceso a la cocina. En otros casos la distribución es la contraria, con la parte de adelante a ras del piso mientras la cocina queda levantada.

No recuerdo haber visto nunca un tambo edificado, como lo menciona Reichel-Dolmatoff (1960: 80) para los del Chocó, sobre la

cima de pequeñas elevaciones del terreno, por lo cual es muy frecuente que el suelo quede más cerca del piso en el centro que en la periferia de este.

De planta rectangular, casi siempre mucho más ancha que larga, los tambos chamí son construidos totalmente de guadua; de esta son tanto los pilotes y las vigas como la esterilla y el techo, de dos o de cuatro aguas este último, aunque en el río Garrapatas, en el Valle del Cauca, la palma barrigona y la de chontaduro todavía suministran la materia prima para algunas viviendas.

El clima y los vientos más fríos han llevado a introducir paredes, pero estas rara vez llegan hasta el techo, por lo regular solo alcanzan a la mitad o dos tercios de la altura; es decir que dejan el espacio suficiente para que el aire pueda circular en el interior de la casa, especialmente en la parte superior. En otros sitios el problema se resuelve prolongando el techo casi hasta tocar el piso del tambo, dejando únicamente 30 o 40 centímetros libres para ventilación. Se comenta que en algunas regiones de Antioquia hacen paravientos de hojas de plátano.

El ejemplo de los blancos, la presión de los misioneros y otros agentes de la sociedad nacional en contra del “hacinamiento” y la “promiscuidad” de las viviendas embera han obligado a estos a introducir tabiques internos que dividen la casa en sala y cuartos y aíslan la cocina. Estas divisiones también son de esterilla de guadua y tienden a ser muy bajas, a veces solo hasta la mitad de la altura.

Esta separación de espacios también aleja entre sí a los miembros del grupo doméstico, pues mientras unas mujeres cocinan a solas en el fogón, otras se ocupan en sus trabajos en la sala o en los cuartos y los hombres ejecutan los suyos en el amplio corredor delantero que ahora poseen casi todas las viviendas. Se da así una “especialización de los espacios”, en la que el corredor corresponde a los hombres mientras las mujeres permanecen en el interior; la parte delantera se asocia, pues, con el sexo masculino y sus actividades, en tanto que la trasera “pertenece” a las mujeres; los niños, en cambio, se mueven por todos lados, indiferentes a su sexo todavía no socialmente definido.

En casos cada vez más frecuentes aparece un elemento arquitectónico peculiar y reciente, las llamadas *kama*. Se trata de plataformas de esterilla de guadua ubicadas en las esquinas del tambo, sostenidas sobre paralelos de unos 40-80 centímetros de alto. Cerradas por sus cuatro costados con esterilla, son verdaderas cajas. En la pared del frente hay una pequeña puerta que permite el acceso de sus ocupantes. Sus dimensiones son reducidas, pues casi nunca sobrepasan los 140-150 centímetros de largo y los 40-50 de ancho. En el espacio que queda bajo ellas se guardan canastos, ollas, herramientas, comida y muchos otros objetos. En algunas zonas, las *kama* constituyen verdaderos cuartos construidos bajo prolongaciones del techo o contiguos a los tambos.

También en los fogones ocurren cambios. Aunque conservan su forma tradicional, muchos ya no descansan sobre el piso sino que se levantan sobre plataformas, con lo cual las mujeres no pueden cocinar sentadas sino que tienen que permanecer de pie todo el tiempo mientras dura la preparación de los alimentos. Tampoco es posible alimentar el fuego con grandes troncos como antes, sino que se hace necesario rajarlos y partirlos en trozos de no más de 60 u 80 centímetros de largo. Y no permiten que la gente se siente en ellos para calentarse.

Otro cambio, que obedece como los anteriores a factores derivados del contacto con los blancos, es la paulatina disminución de la altura de los tambos sobre el suelo. Algunos de ellos se levantan sobre un banqueo para que la casa quede completamente a ras del piso. Este hecho permite la entrada de los animales domésticos: cerdos, perros, gallinas, patos y otros, en detrimento de la limpieza y la higiene tradicionales de los embera, con un aumento del riesgo de entrada de animales salvajes y peligrosos, como las culebras, y una disminución de la duración de la casa a causa de la humedad del suelo, la cual ya no es controlada por la circulación permanente del aire por debajo del piso.

Los embera distinguen cuatro niveles en el espacio de la vivienda tradicional: el comprendido entre el suelo y el piso del tambo, lugar de los animales domésticos o sitio hasta donde pueden alcanzar los animales salvajes o aquellos seres extraordinarios, como

los mohanas (muertos resucitados); aquel que se encuentra entre el piso y el zarzo, espacio de los seres humanos, de los embera, área social para trabajar, descansar, cocinar, recibir visitas, contar historias, realizar las ceremonias de curación, velar a los muertos y demás actividades; el que se levanta entre el zarzo y el techo, lugar de los utensilios, los alimentos y los *jai* —energías que constituyen la esencia de las cosas y con las cuales trabaja el *jaibaná*— y, por último, el fin de la vivienda, su cabeza, constituido por el ápice y el remate que lo cierra, sea este de cerámica o de madera.

Con las transformaciones que se presentan, esta diferenciación espacial se trastoca por completo, especialmente por la fusión de los dos primeros niveles en uno solo, por la considerable disminución del espacio entre el zarzo y el techo de canaleta de guadua, ahora poco inclinado y de suyo muy bajo, cosa que además reduce la capa superior de aire necesaria para la regulación de la temperatura y la humedad internas, y, por supuesto, por la desaparición de la cabeza de la casa, nombre que ahora se da al caballete que reúne las dos o cuatro aguas del techo, o que, simplemente, no se tiene en cuenta.

Si a esto se agrega que el techo tradicional de hoja de palma y hasta el de guadua están siendo substituidos por hojas de zinc, que dan prestigio y que regalan los politiqueros y los funcionarios del gobierno, el cambio es muy grande y la vivienda se convierte en un insalubre horno en los días de sol y en un lugar ensordecedor cuando caen fuertes aguaceros.

En medio de este torrente de transformaciones de la vivienda chamí, se destaca el papel de las mujeres en defensa de la tradición. No es raro hallar un tambo casi por completo semejante a la casa de un colono: a nivel del piso, de planta cuadrada, construido íntegramente con tablas y con techo de dos aguas y hoja de zinc, corredor al frente, ventanas, separación de la sala, las piezas y la cocina. Pero si uno lo examina con detenimiento, puede encontrar que el lugar de las mujeres, la cocina, situado en una de las esquinas traseras, conserva paredes y piso de esterilla de guadua, techo de canaleta del mismo material o de hojas de palma, fogón de tierra en el piso y que, de alguna manera, esa parte de la casa ha quedado alta

del suelo y con acceso independiente por una escalera tallada en un tronco grueso de guadua.

Volviendo de mis recuerdos, pregunto a Gustavo cuánto tiempo se demoró la construcción de su tambo y me responde que entre todos los de la casa emplearon casi tres meses, pero que hacer uno más pequeño y si la madera y la palma crecen más cercanas no demora sino dos. Antiguamente se hacía en un convite de no más de 20 o 30 días.

De acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1962: 173), las casas mejor construidas y acabadas serían las de los waunaan o noanamá:

Se nota que la arquitectura doméstica de los emberá, así como sus técnicas de construcción, es considerablemente inferior a la de los noanamá, pues las casas de los emberá son más pequeñas y los materiales de construcción son a veces inadecuados; además a veces las casas no están bien mantenidas.

Mis observaciones no permiten sustentar esta apreciación, al menos no en la actualidad. Aunque él mismo sostiene que en el Chocó hay dos zonas de arquitectura de alto desarrollo: la zona noanamá de los ríos *Taparal*, *Docordó*, *Bicordó*, *Orpúa*, *Ijuá* y *Docampadó*, y la zona embera de los ríos *Purricha*, *Catrú* y *Dubasa*.

La etimología de algunas palabras relacionadas con la vivienda, como *dehiru* = pilotes, donde *hiru* = pies; *deso* = aro de unión, donde *so* = corazón; *deburu* = techo, donde *buru* = cabeza; *dumé* = escalera, donde posiblemente *me* = pene, ha llevado a que algunos consideren que los embera atribuyen características humanas a la casa, dándose un fenómeno de antropomorfismo con base en analogías entre el cuerpo humano y la vivienda. Así se ha visto en algunas representaciones en que niños embera dibujan la casa de un *jaibaná*. Pero podría ser que en el pensamiento embera tanto los hombres como sus viviendas y quizá también otros seres, como los árboles, compartan características comunes que los hacen intercambiables, como sucede en el mito, sin que pueda hablarse de que asignen a ciertos elementos, como las partes de la casa, aquellas peculiaridades que corresponden a los humanos.

Un día subo al zarzo. Entre el polvo, el hollín y la oscuridad encuentro unas tablas de balsa talladas y pintadas con figuras humanas de los colores tradicionales entre los embera: rojo y negro, varias de las cuales tienen perforaciones cuadradas que las atraviesan. Las bajo y le pregunto a Gustavo de qué se trata. Él me explica que con ellas se construye dentro del tambo la casita en que se mete al enfermo durante las curaciones del *jaibaná*. Es una verdadera casa dentro de la casa, como aquella que antiguamente se construía con tablas y parumas para guardar a la niña y a su cántaro de fuertiar la chicha durante el período de su primera menstruación.

Días después, ya de regreso, mientras la champa magistralmente guiada por Julio vuela rauda corriente abajo por el *Ichó*, pienso en los esfuerzos de muchos emberas por conservar sus *deará*, las acogedoras y eficaces viviendas que han logrado desarrollar, después de siglos de experiencia y conocimiento, para protegerse de las inclemencias del medio, utilizándolo, al mismo tiempo, para su bienestar.

\*\*\*\*\*

Esta temática permite plantear los problemas de la identidad embera-chamí por fuera del falso dilema entre esencialismo y antiesencialismo, problema ahora tan de moda en la “antropología en la modernidad” y en la posmodernidad. Dos cosas quedan claras en el texto anterior: que hay una clara base material muy compleja que caracteriza el ser embera-chamí y que esta base es histórica, es decir, no es invariable sino que, al contrario, se modifica como resultado de los cambios en las condiciones de vida y en las relaciones que los atan con la sociedad nacional colombiana. Sobre este sustrato variable, pero objetivamente existente, aparecen y se desarrollan las concepciones de los propios indígenas sobre lo que son y lo que ello implica para su vida.

Si se observan superficialmente sus formas de vivir, aparece en forma nítida que se han dado, y continúan haciéndolo, grandes cambios, pese a lo cual es posible establecer una continuidad y observar los procesos mismos de transformación de un modo de vida a otro, pues el cambio no ha sido total ni repentino. Pero, tras estas



formas cambiantes, variables, fluidas, se ocultan a la simple observación los contenidos esenciales que he establecido en mi trabajo, en gran parte con la participación de los indígenas mismos en su definición, y que constituyen a la sociedad de los embera-chamí como tal. Solo aquellas concepciones que consideran que la superficie visible del mundo, su apariencia, es todo lo que existe pueden plantear que es posible que el ser embera se transforme radicalmente de un momento a otro, para convertirse en algo completamente diferente de lo que era hasta poco antes.

Otros problemas son los relacionados, por una parte, con las formas de conciencia que los embera desarrollen en un momento dado acerca de esa base material objetiva de su existencia y, por otra, el de las relaciones que establezcan entre ambas. Esta problemática constituye el campo predilecto de trabajo de los antropólogos de la modernidad y la posmodernidad, quienes suponen, en general, que entre un aspecto y otro no hay conexión y que la identidad es resultado de un proceso de construcción ideal autónomo y circunstancial, que nada o muy poco tiene que ver con las condiciones materiales de existencia.

Por supuesto, los embera-chamí, como los demás indígenas y, en general, como los diversos grupos humanos, elaboran concepciones y discursos en relación con lo que son sus formas de vida, pero, también, con lo que viene a conformar su ser. Sin embargo, estos discursos nunca discurren al margen de la vida, con independencia de ella, si bien tampoco la reproducen en forma idéntica, como un retrato; de todas maneras, siempre hacen referencia al substrato básico que he mencionado y se elaboran teniéndolo como eje organizador.

Tales contenidos básicos tienen existencia implícita tras la cubierta de las formas de vida que es accesible a la observación y al trabajo directo de análisis sobre la información que resulta de esta. En las actuales condiciones de la relación entre la sociedad nacional colombiana y las nacionalidades indígenas, tal manera de existir no es suficiente para contrarrestar las políticas, proyectos y acciones de negación que pretenden borrar a estas sociedades de la faz del país; de ahí que en los procesos de recuperación sea necesario, y

prioritario, adelantar un trabajo para hacer explícitos tales fundamentos de vida y para comprender las modificaciones que han sufrido como efecto de los cambios que se han dado en las condiciones de existencia de estos grupos sociales.

También se hace preciso avanzar por el camino de conformación de modalidades de conciencia social identitaria que correspondan a tales contenidos fundamentales, pero que, al mismo tiempo, den cuenta de las necesidades que devienen de su situación de hoy. A esto corresponden los llamados procesos de recuperación cultural que se adelantan en muchas comunidades indias desde hace algún tiempo. Es decir, no se trata de que la identidad se invente, al contrario, se desarrolla sobre la base de unos condicionantes materiales, por lo cual no es ni puede ser un mero discurso creado en cada momento y con un carácter por completo utilitario.

Además, entre los nuevos teóricos antiesencialistas de la identidad existe la tendencia a basar sus análisis no en un estudio de la vida de los grupos sociales, sino en el mero discurso de algunos de sus dirigentes, precisamente aquellos más vinculados con nuestra sociedad, con sus instituciones y con los investigadores mismos; tampoco se percibe que se tengan en cuenta, a la hora de extraer las conclusiones, las relaciones, semejanzas y diferencias entre los contenidos de tales discursos y lo que ocurre en la cotidianidad de la vida comunitaria, en el interior de la cual es posible percibir las contradicciones y tensiones entre un amplio sector, a veces mayoritario, de “tradicionales” y aquellos dirigentes y líderes que presionan para producir modificaciones importantes sobre la base de los discursos identitarios inducidos desde fuera, haciéndolos agentes de las políticas y programas oficiales entre su gente.

La colocación de lo étnico como eje central en la conformación de los discursos identitarios que he mencionado, inducida entre los indígenas en Colombia, por no decir provocada y presionada, por la reforma constitucional del 91 y por las concepciones de lo étnico como definitorio moderno de lo indio desde la antropología, en especial la norteamericana, pero también la europea, constituye una coloración ideológica cuyo resultado es ocultar el carácter directamente político de las luchas indígenas, desnaturalizándolas,

pese a que se haga énfasis especial en la llamada “politización de lo étnico”.

El texto que viene a continuación, precisamente, busca mostrar continuidades en un aspecto particular de la vida de los embera, y los waunaan, en relación con el empleo de los que llamamos metales preciosos y de las concepciones centrales que se refieren a ellos. Para tratar de conseguirlo, he desarrollado mi trabajo a la manera de un ejercicio antropológico de aquellos que son tan usuales entre los practicantes de esta disciplina social, con un gran énfasis en los aspectos formales, por una parte, y en los relatos de los embera, por la otra.

Finalmente, quiero llamar la atención sobre la relativa coincidencia de sus resultados con aquellos que obtuve en el ejercicio similar que realicé con respecto a una temática semejante entre los guambianos, que expongo más adelante, coincidencia de la cual no quiero derivar ningún tipo de conclusiones, por el momento.

## **EL ORO Y LA PLATA ENTRE LOS EMBERA Y WAUNAAN<sup>9</sup>**

Siendo los embera una de las sociedades más dispersas por el territorio de lo que hoy es Colombia, es difícil establecer elementos generales acerca de su relación con el oro que sean válidos para todos sus asentamientos. De ahí que las informaciones que constituyen la primera parte de este artículo se refieran a grupos particulares, los cuales se identificarán con precisión, aunque la mayor parte de ellos son embera-chamí, es decir, embera de montaña, cuyo centro de dispersión está en la región del Alto San Juan, en el departamento de Risaralda.

No ocurre lo mismo con lo que tiene que ver con su pensamiento sobre el oro, pues, a pesar de que no dejan de existir especificidades, todos los grupos embera comparten unas bases de

---

<sup>9</sup> Escrito en 1999 para el Museo del Oro del Banco de la República, como parte del proceso de elaboración del nuevo guión para las exhibiciones de esta entidad.

tradición oral comunes, que expresan en sus relatos históricos, con base en los cuales desarrollaré la segunda parte de este escrito.

Las fuentes que sustentan este texto son de dos tipos: textos de diferentes autores, por un lado, y resultados de mi relación de trabajo de casi dos décadas con los embera, por el otro.

## PRIMERA PARTE: EL ORO Y LA PLATA EN LA VIDA COTIDIANA

En la actualidad, no parece que los embera utilicen adornos de oro, aunque es posible que en algunos sitios relativamente aislados se de el caso de mayores que hayan conservado alguno y lo usen con motivo de ocasiones especiales, no así en la vida diaria. De todas maneras, entre los más ancianos todavía pueden observarse perforaciones en las orejas, las cuales corresponden, según dicen ellos, a antiguos aretes de oro, aunque lo más posible es que se las hayan hecho para colocarse orejeras de plata. En algunos sitios, los investigadores han encontrado que se insertan fósforos, trozos de madera y hasta ganchos de alambre en estos agujeros.

A diferencia de lo que acontece con el oro, el empleo de la plata ha sido objeto de numerosos reportes que indican un uso amplio de adornos fabricados con este metal, el cual se mantiene hasta el presente en muchos lugares, por esa razón me referiré a él con detenimiento un poco más abajo.

Como ocurre con otros indígenas en varios sitios del país, Chaves relata que tanto entre los embera como entre los waunaan del Chocó, algunos hombres y mujeres se mandan revestir con oro o plata uno o varios dientes como adorno, además de que esto es elemento de prestigio que causa admiración entre los demás. Pueden llegar hasta *“usar caja de dientes para ocasiones especiales o lucir una incrustación de oro en forma de mariposa en uno de los incisivos”* (Chaves 1992: 142).

Al parecer, fue a comienzos del siglo XX que ocurrió el ocaso del uso de los adornos de oro entre los embera, pues diversos documentos de la colonia, que se refieren a los habitantes de la región istmeña del Darién, ilustran en forma abundante el empleo de objetos de este metal. Las Casas, Acosta, Herrera, Simón, además de

autores más recientes como Bancroft, Andrés de Ariza, el doctor Cullen, Selfridge, Reclus, Quintana y otros, anotan repetidamente sobre el uso por parte de hombres y mujeres de narigueras, orejeras, patenas que caen sobre el pecho, dijes, diademas con penachos de plumas, coronas, brazaletes, vueltas de chaquira entretejida con granillo de oro para tobillos, brazos y cuello. En algunos casos, es tal la cantidad de los objetos que se ponen simultáneamente, que llegan a pesar varios kilos y los “obligan a caminar agachados”. Es de anotar, sin embargo, que algunas de estas observaciones pueden hacer referencia a grupos diferentes de los embera y waunaan, como los tule-kuna, respecto a los cuales, cuando Wafer visitó el Istmo del Darién en el siglo XVII, encontró que:

Además del color rojo con que se pintan los hombres el rostro cuando van a la guerra, llevan siempre una chaguala o plancha que les cubre la boca. Los más de ellos la usan de plata, y solo la de los principales es de oro. Es del ancho de la boca y su figura, semejante a una media luna, aunque más ovalada. Tiene una abertura, cuyas puntas aprietan el cartílago de la nariz, del cual cuelga y cae sobre el labio inferior. En el medio es del grueso de una guinea, pero más delgada en las extremidades. Se adornan con una chaguala de este tamaño cuando van a algún banquete o al consejo; pero por lo regular, en una marcha larga o en la caza, llevan una mucho más pequeña que no les cubre los labios pero sí es de la misma figura. Yo me ponía una de oro, de esa clase, cuando estaba con ellos.

Las mujeres, en lugar de esa nariguera, llevan un aro que pasa a través de la ternilla de la nariz. Este adorno varía en cuanto al tamaño y al metal, según la categoría que ocupan y las circunstancias. Los más gruesos son como el cañón de una pluma de ganso; y a la larga, por su peso, hacen bajar la ternilla hasta la boca, sobre todo a las viejas.

Cuando hombres y mujeres se encuentran en algún banquete, se quitan las narigueras durante la comida, y luego se las ponen después de estregarlas y ponerlas brillantes; pero por lo regular, cuando comen o beben se contentan con levantar con la mano izquierda las pequeñas chagualas que usan (las de las mujeres no son tan pequeñas que no caigan sobre los labios), mientras con la derecha llevan el bocado o la copa a la boca. Además, esas chagualas no los molestan para hablar, aunque sí se les menean sobre los labios.

En ciertas ocasiones extraordinarias, el jefe o rey y algunos de los más considerables del país cargan en cada oreja dos gruesas piezas de

oro, unidas por una argolla; una de ellas cae sobre el pecho y la otra está suspendida detrás de la espalda. Son de un jeme de largo, poco más o menos, de forma de un corazón con la punta para abajo, y tienen una lámina estrecha en la parte superior, de tres o cuatro pulgadas de largo, con un ojo a través del cual se hace pasar la argolla. Con llevar frecuentemente estos pendientes se alargan las orejas y se les forman grandes agujeros.

Vi un día a Lacenta en un gran consejo, con una diadema de oro en la cabeza, de ocho o nueve pulgadas de ancho, dentada por encima como una sierra, y doblada interiormente con una redecilla de cañas delgadas. Todos los hombres armados que estaban con él tenían diademas de la misma figura, semejantes a un cesto, hechas de cañas bien trabajadas y lindamente pintadas, las más de ellas de rojo. Sin estar cubiertas de una lámina de oro, como la de Lacenta, estas diademas tenían en contorno largas plumas abigarradas de distintas aves: solo la corona de Lacenta no tenía plumas.

Además de estos adornos especiales, hay otros que son de todas las edades, de todos los sexos y de todas las condiciones: hablo de los collares compuestos de dientes, de caracoles, de cuentas de vidrio o de otros objetos de esa naturaleza, que les cuelgan sobre el pecho y hasta la cavidad del estómago. Los principales son hechos de dientes ajustados con mucho arte, y se ponen muchos juntos; los dientes, labrados en forma de sierra, se engastan bien unos con otros, que se les tomaría por una sola masa de huesos continuada. Solo Lacenta y un pequeño número de los más notables se engalanan con esta clase de collares en ciertas ocasiones extraordinarias, y los colocan siempre encima de los otros (Wafer 1720, traducido y publicado por Vicente Restrepo en 1888).

Agrega que a los niños les colocan collares pequeños y a los bebés solo una o dos cuentas de vidrio. Las mujeres usan, además, brazaletes de muchas vueltas.

El propio Wafer retoma un conjunto de documentos de la colonia que se refieren a los habitantes de la misma región istmeña, en los cuales se ilustra en forma abundante el empleo de objetos de oro. Las Casas, Acosta, Herrera, Simón, además de autores más recientes como Bancroft, Andrés de Ariza, el doctor Cullen, Selfridge, Reclus, Quintana y otros, anotan repetidamente sobre el uso por parte de hombres y mujeres de narigueras, orejeras, patenas que caen sobre el pecho, dijes, diademas con penachos de plumas, coronas, brazaletes, vueltas de chaquira entretejida con granillo de

oro para tobillos, brazos y cuello. En algunos casos, es tal la cantidad de los objetos que se ponen simultáneamente, que llegan a pesar varios kilos y los obligan a caminar agachados.

## La arqueología

Este trabajo del oro viene de tiempos antiguos, pero en ciertas regiones parece no haber sido muy abundante, al menos según el criterio de algunos autores. Así, dice Zuluaga (1988: 22) que el hermano fray Matías Abad, en una carta que escribió en 1648, da cuenta que:

Es muy abundante (la tierra) en maíz, plátano, chontaduro y pescado, volatería de aves, mucha cantidad de saínos, que son puercos de monte, aunque ellos poco aficionados a matarlos, y con esta abundancia que tienen de comida, son flojos y poco trabajadores de minerales de oro.

Los trabajos arqueológicos efectuados en la región también confirman el uso del oro por los habitantes precolombinos de la costa pacífica, eso sí, sin que se pueda afirmar con certeza que se trata de los antepasados de los embera.

Durante sus trabajos en el Chocó en 1942, Recasens y Oppenheim se enteraron que los mineros del oro en el bajo río Atrato, cabeceras del río Salaquí, cabeceras del río Tumaradó, y en Bagadó (alto río Atrato) encontraban con frecuencia figurinas, narigueras y anzuelos de oro, y que cosa semejante ocurría en el río San Juan (Recasens y Oppenheim 1944: 353-354). Para ellos, estos objetos pertenecían “con certeza” a los antepasados de los embera y waunaan, pese a que en ese momento no había ya traza de los mismos en las casas de la gente, circunstancia que atribuyen a los procesos de pérdida cultural que han corrido parejos con los de desposesión territorial (Recasens y Oppenheim 1944: 357-358).

Igualmente, los trabajos de Reichel-Dolmatoff a comienzos de los años 60 en las costas del norte chocoano dieron como resultado algunos objetos de oro, asociados a “una alfarería generalmente burda, con presencia de poca decoración, tales como la incisa, alto relieve, apliques, excisión, modelado, pintura roja, negra y blanca; aparecen ocasionalmente volantes de huso, hachas, lascas de

cuarzo”, con una fecha de 1227 d.C. en el sitio de La Resaca, Cupica (Patiño 1989: 10). Elementos de los cuales tampoco se puede establecer con seguridad su relación con los embera.

Urbina (1993) considera que seguramente los indígenas del Chocó se adornaban en el pasado con joyas de oro, pues se han encontrado piezas arqueológicas de orfebrería. Así mismo, le parece indudable que los ríos del Pacífico, por su riqueza en metales preciosos, han de haber abastecido parte de la demanda del interior del país desde la época precolombina.

Moreno Belalcázar (1975) se refiere a los que llama adivinos o mohanes de los antiguos catíos, caracterizándolos como médicos tribales, que se pintaban el cuerpo y se adornaban con plumas y “de cuando en cuando con una figurita de oro”.

Wassen (1988: 44, 154) confirma esta tradición con base en elementos lingüísticos, al observar que en los escritos de fray Pedro Simón se lee que los Nonamá-Chocó llamaban al polvo de oro, *pino*, al oro moldeado, *pinumbra*, y a las cuentas, *soroma*, al tiempo que hoy continúan empleando la misma palabra para el oro, *pino*; el segundo término se conserva aún en *pinunga*, el nombre que dan a los artículos de oro que se encuentran en ocasiones en sus tierras; *soroma* pervive todavía en la forma de *surma*, chaquira, nombre que dan a sus cintos de cuentas de vidrio multicolores.

Según las descripciones de los propios españoles, en el valle del Atrato había a su llegada una gran densidad de población. En los diferentes poblados habitaban de dos mil a cuatro mil individuos; su especialización era la pesca, con este producto obtenían otros alimentos, mantas y oro. Dabaibe era un importante centro religioso y puerta de entrada de Tatabe. A través de Dabaibe la gente del valle del Atrato obtenía el oro que se extraía en las minas de Buriticá (Vargas 1993a: 112). Es claro, entonces, que el oro no era solamente un elemento que los embera atrateños producían y usaban sino un factor de intercambio, que obtenían de otras regiones por medio del trueque.

La tradición oral de los embera de hoy ratifica este hecho, tal como lo recogí en mis trabajos con los chamí (Vasco 1975: 97); los mayores cuentan que los hombres de “antigua” usaban collares,



aretes y manípulos de oro, que se perdieron al ser robados por los españoles.

## **La conquista**

Con la llegada de los españoles, sin embargo, la principal relación de los embera con el oro se dio en su calidad de mineros, sobre todo de aluvión, al servicio de los españoles, bien fuera en forma directa bajo su mando o indirectamente con el pago de tributos y otras formas de exacción. Y así se ha mantenido hasta hoy, con el agregado del Banco de la República como comprador del oro que los indios extraen de los ríos. Esta explotación del mineral precioso no ha dejado de ser altamente conflictiva y ha motivado en ocasiones problemas de gravedad. Así lo cuenta Patricia Vargas (1993b: 297):

En el territorio embera se establecen los primeros centros mineros en el alto río San Juan a principios del siglo XVII, entre los que se destacan Nóvita y la Sed de Cristo. En el río Atrato, las primeras fundaciones de poblados de estilo español se deben a las políticas del Bachiller Antonio Guzmán y Céspedes, entre 1668 y 1672. Los embera le colaboraron al Bachiller en establecer los pueblos, como centros mineros y de comercio, exigiéndole no ser desposeídos de sus tierras ni encomendados a persona particular.

Cosa semejante sucedió en regiones del interior, también pobladas por embera, como en Marmato y Supía, en lo que hoy es el departamento de Caldas. Estos pueblos se fundaron en la primera mitad del siglo XVI con el interés de explotar los ricos yacimientos de oro que existían en la zona. El virrey de Santafé le dio el título de Real de Minas de San Sebastián de Quiebralomo, al que estaban adscritos los indígenas de La Montaña, los Cumbas y los Pirzas, repartidos por el mariscal Robledo, lo que produjo un máximo de explotación de mano de obra indígena y el cobro de tributos. Hacia el año 1600 era dramática la situación de los indígenas, su población había disminuido de manera notable por lo pesado del trabajo en las minas, los impuestos agobiantes y la pérdida de sus tierras (Álvarez 1993: 287).

Tascón (1989) informa que en los ríos del Chocó predomina la minería; en el suroeste del río San Juan quedan pequeñas minas de oro, ya muy pobres a causa del mucho trabajo de los colonos, pero que aun así permiten a los indígenas, en épocas de extrema pobreza, ir a lavar arena para poder conseguir los alimentos indispensables para la subsistencia. Así lo ratifican también Pacheco y Velásquez (1993: 270), quienes agregan que esta actividad es complementaria para su economía agrícola y de caza y pesca, como complementaria es también la extracción de madera.

### **La producción del oro en la actualidad**

Para dar una idea general de este proceso, describo cómo se daba la producción de oro de veta y de aluvión en el Alto Andágueda, en el Chocó, así como la manera como los embera se insertaban en el mercado a través de este metal, en el período anterior al grave conflicto por el manejo de las minas, en el cual intervinieron indios, mineros de Antioquia, guerrilla, ejército y otros actores y que dejó más de un centenar de muertos entre los embera y el cierre de las minas.

### La extracción del oro en el río Andágueda

Se presentan dos formas de beneficiar el oro: la minería y el barequeo en los ríos. Esta última puede realizarla cualquier embera y es frecuente que de otras comunidades venga alguna familia a trabajar durante un tiempo, alojándose en el local del puesto de salud si no tiene un familiar en cuya casa pueda “visitar”. Algunos dicen que en este caso los barequeros deben compartir el oro con la familia que los aloja.

En el barequeo se utilizan dos tipos de bateas de madera: la de separación y la de corte; ambas son hechas por la misma gente de la comunidad. Esta actividad da un buen rendimiento, pues las condiciones técnicas en que se explota la mina permiten, al decir de los técnicos de Ingeominas, que cerca del 50% del oro caiga al río mezclado con la arena a causa de deficiencias en el sistema de lavado.

Para la explotación de las vetas auríferas, los habitantes de Río Colorado han establecido entre ellos turnos de 15 a 20 días para el trabajo de cada familia, lo cual significa un lapso de un año o más entre un turno y otro.

Cuando les corresponde, los miembros de una familia suben a la mina (a una hora de distancia a pie del caserío) para arrancar mineral de la montaña; el sistema es de cielo abierto y se utiliza dinamita para separar el material. Este se envía al molino mediante una canasta que cuelga de un cable. Allí se trabaja durante las 24 horas del día. Puede ocurrir que la familia no trabaje directamente en la veta sino que contrate a un minero para que coloque la dinamita en las rocas. Durante un turno se emplean cerca de dos cajas de dinamita.

Triturar el mineral que se extrae de la mina en un turno, aproximadamente 150 toneladas, demora unos 15 días en el molino de pisones, ya que varios de ellos están dañados. La operación del molino está a cargo de negros que vienen de Piedra Honda, río Andágueda abajo, y de algunos blancos de origen antioqueño, a quienes se suministran el salario, las tres comidas diarias y el alojamiento.

El producto total de una molienda después de tratar el mineral triturado para separar el oro de la arena, lavándolo por el sistema de canalones y luego agitándolo mezclado con azogue, es de más o menos 40 castellanos. La ganancia por turno para la familia correspondiente debe bastarle para cubrir sus necesidades de dinero hasta el siguiente turno, un año o más después. En muchos casos, si quieren comprar mulas y vacas, además de alimentos, ropas, herramientas, etc., es insuficiente. Por esto, las familias que trabajan en la mina tienen que recurrir también al barequeo mientras les llega otro turno.

Algunas personas combinan las dos formas de extracción del oro: usan mineral que traen de la mina en canastos, lo muelen con una mano de moler y luego lavan el oro en el río con ayuda de una batea.

De todos modos, la minería permite a los embera de Río Colorado una liquidez en dinero que no es usual entre otros embera

de vertiente. Pese a su lejanía de los centros poblados de la sociedad colombiana y a que esta no es una zona de colonos, los embera de Río Colorado se vinculan al mercado nacional en diversas formas. Como vendedores de oro, su principal producto comercializable, su inserción es muy fuerte y necesaria. Gran parte del metal precioso la venden a negros que vienen desde Quibdó y van luego a vender a esa misma ciudad o a Medellín. Otra parte la sacan los embera mismos a Pueblo Rico, Andes y aun Pereira. El precio que reciben en estas poblaciones es bastante más alto, pero deben correr con los gastos y riesgos del viaje.

Como compradores, adquieren principalmente alimentos y bienes de consumo. Con frecuencia, los compradores de oro traen pescado seco (del río Atrato), utensilios de cocina y cacharros para vender. Las tiendas comunales, dirigidas por el Cabildo y que ofrecen servicios a crédito, al “fiado”, y aquellas particulares de propietarios embera venden: fríjol, panela, chocolate, arroz, sal, azúcar, sardinas, salchichas, galletas, queso costeño, refrescos y otros productos similares.

### La pesca del oro en el río *Ichó*

En otras partes, el oro se extrae del río, en condiciones como las que presento a continuación para el río *Ichó*, en el Chocó. En este río se vive para obtener oro, cazar y pescar, pues las actividades agrícolas de esta comunidad se realizan más arriba, en El Veintiuno, sobre la carretera que conduce de Quibdó al Carmen del Atrato, Bolívar y Medellín. Después del desayuno, la familia sale en busca del sitio de trabajo, las mujeres visten una paruma y llevan otra suplementaria, los hombres van con pantaloneta y camisa y no olvidan las máscaras de buceo que han comprado en Medellín o Panamá; no pueden faltar, además, un azadón o barretón, las bateas y un canalón de madera con un anjeo y una corteza de árbol, rugosa y áspera, en el fondo. Montan en la champa y se alejan un poco de la orilla, pues los lugares de barequeo están cercanos.

Tantean en varias partes, ya que la corriente modifica la configuración del lecho del río de un día para otro y mucho más si llueve fuerte. Cuando encuentran un buen sitio para trabajar, se

sumergen en el agua con la ayuda de una pesada piedra que colocan sobre su espalda (las mujeres se la amarran con la paruma extra), remueven la arena del fondo, la extraen y la echan en la champa. Siempre se distribuye el trabajo de tal modo que unos sacan arena mientras otros la lavan con las bateas para separar el oro. Bucear es sobre todo tarea de los hombres, pero también algunas mujeres jóvenes lo hacen, aun aquellas que tienen un embarazo avanzado.

Aquí el río es hondo y el agua alcanza a cubrir hasta los hombros de los buzos cuando se paran para vaciar la arena en la champa. De tanto en tanto, alguno de ellos sale del agua y viene a descansar un rato y a calentarse en la playa; luego de comer una piña o algún otro alimento o fumar, regresa al río y se sumerge otra vez. Cuando llueve fuerte, el río sube y se enturbia mucho y el trabajo se hace casi imposible y muy peligroso, entonces se suspende el barequeo y todos vuelven a la casa.

El canalón se coloca entre el río un poco más abajo de donde se trabaja con la champa, cerca de la orilla, de tal manera que el agua circule por él arrastrando arena. Por la tarde se saca del agua, se quita el anejo y se extrae con gran cuidado la corteza de árbol. La arena que se ha depositado en ella se escurre en una batea y se lava para sacar el oro.

A veces, alguna mujer anciana escarba en la playa, aparta las grandes piedras para dejar al descubierto la arena y la lava con las bateas. También así es posible obtener oro, pero el rendimiento de este sistema es muy reducido.

El promedio de producción de oro por trabajador es de un grano al día; cada uno obtiene entonces dos o tres tomines (1 tomín equivale a 2 granos) en la semana. Con este dinero compra telas, alimentos, chaquiras y demás productos necesarios. Aunque en El Veintiuno y en el Ichó no se ven radios, sí existen motores fuera de borda, relojes, motobombas y otros artículos de costo relativamente alto, además machetes, escopetas, azuelas, recipientes de aluminio y plástico, etc.

## Oro y peligro

Pero, al tiempo que es elemento de su economía e importante para su subsistencia de hoy, el oro se ha convertido en un peligro para la vida de los embera. Un testimonio de la OREWA (Organización Regional Embera y Waunaan) lo expresa de esta manera:

El oro nos ha traído problemas muy serios porque la gente ambiciosa trae solo el deseo de acabar con todo. Vienen con irrespeto, con violencia y lo primero que hace es buscar paramilitares para hacernos acabar. Eso ha sucedido en el alto Andágueda donde han sido asesinados muchos indígenas. Los grandes mineros han llegado hasta armar a los indígenas para que se maten entre ellos. La comunidad no puede hacer nada porque los sacan a la brava y el Estado nada hace. La historia ha sido la misma desde hace 500 años.

Se entregan en explotación recursos del suelo y el subsuelo a las grandes empresas que destruyen la selva, los suelos y los ríos. Cientos de retroexcavadoras hacen el trabajo de 10 años en 2 o 3 meses, solo quedan montones de piedras y acaban con la posibilidad de volver a utilizar la tierra para cultivo; extraen todo el oro y el platino, a los nativos nada les queda, solo los desperdicios para mazamorriar, además todo lo declaran en Antioquia. Preguntamos: ¿qué le quedó a la comunidad negra de Andagoya después de cinco años que los gringos explotaron y sacaron todo ese oro y platino? Nada, dejaron sumida a toda esa gente en la pobreza y la miseria para toda la vida.

Todo lo que hay en el seno de la Madre Tierra lo van sacando, le van chupando todos los jugos, como el petróleo que es su sangre. Para nosotros eso es un peligro pues todos estos metales la Madre los necesita y son el alimento para muchas plantas, especialmente las medicinales, de ellos sacan su fuerza y si faltan se van a perder (Arango 1993: 795-798).

Otros autores coinciden con estas apreciaciones sobre lo que ha significado para los embera y waunaan del Chocó la explotación de los recursos naturales de esta región, oro, platino y madera en especial, teniendo la racionalidad capitalista como su guía y la ganancia como su meta (Pacheco y Velásquez 1993: 277-278; Carmona 1993: 302).

No es de extrañar, entonces, que el oro ya no brille sobre los cuerpos de los embera y waunaan, como lo hizo durante siglos. En cambio, durante los últimos cien años, los adornos fabricados con

monedas de plata del siglo pasado y, en los últimos tiempos, con monedas de diez centavos y de un peso o de otras denominaciones más recientes son los preferidos de estos indígenas en sus distintos asentamientos. Los procesos de organización y de recuperación cultural han venido a revitalizar el uso de estos objetos, que estuvieron en decadencia y peligro de desaparecer hace unas dos o tres décadas como resultado de los procesos de pérdida cultural, que se hicieron más intensos por entonces.

### Los adornos de plata

Muy posiblemente, los adornos de plata fueron introducidos entre los embera y waunaan del Chocó por los propios españoles como parte de su sistema de explotación sobre los indios; así lo señala Castrillón Caviedes al citar un informe del Gobernador don Carlos Ciaurriz del 24 de abril de 1801, el cual deja ver *“la situación dramáticamente real de los indígenas del Quibdó, Nóvita y Tadó”*:

La clase de los indios es la más reunida en los respectivos pueblos por conveniencia de los corregidores para repartirlos y destinarlos a diferentes ejercicios, con cuyo trabajo personal y su propia herramienta devengan lo que le deben al corregidor, pagando del mismo modo los dos pesos de plata correspondientes a la tasa del tributo de cada tercio de año, sin quedarles otra libertad que la establecida para que hagan sus siembras de maíz, y lo cosechen, que es dársela por el mes de mayo para que vuelvan a mediados del agosto a continuar ocupados por dicho corregidor hasta el 14 de octubre que los franquean para que vayan a cosechar y regresen a mediados de enero o fines del siguiente año. Trabajan los indios al servicio del corregidor seis meses; les paga a cuatro reales por día en machetes, hachas, cuchillos, cascabeles, chaquiras, trompas, peines, bayeta de quito, mantas, lienzos y frazadas del Reino, sortijas de cobre, orejeras de estaño, manillas o brazaletes de plata y otras menudencias de lo mismos para gargantillas y todo a precios subidos, de modo que el miserable indio solo viene a ganar una tenue cantidad, recibéndola en las especies que quiere el corregidor y no en las que necesita... (Castrillón Caviedes 1982: 144-145, subrayado mío).

Los embera suelen adornarse profusamente, en especial los jóvenes solteros en sus procesos de conseguir una pareja y los recién casados. No solamente los objetos de plata les sirven para ello;

flores, semillas, dientes de animales, cuentas de vidrio y de plástico, hebillas y, también, pintura corporal en rojo y negro. Esta característica ha llamado poderosamente la atención a viajeros e investigadores que se han relacionado con ellos tanto en Panamá como en Colombia y, en este país, en las distintas regiones donde se ubican sus asentamientos: Chocó, Valle, Cauca y Nariño, Antioquia, Risaralda, Caldas y Quindío, Putumayo, Meta y muchas otras zonas.

La antropóloga panameña Marcia A. de Arosemena presencié una curación de *jaibaná* en el río Majecito, distrito de Chepo, en su país. Para que intervinieran como ayudantes en ella, fueron seleccionadas cuatro mujeres jóvenes, dos de ellas adolescentes y dos casadas. Esa misma noche, con la ayuda de otras mujeres, cubrieron su cuerpo con “*artísticos diseños hechos con jugo de jagua (Genipa americana)*”. Al día siguiente, “*extraordinariamente ataviadas con su joyel de plata, y llamativo maquillaje facial y corporal, iniciaron los preparativos para la celebración del rito*” (Arosemena 1972: 11). También el *jaibaná* lleva su cabeza adornada con una corona de chaquiras o de monedas de plata (Torres de Araúz 1962: 60). Así ocurre también en Colombia en las actividades curativas de los *jaibaná* y en el bautizo de los niños, la iniciación de los adolescentes, la inauguración de las casas y las fiestas de la época de la cosecha de maíz. Además, los *chokó*, cántaros de barro en que se fuertea la chicha del *jaibaná*, lucen también aretes, collares y coronas de plata y de chaquiras (Pineda y Gutiérrez de Pineda 1984-1985: 144).

En Colombia, Aída Palacios (1993: 364) detalla el fastuoso ornamento que hombres y mujeres emplean para los rituales y fiestas tradicionales, en las cuales:

Son notables, la gran variedad y las formas de tejido y diseño de collares hechos con chaquiras de colores, llamados *okamas* y *vacilones*, las coronas de los *jaibaná*, tejidas con este mismo material, y las coronas de plumas de vívidos colores, los aretes de plata —*pino* o *chidichidi*—, las gargantillas de cuentas de colores combinadas con cuentas hechas con monedas de plata, los collares de semillas perfumadas, las cortezas, las flores... En muchos rituales está vedada la participación de aquellos miembros de la comunidad que no vayan vestidos como lo impone la



tradición; en ellos, *parumas* y *pampanillas* prevalecen sobre la pantaloneta, la camiseta, el vestido tipo occidental.

Camilo Hernández (1995: 134-135) ha llamado a este adornarse “estrategias del deseo y del adorno”, teniendo en cuenta la finalidad principal del mismo, y destaca su variedad y su riqueza, pues los jóvenes usan en cada dedo varios anillos hechos con monedas de níquel y cobre de cinco centavos, collares y candongas heredados de sus antepasados y hechos con monedas de “plata vieja”. Las mujeres llevan gruesos collares de chaquiras y, como los hombres, se tercián delgadas tiras que van del cuello hasta el lado contrario de la cintura. Pero ya no usan los amplios cinturones conformados por infinidad de monedas y semillas que “*se veían y sonaban muy bonito en los bailes*”. Los muchachos llevan varias gargantillas hechas con “conchitas” de metal y chaquiras. Uno, dos o tres aros abrazan la parte lobular de la oreja. Los aretes se fabrican recortando plaquitas triangulares que llevan al extremo un pájaro estilizado y estrellitas.

Entre los embera, los varones también tienen fiesta de iniciación y en ella los adornos adquieren gran despliegue:

Lo que más admira y ambiciona un joven son los adornos, y en especial los collares de chaquira. Desea tener muchas cuentecillas para fabricarse algunos de los que cuelgan del cuello o de los que pasan en forma de aspa por debajo de los brazos y encima de los hombros y dan a sus dueños fama de hombres ricos y consiguen, ayudados por contras y plantas olorosas, que las mujeres los miren con más simpatía que a los demás y se les entreguen en la esperanza de ser desposadas. Igualmente lo atraen las vistosas orejeras de madera enchapadas en plata y con pendientes en tres o cuatro hileras, y lujosos cinturones de chaquira que se llevan sobre las caderas para asistir a las ceremonias [...].

La horadación de las orejas es indispensable para que el muchacho pueda ser iniciado. Algunas veces, el lóbulo se agujerea apenas unas pocas semanas antes de realizar la fiesta, y en los orificios se colocan unas varillas delgadas de madera para evitar que se cierren; luego se van sustituyendo, de tiempo en tiempo, por otras de diámetro cada vez mayor para que los agujeros aumenten también su diámetro y permitan el paso de los cilindros de madera de las orejeras enchapadas en plata. Otras veces, los agujeros lobulares se abren desde muy tierna edad y

acostumbran a los niños a llevar pequeñas argollas de metal, de manera que cuando llegan a la época de la iniciación no tienen que preocuparse al respecto [...].

Para completar los adornos, el padrino debe regalar al ahijado guayuco y cinturón nuevos, collares, orejeras, anillos y un instrumento musical (Pineda y Gutiérrez de Pineda 1984-1985: 83-84).

Estas grandes orejeras de madera forradas en lámina de plata parecen ser muy antiguas, a juzgar por los reportes de los viajeros y por la tradición oral embera y waunaan, pues ambos grupos comparten su empleo. A diferencia de lo que ocurre en el centro y sur de la costa pacífica, donde su uso es atribución masculina, Reichel-Dolmatoff notó su empleo por parte de las mujeres al norte del Cabo Corrientes, mientras el uso de chalecos negros cubiertos de monedas de plata parece limitarse más bien a los ríos afluentes del Docampadó, donde los jóvenes acostumbran esta prenda con ocasiones de bailes o visitas (1962: 175). Cabe anotar que la forma de estas orejeras ha sido asociada por algunos botánicos y antropólogos con la de los hongos *Psilocybe*, que son poderosos alucinógenos.

Estas orejeras son pequeñas varas cilíndricas de madera con un extremo ensanchado en forma de botón con cara convexa. La superficie exterior de este botón está cubierta de una delgada lámina de plata que se sostiene en posición por una serie de pequeños dientes recortados que se doblan hacia atrás. La lámina de plata tiene forma de disco cóncavo, que se adapta a la curvatura de la base de madera. Un adorno adicional que se combina con estas orejeras consiste en dos o tres pequeñas láminas de plata en forma de medialuna, interconectadas y articuladas por medio de pequeñas argollas del mismo material. El borde inferior de estas medialunas está provisto de una hilera de ocho o diez perforaciones de las cuales están suspendidas por medio de otras argollitas una serie de diminutas láminas de forma romboidal. La serie de medialunas cuelga de una argolla grande que se ensarta sobre la varita cilíndrica de madera y el adorno queda así colgando por debajo de los grandes botones de plata, y cae hasta los hombros (Reichel-Dolmatoff 1960: 91; Wassen 1988: 45, fig. 14).

## Trabajo de la plata

La fabricación de los adornos de plata a partir de monedas corre a cargo de los hombres, quienes con una técnica consumada y escasas herramientas crean objetos muy complejos y de una gran calidad estética.

En el Alto Andágueda, el proceso de elaboración es el siguiente: los collares de cuentas de metal hechas con monedas antiguas de 50 centavos (“de águila”) o modernas de uno y diez pesos, son obra de los hombres, en un proceso que se considera duro y agotador. La mayoría de las monedas llega a sus manos a través del comercio, pero las de 50 centavos son muy escasas por su antigüedad y porque son de plata, y se ven obligados a encargarlas a la gente de afuera. Puede suceder que las monedas de plata se obtengan a cambio del dinero que obtienen con la venta del oro.

De una moneda se sacan de tres a cinco pedazos según su tamaño, cortándola con un machete. Cada pedazo se machaca con un martillo para aplanarlo hasta darle el espesor que se requiere, dejando un extremo sin martillar; este se tuerce en 90°, se martilla y, finalmente, se le abre un agujero con una puntilla y un martillo, apoyando sobre un palo de macana a modo de yunque, también puede emplearse un punzón hecho con un pedazo de hoja de machete que se afila en la punta. Luego se inserta la cuenta en un trozo de madera para sostenerla mientras con una lima se le da su forma definitiva y se pule hasta que brille. Cada cuenta consume por lo menos 20 minutos de trabajo. Se acostumbra hacer cuentas de tres formas: cucharita (*cuzar*), pata (*həne*) y lanza (*dokankai*); esta última es la que llaman cocuyo en otras partes. Algunos hombres saben fabricar una cuenta de forma romboidal con perforaciones, pero aquí no se usa.

Las cuentas se ensartan en un hilo alternándolas con chaquiras gruesas; en un collar siempre se emplea el mismo tipo de cuenta, rara vez se combinan formas diferentes y, cuando ocurre, solo hay dos o tres distintas a las predominantes. Un collar sencillo, pues los hay que se forman con dos hilos, contiene entre 20 y 40 cuentas.

Pese a que su elaboración es masculina, ambos sexos los portan, aunque entre los hombres parecen circunscribirse a los jóvenes casaderos y a los adultos recién casados, en cuyos collares se usan solo chaquiras de color azul oscuro. La gente no recuerda ningún caso en que se hayan hecho por encargo o cambiado con extraños a la comunidad. La simple idea de hacerlo parece chocar mucho a sus fabricantes.

En Mojaudó, también en el Chocó, el proceso es más complejo y se usa para elaborar, adicionalmente a las cuentas de collar, otra variedad de objetos, algunos de ellos armados con pedazos de lámina. Allí, el proceso general requiere de seis elementos de trabajo: el martillo para cortar la moneda y adelgazar o laminar sus partes, el machete para cortar la moneda o las láminas que se obtienen de ella y la lima para dar forma y acabado a las distintas piezas. Cuando es necesario perforar, se usa una punta metálica hecha a partir de un trozo de machete. Piedras duras sirven como bases o yunques para martillar y presionar sobre ellos. Para el acabado final, se emplean como soportes de las cuentas algunos trozos de madera. Chaquiras e hilos completan lo necesario para armar por completo los adornos.

Para la fabricación de aros y argollitas es necesario calentar las monedas en las brasas para “ablandarlas”, luego se transforman en alambres de diversos calibres martillándolas. Es la única parte del proceso que emplea calor, las demás se realizan en frío.

Placas y laminillas colgantes se hacen martillando el trozo de moneda hasta convertirlo en una lámina muy delgada, de la cual se cortan con machete mediante la utilización de moldes. Luego se unen todas las piezas, junto con chaquiras e hilos, por medio de argollitas más pequeñas. Es posible que el hombre fabrique todos los elementos, pero la mujer arme la estructura final.

Existen dos clases de aretes: aros simples a los cuales se amarran chaquiras y estructuras complejas que combinan argollas (*pino*) con placas de base (*chidichidi*) y láminas colgantes que se unen a las placas con argollitas (*perreperre*). Es interesante resaltar que las argollas reciben la denominación de *pino*, la misma que según Wassen y otros autores dan al oro los waunaan, siendo muy posible

que este término se refiera más bien a los objetos mismos y no al material con que están hechos.

Hombres y mujeres usan indistintamente los tres tipos de adornos metálicos; pero a los primeros les gustan menos los *chidichidi*. El tiempo de trabajo necesario para hacer uno de estos es de tres días continuos. Es una actividad que se ejecuta casi siempre por encargo y el precio de los productos depende de su complejidad. Un *chidichidi* se valora por el número de placas de base que contiene.

Los aretes también combinan el metal con chaquiras. En este caso la moneda se golpea entera hasta reducirla a un círculo muy delgado; de este se recortan las distintas piezas y luego se unen entre sí por medio de argollitas de alambre de plata. Su uso es únicamente femenino en algunas comunidades.

Estos adornos no se producen solo para el uso inmediato. Hay gentes y grupos que no conocen sus técnicas de fabricación o no quieren hacerlos porque consideran que es un trabajo muy difícil, muy duro, pero les gusta ponérselos; entonces, los objetos circulan, sin que estén muy claros los mecanismos para ello; por supuesto, el regalo y la compra son los más evidentes.

Con algunas diferencias que no son esenciales, estas circunstancias se repiten en los distintos lugares donde los embera y los waunaan se adornan con objetos hechos con monedas.

### Empleo de los adornos de plata

Ulloa (1990: 203) encuentra su empleo en la fiesta de iniciación de las mujeres en afluentes del río Atrato: la niña que llega a su primera menstruación tiene su cuerpo profusamente pintado, viste una paruma nueva de tela roja y lleva una corona de monedas en la cabeza, lo cual se complementa con flores, perfumes y una tela roja que le oculta el rostro. En estas zonas también es importante la elaboración y uso de collares, llamados *okama*, que las mujeres tejen con chaquiras de vidrio de una gran variedad de colores y con motivos diversos, aunque por excepción puede hacerlos algún hombre (Ulloa 1992b: 109).

Álvaro Chaves ha notado también la gran importancia de los adornos corporales entre los waunaan del río San Juan, en el Chocó,

actividad en la cual los objetos metálicos hechos a partir de monedas tienen un peso grande. Según él:

Los hombres se adornan con collares de semillas, de cuentas de chaquiras, a veces con colgantes de monedas agujereadas, medallas, llaves o tallas de madera con figuras de animales. En las orejas lucen zarcillos de monedas martilladas y recortadas y en las muñecas bandas de chaquiras con diseños geométricos en colores vivos. Los mayores lucen en ocasiones especiales orejeras compuestas por un palito de un centímetro de ancho por ocho y medio de largo, que lleva en uno de sus extremos una semiesfera de madera recubierta por lámina de plata que se obtenía martillando una moneda antigua; de ella cuelgan, sostenidas por aros de metal, medialunas elaboradas con la misma lámina. Estos zarcillos se usan incrustando el palo en el orificio de la oreja, que para tal función se ha ensanchado desde la niñez por medio de espartos y cañas; la semiesfera y las medialunas quedan al frente y complementan el adorno masculino de collares, gargantillas y pulseras. Algunos conservan chalecos de paño recubiertos de monedas, que usaron en su juventud, cuando asistieron a las fiestas engalanados y perfumados para conseguir novia.

Pero este atuendo masculino ha cambiado mucho en aquellos lugares más cercanos a los poblados negros y mulatos, especialmente en los individuos que tienen una relación continua con otros grupos étnicos, ya sea porque viajan a comerciar o porque son visitados en busca de productos artesanales o de madera para construcción. Por un lado el deseo de emular al blanco y por el otro el temor a sus burlas, hacen que el corte de pelo con capul y a la altura de las orejas, la pintura corporal y facial y el uso de orejeras desaparezca o se restrinja al ámbito puramente local...

La mujer el cabello lo usa largo, el torso descubierto y los pies descalzos; se adorna con collares de chaquiras de muchas vueltas, alternando con monedas, medallas y semillas [...]. Los niños y las niñas hasta los cinco años van desnudos o cubiertos por una camiseta, pero nunca les falta el collar de chaquiras, monedas y semillas, de las cuales algunas tienen la función protectora de amuletos. A los varones en la actualidad no se les perforan las orejas, aunque los mayores tienen la perforación para los zarcillos; a las niñas se les horada el lóbulo a los pocos días de nacer.

Podemos generalizar diciendo que los Waunanas guardan su tradición en el vestido y los adornos en los sitios más alejados del blanco, pero esa tradición se debilita con el contacto, aunque tiene mayor persistencia en la mujer. Los viajes a centros como Buenaventura o Istmina marcan la pauta del cambio y traen al indígena principalmente la

ropa fabricada en Taiwán, que llega de contrabando a las costas del Pacífico; también llegan modas, telas y adornos con los indígenas que visitan a sus parientes en Panamá (Chaves 1992: 140-142).

Refiriéndose también a los waunaan, Herrera (1986: 27-28) encuentra semejanzas entre el adorno de las niñas de esta sociedad indígena en su fiesta de iniciación y el de sus homólogas embera. Las otras mujeres las arreglan poco antes de dar inicio a la celebración, les cortan el cabello a la altura de la nuca, les colocan gran cantidad de vueltas de chaquiras de varios colores en el cuello y, en torno al tronco y cruzadas en equis, varias tiras de monedas de plata antigua. De las mismas monedas son también las tobilleras y las hileras de adornos que penden de los bordes de la *paruma*; esta debe ser amarrada con fuerza para impedir que se caiga por el peso de las monedas y el agitado movimiento del baile.

En cambio, en los resguardos del Alto San Juan, los collares de cuentas metálicas que los hombres fabrican con monedas están a punto de desaparecer, pues ya casi no se usan ni se elaboran. Solo unos cuantos hombres, que no alcanzan la decena, los hacen para venderlos a otros, que los compran para sus esposas e hijas. El proceso, difícil y largo, desalienta a gente que tiene que trabajar durante todo el día en forma asalariada y llega cansada a su casa al atardecer. El trabajo de poco menos de una hora en la tarde y de los pocos domingos y días de fiesta que dejan libres otras actividades no es suficiente para una producción amplia. El paso de los niños por el internado los priva de la posibilidad de aprender esta técnica. La despersonalización cultural hace avergonzar a muchas mujeres de llevarlos, por lo cual colocan a sus hijos e hijas pequeños aquellos que recibieron en herencia de sus madres y abuelas. A diferencia de lo que ocurre en el Andágueda y en el Chocó, no se observa aquí su uso por parte de hombres jóvenes ni adultos.

## **SEGUNDA PARTE: EL ORO EN LA TRADICIÓN ORAL**

Si el empleo de los adornos de oro ha desaparecido de la vida cotidiana de los embera y waunaan, no ocurre lo mismo con su pensamiento. En su tradición oral, son numerosos los relatos que de

una u otra forma hacen referencia al oro, aunque en muchos esta referencia es circunstancial.

### ***Porré y Costé: el origen del oro***

En el pensamiento embera, todos los elementos que conforman la naturaleza tienen su origen y su destino en relación con seres que en castellano reciben la denominación de “madres” o “dueños”. Así ocurre con el oro, cuya madre es llamada *Porré* en algunas zonas y *Costé* en otras. En Arango (1993: 781-782) encontramos una versión que relató Manuel Moya acerca de este ser:

En las cabeceras de los ríos vive el *Porré* o la “Madre de Oro” que es como un árbol gigantesco de tres patas, enorme como una culebra. En la antigüedad montando por las cordilleras hallábamos unos huevitos azulitos que se los poníamos a las gallinetas para que los criaran. Si nacía pollito era *Porré*; si era como un marranito era “sierpe” [boa mítica]. Los criábamos con “sosieguita”, bolitas de harina de maíz tostado; cuando ya estaban grandecitos los sembrábamos por allá arribita en la quebrada y comenzaba a comer animal y a todo lo que pasara por ahí le caía y ya no se podía salir; a los días regresábamos y todo lo que habían comido, los huesos que botaban, salía convertido en oro y todo el mundo se ponía a labrar sus collares, sus figuras. Así utilizábamos el oro, criado por uno mismo con maíz, criado vivito. El indígena casi nunca lo mataba, lo dejaba ahí y de tanto vivir se caía solito, se arrancaba de raíz y se moría. Solo los “mellos”, los mellizos, tenían el poder de matarlo; con un anillo le cortaban las tres patas mientras estaba dormido; después que caía lo dejaban un tiempito, regresaban y todo ya era oro puro que podían moldear. Pero llegó el hombre occidental con toda esa ambición, con esa codicia y violencia y le cambió el sentido al oro. Como el oro es como la sangre, todos los que lo trabajan por cuestiones económicas son pobres, esto se ve en el Chocó. Cuando se utiliza como no es debido hay violencia. Si no hubiera sido por el oro no nos hubieran matado y todavía conoceríamos el *Porré*.

Para nosotros, el oro es de nuestra madre tierra y tiene otro sentido. Nuestros ancestros tenían la visión de que, a través del oro y con sus cantos sagrados, se podía llegar al mundo de abajo. Así nos podíamos comunicar. El oro tenía ese poder y además, era adorno y belleza; nunca llegó a explotarse con la idea capitalista.

Nuestros ancestros dejaron ese oro trabajado en entierros sagrados cuidados por un mayordomo o “*wantra*” que es un guardián. Cuando una



persona viene con mala intención, con mal pensamiento para sacarlo, ese guardián convierte ese oro en culebra, y si lo saca le va mal.

Esta historia no solo nos cuenta acerca del origen del oro, sino que en ella aparece con claridad una indefinición entre lo vegetal y lo animal, entre lo animado y lo inanimado, de acuerdo con el modo como en nuestra sociedad se definen tales conceptos. *Porré* es árbol y animal, que además pone huevos, pero también es mineral, oro, que no solo transforma en este metal todo lo que “come”, sino que él mismo se hace oro al morir. El relato describe el procedimiento para criar el oro con maíz, estableciendo así una primera relación entre estos dos elementos: “*criado por uno mismo con maíz, criado vivo*”; es decir, que *Porré* come maíz y lo transforma en oro. Además, tampoco está definido el carácter de este dueño del oro en la medida en que se lo compara con una culebra enorme.

Lo que sí no admite equívocos es la idea de que el oro puede servir como elemento puente que permite llegar al mundo de abajo, idea que se encuentra incluso en referencia a las monedas, seguramente porque es muy posible que el oro tenga su origen en ese mundo de abajo, como piensan los embera que ocurre con el maíz. Es así como en un extenso relato, una mujer que procede de las cabeceras del río y que ha tomado como marido a un muchacho embera, descubre que este ha muerto por desoír sus recomendaciones acerca de no consumir con sal la carne que ella le ha dado; entonces saca una moneda, la amarra en un pañuelo y la coloca entre la mano del joven; antes de partir le dice a la suegra que por la tarde revivirá, cosa que efectivamente ocurre. Cuando el joven va a buscar a su mujer, no la encuentra, hasta que un día un gavián le dice que es su cuñado y que, si quiere llegar a donde ella está, debe colocarse la moneda en la boca y cubrirse los ojos con un pañuelo. Así lo hace y se remontan hasta llegar a la luna. Pero la mujer está en el sol, por lo que su hermano le arroja la moneda para indicarle la llegada de su marido (Hernández, 1995: 34-36).

La continuación del relato agrega elementos, por un lado, para entender quién es la sierpe; por el otro, para aclarar las formas en que el *Porré* puede ser muerto. Según Moya, la sierpe es una especie

de boa mítica que, cuando crece, se transforma en una culebra lindísima; cuando abría la boca era colorada, parecía la flor de una badea y el cuerpo estaba pintado. Cuando estaba grande le daban de comer *po*, bolas de harina de maíz tostado y molido en piedra. Al parecer y según estas características, la sierpe es la misma *jepá* que aparece en otras historias, en especial entre los embera-chamí, generadora del agua, de las nubes de lluvia y de la territorialidad que se desarrolla teniendo los ríos como ejes de referencia (Vasco 1985: 122-129).

Cuando crecía, la sierpe hacía un pozo de agua bien grande, crecía y crecía... Cuando no le daban sosiega y tenía mucha hambre abría la jeta y sorbía con una energía que jalaba y ahí ya tragaba gente, entonces la comunidad se reunía y prendían un poco de esa piedra fina, piedra *chine*, cuando estaba bien prendida, se la echaban por la jeta y ahí con ese calor se bajaba para el plan, a los ocho días baliaba toda muerta echando humo por arriba (Moya 1993: 48).

En cuanto al papel de *Porré* como proveedor del oro para los embera, Moya (1993: 48-49) continúa así su historia:

Cuando una dueña del *Porré* se aburría de administrarlo entonces decía: –Voy a convidar un poco de gente, el que me labre chonta de *güerregue* a ese le reparto el oro.

Y verdad, reunía a la gente y les decía: –Mi gente, yo tengo un *Porré*, ya estoy aburrida con él y lo quiero matar; el que quiera oro para hacer un collar, conchitas... solo apenas voy a pedirle que me haga punta de chonta y ahí le doy un pedacito de oro, a mí eso me queda pesado, ¿quién me quiere acompañar?

Así reunía un poco de gente y se iban quebrada arriba donde el *Porré* y taz... taz... taz... dele así al *Porré* hasta que casi caía, taz... y pun... pun... caía el *Porré* de una vez ensartado en esa chonta y pas.. pass... la sangre que le salía era oro puro y el tronco al astillarse también era oro puro. Entonces, ahora sí a repartir: –Moche aquí, eso es suyo, moche acá eso es suyo, bueno, esto ya sí es mío.

Así repartían el oro, todo el mundo a labrar, a labrar sus collares, sus figuras, los muñecos labrados para los muchachitos jugar y así utilizábamos el *Porré*, el oro criado por uno mismo con maíz, criado vivo... pero hoy en día con toda esa ambición, toda esa violencia desde

hace quinientos años no conocemos el *Porré*. Ahora vemos un oro por ahí y ahí lo dejamos quieto...

El *Porré* es la “Madre de Oro”; los viejos hasta hace poco tiempo cuando escuchaban cierto ruido lejísimo decían: “cayó un *Porré*”.

En otra parte (Vasco 1985: 56), cito un relato sobre *Porré* que fue recogido por Edgardo Cayón en su trabajo con los embera-chamí de Risaralda, alrededores de Villa Claret y Santa Cecilia y que le relató Avelino Nakábera:

Por los lados de *Taibá*, en el patio de la escuela, vivía *Porré*. Era un animal que crecía más alto que la iglesia, crecía como culebra, era de oro y tenía barbas, como una manila de grueso cada pelo. Cuando tocaban un caracol en el sitio, crecía para arriba, chillando, se oscurecía, había viento y tronera. Se comía hombres con cuerpo y todo, trayéndolos en el viento. El *jaibaná Mikisu* labró otro *miasú*; se fueron dos *Mikisus* y dice que tocaron el caracol para que crezca. Cuando estaba alto, *Mikisu* pasó la voz: “que duerma, que duerma, que duerma”, brujeándola cantando “que no se mueva nadie”. Entonces quedó quietecita y ellos se fueron abajo y pusieron una hilera de *miasú* en el sitio donde caía. *Mikisu* le jaló las barbitas y quedó sin moverse, ya dormido. Después se fueron otra vez a tocar el caracol y entonces cayó encima de los *miasú* y se murió. Ya *Mikisu* había dicho que resultara puro oro.

En este relato, *Porré* aparece relacionado no solamente con el oro sino con la oscuridad, el viento y el trueno, es decir, con las tormentas. Y son los mellizos *jaibaná, Mikisu*, quienes le dan muerte con lanzas de chonta, *miasú*. Pero, además, *Porré* es definido aquí no como un árbol sino como una culebra. Empero, en lugar de encontrarse en los montes altos de las cabeceras, alejado de la vida cotidiana de la gente, como en la primera versión, *Porré* vive en el patio de la escuela, no solamente un lugar de vida doméstica, sino un sitio de “civilización” en la medida en que se trata de un espacio de los blancos. La continuación de esta historia establece nuevas relaciones:

Desde Charco Negro hasta el lugar donde había caído *Porré*, quedó enterrado mucho oro, como venas, y la gente lo fue sacando y sacaron mucho, hasta el propio patio donde se había levantado el animal la última

vez. Solamente la cabeza no la han podido sacar, porque quedó muy enterrada.

Donde quedaron las patas de *Porré* hay un río de vacas, de manatíes, con muchos animales, muchos pescados. Es el lugar que ahora llaman Charco Negro. Allí hay dos piedras enormes que forman remolinos y entre ellas vivía *Tacubé-Nebedé*, que era la madre de los *tacubas*, de esos peces buenos para comer.

En ese punto todavía hay guaguas pero se esconden y no se pueden sacar. Antigüamente cuando un indígena se metía por debajo de las piedras a buscar guaguas, si veía dos ojos enormes como lunas y muy miedosos, era seguro que *Tacubé-Nebedé*, *Tacubana*, tan grande como una canoa, se lo tragaba.

Hoy todavía hay peces y guaguas, pero a las orillas ya hay cañaduzales y no hay montes (Vélez Vélez 1982: 232).

Se establece entonces de nuevo la relación entre *Porré* y el agua y sus recursos, pues donde quedaron sus patas —¿sus raíces?— hay un río con abundante pesca y manatíes, estos últimos seres un tanto ambiguos en cuanto a su carácter de peces. En ese lugar vive, además, *Tacubé-Nebedé*, ser cuya identidad no está definida en el relato, pero cuyo nombre tiene importantes resonancias etimológicas, pues *takubé* hace referencia a un pez, el capitán negro, y *ne* significa oro, *be* es maíz y *de* quiere decir casa, es decir, se trata de la casa del maíz amarillo o maíz de oro. Así, entonces, se establece otra vez la asociación entre oro, maíz y agua.

En otros grupos, como entre los catíos, un ser parecido recibe la denominación de *Costé*, y se describe como un monstruo o demonio que está hecho de oro y es el dueño de este mineral. Antropófago, ataca y devora a los hombres que entran en sus dominios. Puede convertirse en tigre y otros animales y en algunas versiones aparece transformado en tigre y domesticado por los indios, quienes luego lo matan y le quitan la piel.

De acuerdo con Pineda y Gutiérrez de Pineda (1958: 453), *Costé* “son cuatro demonios dueños del oro y asesinos de los indios”. Para librarse de ellos, los indios decidieron matarlos:

Diez indígenas salieron en su búsqueda y tropezaron con el primero, que de un solo abrazo cortó la cabeza a uno de los expedicionarios; los demás luchaban para matarlo, pero no lo conseguían, hasta que a alguien

se le ocurrió dispararle las flechas a los ojos y con eso murió. Siguieron yendo a la selva, creyéndose libres del monstruo, pero a la cuarta vez no regresaron, y los compañeros salieron en su busca en número de veinte y vieron que habían sido devorados por *Costé*. Se trabó una nueva lucha, tan difícil como la anterior, porque este demonio tenía el corazón en el dedo gordo del pie izquierdo y solo cuando lo hirieron allí pudieron matarlo. Poco tiempo después regresaron los indios a cazar y toparon con el tercero de los *Costé* en una gruta; el monstruo dio muerte a uno de ellos y los demás huyeron, juntaron más gente y regresaron y lo mataron en la misma forma que al primero, y dejaron su cadáver consumiéndose en una hoguera, cuyo reflejo llegó hasta la casa de los indios en forma de una luz quemante. El cuarto y último se convirtió en cuatro tigres, de los cuales dos fueron muertos por los indios. Los otros dos llegaron un día a comerse algunos animales domésticos y los indios mataron a la tigresa, que había dado a luz a dos cachorros, se apoderaron de ellos y los domesticaron; cuando estuvieron grandes los llevaron al monte, los mataron, les sacaron la piel y la vendieron (Madre Laura, citada por Pineda y Gutiérrez de Pineda 1958: 453-454).

Pese a que el relato se refiere a *Costé* como un ser único, es claro que los cuatro que lo componen no son idénticos, razón por la cual deben emplearse distintos procedimientos para matarlos. Llama la atención la peculiaridad de la luz que despiden el proceso de cremación del tercer *Costé*: quemante y muy fuerte, puesto que alcanza a llegar hasta las casas de los indios.

Rubén Domicó Domicó de Dabeiba, Antioquia, contó una historia diferente acerca de *Costé*; en su relato, Domicó se acerca más bien a relacionar a este personaje con los antepasados primitivos de los embera, tal como aparecen en un relato de la misionera María de Betania.

*Costé* era como un indio, pero muy grande. En los brazos tenía unas especies de barberas enormes con las cuales cortaba todo lo que quería. Sus dientes eran de oro puro.

Cogía los indios que se perdían en el monte, cuando estaban cazando y se los llevaba para su tambo. Los castraba y los engordaba.

Para engordarlos pronto, les ofrecía carne gorda de otros indios, pero como ellos no comían, les preguntaba qué era lo que querían. Si decían que carne de cerdo o de res, *Costé* se iba y se robaba un cerdo o una res. Como tenía mucha fuerza, los llevaba encima.

Cuando los indios estaban gordos, los ponía sobre una batea grande de madera, para no perder nada, y con sus brazos los destrozaba y se los comía y se tomaba la sangre.

Muchos indios, cuando iban a montiar, se perdían.

La mamá de *Costé* era una vieja muy flaca, porque *Costé* no le daba sino huesos. La vieja vivía muy enojada con su hijo porque no le daba sino huesos.

Un día que *Costé* se fue a montiar y a traer leña, la vieja le explicó a un indio que su hijo estaba engordando, cómo podía hacer para escaparse. Tenía que subir a un filo y echarse a correr hacia abajo, hasta que volviera a su casa.

El indio dijo que él tan gordo como estaba no era capaz de correr, pero la mamá de *Costé* lo alentó y le indicó que cuando llegara al alto se echara a rodar.

El indio gordo, se escapó y logró llegar a su casa y contó la historia de lo que había sucedido y describió a todos cómo era *Costé* y habló de sus barberas y sus dientes de oro.

A las doce de la noche, fueron más de cincuenta indios con escopetas y lo encontraron dormido y lo mataron (Vélez Vélez 1982: 243-244).

En este caso, la relación entre el dueño del oro y un ser animal no se da con la culebra sino con el tigre, el cual está ligado de muy cerca con el jaibanismo, como lo he mostrado en mi libro acerca del *jaibaná* (Vasco 1985: 94-99). El tema de los seres con brazos cortantes aparece en las historias de los antecesores de los embera, los *burumiás*, quienes eran antropófagos y vivían en cuatro gigantescos árboles que eran guardados por un tigre; casados con mujeres *antomiáes*, estas “*les enseñaron a valerse de las manos para sacar oro de los filones, derribar árboles y cortar con ellas lo necesario*” (Vasco 1985: 95). Al mismo tiempo, otros seres primitivos, los *bibidí*, solían capturar a los humanos y engordarlos para comérselos, hasta que uno de ellos escapó y trajo a sus compañeros para dar muerte al *bibidí*, tal como hace *Costé*. Se dice que los *Carautas*, otros antepasados de los embera, seres incestuosos, eran muy buenos trabajadores del oro (Vasco 1985: 95).

Otros temas llaman la atención en esta historia: primero, este *Costé* no es de oro, pero sí sus dientes, es decir, los instrumentos

que emplea para comerse a los indios que engorda; segundo, el conflicto que sostiene con su madre a causa de que la alimenta solo con los huesos de los muertos repite un hecho del relato de María de Betania, en el cual una anciana *bibidí*, enojada porque solo le ha correspondido como alimento el pene de un *burumiá*, ayuda a que los compañeros de aquel que ha logrado escapar derroten a los *bibidí* y los aniquilen.

### Los usos del oro en los tiempos de antigua

Hasta aquí he avanzado por las historias de la tradición oral embera indagando acerca de la manera como estos conciben lo que tiene que ver con el origen del oro. Pero también es importante buscar sus criterios sobre su empleo en las épocas antiguas, aquellas que corresponden al tiempo en que se desarrollan tales relatos.

Uno de los principales personajes de las historias embera es *Carabí* o *Caragabí*. Algunas de ellas establecen que se trata de uno de los primeros *jaibaná*, otras lo identifican con la luna, cuyas manchas son una camisa con llagas que *Carabí* puede colocarse para ocultar su belleza y su brillo. Además de su camisa, Luna, que es hombre, se ponía manilla, orejeras (*parataquéra*) y nariguera (*pirú*) de oro, a lo cual agregaba sus chaquiras, para ir en busca de su mujer que lo engañaba con otros hombres cuando asistía a las fiestas; por esta razón, Luna le raja la boca y la convierte en lechuza como castigo, para luego subir al cielo.

Otro relato, contado por Floresmiro Dogiramá, en el *Baudó*, dice que *Carabí* vivía con su hermana en una casa donde moraban solamente viejos. Por este motivo, en la noche y cuando todos dormían, él se vestía con todos los vestidos que usaba: *amburá* y cruzadilla de chaquiras y bajapelo y manillas de oro, y cohabitaba con su hermana sin que ella se diera cuenta quién era. Una noche, para identificarlo, aquella lo untó en la cara de negro; al verse descubierto, él escapó al cielo y allí se le ve con la cara manchada.

Otras tradiciones narran las confrontaciones entre *Carabí* y *Trutuica* —según algunos el demonio, según otros el dios del otro mundo—; en una de ellas, *Trutuica* reta a *Carabí* para entrar en un horno que han calentado con la madera que cortaron durante seis

días; este permaneció encerrado allí durante todo un día y, cuando abrieron el horno, estaba vivo y hermosamente adornado con joyas de oro.

Una historia recogida por Reichel-Dolmatoff (1953: 161) entre los chamí de Riofrío, Valle, cuenta que la gente del sol y la gente de la luna tenían mucho oro. En un intento por mostrar su poder, los jefes de ambos bandos tendieron una trampa para capturar a estos astros; la del sol fue preparada con maíz caliente y así fue apresado y guardado dentro de un talego rojo.

Esta relación entre el oro y *Caragabí*, quien, como he mostrado en otro texto (Vasco 1985), es *jaibaná* y está asociado con los otros mundos, bien con el de abajo, de donde provienen el jaibanismo, el maíz y el chontaduro, bien con el de arriba, de donde otras versiones hacen provenir también estos dos cultivos, indica el carácter originario del oro y su “lugar natural” en esos dos mundos, entre los cuales se encuentra situado el nuestro. Así, en uno de los muchos relatos del Chocó que tienen como personaje central a Ventura, cuando este es raptado por los *Antumiá* y llevado al mundo de abajo y navega por los ríos, ve a su alrededor una gran abundancia de cántaros rebosantes de oro; al mismo tiempo, mira hacia arriba y ve cómo se mecen con el viento las matas de *muinú*, rascadera, que nacen en las orillas de un río de nuestro mundo.

Igualmente, las ardillas que por orden de *Caragabí* derriban con sus dientes el árbol de *Jenené*, donde la hormiga *Jentserá* escondía el agua para mezquinarla a los humanos, tenían narigueras de oro, que se les reventaron cuando el árbol cayó.

Una de las muchas versiones embera acerca de la ocurrencia del diluvio, atribuye a los mellizos la salvación de la gente, pues estos fabricaron una champa de guadua, pero no funcionó. Entonces hicieron otra del árbol San Pedrito, el mismo que utilizan los *jaibaná* para cantar *jai*. La hicieron pequeñita y empezaron a decir: “crezca, crezca”, y esa champa creció grandísima y en ella se embarcaron hasta llegar al morro de Chimpé, donde orillaron y se quedaron cuidando el bote. La tradición dice que alrededor del barco existe una cadena de oro y el día que alguien la rompa, habrá otro diluvio.



Una historia sobre la guerra entre los embera del valle y los de la montaña, *Erubidá* y *Siebidá*, narra que después de la victoria de uno de ellos, hicieron una fiesta para pactar la paz. En ella, el viejo *Erubidá* regaló a los *Siebidá* un cacique de oro como señal de amistad y, entonces, se apaciguaron y dijeron que no hay más guerra entre nosotros.

En una concepción sobre cielo, mundo de arriba, cercano al sol y donde vive *Ba*, *Baha* o *Bajía*, el trueno, se dice que allí viven todos en un continuo baile, sentados en tronos de oro y las mujeres adornadas con *parumas* que llevan monedas de plata y los hombres con el cuerpo pintado. Entonces, el oro se asocia también con el mundo de arriba y no solo con el de abajo.

Pardo (1987b: 86) recuerda que, según el padre Severino de Santa Teresa, el rayo (Pardo dice que los embera no diferencian entre el trueno y el rayo, es el mismo) era un indio que vivía en un tambo de oro. *Caragabí* quiso tener esa casa y le ofreció un cambio, pero el rayo no aceptó. Por ello, *Caragabí* lo cogió del cabello y lo lanzó al aire, dejándolo a vivir allá arriba, con un tambor para avisar cuando va a llover. La misionera María de Betania también relaciona el trueno con el oro, al decir que el trueno es el ruido de un tambor de oro que tocan los hijos de los seres que habitan en el mundo de arriba.

Diversas versiones aclaran que este indio-trueno era un *jaibaná*, lo cual no es extraño porque en la tradición embera los primeros *jaibaná*, los más poderosos que han existido, tenían sus objetos de oro, en especial su banco, su bastón y su tambor. Así lo confirma la historia de un *Yaberá*, habitante del mundo de abajo; este, después de casarse con la hija de un *jaibaná* del río Atrato y antes de regresar con ella a su mundo, regaló a su suegro un bastón y un banco de oro, como correspondía a aquel; además, le advirtió que, por causa de estos objetos, él y todos los demás iban a ser muertos, lo cual se hizo realidad con la llegada de los conquistadores españoles.

De todos modos, la defensa contra el trueno consiste en una lanza de chonta que se guarda en la casa y que se coge para apuntarla hacia el cielo cuando comienza la tempestad, en claro

recuerdo de aquellas con que los mellizos derrotaron y dieron muerte a *Porré*.

### **Oro, maíz y rayo: en busca de una identidad**

Aquí es bueno recordar la historia de la culebra *Jepá*, tal como se cuenta entre los embera-chamí. Se dice que *Ba* mandó un rayo que cayó en un montecito donde había dos niños recogiendo leña. Donde cayó el rayo resultó un gusanito largo, largo, de colorcitos. Los niños lo recogieron y lo metieron en un cántaro con agua y le daban comida de harina de maíz y de *jentserá* (un frutico negro que se quiebra y tiene el corazón colorado; se come con la harina). Y así creció mucho, hasta convertirse en una gran culebra, que producía agua y creó una laguna con sus movimientos. La semejanza de esta *Jepá* con *Porré* es grande, pero lo más interesante es su relación directa de origen con *Ba*, el rayo. Al parecer, como entre los guambianos, se encuentra entre los embera la relación de identidad entre el oro, el maíz y el rayo.

Al menos, aquella entre el oro y el maíz es muy clara en la historia de *Porré* y así lo ratifica también un relato recogido por Zuluaga en el alto río San Juan, en el Chamí, sobre “El gurre que cagaba oro y plata”:

En antigua, una indígena que estaba en tambo con una hija, vio por la noche debajo del piso, como una candela que se movía, como una vela. Esa candela daba miedo a indígenas, porque movía, pero miraron mejor y vieron que era como un animal con cola que se movía despacito. Cuando animal movía, dejaba como candela amarilla, amarilla como candela de vela. La mamá dijo a hija que cogiera el animal, que parecía candela pero que no era, que no diera miedo. La hija bajó siempre con miedo y cogió el animal, que era un gurre y entraron con gurre en el tambo. El gurre se hizo amigo de ellos, porque indígenas cuidaban y daban de comer. Cuando ya era día, la mamá bajó del tambo y vio debajo del piso unas pepitas amarillas como oro. ¡Y era oro! Indígena dijo a hijas que candela que habían visto de noche, era pepitas de oro.

Cuando llegó marido de indígena, que estaba en monte buscando animales, dijeron que gurre “cagaba” oro. Hombre no quería creer. Decía que eran mentiras, que mostraran el oro. Mujer mostró oro, y tampoco el hombre creyó, y dijo que habían conseguido en otra parte.

Bueno, esa noche, como gurru tenía en tambo, el gurru comenzó a “cagar” y cagaba orito amarillo que también parecía candela. Hombre ahí sí creyó que habían dicho purita verdad y pusieron contentos y guardaron oro.

Bueno, un día maíz amarillo se acabó y dieron maíz blanco para comer el gurru y entonces esa noche, cuando esperaban que “cagara” orito amarillo, “cagó” otra cosa que brillaba, pero como color blanco. Indígenas estaban aburridos porque gurru ya no “cagaba” más oro amarillo y entonces acostaron todos aburridos y dejaron las cositas blancas en el piso y no quisieron recoger.

Cuando ya era día, una hija vio las cositas blancas y vio que eran duras como piedritas bonitas, y llamó al papá y mostró. El papá también vio y entonces vieron que era plata. Indígena se puso a pensar entonces y ese día consiguió maíz otra vez amarillo para el gurru. Esa noche, gurru “cagó” otra vez oro amarillo. Entonces indígena dio cuenta que gurru “cagaba” oro si comía maíz amarillo, y si comía maíz blanco, entonces cagaba plata.

Así indígenas tuvieron oro y plata, y llenaban cántaros grandes. Pero indígenas no peleaban por oro, porque antigua no había envidia ni mataban por el oro. Bueno, así pasó mucho tiempo y gurru no se ponía viejo y cuidaban mucho, porque siempre ponía oro. Esta historia me contó mi papá y a él también habían contado los de antigua.

Cuando llegó don Cristóbal (Colón), mandó soldados como bandoleros y entonces comenzaron a matar indígenas para quitar oro. Entonces un día llegaron soldados al tambo del indio que tenía el gurru, y quitaron todo el oro que guardaba en el cántaro y preguntaron de dónde sacaba oro. Pegaron duro al indígena y no dijo nada del gurru. Y pegaban y pegaban con palos y no decía nada. Soldados aburrieron de pegar y se fueron. Entonces indígena que tenía gurru escondido en el zarzo, dio mucha rabia y tenía mucho miedo que fueran a matar por oro. Entonces cogió el gurru y metió debajo del brazo y se fue para río San Juan. Cuando llegó a río San Juan tiró el gurru al agua, como en una corriente de remolinos, y dijo al gurru que no volviera a salir, porque blancos querían coger para ellos. Y esa es la historia y entonces indígenas no tuvieron más oro (Zuluaga 1991: 13-15).

Entre el gurru y *Porré* se presenta una relación de oposición, pues mientras se dice que *Porré* es grande y se levanta hacia arriba por encima de las casas más altas, aquel es un animal más pequeño y acostumbra vivir en cuevas, es decir, enterrado. En cambio, la identidad entre el maíz amarillo y el oro es completa, a la cual se

agrega otra entre el maíz blanco y la plata, como ocurre entre los guambianos; esto explicaría el hecho de continuar denominando *pino* a los aretes, así estos no sean ya de oro sino de plata, como había anotado más arriba. Además, aunque sin la claridad con que aparece en el pensamiento guambiano, se establece así mismo una relación entre el oro, el maíz amarillo y el fuego, la candela, pese a que no se trata aquí de la del fogón, sino de la de una vela; en todo caso, fuego domesticado, a diferencia de aquel de *Ba*, el rayo.

Foto 2: Ubaldina Contúbida, luchadora embera chamí



Ubaldina Contúbida, embera chamí e Risaralda. Al frente de sus hijos, nueras y demás familias, realizó la primera toma de una finca, que inició la recuperación de tierras en la región.

## NACIONALIDADES INDÍGENAS Y ESTADO EN COLOMBIA

Cuando en 1991 se aprobó la nueva carta constitucional colombiana, en la cual un amplio articulado pareció recoger las demandas que el movimiento indígena venía levantando y por las que luchaba desde hacía 20 años, la mayor parte de la opinión pública, pero también las organizaciones indígenas y quienes las respaldaban, manifestaron su convencimiento acerca de que había advenido una nueva era en la situación de las poblaciones aborígenes que moran en Colombia, así como en las relaciones entre estas y la sociedad y el estado colombianos. En consecuencia, consideraron que para avanzar por este nuevo camino ya no había que seguir la estrategia de la lucha sino la de la concertación y la participación.

Muy pocas voces, entre ellas la mía, se levantaron para pregonar lo contrario, en contravía de la euforia general, sustentada y ampliada en gran escala por los medios masivos de comunicación y los diversos aparatos propagandísticos del gobierno.

También en el interior del movimiento indígena, del cual yo hacía parte casi desde sus inicios, los efectos de la reforma constitucional no tardaron en aparecer, afectando su desarrollo. Así lo planteé para su discusión en el seno del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia a solo un año de vigencia de la nueva estructura jurídica del país, introduciendo como importante elemento de análisis lo que implicaba que este movimiento, que en sus orígenes había avanzado a escala local y regional, se hubiese transformado en uno de carácter nacional, proceso que había comenzado con su participación en la elección popular de alcaldes y concejales en sus respectivos municipios con base en la denominada descentralización municipal, varios años atrás, hasta llegar a las

elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente, primero, y para el Senado y la Cámara de Representantes, luego.

Estas transformaciones se reflejaron en distintos cambios formales: la adopción del nombre de Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia en lugar de Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, la apertura de una sede nacional en Bogotá que era atendida en forma permanente por distintos dirigentes, el trámite y obtención de una personería jurídica, el manejo de presupuestos, proyectos y ayudas económicas provenientes de ONGs y otras fuentes de financiación. Casi todos estos aspectos habían sido fuertemente criticados por el movimiento en los años anteriores, en el momento en que fueron adoptados por el CRIC, la ONIC y otras organizaciones indígenas.

Como uno de los resultados de esta situación, comenzaron a disgregarse muchos de sus participantes, tanto indígenas como solidarios, aunque, por supuesto, llegaron muchos otros, nuevos y que no habían hecho parte del movimiento durante la época de las luchas. Situación que era fácilmente previsible a partir de los primeros indicios que se observaban desde hacía ya algunos años y que se agudizaron después de la entrada en vigencia de la nueva Constitución.

Entonces, ya era posible percibir hacia dónde conducían los caminos que las organizaciones indígenas habían comenzado a transitar, que han dado como resultado central la situación que se presenta en la actualidad y que algunos dirigentes y comunidades han empezado a percibir y a rechazar tímidamente. Para ellos comienza a ser claro que la Constitución del 91 fue, en lo fundamental, un instrumento de cooptación de las sociedades indígenas por parte del estado, que de esta manera las convirtió en eslabones de su propia estructura.

Precisamente, la Constitución del 91 reconoce los cabildos indígenas, pero como una parte integrante de la estructura político-administrativa del estado y no como una autoridad por fuera de este aparato. Cosa semejante sucede con algunas formas de organización indígena, a las cuales la descentralización otorga el ejercicio de funciones que corresponden al gobierno y/o al estado.

El caso inicial y más notorio, pero no el único, se dio con la Organización Indígena de Antioquia, OIA, la cual pasó a ejercer todas las funciones que anteriormente desarrollaba la Secretaría Indígena de ese departamento, que dejó entonces de existir; también el presupuesto de dicha entidad oficial pasó a la organización indígena; incluso, algunos de sus asesores pasaron a desempeñar el mismo oficio al lado del gobernador del departamento. Eso significa que una muy buena parte de los funcionarios de la OIA se convirtieron en funcionarios a sueldo del estado, cuyos intereses entraron a representar en lugar de aquellos de las comunidades, bajo el supuesto de que ahora unos y otros eran coincidentes, al menos en lo fundamental.

Es conocido que muchos otros indígenas de distintas nacionalidades y regiones fueron nombrados como funcionarios del gobierno nacional, así como de los gobiernos departamentales y municipales en sus diversas dependencias. Y que los cabildos y las asociaciones de cabildos que se crearon en zonas como el Cauca, pasaron a ser gestores de los planes y proyectos oficiales o de aquellos llegados del exterior, tanto auspiciados directamente por gobiernos extranjeros, como indirectamente a través de las ONGs de esos países.

De ahí que en este momento, a diez años de haber sido aprobada la Constitución del 91, el movimiento indígena ha dejado de existir en lo fundamental como un movimiento de comunidades en lucha, aunque todavía tengan lugar movilizaciones esporádicas y aisladas, sobre todo en el Cauca, pero cuyo papel es ejercer presión en alguna de las negociaciones en curso o, peor aún, presionar para que se cumplan los acuerdos a los cuales se llegó como resultado de alguna movilización anterior.

Las organizaciones indígenas actúan sobre la idea de que lo que se ha alcanzado hasta el momento, en especial en cuanto a territorio, autoridad y reconocimiento, está ya consolidado de una vez por todas, pues han perdido de vista al enemigo en la estructura del estado y, por supuesto, en los intereses de los sectores sociales que este representa y defiende; enemigo que dista mucho de estar



derrotado y que volverá a la ofensiva contra los indígenas a la primera oportunidad, que no parece estar muy lejana.

Así lo anuncian las ofensivas de los paramilitares en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y del Perijá, en el Sinú y en el Cauca, para no mencionar sino estos casos. Pero también la ofensiva institucional lanzada directamente por algunas dependencias oficiales.

Es lo que sucede con el proyecto de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, ya en marcha, para revisar, con base en investigaciones relámpago hechas por equipos de antropólogos y abogados, los reconocimientos otorgados a los indígenas en cuanto tales. El trabajo se inició hace algún tiempo con el desconocimiento de algunos cabildos urbanos y la negativa a reconocer otros que lo solicitaron, como el de los yanacona en Cali; y ahora avanza con el examen de la indianidad de varias comunidades en el Putumayo, del cual dependerá que se las continúe reconociendo y tratando como tales o que se desconozca en adelante su carácter indígena. Otra vez los antropólogos y otros investigadores asumen, como antes del comienzo de las luchas en los años 70, su papel de jueces que deciden quién es y quién no es indígena; además, sin criterios claros para ello, pues la mayor parte de estos nuevos empleados de Asuntos Indígenas son recién egresados de las universidades, que poco o nada conocen de las nacionalidades indígenas y corren presurosos de un lado a otro tratando de encontrar quien les aporte las bases sobre las cuales deben juzgar.

En el Cauca, el INCORA ha emprendido una ofensiva contra los resguardos, asegurando que solamente uno o dos tienen existencia legal y los demás deben iniciar el proceso de su legalización, pues los títulos sobre los cuales se afirman son ilegales y falsos, como, por ejemplo, el de Juan Tama sobre los cinco pueblos nasa, o son históricos y la historia ya está muerta y no vale. Situación que deja en interinidad la casi totalidad de los territorios de todos los resguardos, no solo en cuanto a las tierras recuperadas con la lucha sino también en referencia a aquellas poseídas por ellos tradicionalmente.

Todo esto ha tomado a las organizaciones, autoridades y comunidades indígenas desprevenidas, sin que hasta ahora haya habido una reacción amplia y fuerte en contra de estas acciones del gobierno, como debiera ser, ni se haya comenzado a organizar la lucha contra ellas, pues todavía permanecen, en lo fundamental, aletargadas por la Constitución del 91 y por todo el proceso posterior de negociación y participación.

## EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE HOY FRENTE A LO NACIONAL<sup>10</sup>

Después de transcurrir veinte años de la etapa que se inició a comienzos de 1970, el movimiento de los indígenas que habitan en Colombia parece haber asegurado su organización y sus logros y consolidado el reconocimiento de sus derechos, especialmente después de la promulgación de la nueva Constitución colombiana en 1991 y de su acceso al Senado y la Cámara de Representantes, a juntas directivas, alcaldías y concejos municipales en distintos lugares del país, Bogotá entre ellos. Lo mismo parecería indicar el relativo espaldarazo oficial a sus dos principales organizaciones: la ONIC y el Movimiento de Autoridades Indígenas, así como la participación de las mismas en entidades de carácter oficial, como el INCORA, el Consejo de Política Indigenista, la Comisión de Reordenamiento Territorial y otras.

Pero si miramos más de cerca lo que ocurre, quizá la situación no esté para tanto optimismo. Este desarrollo implica que el movimiento indígena ha pasado de organizarse y dar sus luchas a nivel local, máximo a nivel regional (como en el caso del Cauca), a moverse y actuar en el plano nacional y, en consecuencia, cerca al gobierno central en Bogotá, lo que ha traído dos consecuencias principales.

---

<sup>10</sup> Escrito en noviembre de 1992 como carta para su discusión entre indígenas y solidarios del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente. Publicado en *Lecturas de la Cátedra Manuel Ancizar: Colombia Contemporánea*. Vicerrectoría Académica-Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995.

Una de ellas es la conformación de una elite indígena que reside en forma permanente en Bogotá y otros centros principales, como Quibdó y Medellín, la cual se va separando cada vez más del contacto con las comunidades y perdiendo el pulso de los intereses y luchas de estas; además, esto implica un distanciarse de las condiciones propias de la vida comunitaria, bastante diferentes de aquellas que se viven en las ciudades. “Profesionales” del movimiento, estos “representantes” indígenas se van acostumbrando a estar separados del trabajo productivo y cotidiano y a depender de un sueldo, así como de las múltiples oportunidades que ofrecen los auxilios internacionales, los viajes, la cercanía y relación con los centros de poder, la burocracia oficial, etc., para gozar de una vida relativamente “regalada” y hasta “lujosa” en relación con aquellos en cuyo nombre actúan y reciben fondos. Sin olvidar las tentaciones de la venalidad y la corrupción, a las cuales no todos escapan.

Con la actuación de estos dirigentes, la lucha se ha ido debilitando y perdiendo poco a poco, para dar paso a la negociación y a la convivencia con el gobierno, a la concertación como estrategia, a la búsqueda de beneficios personales más que a la obtención de cosas que realmente favorezcan a las comunidades de base. Al contrario, a través suyo han penetrado en ellas proyectos oficiales de todo tipo que, aunque afirman ir en su provecho, tienen como papel fundamental llevarlas por el camino de la integración, ensayando nuevas formas para conseguirla. Por esta vía, el gobierno ha ido recuperando los movimientos y autoridades indígenas para su propia política desarrollista e integracionista. En ellos crece el convencimiento de que la solución de los problemas está en la concertación con el estado, aceptando esta nueva forma de dominación que se les presenta como una democracia que los reconoce pero que, en la práctica, impide o restringe considerablemente el ejercicio de la autonomía de las nacionalidades indígenas.

Otro efecto, más grave aún, es la pérdida de claridad acerca de quién es el enemigo. Cuando surgió el movimiento, las luchas se dieron al nivel de cada una de las comunidades, es decir, al nivel local, contra sus enemigos inmediatos, los de siempre:

terratenientes, curas, intermediarios, politiqueros, etc., que eran fácilmente identificados por todos los indígenas miembros de las comunidades. Sus reivindicaciones eran las nacionalitarias, las comunitarias, que todos sentían vitalmente, pues eran directamente, como tantas veces lo expresaron, cuestión de su propia supervivencia.

Después, las cosas se crecieron, como pasó en el Cauca, y se fueron ampliando hasta alcanzar un nivel regional: surgieron el CRIC y otras organizaciones semejantes, pero sus enemigos siguieron siendo básicamente los mismos, dándose una coordinación y una unión de lucha contra ellos. Las reivindicaciones no cambiaron, aunque se expresaron con un mayor nivel de generalidad, tales el programa de los Siete Puntos del CRIC y, más tarde, los objetivos de la ONIC y del Movimiento de Autoridades Indígenas. Los movimientos seguían presentándose y luchando básicamente a nivel comunitario, nacionalitario.

En el Cauca, como ocurriría luego en formas distintas en casi todo el país, esa ampliación del movimiento y la lucha a una escala regional tuvieron un resultado, una expresión orgánica: el Comité Ejecutivo del CRIC, que no era ni mucho menos una instancia de autoridad propia, de poder comunitario. Era supraétnico, se dijo, aunque nunca dejó de estar desgarrado por el tironeo entre dos polos: paeces y guambianos. Y en cuyo seno estaba el germen de un poder y una dirección separados de las comunidades, distantes por distintos de ellas. Ahí estaba la raíz de la fisura entre CRIC, como comunidades organizadas y en lucha, y Comité Ejecutivo, apostándole a lo nacional y lo internacional.

Casi desde el comienzo hubo un factor que apuntaba en otra dirección: la ANUC, que tenía un carácter nacional y se movía en esa escala. Por su orientación clasista y su intención revolucionaria, identificaba otro enemigo además de los terratenientes y politiqueros locales: el gobierno, el estado, como expresión y ejercicio de los intereses de las clases dominantes.

Este criterio de clase vinculó con otros elementos que también se pensaban y se movían a nivel nacional: las organizaciones de izquierda. Además, el factor de la parcial pero paulatina y creciente

integración de las comunidades a la sociedad nacional apuntaba y apunta en idéntica dirección, y quizá con más fuerza que los factores externos. En el seno de lo comunitario existen personas, núcleos de mayor o menor amplitud que participan ampliamente de esta integración y que la piensan y desean: aquellos a quienes se les mestizó la mente, como los llamaron los arhuacos.

El resultado escindió el movimiento en dos sectores: aquellos que se mantuvieron actuando, no sin dificultades, en los niveles regional y local, comunitario y nacionalitario, especialmente el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, y aquellos que pusieron el eje de su acción en niveles cada vez más amplios, hasta llegar al nacional, al de todo el país, encabezados por el Comité Ejecutivo del CRIC, que llegaría a convertirse por este camino en Organización Nacional de Indígenas de Colombia.

El Movimiento de Autoridades Indígenas no se limitó, por supuesto, a los niveles local y regional, recuérdense la Marcha de Autoridades Indígenas hacia Bogotá, en 1980, la visita de Belisario Betancur a Guambía, en 1982, la toma de Cali, para no mencionar sino algunos de los grandes “momentos”. Pero esta “nacionalización” estuvo siempre determinada por las necesidades coyunturales de las luchas de las comunidades contra sus enemigos en la localidad y sus aliados en la región; siempre hizo parte de una lucha de base comunitaria.

Para entender lo que ha venido sucediendo después, hay que contestar con certeza esta pregunta: ¿cuáles son, aquí y ahora, a nivel nacional y hoy, los enemigos fundamentales del movimiento indígena? Habría que buscar su caracterización en términos de clases y sectores de clase colombianos que se plantean frente y contra los indios, porque las reivindicaciones locales y regionales de estos chocan con los proyectos nacionales de aquellos. Pero este es un nivel abstracto y no creo que pueda ser apropiado por las comunidades en esa forma ni en el momento presente.

En la actual etapa del movimiento, en que la representación ante las instancias oficiales y la negociación y concertación con ellas han reemplazado en lo esencial a la lucha organizada, el enemigo ha desaparecido del campo visual de las comunidades y el escenario de

la lucha les ha sido escamoteado. ¿Cómo, entonces, puede recuperarse la acción de las comunidades a través de la lucha cotidiana?

Pero hay más. ¿Cuál es la posición del movimiento indígena frente al gobierno, al estado, al sistema? Cuando la pregunta se formula en el nivel local, en el de lo comunitario cotidiano, la respuesta puede ser evadida en un principio, pues los enemigos están claramente personalizados. El gobierno aparece —o aparecía— con frecuencia como una instancia de negociación, incluso como un mediador entre las comunidades y sus enemigos, bien sea directamente al nivel del aparato de gobierno (gobernadores, ministros, presidentes, etc.), bien en la forma de sus instituciones “indirectas” (INCORA, Cenco, Inderena, C.V.C., etc.). Es decir que aparentemente el movimiento no va contra el sistema ni contra el gobierno que lo expresa en un momento dado, no se propone subvertir el orden estatal.

Por supuesto, esta apariencia desaparece, como ya venía haciéndolo después de veinte años, a largo plazo, en el tiempo histórico propio de las comunidades, en aquel en que la historia se hace mito para la mirada externa, pues en él las comunidades reivindican su diferencia, su peculiaridad contra el carácter hegemónico y homogeneizador del sistema, su autonomía frente a la dominación, su territorio ante el de la nación y el imperialismo, su cultura contra la imposición cultural del capitalismo, etc., etc. Es decir, porque las nacionalidades indígenas constituyen algo que el capitalismo y su estado no pueden ser ni dejar ser; por eso representan un proyecto alternativo de vida.

Pero, ¿qué ha ocurrido en el plano nacional? Que allí quienes realmente están del otro lado de los indígenas son el estado, el gobierno, el sistema. Ya no se trata de que estos realicen una mediación entre dos polos, se trata ahora de que el estado y su gobierno son uno de los dos elementos contrapuestos; el sistema, materializado en el aparato de gobierno y en el estado, se yergue frente al movimiento indígena. Aquí la respuesta acerca de quién es el enemigo no puede soslayarse. Aquí hay que optar: o se negocia y, sobre todo, se participa del aparato estatal o se lo considera como el

enemigo contra el cual hay que luchar. En mi opinión, los representantes del movimiento indígena no han optado por la lucha sino por la participación, por la negociación —o concertación, como ahora se la denomina—, en un trasplante erróneo de la visión del pasado sobre la posición frecuente del gobierno en el nivel local y en el regional. Se hace política nacional con la misma estrategia local, cosa que no es válida y repercute en la recuperación y captación del movimiento por el gobierno, directamente y a través de sus instituciones.

De ahí que no se logre visualizar el doble carácter de lo que se alcanzó en la Asamblea Constituyente, que consolida una parte de los logros de la lucha indígena hasta ese instante, pero que lo hace en una forma nacional. La no aceptación de un título especial para los indígenas en la nueva Constitución colombiana, la negativa a considerarlos como pueblos, la no inclusión del derecho a su reconstrucción económica y social son puntos claves que revelan precisamente que el estado reordenado con base en esa Constitución es un estado enemigo, el de unas clases sociales enemigas. Pues aquellos son los puntos que implican claramente formas de vida alternativas, peculiares, distintas, y la viabilidad y aceptación de los proyectos propios de los pueblos indígenas. Esto explica por qué el gobierno tumbó a última hora todos los acuerdos conseguidos en los meses de deliberación de la constituyente y ya aprobados en primer debate, alegando que implicaban la desmembración del país, y obligó a renegociar todo de nuevo, en la última semana y con la presión de alcanzar algo para no perderlo todo.

Así, lo que se consiguió lo fue bajo una forma nacional, y esta nacionalización se hizo —no era posible de otra manera— dando a las reivindicaciones y contenidos de las luchas una forma general, abstracta, que pudiera cobijar a todos, pero que resulta extraña para las comunidades. Por ello, de quedarse las cosas ahí, a fuerza de cobijar a todos acabará por no cobijar a nadie. Es preciso dar a esas generalidades, de nuevo, en las nuevas circunstancias, un contenido nacionalitario, comunitario, propio, a la vista de las comunidades y con la ubicación de unos enemigos que de verdad lo sean para ellas y

contra los cuales puedan luchar. Hacer esto es elaborar un programa de lucha.

Hasta ahora, el movimiento indígena se ha dedicado a cumplir con la Constitución del 91, que no aprobó nada de vigencia inmediata para los indígenas, y, casi literalmente, se ha sentado a esperar que se produzcan las leyes reglamentarias por parte del Congreso, y a participar en él y en la Comisión de Reordenamiento Territorial a la espera de poder concertar con el gobierno la elaboración de esa nueva legislación.

Así, pues, la nacionalización de lo indígena, conseguida por el gobierno con base en las presiones emanadas de la nueva Constitución, la consideración de las nacionalidades indígenas como partes integrantes de la “nueva Colombia”, la declaración del imperio de la ley colombiana sobre ellas (hasta ahora negada por la ley 89 de 1890), la inclusión de sus territorios como entidades territoriales del país, la de sus autoridades como partes del aparato del estado constituyen para los pueblos indios armas de doble filo que establecen los cimientos de su recuperación por parte del sistema y su empleo como un nuevo mecanismo para la integración, esta vez, quizá, definitiva.

\*\*\*\*\*

En 1996 había transcurrido ya un quinquenio desde la promulgación y entrada en vigencia de la nueva Constitución, y sus efectos negativos sobre la situación y el movimiento de las poblaciones indígenas, así como sobre otros grupos sociales, como los negros o afroamericanos, eran ya inocultables. Para muchos que creyeron en una nueva época de las relaciones entre la sociedad nacional colombiana, con su estado a la cabeza, y las nacionalidades indígenas, comenzaba el período de la decepción, que dura todavía sin alcanzar su clímax.

La situación de marginamiento de las nacionalidades indígenas, legalmente establecida con base en la Ley 89 de 1890 que establecía que para ellas no regía la legislación colombiana, había terminado; la nueva Constitución determinó que en adelante ellas harían parte cabal de la sociedad colombiana y, por consiguiente,



también sus territorios y recursos. Y era lo que estaba ocurriendo. La negociación que se esperaba entre iguales y como el mecanismo que podía regular la manera como los indígenas recibirían todo aquello que se les había “otorgado” había resultado siendo el espacio donde estos solo podían regatear la manera como las políticas y los proyectos oficiales se aplicarían en sus comunidades. Y, para vencer la oposición de algunos dirigentes, los recursos que se les transferían del presupuesto nacional y de otras procedencias eran razón suficiente para persuadirlos; como por lo demás ocurría también con las comunidades, absortas ante la lluvia de dinero que llegaba con los proyectos y que confundía las cabezas a la hora de decidir si se los aceptaba y en qué condiciones.

Una extensa conferencia que dicté en el auditorio León de Greiff de la Universidad Nacional de Colombia, completamente abarrotado por los asistentes a la Cátedra Manuel Ancízar, fue el espacio en el que expuse en forma más sistemática y amplia mis ideas sobre lo que realmente representa la nueva Constitución colombiana y las implicaciones esenciales de su “reconocimiento de la diferencia”, así como de los problemas y las prioridades que de ello se derivan si los indígenas quieren continuar avanzando por el camino por el que transitaban durante las dos décadas anteriores.

## LA LUCHA POR LAS SIETE LLAVES<sup>11</sup>

### PRIMER RECORRIDO

Los indígenas paeces y guambianos del Cauca dicen que conocer es recorrer. Pero, no solo podemos recorrer con nuestros pies, sino que podemos recorrer también con nuestra mente. Para iniciar, entonces, vamos, con nuestro pensamiento, a hacer un rápido recorrido por lo que hoy, en este momento, constituye el territorio de la república de Colombia.

---

<sup>11</sup> Conferencia en la III Cátedra Manuel Ancízar: “Colombia contemporánea”, Universidad Nacional de Colombia, 1995. Publicada en Saúl Franco (ed.): *Colombia contemporánea*. ECOE-IEPRI, Bogotá, 1996, p. 237-266.

Al comenzar por los ardientes desiertos de la península Guajira, encontramos allí, asentada desde hace siglos, a la población wayúu, conformada por no menos de 300.000 personas repartidas entre Colombia y Venezuela.

Si continuamos avanzando hacia el sur, nos encontramos de repente con el gigantesco macizo de la Sierra Nevada, en el cual habitan poblaciones descendientes de los antiguos tayrona: los ikú o arhuacos, los kogui, los wiwa y, ya en las vertientes, los kankuamos y los chimilas.

En el costado izquierdo de nuestro descenso, sobre la Serranía del Perijá y a ambos lados de la frontera, habitan los yupkas o yukos y los barí.

Y, si continuamos nuestro viaje, de norte a sur, de occidente a oriente, vemos que casi toda la geografía colombiana está ocupada por pueblos indígenas: los embera, en el sur de la Costa Atlántica y, junto con los waunaan, en la Costa Pacífica, no solamente de Colombia sino también de Panamá y Ecuador, y los tule-kuna del Caribe colombo-panameño.

Llenando la zona andina, muiscas de la sabana, guambianos, yanaconas y paeces del Cauca, pijaos en el Tolima, pastos, quillacingas, kamsá e ingas en las tierras altas del sur de Nariño y en el Alto Putumayo. En las estribaciones orientales del Cocuy, cobijados a la sombra de las nieves, los tunebos o uwas.

Y si continuamos, ya no por las cordilleras, con sus tierras templadas y frías, sino desbordándonos sobre los llanos y la selva, el número y variedad de estos grupos y de sus lenguas se multiplica. Los sikuni, cuivas y betoyes, los sálibas, makaguanes y piapokos en los llanos. Y, ya en la selva, los grupos que hablan lenguas arawak, aquellos que hablan tukano, los huitotos, sionas, kofanos, decenas que conforman el inmenso mosaico étnico que constituye la amazonía colombiana, y que se extiende más allá, por Brasil, Perú y Venezuela

En su conjunto, no menos de 80 sociedades diferentes, que hablan cerca de 60 lenguas distintas.

No son solo los indígenas, sin embargo, los que conforman étnicamente a Colombia. Los grupos negros o afrocolombianos

ocupan también, en un número más amplio, una gran parte de la geografía más cálida, más tórrida de nuestro país, en las costas, en los valles de los ríos Magdalena, Cauca y Patía. También, todavía en el silencio, como lo estuvieron hasta no hace mucho los indígenas y los afrocolombianos, otras minorías, como los gitanos, recorren o se sedentarizan dentro de las fronteras de este territorio.

Con la Constitución política aprobada en 1991, parecería que por primera vez en la historia de nuestro país, estos grupos han alcanzado un reconocimiento y un respeto.

## **SEGUNDO RECORRIDO**

Para llegar allí y para entender si esto realmente es así, precisamos hacer otro recorrido. Un recorrido con nuestra palabra, a través del pensamiento. Para entender por qué, si cuando llegaron los españoles había varios centenares y, según algunos, miles de grupos aborígenes diferentes, con una población de más de 20 millones, encontramos ahora solo unos 80 grupos diferentes, con una población sobre cuyo número nadie logra ponerse de acuerdo. Algunos hablan de 300 mil, otros hablan de medio millón, otros más hablan hasta de un millón de indígenas.

Algo parecido ocurre con los afrocolombianos. Hay quienes, incluso, afirman que la tercera parte de la actual población colombiana es, al menos en su origen, afrocolombiana. Población que, además, ocupa, en forma creciente, espacios considerables en algunas de las principales ciudades del país.

Para entender también por qué estas poblaciones, indias y negras, han estado sometidas a un proceso que, sobre todo en el período republicano y so capa de los derechos del hombre de libertad, igualdad y fraternidad, pregonados por la revolución francesa y por nuestros dirigentes, han estado sometidas no solamente a un permanente proceso de despojo de sus territorios, de saqueo de sus riquezas y recursos humanos y naturales, de su fuerza de trabajo, sino también a un proceso persistente de negación de pensamiento y de cultura.

Para ello, no es necesario remontarnos a las discusiones de los grandes teólogos de los primeros años de la conquista y de la colonia

para decidir si los indios y los negros eran gente, si tenían o no alma, para concluir, finalmente, en que los indios sí la tienen, pero que de los negros no se puede decir nada con seguridad.

Tampoco dilucidar si esto pertenece o no a la leyenda negra de la conquista y de la colonia, si solo fue algo de las primeras épocas o solo del oscurantismo colonial, y terminó con la luz de la libertad.

Quiero referirme, sí, en este recorrido por el pensamiento, a algunos de los fundadores de la Colombia moderna de este siglo, a los próceres de los partidos y las clases que todavía nos gobiernan, para entenderlos. Si mencionáramos, si nos encontráramos en nuestro recorrido con gente del siglo pasado, podría pensarse que nuestro país realmente se ha hecho moderno solo en este siglo y que no vale la pena recordar aquellos momentos de su infancia.

En 1907, Rafael Uribe Uribe, cuya importancia todos reconocen, miraba así el problema de los indígenas en Colombia. En una memoria significativamente titulada “Reducción de los salvajes”, escribía al Presidente de la República, al Congreso y a todas las altas autoridades del país, entre muchas otras cosas, la siguiente:

Como se ve, la población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia: casi toda la circunferencia está en poder del salvaje, que posee también las regiones más fértiles..... De manera que en la mayor porción del suelo patrio no pueden establecerse familias nacionales o extranjeras sin exponerse a los ataques de los bárbaros..... De donde se deduce que domesticarlos..... equivale a verificar la conquista de un territorio casi del tamaño de Europa y con certeza más rico..... Evidentemente, el hecho de la existencia de 300.000 bárbaros dominando la mayor parte del territorio colombiano, donde no puede penetrar la civilización, por el obstáculo que le oponen esos miles de salvajes, muchos de ellos aguerridos y que no entienden nuestra lengua, pudiendo hacer, como ya sucede, irrupción contra los cristianos, es un embarazo para el progreso y un peligro que crecerá en razón directa con la multiplicación de los indios..... Repito que la cuestión no versa únicamente sobre la utilidad que de ellos podemos sacar, sino también sobre los riesgos y gastos que se nos impondrán si no cuidamos de amansarlos desde ahora. Abandonados a su natural desenvolvimiento, no tardará el día en que tengamos que derramar su sangre y la nuestra para contenerlos (citado por Findji 1983: 500-501).

Y el mismo autor, cumbre ideológica del Partido Liberal y uno de los padres de la patria, agrega:

El constante testimonio de la Historia y de la experiencia contemporánea demuestran que dondequiera que una raza civilizada se pone en contacto con una raza bárbara, se plantea ipso facto este dilema: la primera se ve forzada a exterminar o esclavizar la segunda, o enseñarle su lengua (citado por Pineda Camacho 1984: 207).

Resulta sorprendente, si tenemos en cuenta lo que se nos ha solido enseñar y lo que constituye nuestro pensamiento común, que uno de los prohombres del Partido Liberal, nos cuente, en este siglo, que la conquista todavía no ha terminado y que Colombia tiene por conquistar unos territorios y una población más grandes y más ricos que Europa.

Sin embargo, todo parece indicar que, pese a las políticas que se pusieron en práctica para lograr eso (Uribe Uribe recomendaba un plan de “domesticación de los bárbaros” con la utilización simultánea de colonias militares, cuerpos de intérpretes y misioneros), los grupos indios no permitieron que terminara la conquista.

En los años 20, en un debate en el Senado, una de las “glorias nacionales”, el poeta payanés Guillermo Valencia, el mismo que acudió en 1917 al Puente del Humilladero en Popayán, con toda la clase dirigente, con sus políticos, terratenientes, poetas y obispos, a burlarse, insultar y escupir al indio Quintín Lame hecho prisionero, nos dice, en una forma no tan poética:

Las agrupaciones de la primera clase (indígenas en posesión de un territorio continuo subdividido en resguardos) tienen suma importancia para la vida nacional. Constitúyenlas restos de antiguas tribus bárbaras que conservan los instintos atávicos de crueldad, de desconfianza y odio al blanco. Las parcialidades de Tierradentro son modelo preciso de tal género. Descendientes de los antiguos paeces, mantienen su instinto guerrero y guardan siempre vivo el ímpetu de reconquista. Cerrados a todo influjo que provenga del blanco, solo la voz del sacerdote alcanza un poder limitado sobre ellos..... Es desalentadora la obra de asimilación que se intenta sobre ellos.....

Es menester que la República obre ya directamente sobre aquellos núcleos, sacando el problema del romanticismo palabrero al de la realidad

sociológica. Es urgente la asimilación de aquellos grupos, su inserción en nuestra vida orgánica. Es menester acabar con aquellas costumbres ancestrales que paralizan en ellos toda iniciativa, que los llevan a borrar en sus hijos hasta las huellas de civilización que penosamente les imprimen en almas y cuerpos. Es menester transformar en colombianos aptos aquellos exponentes de inutilidad aborígen que se consumen en la desidia, el rencor y el desaliento. Para esto es indispensable ir con mano resuelta a la división de los resguardos.....

La República se sorprenderá cuando sepa de que es dueña en las mejores tierras del macizo andino, sobre todo en la Cordillera Central. Minas de oro, fuentes saladas, caleras, bosques preciosísimos, mantenidos hoy bajo siete llaves por quienes son incapaces de beneficiarlos y que se abrirán francos a la competencia nacional (Valencia 1924: 8-10).

Todavía, nos dice Guillermo Valencia, esta vez sin metro y sin rima, inmensas riquezas están en manos de los indios y Colombia está en mora de conquistarlas.

Pasan los años y nos encontramos, ya en los albores de la década del treinta, con quienes orientan el país y proponen sus programas de gobierno. Oigamos, porque la letra escrita lo permite, a Laureano Gómez en su conferencia de 1929 en el Teatro Municipal de Bogotá. No vamos a acompañarlo en todo su recorrido por la geografía patria, cuya idea central es la misma de Valencia que acabo de mencionar, pero ya no referida solo a los indios, sino a Colombia: somos un inmenso depósito de riquezas naturales que no somos capaces de aprovechar.

Miremos su análisis de nuestra población, de nosotros mismos, de este pueblo y este país que él gobernó y que sus descendientes, por parentesco o por pensamiento, han seguido gobernando y aspiran a gobernar. Después de pasar revista a nuestra herencia española, muy noble de sangre, muy regular de cultura, pues España solo produce guerreros y santos, como él nos dice, pero no creadores de civilización ni de cultura, añade:

Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad.....

Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron para dominar con ellos la naturaleza

áspera y huraña. El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad. La bruma de una eterna ilusión lo envuelve y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas, de la ofuscación que le produce el espectáculo del mundo, del terror de hallarse abandonado y disminuido en el concierto humano.

La otra raza salvaje, la raza indígena de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su vencimiento. En el rencor de la derrota, parece haberse refugiado en el disimulo taciturno y la cazurrería insincera y maliciosa. Afecta una completa indiferencia por las palpitaciones de la vida nacional, parece resignada a la miseria y a la insignificancia. Está narcotizada por la tristeza del desierto, embriagada con la melancolía de sus páramos y sus bosques (Gómez 1970: 44, 46-47).

Pero los políticos, y sobre todo cuando están en plan de dirigir un país, de fijar los derroteros que lo han de llevar hacia adelante, no solamente analizan, también concluyen, y esta es la conclusión de Laureano Gómez:

Bástenos con saber que ni por el origen español, ni por las influencias africana y americana, es la nuestra una raza privilegiada para el establecimiento de una cultura fundamental, ni la conquista de una civilización independiente y autóctona.....

El problema se llena de sombras cuando se considera que la situación de nuestro país en el globo terrestre establece una suerte de determinismo geográfico. La distribución del calor y de la humedad no hace apto nuestro territorio para el establecimiento de una buena organización social. Somos una especie de inmenso invernadero, un depósito de incalculables riquezas naturales, que no hemos podido disfrutar, porque la raza no está acondicionada para hacerlo. Pero en nuestra vecindad inmediata, encima del Trópico de Cáncer, hay una vasta sociedad humana, definitivamente constituida e industrializada, la que habita la América septentrional, o sea, en la zona templada y fría, que ambiciona y que necesita disfrutar del inmenso almacén de materias primas que se encuentra en nuestro suelo, y que posee todos los recursos y la técnica necesarios para aprovecharlos.

Hallámosnos, pues, en presencia de un conflicto biológico. Las agrupaciones formadas en marcos naturales idóneos tienden a desbordarse sobre aquellas otras en que el hombre, peor instalado, no domina; antes, es dominado por la exuberante naturaleza, que al mimarlo,

brindándole una vida fácil, aunque miserable..... lo reblandece y subordina a los que se fortalecieron en ásperas batallas por la conquista de un positivo bienestar y fueron además favorecidos por otras circunstancias como la sangre, la posición y los contactos con la cultura universal.

Horroriza pensar que el desenlace esté ya escrito en el libro del destino de América. ¿Seremos ineluctablemente presa de los americanos del Norte? (Gómez 1970: 49, 52-53).

Se trata, además, de un pensamiento consistente. Del mismo modo como Valencia mira los indios y su relación con la sociedad colombiana, Gómez nos mira a nosotros y nuestra relación con los Estados Unidos de América del Norte. Y las conclusiones son idénticas: así como nosotros necesitamos ser dueños de las riquezas de los indios, los Estados Unidos pueden y necesitan ser dueños de las nuestras.

Pero, se dirá, ese es el ideario de la derecha conservadora. Oigamos, entonces, en los años 40, a uno de los fundadores de la ciencia social colombiana, a uno de los precursores de la sociología, a una de las personas que como ministro de educación en el gobierno de Alfonso López Pumarejo tuvo mucho que ver con la existencia y desarrollo, con la modernización de la Universidad Nacional, Luis López de Mesa.

López se pasea por Colombia, recorre nuestro territorio, y este hace surgir en su conciencia liberal los mismos sentimientos e idénticas reflexiones que provoca en la supuestamente antagónica mentalidad conservadora. No voy a extenderme contando cómo él mismo reconoce que la selva le produce pavor y le genera dudas acerca de cómo puede vivir el ser humano en ese inmenso caos que lo aprisiona, *“en ese ambiente de lo inesperado, de la traición, de lo inextricable y sombrío”*, donde la vista no tiene horizonte, donde los pies no pueden caminar en línea recta hacia adelante, donde el hombre se ofusca por los rigores del trópico (1970: 51). Voy a citar solamente dos pequeños apartes:

Este cuadro tiene aspectos excepcionales por ambos extremos. En las capas inferiores de predominio aborigen, tanto en ciudades como en regiones campesinas, se observa todavía la moral relajada de un pueblo ignorante y deprimido durante los siglos de la colonia, y tal vez no



preparado nunca antes para las reacciones de una ética espiritual..... De ahí que sea notable todavía un comportamiento indeseable, tal el poco respeto por la propiedad ajena, la crueldad fría, casi torpe, de sus castigos y venganzas, la incuria en sus relaciones sexuales, que va hasta el incesto, la mentira y la falsedad en todas sus formas, la embriaguez que busca para alejarse de la realidad y como única expansión de ánimo o lenitivo a su alcance.

Sobre estas materias de la civilización de los aborígenes americanos la historia y la sociología tienen una palabra que añadir: y es que solo el cruzamiento con las razas superiores saca al indígena de su postración cultural y fisiológica. De ahí que el esfuerzo catequista de varios siglos en nuestras selvas del sur y en las estepas del oriente, con un gasto que ya monta a muchos millones desde el tiempo de la colonia hasta nuestros días, no está representado por nada, por absolutamente nada que no sea el relato anual de los inmensos sacrificios que hacen los misioneros en meterse en esas desoladas regiones de cuando en cuando para bautizar por la décima vez a los mismos salvajes que eternamente permanecen salvajes. Son cincuenta mil indios que allá viven, que allá han vivido, y cuya educación total en Oxford habría costado a la República menos tal vez que la secular tarea de evangelizarlos cada año nuevamente (López de Mesa 1970: 75, 113).

No es, por supuesto, con la población colombiana que hay que cruzarlos; no somos nosotros, los colombianos, quienes constituimos las razas superiores que podemos sacar a los indios de su postración y su miseria cruzándonos con ellos. Son, en el programa de López, los europeos, y su propuesta es estimular una gran emigración europea para que se cruce con los indios; y, aunque no lo dice, su análisis de lo que es la raza colombiana mestiza permite deducirlo, también con nosotros.

## **EL EXTERMINIO**

Con esta clase de pensamiento campeando entre las clases dirigentes, podemos entender que a finales de los años 60, para mencionar solamente un caso, se produzca un acontecimiento que horrorizó a una parte del país en esa época, la llamada masacre de La Rubiera. Una comunidad de indios cuivas fue invitada a una hacienda ganadera a comer y, mientras lo hacían, 18 de sus 20 miembros, hombres, mujeres y niños, fueron masacrados a bala y machete;

luego, arrastraron los cadáveres amarrados a la cola de los caballos hasta un lugar vecino y allí los rociaron con gasolina y los quemaron. Cuando fueron detenidos los asesinos, su defensa se basó en un argumento, que primero se creyó inventado y que luego resultó verdadero: no sabíamos que matar indios era malo, pensamos que los indios son como las fieras salvajes, como las plagas; no sabíamos que matar indios era malo.

Lo más golpeante es que el jurado acogió su tesis y los absolvió. Y se descubrió que existía, en una vasta región del país, el verbo guahibiar, que significaba salir de cacería a matar guahibos; y que no era extraño entre la población colona de los Llanos Orientales salir a pie o a caballo, con perros y fusiles, a cazar guahibos; que la masacre de La Rubiera no era solamente el caso patológico de una familia o un grupo de colonos que había asesinado a 18 indígenas, sino que era una práctica común y aceptada social y judicialmente en los Llanos.

Fue necesaria una vasta protesta nacional, un gran clamor de indignación, para que se declarara contraevidente el veredicto, se trasladara el juicio al centro del país y esos colonos, y solo ellos y no aquellos hacendados que durante decenas de años habían guahibiado, fueran juzgados y condenados.

Entendemos por qué se encuentran todavía comunidades en distintas regiones del país que puestos frente a los colombianos, frente a quienes orgullosamente expulsamos de nuestro territorio el dominio español, nos llaman, nos dicen: los españoles; comunidades indígenas en cuyo pensamiento, como resultado de la continuidad de sus condiciones de vida y de relación con la sociedad nacional, no han descubierto todavía que existió la independencia, no saben todavía que los españoles se fueron, y afirman, cuando se va a hablar con ellos, que la guerra de conquista continúa; y, cuando llegamos los orgullosos colombianos, nos dicen: ¡españoles!

## **LA ORGANIZACION Y LA LUCHA**

Y comprendemos, entonces, por qué los salvajes, los bárbaros, los indios, —o los indígenas, como eufemísticamente queremos llamarlos ahora—, comenzaron a organizarse y a luchar otra vez a

inicios de los años 70, a dar la pelea en esa guerra de conquista que Uribe Uribe nos recuerda que continúa, que Guillermo Valencia nos incita a continuar, y que los indígenas paeces de la época, víctimas de la violencia de los años 40, de la violencia de los años 50, de la violencia de los años 60, afirman, cuando comienzan la creación de su organización, que todavía no termina.

En ese trasfondo, en una visión de guerra de conquista y de guerra de reconquista, como lo alcanza a percibir Guillermo Valencia, o de resistencia, como otros la llaman, logramos entender el fenómeno que comienza a desarrollarse a comienzos de los años 70. Siguiendo la tradición de lucha de Quintín Lame en los años 20, continuando la tradición de lucha de la insurrección de los wayúu en la misma época, la de los tunebo en los años 30, los indígenas, primero los del Cauca y, luego, como un inmenso río, los de todo el país, comienzan a organizarse para recuperar, como ellos mismos lo dicen, su tierra, su autoridad y su cultura, con organizaciones específicamente indias.

Y no es por ignorancia que se organizan como indígenas, pues han ensayado los sindicatos, han probado las ligas campesinas, uno de sus dirigentes, José Gonzalo Sánchez, estuvo afiliado al partido Comunista, viajó a la Unión Soviética y conoció su experiencia. Decantados todos los ensayos que tuvieron lugar entre los años 20 a 70, desde aquella lejana época en que Quintín Lame presidió la mesa directiva del primer congreso obrero nacional, a partir del cual comenzó a existir el movimiento obrero colombiano organizado a escala de todo el país, desde ese momento, los indígenas ensayaron sin resultado todas las formas de organización que les ofrecía nuestra sociedad, y entendieron una lección que los dirigentes arhuacos de la Sierra Nevada sintetizaban así: no queremos que nadie use autonomías sobre nuestra autonomía.

Decidieron, pues, organizarse como indios, con formas de organización nuevas, como lo era en ese momento el Consejo Regional Indígena del Cauca, un consejo de autoridades indígenas, relacionado con distintos sectores de la sociedad colombiana, pero propio. Y la semilla prendió. Por todo el país surgieron consejos regionales indígenas: del Vaupés, del Tolima, de Caldas y Risaralda,

etc. ¿Para aislarse?, ¿para independizarse, como a veces se dijo? No; para tener en cuenta la desigualdad.

Luciano Quiguanás, uno de los dirigentes indígenas del Cauca en ese momento, sobreviviente de varias masacres realizadas por los pájaros al servicio de los terratenientes, nos da su idea de qué es la desigualdad. Lo dice así: “Todos no somos los mismos..... entiendo que todo no es igual” (citado por Bonilla 1978: 10).

Esta declaración, claramente contraria a los derechos del ciudadano individual proclamados por la revolución francesa, especialmente aquel de la igualdad, tiene una explicación. Una razón: es cierto, indios y blancos no son iguales, Quiguanás tiene razón. Pero no es eso lo que él piensa. Oigamos su explicación:

Antes, los que eran blancos, todos eran al pie de los grandes terratenientes y, aún más, los indígenas mismos. Entonces era, pues, desigualdad. Y ahora, a través de la explotación misma, se ha abierto mucho dentro de la mente..... Ahora sí un poco se ve media parte igual.....

No conocían, no sentían la explotación, y eso era pues, que no había igualdad de conocimiento. Y todo el mundo, los explotados —tanto los indígenas y los blanquitos víctimas de la misma explotación— no sentían y no pensaban a luchar unidos. Entonces, eso era, pues, la desigualdad. Era los blancos entre los blancos y los indígenas entre los indígenas; entonces, eso era pues la desigualdad (ibid.).

No podría resumir aquí lo que significaron tres décadas de lucha indígena, de guerra indígena, porque los indígenas comprendieron que hay formas y variedades de guerra, que no solo con balas se libran las guerras, que no solo con balas se vive o se muere. En los momentos de ese comienzo, Trino Morales, guambiano, presidente del CRIC, que luego llegaría a ser el primer presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, decía:

No solo con balas nos acaban; no solamente con bayoneta nos matan. Nos pueden matar de hambre y nos pueden matar con sus ideas.

Se nos mata con las ideas cuando se nos destruye como indios. Cuando se hace creer a todo el mundo que el ser indio es ser animal ruin, perjudicial para la comunidad. Y se nos mata con ideas cuando a nosotros mismos nos meten en la cabeza que es vergonzoso seguir nuestra propia cultura, hablar nuestra propia lengua, vestir nuestros propios vestidos,

comer ciertas cosas que la naturaleza nos da o que nosotros producimos (ANUC 1974: 13-14).

Reivindicaron entonces la recuperación y conservación de sus territorios, la recuperación de sus autoridades propias, de sus usos y costumbres, de su pensamiento y su cultura. Y en esa búsqueda y en esa lucha, muchos, muchos de esos participantes fueron víctimas de la guerra. No nos alcanzaría el espacio para nombrar aquí el inmenso rosario de muertos que tuvieron que desgranar entre sus manos los indígenas del Cauca, pioneros en ese movimiento, y los de todo el país; que se siguen desgranando; que se incluyen y se piensan como una parte más de esa pavorosa violencia que nos azota, y frente a los cuales habría que decir, como Luciano Quiguanás, no todo es igual, no todo tiene la misma significación.

Y se recuperaron tierras. En los dos primeros años de lucha indígena en el Cauca, mientras el INCORA entregó a regañadientes 12 mil hectáreas, la lucha recuperó 50 mil. Pese a la oposición de las autoridades locales y regionales, los cabildos extinguidos —pues en virtud de las medidas tomadas gracias a los consejos de estos dirigentes de las clases dominantes que hemos citado antes, muchos resguardos y muchos cabildos se extinguieron en el pasado— comenzaron un proceso de reconstitución de resguardos y cabildos, que se legitiman en virtud de lo que luego llamarían el Derecho Mayor, el derecho de ser legítimos americanos, el derecho de haber vivido y trabajado desde mucho adelante de los españoles en estas tierras.

Y, cuando uno oye hablar de Derecho Mayor, piensa inmediatamente que hay también un derecho menor. Ese es uno de los descubrimientos que es posible hacer cuando se consideran el pensamiento, la concepción y la vida indígena: que no todo es igual, que todos tienen derecho, pero no el mismo derecho, que hay derechos mayores y menores, según la circunstancias de la historia.

Esa idea está expresada en un concepto guambiano que quiere decir: “es para todos; esto es de nosotros y de ustedes también”; concepto que no se puede decir solo con la voz, que no se puede decir solo con el pensamiento, sino que hay que decirlo también con

el cuerpo: *“esto es de nosotros y de ustedes también”* (Vasco, Dagua y Aranda 1993: 38-41).

Cuando se cuentan las historias de la conquista, cuando se habla de la conquista, el pensamiento indio nos da una versión de ella que nos parece extraña, pero que ojalá nos fuera familiar, que ojalá fuera la nuestra, la que orientara el pensamiento de este país, que no es la de borrar a los demás de la faz de la tierra para apropiarse de lo suyo y hacerlo nuestro, que no es la política que percibieron los aztecas con la llegada de los españoles y que se expresa en un poema nahuatl muy hermoso, que termina diciendo: *“ellos vinieron a marchitar las flores, vinieron a marchitar nuestra flor para hacer que su flor floreciera”*, visión de un derecho que se instituye como negación y desconocimiento del derecho del otro, pensamiento que se contrapone a aquel que dice: esto es de nosotros y de ustedes también.

En una versión guambiana de la conquista, que resumo, sus mayores hablan así: los españoles vinieron a ocupar nuestras tierras y nosotros estábamos dispuestos a compartirlas con ellos, pero ellos las querían todas para sí, por eso tuvimos que luchar, y luchamos durante siglos y fuimos derrotados y, cuando nos derrotaron, nosotros les dimos el derecho de ocupar estas tierras y, todavía hoy, las siguen queriendo todas para sí, no quieren compartirlas.

## **LA CONSTITUCIÓN DEL 91 Y EL DÍA DE HOY**

Con esta base, con esta idea de pensamiento, entendemos las palabras de Lorenzo Muelas, exconstituyente y exterrajero, siervo, siervo feudal en pleno siglo XX, que se levantó con la lucha desde su servidumbre para venir ante el país en la Asamblea Nacional Constituyente para plantear su propósito y el de los indios, que no era únicamente el de reclamar sus derechos, que no era solo pedir lo propio allá encerrados, perdidos, refugiados en sus resguardos, en sus selvas, páramos o desiertos, sino un deseo de que su lucha fuera para ellos y para nosotros también.

Así lo habló Lorenzo Muelas ante la Asamblea que tenía como tarea promulgar una nueva Constitución para este país:

Hay una ciencia guambiana, pero esa ciencia está oculta. Debemos sacarla a la luz. Y con ella, combinada con lo mejor de la ciencia occidental, debemos guiar a nuestros hijos para tener un futuro propio y para fortalecernos mejor.

Todo grupo étnico, sin su historia, no sabe de dónde viene, dónde está ni cuáles son sus metas. Es un orgullo existir después de 500 años de invasión y genocidio. Y lo es también conversar el propio idioma. El mundo evolucionó y no podemos ser estáticos, pero hay que evolucionar sobre las propias raíces y el propio pensamiento, afianzándolo con nuestra conciencia, de corazón y de cabeza.

Los indígenas hemos contribuido al nacimiento y al desarrollo de este país. Y queremos seguir contribuyendo. Y, si el gobierno nos niega hasta ese derecho, entonces no hay nada que hablar. Amamos a este país porque los indígenas más que nadie sabemos lo que es perder la patria, lo que es perder el territorio.

No hemos estado metidos en un hueco, no hemos estado encerrados, hemos andado, hemos aportado y queremos seguir aportando.

Desde afuera nos han olvidado, han dicho que estamos encerrados, pero no quieren vernos, nos han dado por escrito lo que tenemos que hacer, sin tener en cuenta que tenemos derecho a ver nuestros propios horizontes.

Si me matan, no importa, porque yo sé por qué muero.

No es entonces merced a los herederos y detentores del pensamiento de nuestras clases dirigentes que los indígenas llegaron a la Asamblea Nacional Constituyente a dar su pelea, una pelea que, en mi criterio, perdieron. Aunque la visión que se ha dado por parte del gobierno, de los medios de comunicación y, en un primer momento de entusiasmo, por los indígenas, ha dejado en la opinión pública la idea de que fue un gran logro.

Voy a relatar aquí, para comenzar a ilustrar mi afirmación anterior, un pequeño episodio de la historia secreta y prohibida de la Asamblea Nacional Constituyente. Después de meses de trabajo, con base en las propuestas de los movimientos indígenas representados en la Asamblea, se aprobó una propuesta que recogía el reconocimiento de los indígenas como pueblos, que recogía una reivindicación sentida de reconstrucción económica y social. Y, cuando se llegó a las maratónicas sesiones de los últimos días, cuando se daba la segunda vuelta, la segunda votación que se

precisaba para que las cosas quedaran aprobadas, el entonces Ministro de Gobierno, hoy Vicepresidente de este país, Humberto de la Calle Lombana, apareció ante la plenaria y dijo: el gobierno se opone a la aprobación en segunda vuelta de la propuesta que se aprobó en la primera, porque implicaría el desmembramiento del país. Y esa constituyente, en ese caso como en otros, después de meses de trabajo y de reflexión, echó por la borda sus propias conclusiones ante el ultimátum oficial y sus miembros votaron en contra la propuesta.

¿Qué había que hacer, entonces? De la Calle expresó que no había que volver a negociar en las sesiones de la Asamblea, que la nueva negociación era con el gobierno. Y designó a uno de sus viceministros para que negociara con el movimiento indígena. Sobre la marcha, en 24 horas se hizo una nueva propuesta. Y, cuando de la Calle la conoció, no estuvo de acuerdo, desautorizó a su viceministro y dijo que ahora debían discutir con él. De esa confrontación y con el criterio de “del ahogado el sombrero”, surgió lo que plasmó la nueva carta política: una propuesta claramente integracionista, que incorpora los territorios, las autoridades, los usos y costumbres, la educación y el pensamiento indígenas a los de Colombia.

Pero no en vano habían transcurrido 30 años de lucha. Las cosas ya no podían formularse con los planes y el lenguaje asimilacionistas de los anteriores dirigentes de este país; era necesario un nuevo discurso. Por eso, se establece que los territorios indígenas se incorporan a la estructura político-administrativa del país en virtud de la Constitución; que las autoridades indígenas entran a hacer parte de la estructura de autoridad nacional, lo que no era así antes de la carta del 91; los recursos naturales de los territorios indígenas pasan a ser recursos de este país. En general, se decreta por la Constitución lo que en 1924 proponía Guillermo Valencia. El régimen liberal logra sacar adelante la propuesta conservadora frente al problema indígena.

En estos tres años, los indígenas han descubierto que detrás del reconocimiento constitucional de sus territorios ha venido una andanada de leyes que los niegan. Se les niega el derecho al subsuelo y sus recursos; son de la nación. Se les niega la propiedad de los



recursos no renovables, como el agua y el bosque, el petróleo, el oro, de todas esas riquezas que enumeraba Guillermo Valencia; son de la nación. Al aire, a la atmósfera, tampoco tienen derecho, Colombia se los reserva para colocar satélites, establecer ondas de radio o de televisión, etc. Entonces, ¿sobre qué territorio quedan parados los indígenas?, ¿cuál es el derecho que se les reconoce? Relativamente delgado: 150 hojas de papel de la Constitución o una delgada capa de tierra con la cual pueden hacer lo que quieran, menos excavarla, regarla, lanzarla al aire o cortar sus árboles, sacar su oro o no sacarlo, explotar su petróleo o no explotarlo, pues nada de lo que esté sobre ella o bajo ella les pertenece.

## LA TERRITORIALIDAD

Por eso, en la actualidad, para referirme solo al territorio, la ley de reordenamiento territorial ha corrido la misma suerte de la reforma constitucional. Durante tres años, en la Comisión de Reordenamiento Territorial, los indígenas aportaron y discutieron, sostuvieron y confrontaron sus propuestas y tuvieron que hacer decenas de concesiones. Y cuando la Comisión aprobó una propuesta vacilante y restringida, en la cual, en mi criterio, los indígenas apelaron al mismo criterio que en la Asamblea Nacional Constituyente: “del ahogado el sombrero”, el gobierno la desconoció y presentó ante el Congreso una propia, en la cual no solamente no reconoce nada nuevo, sino que desconoce lo que estaba aceptado antes de la nueva Constitución, pues, hasta ella, los resguardos se reconocían como territorios indígenas, ahora se plantea una serie de onerosas condiciones, muchas de ellas casi imposibles de cumplir, para validar esa territorialidad.

La Constitución acepta que existen unos territorios indígenas. De acuerdo con la Ley 89 de 1890, las tierras habitadas por indígenas no eran consideradas realmente como parte del territorio colombiano; tanto es así que, en ese momento, el gobierno celebró con el estado Vaticano, un estado extranjero, no solo el Concordato sino también el Convenio de Misiones, que establecen que en las regiones donde viven indios la ley y la autoridad no reposan en el estado colombiano sino en el estado Vaticano, a través de los

misioneros, y que les dan autoridad, inclusive, para que legislen, para que veten y hagan cambiar los funcionarios colombianos que no les gusten (Roldán y Gómez 1994: 65-71).

La Constitución del 91, al mismo tiempo que renueva el reconocimiento de esos territorios indígenas, decide que ahora hacen parte de la división político-administrativa del país, en forma similar a un departamento o un municipio. Es decir, que hay en ella un doble contenido: esas tierras se incorporan jurídicamente —la realidad no cambió al otro día de aprobada la Constitución— al territorio colombiano y sus autoridades, los Cabildos, a la línea y escala de autoridad colombianas, al tiempo que las reconoce como indias. Sin embargo, si los movimientos y las comunidades indígenas se organizan y luchan, pueden encontrar en ese artículo constitucional una base para fortalecer y desarrollar sus territorios, como la encontraron en la ley 89, ley que no se había cumplido sino en aquellas partes que decían que se podían disolver los resguardos y parcelarlos, ley que la lucha indígena obligó a respetar.

En los años 70, una de las reivindicaciones y de las bases de lucha de los indígenas fue hacer cumplir la ley 89 de 1890. La gente organizada y en lucha, como se llamó en un momento determinado el movimiento al proclamar: “El CRIC somos las comunidades organizadas y en lucha”, logró recoger el aspecto positivo de la ley, aquel que le daba una base legal y jurídica a esa reivindicación. Con mayor razón podrían tenerlo ahora en el articulado de la Constitución que reconoce esos territorios y que plantea las Entidades Territoriales Indígenas, ETI, pero solamente, de eso estoy profundamente convencido después de la experiencia de estos cuatro años, si la gente retoma su organización y sus luchas y no a través de la negociación, no a través de la concertación, no a través de los remedos de participación. La Constitución, sin organización y lucha indígena, solo significa apertura y penetración. Para que no sea así, se requiere de la organización para la lucha.

Todos creyeron, al aprobarse las ETI, que habían cogido el cielo con las manos. Después del guayabo, como suele decirse, la gente descubrió que, desde el punto de vista del gobierno, una ETI era solo una jurisdicción político-administrativa, que no iba a darle tierras a

nadie, que con ella ninguna sociedad indígena iba a recuperar un solo centímetro de tierra.

¿Qué hacer? Hay que luchar para que el criterio de los indígenas de que la ETI es una territorialidad y no meramente una jurisdicción se imponga. Eso hay que pelearlo, pues el resultado de la negociación ya se ha visto: ahí está la ley de reordenamiento empantanada.

Las ETI abren una inmensa posibilidad si se entienden y crean como territorios. Las sociedades indígenas fueron descompuestas, atomizadas, divididas, parceladas desde la época de la colonia y así ha continuado siendo, inclusive ahora con la creación de los resguardos, para poderlas dominar. Por eso surgió, y todavía se maneja, el concepto de parcialidad; dividieron las sociedades indígenas en partes. Las ETI dan la posibilidad de iniciar procesos de reconstitución de sociedades; de que esas decenas, y para el caso de algunas sociedades indígenas, centenas de comunidades que la dominación separó y aisló de las otras de su propio pueblo, comiencen a establecer de nuevo lazos y a reconstituirse de nuevo como sociedades completas.

Una ETI, entendida a la manera indígena y no como el gobierno la interpreta, da esa posibilidad si la gente se organiza y pelea por unirse de nuevo, por dejar de ser comunidades dispersas y, a veces, enfrentadas, y ser de nuevo pueblos. Esto es así para todas las sociedades indias. Pero, para que esta posibilidad se haga realidad, hay que conseguir primero una reglamentación que la permita en lugar de anularla, y que la gente esté organizada y desarrollando la lucha para lograrlo; y eso es lo que no existe ahora.

A cuatro años de vigencia de la Constitución del 91, lo que se observa es que ese movimiento indígena que creció y floreció durante 30 años, especialmente a partir de los años 70, que logró llevar dos representantes a la Asamblea Nacional Constituyente y luego al Senado, ha desaparecido en lo fundamental. Las organizaciones indígenas quedan; tienen sus oficinas en Bogotá y en las principales capitales, tienen personerías jurídicas, etc.; pero el movimiento de los indígenas, la lucha india de las comunidades por sus derechos, desapareció.

Una lucha que logró atravesar el auge y decadencia del movimiento campesino de los años 60 y 70, el auge del movimiento obrero y estudiantil de los años 70, que logró perdurar durante dos décadas y media, se ha derrumbado en los cuatro años de vigencia de la nueva Constitución, porque estamos en el régimen de la concertación y no en el de la lucha, porque sus dirigentes han aceptado que ya no es preciso luchar sino tener muchos representantes para negociar, y presentar muchos proyectos para que, por medio de la concertación, llueva el dinero.

Fundamentalmente, el punto que se ha cumplido con mayor fidelidad después de la Constitución, es el de las llamadas transferencias de fondos del presupuesto nacional a los grupos indígenas; comparativamente, porque tampoco es una gran fortuna, una inusitada lluvia de dinero ha fluido hacia las comunidades y sabemos, como ya lo había visto Colón, que “poderoso caballero es Don Dinero y con él se abren las puertas del cielo”.

Con él, en mi criterio, se han abierto esas puertas de los resguardos, de los territorios indios, que Guillermo Valencia sentía cerradas bajo siete llaves; por esas puertas fluyen a borbotones los proyectos de toda índole. Y esos proyectos deben estar de acuerdo, porque así lo establece la Constitución, con los criterios del Plan Nacional de Desarrollo, que determina, así lo decía la introducción a su primera versión —versión que cambió ante las fuertes protestas de los indios y otras personas, pero cuyo espíritu se mantuvo—, que en Colombia hay una sola línea de desarrollo. Es decir, se permite que los indios se vinculen a su manera con esa línea de desarrollo, pero no pueden tener una propia diferente.

Además, existen otros mecanismos, otros caminos para conseguir tal adecuación. Veamos un ejemplo de ello. El gobierno celebró, con el acuerdo de la ONIC, un contrato con la Escuela Superior de Administración Pública, ESAP, para capacitar a dirigentes indígenas en reordenamiento territorial. Y yo pregunto: ¿qué quiere decir que hay que capacitar a los indígenas para que sepan qué es una territorialidad, cómo hay que organizarla y cómo hay que desarrollarla; y más cuando los territorios indígenas existen en este momento y desde siempre?

Mi respuesta es que no trata de capacitación; se trata de conseguir que ahora los indígenas organicen sus formas de territorialidad a la manera de la sociedad nacional. Porque ellos saben cómo es eso de la territorialidad; la prueba es que la tienen y han logrado mantenerla durante los últimos 500 años, pese a los constantes intentos por arrebatársela. Entonces, ¿para qué los van a capacitar? Para que hagan territorialidades que se adecuen a los intereses de las clases dirigentes de este país.

Si en los últimos 25 años no han dejado de expresar en todos los términos cómo es su territorio, cuáles sus límites, cómo hay que trabajarlo, en qué forma hay que ocuparlo, cómo lo conciben, qué recursos tiene y qué necesitan, ¿cuál es la capacitación que deben recibir en este campo? Parecería un absurdo que gente de universidades nacionales vaya a enseñar a los indígenas cómo es una territorialidad indígena. Entonces, se dice que es un problema de manejo. Sí, es cierto, es un problema de manejo. Cuando a un indígena o a un grupo o a una vereda o a una comunidad que ha venido planteando a su manera cuáles son sus reivindicaciones y lo que quiere, ahora, en la época de la apertura y la concertación, le dicen que presente un proyecto, ninguna puede presentarlo con los parámetros y criterios de Planeación Nacional o del Banco Mundial, pues se trata de otro pensamiento, otra estrategia de vida, otro propósito. ¿Qué hay que hacer? Darle capacitación para que “sepa hacer proyectos”.

Y la gente hace el proyecto y, en ese proceso de traducción, su idea, su pensamiento, su objetivo, su estrategia de vida y los resultados que esperaba obtener se cambian, porque no se trata de un problema técnico. Lo menos técnico son las técnicas; son lo más profundamente político, porque allí, en ellas, es donde la política se vuelve operativa, actúa directamente sobre cada persona, sobre cada grupo, y lo domestica, lo incluye dentro de los parámetros y los criterios de quienes fijan cómo debe ser un proyecto y cuáles son los medios que hay que emplear para desarrollarlo.

Hace años, llegué a Guambía para trabajar con una persona designada por la autoridad guambiana para ello, con alguien que se preciaba de ser un arquitecto de la comunidad, que tenía en su casa

un diploma del Cabildo donde lo reconocía como tal y que la gente llamaba para que ayudara a construir casas, puentes, escuelas, y él los construía. Una persona con quinto de primaria.

Pasado un tiempo, después que él y su gente habían construido una escuela para su vereda, quisieron ampliarla y solicitaron un auxilio, y les dijeron: pasen un proyecto. Hicieron el proyecto con sus ideas propias y para adelantarlos entre todos. Les dijeron que era algo muy pequeño, que había que tener criterios más amplios y darle una perspectiva dentro de un plan de desarrollo. Entonces, recibieron una asesoría externa para adecuar y crecer el proyecto, y se los aprobaron.

Cuando volví, mi amigo estaba sentado en la cocina de su casa y me contó que ya se estaba adelantando el proyecto. Me extrañé, entonces, de que se encontrara allí. Me explicó que, cuando aprobaron el proyecto, la auditoría dijo que los guambianos no sabían construir y entonces mandaron un arquitecto de Popayán y trajeron obreros de Popayán, Cali y Piendamó. Sí, se estaba ejecutando la ampliación de la escuela, pero ya no como ellos la querían, no eran ya los guambianos los arquitectos y constructores, ya no contaban con una base propia, ya les había llegado la dirección del trabajo por escrito, como afirma Lorenzo Muelas.

Así, bajo la capa del reconocimiento, se están aplicando nuevas formas de penetración, dominación y negación de los indígenas. Para decirlo claramente, en esta sociedad a veces es bueno tener las cosas encerradas bajo siete llaves, como decía Guillermo Valencia acerca de las riquezas de las sociedades indígenas.

## **APERTURA DE LAS SIETE LLAVES**

De este modo, frente al petróleo de los u'wa en la Tunebia, los intereses del desarrollo colombiano dictan que hay que explotarlo, no importa si los u'wa consideran que no solo con bala sino con la explotación de petróleo los matan, o amenazan con suicidarse en forma masiva; aun así, se acaba de dar licencia para que continúe la exploración del petróleo en su territorio. Otro tanto ocurre con el oro del Inírida, el petróleo del Amazonas, del pie de monte o de los Llanos, el carbón de los wayúu, la madera del Chocó, con todas las

riquezas de los territorios indígenas. Colombia ha hecho suyas por constitución y por ley esas riquezas que codiciaba Guillermo Valencia.

Porque el programa de Valencia frente a los indígenas era claro: hay que romper con las siete llaves con las que tienen cerrados esos territorios a su explotación, hay que abrirlos a la nación; y se han abierto y se están abriendo y se abrirán cada vez más. Con algunas pequeñas concesiones, por supuesto.

Ahora se plantea reglamentar que los grandes laboratorios internacionales de la industria farmacéutica, las ONG y otras agrupaciones puedan patentar los conocimientos de uso de animales, plantas y minerales con propósitos curativos, incluyendo aquellos creados por los grupos indígenas, negros y campesinos. Pero tienen que hacer concesiones. Se propone que no cobren regalías a quienes detentan ahora tales conocimientos, si ellos desean seguirlos empleando; que incluyan el nombre de la comunidad o de uno de sus miembros en la patente; que den a aquella una parte de sus ingresos, seguramente mínima, etc.

Y, como ya se hizo, se expropia y explota el carbón de los wayúu, pero se acepta que estos tienen el derecho de convertirse en obreros en las minas y en sirvientes de los trabajadores de las carboneras, o de la exploración petrolera que avanza en su territorio.

O, como ocurre con el plan para la explotación del oro en el Inírida, cualquier comunidad indígena tiene derecho prioritario, si presenta un propuesta de explotación en gran escala; si no la presenta, cualquier empresa tiene ese derecho, que es lo que empieza a ocurrir.

Y, así, se podrían multiplicar los ejemplos que muestran que el programa de apertura de los territorios indios que plantearon las clases dirigentes en los años veinte consiguió ahora su objetivo. No es de extrañar, entonces, que la reforma constitucional del 91 haya sido hecha por un gobierno cuya consigna era la apertura.

Sin embargo, podría pensarse si no sería mejor explotar esos recursos para bienestar de todo el país. Sí, quizá fuera posible hacerlo así si fuera en realidad para beneficio de todo el país. Pero, ¿quién está explotando los recursos naturales de las zonas indígenas, negras, campesinas y obreras de Colombia?, ¿se hace para el

crecimiento y el fortalecimiento de Colombia?, ¿es para que crezcamos juntos colombianos, indígenas y negros que esas riquezas se están extrayendo?, ¿acaso no son las empresas transnacionales y extranjeras las que lo hacen?, ¿no son ellas las que se enriquecen y aprovechan esos recursos?, ¿no nos miran solamente, como decía Laureano Gómez, como un inmenso depósito de riquezas que ellas pueden y necesitan explotar? ¿Progresará Colombia con que las petroleras se lleven el petróleo del territorio tunebo? ¿Lo hace con el carbón de los wayúu? Colombia es socia del Cerrejón. Durante sus primeros años, esta empresa ha producido pérdidas y Colombia, como socia, ha asumido su parte de ellas; ahora, cuando las proyecciones dicen que a partir del año entrante va a comenzar a producir ganancias, Colombia planea vender sus acciones. Entonces, ¿estamos creciendo?

Es la misma situación que se presenta en la relación entre negros e indios en el Chocó. En el Bajo Atrato, el negro compra al indio un racimo de plátanos casi regalado, en un contexto que lleva a que el indio se lo venda. Allí, el negro es el que tiene la movilidad, la conexión con la ciudad, el que recoge el plátano de todos los indios. El indio reflexiona: puedo ir a Quibdó y vender mi racimo en 300 pesos, y, ¿cuánto me vale el flete para salir desde el Bajo Atrato hasta Quibdó?; entonces, le vende al negro, que además es su compadre. Pero, ¿se está enriqueciendo el negro?, ¿es él quien se va a lucrar? No; es el intermediario, a través del cual aquellos que se están enriqueciendo, aquellos que sí se están lucrando y desde hace mucho tiempo, van a seguir engordando; él es una ficha más, una víctima más de ese sistema.

A escala de la relación entre sociedades más amplias, es lo mismo que pasa con la nuestra; por eso mencioné todo ese pensamiento de las clases dirigentes, porque es una globalidad; por eso anotaba las coincidencias; los colombianos necesitamos las riquezas de los indios, nos dice Guillermo Valencia, pero Laureano Gómez agrega: para dárselas a los gringos que las necesitan, como se las dio cuando fue presidente.

Estoy seguro de que la idea de las poblaciones indígenas sigue siendo esa: este oro es de nosotros y de ustedes también, este



petróleo es de nosotros y de ustedes también, esta agua es de nosotros y de ustedes también; pero no es solo de ustedes ni es solo para que la entreguen a otros y ni siquiera sea de ustedes. Ahí radica el problema. No podemos seguir siendo un depósito de recursos para otros. El pensamiento de Lorenzo Muelas nos dice: venimos aquí para que nos dejen participar en la construcción de este país, porque hemos participado y queremos seguir participando, no solo con nuestro pensamiento, no solo con nuestro trabajo, sino también con nuestros recursos, pero bajo ese criterio: esto es de nosotros y de ustedes también; no con el criterio de: es solo de ustedes, y menos aún cuando ustedes ni siquiera son ustedes.

## **LOS DERECHOS DE LOS NEGROS**

En cuanto a la situación y derechos de los grupos negros en la nueva Constitución, es sabido que en la Asamblea Nacional Constituyente no hubo representantes de estos grupos, aunque sí tuvieron candidatos. Y no los hubo porque, como ellos mismos han reconocido, la mayor parte de la población negra votó por los candidatos de los partidos políticos colombianos y no por los propios.

Sin embargo, en Bogotá hubo un acompañamiento de dirigentes negros durante la Asamblea en forma permanente y se presentaron propuestas que llegaron a ella, sobre todo a través de los representantes indígenas; pero la Asamblea no discutió los derechos de los negros. El último día, en esa maratónica votación a pupitrazos, por presión de los representantes indígenas se aprobó el Artículo transitorio 55, que establece que, en un plazo máximo de dos años, el gobierno creará una ley

que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. [Además, la ley] establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social (Asamblea Nacional Constituyente 1991: 162-163).

Todo lo cual podría aplicarse a comunidades de otras regiones del país que presenten similares condiciones. Nada más quedó consagrado para ellos en la Constitución del 91.

De acuerdo con lo anterior, dos años después, al final de su gobierno, el Presidente Gaviria refrendó la ley 70 que aprobó el congreso y que se ha quedado en el papel y no se ha reglamentado. Ella reconoce la propiedad colectiva de sus tierras a las comunidades negras en los términos de la constitución, y establece que habrá unos consejos encargados de definir la delimitación y creación de esos espacios. En algunas regiones, las comunidades han venido trabajando para que esos consejos se reconozcan como autoridades propias, pero nada concreto ni definitivo han logrado hasta el momento.

## **PROBLEMAS INTERNOS POR RESOLVER**

Entre los grupos étnicos mismos existen problemas y contradicciones. Se presentan dentro de las sociedades indígenas; los hay entre comunidades indígenas; en algunas regiones del país, especialmente en el Chocó, hay dificultades en la relación entre negros e indígenas embera y waunaan. Por supuesto, son problemas cuya base y desarrollo están claramente determinados por las políticas de dominación sobre esas regiones y esas poblaciones, pero no quiere decir, por eso, que no existan. Hay conflictos de tierras y problemas por el manejo de los recursos naturales, en especial la madera, pero también el oro, la pesca y la cacería; y se dan también conflictos de autoridad y de explotación económica; existen, así mismo, formas de relación y de colaboración que se han establecido a lo largo del tiempo. Hay una búsqueda por vivir juntos en paz, pero se presentan igualmente unas condiciones de vida que impiden u obstaculizan esa convivencia.

No creo que la solución de las contradicciones que se presentan entre la población negra y la población indígena en el Chocó puedan resolverse, primero, ignorándolas, y, en segundo lugar, por sí mismas, conversando solo entre indígenas y negros, porque ambos sectores están movidos por unas fuerzas que no responden a su propia dinámica y que vienen de lo que ellos mismos llaman “la colonización

paisa”, es decir, de la penetración de la sociedad nacional colombiana como un todo en el Chocó y que ahora, con la “apertura hacia el Pacífico”, se va a agudizar todavía más; pero esta agudización implica al mismo tiempo que va a ampliarse la base para que se puedan relacionar, porque tendrán que enfrentar juntos esa apertura.

Otro problema tiene que ver tanto con la población negra como con la indígena. En ambas sociedades y en ambos movimientos hay muchas contradicciones, hay gran divergencia de intereses y políticas; situación que es más fuerte dentro de los negros, cosa explicable si se tiene en cuenta que se trata de un movimiento que ha cobrado fuerza en un momento más reciente.

En el movimiento indígena se dan posiciones que siguen una línea de integración a la sociedad colombiana; también las hay en cada sociedad y comunidad indígena. Hay un sector que, como lo dice Lorenzo Muelas, quiere desarrollarse sobre la base de sus propias raíces, y otro sector que es partidario de la apertura, de la modernización. Esto se refleja en los distintos niveles de organización, hasta llegar al nivel nacional, constituido por la ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia, el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, el Movimiento Indígena Colombiano y la Alianza Social Indígena.

Recordemos que no todo en la constituyente fue agua de rosas entre los indígenas; hubo contradicciones entre los dos representantes y los dos movimientos a los cuales correspondían. Y lo mismo ha ocurrido en el Senado. Es un problema que vamos a encontrar durante mucho tiempo, porque las sociedades indígenas, y pienso que también algunas comunidades negras de hoy, tienen un doble carácter; por un lado, son nacionalidades, grupos que tienen una especificidad, con una larga historia que viene de siglos, pero, al mismo tiempo y como resultado de esas políticas de integración y de asimilación, están también integradas parcialmente a la sociedad colombiana y hacen parte de su estructura de clases.

Siempre habrá en cada sociedad dominada, explotada y negada, en cada autoridad de los dominados, explotados y negados, en cada organización suya, en la mente de cada uno de ellos, una lucha entre esos dos principios, entre ser ellos mismos y negarse a sí mismos.

Como decía Frantz Fanon (1970: 6) para el caso de los negros africanos, “piel negra, máscaras blancas”. Y eso representa una lucha. Una lucha que fluctúa y se mueve en un espectro muy amplio, según los lugares, las circunstancias y las personas. Eso implica diferencias en la política, en las propuestas, en la manera de proceder frente las decisiones del gobierno y la legislación. En este dilema se tiene que mover el movimiento; y no se puede prever en un momento determinado cuál es la fuerza que va a predominar. Siempre hay altibajos.

Doy un ejemplo cercano. Hace unos años, los miembros del resguardo de Cota, en la sabana, consideraron que ellos no eran indígenas, que la mayoría de los jóvenes y adultos vivía en Bogotá, que eran estudiantes, trabajadores, profesionales algunos; entonces, ¿para qué resguardo y para qué cabildo? Argumentaban que perdían tiempo y plata cada año al tener que ir a sembrar una tierra que nos les interesaba, solo por mantener vivos su resguardo y su cabildo. Pidieron su disolución y el gobierno los disolvió. Hace poco, dieron marcha atrás; reivindicaron de nuevo su diferencia y su derecho y reconstituyeron el resguardo y el cabildo.

Entonces, ese doble carácter y esa ambigüedad están y van a seguir estando presentes. Se van a reflejar, ya se están reflejando, en los niveles de organización: hay varias organizaciones, no se ponen de acuerdo. Los vamos a encontrar todavía por mucho tiempo.

Todo ello tiene que ver con otro tema que está implícito en algunos de los planteamientos indígenas citados antes. La diferencia no debe ser motivo ni base para la división y el enfrentamiento, al contrario, es un factor de riqueza. Decir que la población negra, la población indígena y otras poblaciones son distintas no quiere decir que tengan que enfrentarse y no puedan reunirse. La verdadera desigualdad, ya lo decía Quiguanás, es no unirse entre explotados. Lo que él llamaba la desigualdad era estar blancos con blancos, indios con indios y, podríamos agregar, negros con negros, solo por el color, por la raza o por el grupo étnico. Pero la igualdad no es decir: todo es igual. Quiguanás nos dice: no todo es igual. La igualdad es poderse unir con base en unos criterios, no a pesar de las diferencias,

sino enriqueciéndose con esas diferencias, nutriéndose de ellas para crecer.

El camino de no tocar las diferencias porque se cree que constituyen un posible motivo de división ya está ensayado, no es un mero postulado teórico. En el movimiento indígena hubo esa discusión y un sector dijo: no hablemos de las diferencias de cultura, de lengua, etc., porque eso nos separa; unámonos como explotados y como campesinos y lo otro lo dejamos para después; cuando haya un gobierno amigo, hablaremos de las diferencias, que son específicas (Vasco 1981). Ese camino se ensayó durante años y fracasó. Las diferencias existen, son parte de la realidad y no se resuelven ignorándolas, se resuelven enfrentándolas, encontrando un mecanismo para crecer en diferencia y para enriquecerse mutuamente.

## DE NUEVO A LA LUCHA

Tengo el convencimiento, la plena certeza de que las cosas no se quedarán como están ahora, que los indios de todo el país, y los negros, se levantarán de nuevo para reanudar su lucha. Por eso, quiero terminar recordando estas palabras de Lorenzo Muelas: *“Si me matan, no me importa, porque yo se por qué muero. Pero no quiero que allí, muerto, mi cadáver se tenga que avergonzar por no haber luchado”*.

\*\*\*\*\*

Sustentando el anterior análisis se encontraba una concepción que hacía necesario considerar las definiciones de la nueva Constitución respecto de los indígenas en el marco más amplio de las condiciones de participación creciente de Colombia dentro del sistema mundial, en especial aquellas derivadas de las peculiaridades del desarrollo capitalista en los últimos tiempos y que se han venido denominando con el término de globalización.

De otro modo, no se veía posible explicar la flagrante contradicción que parecía darse entre ese “reconocimiento, respeto y protección de lo diverso y lo local” y una política general como la del gobierno del presidente Gaviria, basada en la apertura y la

internacionalización del país en todos sus órdenes, en especial e inicialmente en la economía.

En mi idea, los desarrollos de la situación mundial y la creciente inserción del país en ella obligaban a replantear la significación de las demandas que los indígenas venían sosteniendo desde 1971 y de las formas como la Constitución del 91 decía concederlas. Lo cual, por consiguiente, ponía a la orden del día la urgencia de una reelaboración de tales demandas, modificando sustancialmente los aspectos programáticos que habían venido guiando al movimiento y, por supuesto, exigía idear nuevas estrategias de lucha.

Empero, nada de esto ha ocurrido y las sociedades indígenas siguen haciendo parte de este marco, sin comprender que están en medio del juego de los intereses contradictorios de las grandes potencias capitalistas del mundo y de las empresas internacionales, confrontación de la cual, por supuesto, están obteniendo algunos beneficios a corto y mediano plazo, pero que revertirán con creces en su contra a largo plazo, cuando los lazos que los van atando paulatinamente a esos intereses estén consolidados.

## POLÍTICA, AUTONOMÍA Y CULTURA A FINALES DEL SIGLO XX<sup>12</sup>

En mi criterio, la situación actual del mundo, que algunos llaman globalización y que incluso nos presentan a veces como una nueva época en la historia de la humanidad, marca la necesidad de mirar de una manera diferente a como se ha venido haciendo hasta ahora la problemática de las sociedades indígenas en el país, sus reivindicaciones y sus logros.

No pienso que nos encontremos de verdad en una nueva época. Considero, sí, que se están alcanzando en este período, en especial

---

<sup>12</sup> Ponencia para el I Seminario Nacional sobre “Jurisdicción especial indígena y autonomía territorial”. Popayán, marzo de 1997. Publicada en Varios autores: *“Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas” –La jurisdicción especial indígena–*. Defensoría del Pueblo-Consejo Regional Indígena del Cauca/CRIC-Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas, Bogotá, 1997, p. 321-326.

después de la desaparición del sistema socialista mundial, ciertos rasgos, algunas peculiaridades en el desarrollo del sistema capitalista que, incluso, fueron avizoradas ya desde mediados del siglo pasado por el marxismo. Una de ellas es su consolidación como el sistema económico social predominante en todo el mundo. Otra es la acentuación de la tendencia de ese sistema a la homogeneización. Sin embargo, considero que en este momento se trata de una homogeneización selectiva y parcial, y no de una totalizante que busque transformar a todo el mundo bajo un mismo patrón, en un mismo tipo de sociedad, en una misma clase de forma de vida.

En las actuales circunstancias, el énfasis tiene lugar en lo fundamental en la homogeneización económica a través de procesos de producción de tipo transnacional, por medio de la división social del trabajo con asignación de tareas particulares a cada nación, con procesos de especialización en los cuales cada país recibe un papel específico dentro del sistema global, y también, como algunos lo han anotado ya, con la mundialización del mercado, que convierte en mercancías todos los recursos de los pueblos del mundo, materiales o no, que sean comercializables y explotables, y que inserta en el mercado a todos esos pueblos, así ellos no lo quieran.

En ese sentido, tal homogeneización no choca necesariamente con otros campos de la vida social, no obliga a homogeneizarlos también. Puede ser compatible con la diversidad, con la pluralidad en otros aspectos; puede permitir cierta autonomía en áreas no directamente económicas. Si el sistema económico capitalista imperialista logra poner a marchar en su dirección y en su interés al mundo entero, no le importa que en otros campos de la vida el mundo sea diverso, que haya pluriculturalidad, que haya —y se mantengan— una diversidad y una autonomía étnicas (nacionalitarias) y culturales.

Así, las identidades y las autonomías de carácter nacional y regional, siempre y cuando no se ejerzan en el plano económico, empiezan a perder importancia, a disminuir el peso que tuvieron hasta hace poco y que incluso llevó, y no solamente a los pueblos indígenas sino también a otros pueblos del mundo, a luchar por la defensa de esas identidades, de esas autonomías, de las soberanías

nacionales. Asistimos cada vez más a una situación en la cual las naciones del mundo marchan bajo la batuta de organizaciones internacionales y transnacionales en distintos campos, condicionadas además por convenios internacionales y de empresas que trascienden esas identidades, pero que a la vez las emplean en su beneficio, sometiendo a sus propios pueblos a moverse en esa dirección.

En ese marco interpreto los cambios que ocurren con el paulatino reconocimiento de las peculiaridades y de algunos derechos de los pueblos, entre ellos los indígenas, tanto en el plano internacional como en el nacional. En esa medida, los logros que se han venido alcanzando presentan un doble carácter, son armas de doble filo. Así, por ejemplo, lo que se consiguió en la Constitución del 91. A mi manera de ver, esta Constitución, al tiempo que reconoció a los indígenas un conjunto de derechos en los campos de lo jurídico — como la jurisdicción especial—, de las culturas, de las autoridades propias, de las lenguas y aun de lo territorial, marcó un camino de integración, de internacionalización, al no reconocer la pluralidad y la diversidad económica.

Cuando se elaboran planes de desarrollo en Colombia, y con el más reciente hubo la oportunidad de apreciarlo con nitidez, aparece claramente que estos no se orientan hacia el pluralismo, hacia la diversidad económica, y que, por lo tanto, para los indígenas se hace necesario resistir, dar la pelea para evitar la imposición y lograr algunos mínimos reconocimientos en ese campo. Es bien sabido que en la primera versión de ese plan se establecía de manera explícita que en Colombia habría una sola línea de desarrollo económico, aunque los pueblos indígenas podrían adecuarla a sus peculiaridades culturales. Y eso hubo que pelearlo y se consiguió sobre el papel que se aceptaran algunos pequeños espacios de diversidad como, por ejemplo, los planes de vida de los pueblos indígenas. Pero aun así, tales planes siguen hoy, para poder ser aceptados y recibir un respaldo presupuestal, el camino de su transformación y concretización en proyectos que están determinados por parámetros que son los mismos para todo el país e, incluso, para un nivel global, pues los fijan organismos de ese campo de acción, como el Banco



Mundial. De tal manera, esos planes de vida van siendo alineados con la estrategia de desarrollo que fija el gobierno, que ni siquiera es la de un desarrollo colombiano, sino una de carácter internacional, ajustada a los intereses del capitalismo mundial, como ocurre con la de apertura e internacionalización de la economía que se sigue desde el gobierno del presidente Gaviria.

A través de distintos argumentos —la defensa y ampliación de la democracia y de los derechos humanos, la lucha contra el hambre, las condiciones de vida de la mujer, etc.—, los organismos internacionales adquieren cada vez más injerencia en todo el mundo, en todas las naciones, en todas las regiones, pese a que se mantienen y consolidan las autonomías y las identidades nacionales y regionales. A través de las empresas transnacionales, a través de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) —que son una estrategia fundamental para el dominio del mundo en la actualidad, para ejercer las contradicciones todavía existentes en el seno del capitalismo y practicar la competencia entre los distintos grupos por alcanzar predominio dentro de él—, se dan esos hilos que aúnan en un solo camino mundial y global lo que ocurre en cada país, en cada región, en cada sociedad indígena.

Por supuesto, esto abre un marco —como aquí he anotado— de reconocimiento internacional de los pueblos indígenas. Es de interés de estos grupos enormes, de estas grandes empresas, de este sistema económico global reconocer y apoyar autonomías a granel, que implican, en su manera de tratar con las naciones y los pueblos, una atomización de los mismos, que les permiten tratar con cada nación y no con bloques de ellas, con cada pueblo y no con cada nación en su conjunto. En el caso concreto de los pueblos indígenas, esto fortalece en un primer momento sus intereses; consolida su capacidad de negociación en las naciones en que se encuentran; vigoriza con apoyos y ayudas económicas sus proyectos de vida; potencia muchas de sus actividades y amplía sus autonomías frente a los estados nacionales con los cuales tienen que tratar.

Pero ya se empiezan a avizorar las señales de lo que está por venir, de cómo las grandes empresas transnacionales negocian directamente o por intermedio de sus agentes, como las

Organizaciones No Gubernamentales, con gentes de esos pueblos o sus autoridades propias autónomas, como ocurrió hace poco con el pueblo awa en el Ecuador y con indígenas amazónicos. Los awa vendieron a una ONG los derechos de uso de los recursos de su territorio por una exigua cantidad de dinero. Indígenas de la amazonía, según la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, entregaron a varias ONG el derecho de patentar el yagé y la sangre de drago. Entonces, es claro que el reconocimiento de las autonomías, en especial en el campo internacional, es un arma de doble filo.

Sabemos lo que pasó y continúa pasando en Colombia con el proyecto de Genoma Humano, cuyos agentes —como la Expedición Humana de la Universidad Javeriana— lo tramitan directamente con las comunidades, que lo reciben en ejercicio de su autonomía, pero sin tener la información necesaria y suficiente para juzgar sus implicaciones. Y esto va a continuar creciendo. Como ya se ha dicho aquí, los pueblos indígenas, y no solamente de Colombia sino del mundo, poseen en sus territorios gran parte de la biodiversidad que en este momento constituye un foco fundamental de interés para el avance capitalista. Constituye una de las principales fuentes de recursos con los cuales este sistema económico aspira a continuar creciendo y desarrollándose, y que, en consecuencia, quiere asimilar y apropiarse.

Allí se incluyen en forma creciente los elementos culturales de las sociedades indígenas, los saberes de los sabios tradicionales, de los curanderos, de los artesanos, que han desarrollado a lo largo de siglos los conocimientos y las técnicas para el aprovechamiento de los recursos de la biodiversidad. Pues muchas veces ya no es importante el recurso en sí mismo, sino el saber, el conocimiento sobre su uso, y este es cada vez más objeto de apropiación privada y explotación comercial. Los convenios internacionales de los cuales es signatario el país aseguran el acceso directo a ellos, posibilitan su apropiación y el patentamiento de su uso a nivel internacional, con derecho a la exclusividad.

Esto, entonces, además de relativizar la importancia, el peso de determinadas formas de autonomía que hasta hace ocho o diez años

eran todavía fundamentales, plantea otro problema: el del papel de la cultura en ese campo, y no solamente el de la cultura de las sociedades indígenas, sino el de nuestra propia cultura colombiana. Existe en determinadas ocasiones, y así se ha planteado en este foro, una contradicción entre cultura y política; y ciertos sectores de las organizaciones indígenas, en especial la ONIC, consideran que ese conflicto debe resolverse en favor de la política porque, dicen, darle el peso fundamental a la cultura sería “culturalismo”, lo cual sería negativo, dividiría a las organizaciones y a las sociedades indígenas, restándoles fuerza. Y con esos criterios se manejan problemas, como el conflicto de los embera-chamí de Risaralda, que se ha mencionado aquí, pero también las dificultades de organización de los wayúu en la Guajira, así como el tratamiento que en la actualidad algunas organizaciones indígenas, especialmente cabildos, dan a los sabios tradicionales, como ocurre en ciertas zonas embera con los *jaibaná*.

En mi criterio, esa dicotomía irreductible que se plantea entre política y cultura no corresponde a la actual situación de mundialización económica capitalista, en la cual la cultura se ha vuelto un objeto fundamental de apropiación y explotación esencial para el desarrollo de ese sistema y para su consolidación en el mundo, y en cuyas circunstancias, la cultura, la lucha por la cultura y el papel de la cultura adquieren nuevas perspectivas, nuevo peso. Quizá exagerando un poco para confrontar la posición que he criticado, yo diría que, en las nuevas condiciones de dominación del capitalismo en el globo, la lucha por la cultura es un problema directamente político; que sin apoyarse en la cultura, la lucha política no tiene posibilidades de garantizar una verdadera autonomía y una real sobrevivencia de los pueblos, y no solo de los pueblos indígenas, sino de los pueblos del mundo, entre ellos el colombiano.

\*\*\*\*\*

La elevación al rango constitucional del criterio del reconocimiento, respeto y protección de la diversidad, en particular en lo que tiene que ver con los llamados “grupos étnicos” y sus culturas, produjo en el país una inusitada extensión de las preocupaciones por dicha temática; por supuesto, el campo de la

antropología, menos que cualquier otro, no podía permanecer ajeno a tales consideraciones.

Entre las múltiples manifestaciones de esa “moda” se encuentra la publicación de un libro que recoge textos de varios autores, realizada por el Instituto Colombiano de Antropología. Su título encierra ya una concepción de fondo —que analicé en el texto que aparece a continuación—, que marcaría en adelante los derroteros para el accionar oficial en el campo cultural, sobre todo en lo atinente con los indígenas y otros grupos de aquellos que la Constitución del 91 marcó con la denominación de étnicos, como los llamados grupos negros o afroamericanos, y otros que en forma reciente se han venido acogiendo o cobijando con esas políticas, más como resultado de su promoción por parte de Asuntos Indígenas y otras entidades, como la ONIC, que por su propia iniciativa, como sucede con los grupos de gitanos, ahora autodenominados ROM.

Así, es posible notar que el reconocimiento constitucional no implica un viraje radical en la política estatal frente a los indios, sino un cambio de táctica de acuerdo con las exigencias de la inserción de Colombia en lo que se ha dado en llamar “el nuevo orden internacional”, orden que implica un reacomodo entre las fuerzas políticas y sus jerarquías, pero también cambios notables en las formas de dominación y explotación internacionales.

Es lo que explica la aparente contradicción entre, por un lado, las visibles tendencias globalizadoras por conseguir la homogeneización de las sociedades de todo el mundo bajo los estándares creados y fijados por el capitalismo, norteamericano esencialmente, y, por el otro, los esfuerzos por reconocer, garantizar y desarrollar la diversidad a través del diálogo, la tolerancia y la negociación entre diferentes, realizada supuestamente en un plano de igualdad y equidad entre los dialogantes.

## “DIVERSIDAD ES RIQUEZA”<sup>13</sup>

Este es el título de un libro que publicó el Instituto Colombiano de Antropología hace algún tiempo (1992), pero, a la vez, es una afirmación que recoge lo fundamental de las posiciones más recientes de muchos antropólogos en relación con la “cuestión étnica”, así como el sustento de las políticas oficiales frente a las nacionalidades indígenas, en especial a partir de la Constitución del 91. De lo cual se suelen derivar conclusiones sobre la necesaria promoción del respeto de tal diversidad y, sobre la base de ella, del camino para la convivencia y la paz. Así ocurre, por ejemplo, como veremos más adelante, con las políticas y actividades de promoción de la cultura que adelanta el Ministerio de ese ramo, y con los fundamentos de la interculturalidad, uno de los lineamientos básicos de la actual educación indígena en Colombia, postulado por el gobierno y aceptado por las organizaciones y comunidades indígenas.

Veamos qué subyace en el fondo de este aserto, al parecer indiscutible y obvio en su formulación más general y abstracta.

Para comenzar, ubiquémonos en nuestro país, cuyo carácter es el de una sociedad basada en lo fundamental en la producción de mercancías mediante el empleo de una mano de obra vinculada a través de diversas formas de trabajo asalariado. Ya en el primer párrafo de su obra maestra, Marx (1964: 3) nos dice que la riqueza en esta clase de sociedades “se nos aparece como un ‘inmenso arsenal de mercancías’ y la mercancía como su *forma elemental*”.

Es decir que, en una sociedad como la nuestra, concebir la diversidad como riqueza hace necesario entender que ella constituye un conjunto de mercancías, de productos que tienen utilidad para la satisfacción de necesidades de algún tipo y, al mismo tiempo, valor de cambio, o sea que su utilidad se encuentra y emplea por parte de otros diferentes de sus productores.

De la lectura del libro en mención resulta claro que la aseveración que lo encabeza se refiere a la diversidad cultural de los

---

<sup>13</sup> Publicado en *Kabuya*. Editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 11, 17 de mayo, 2000, Bogotá, p. 4-8.

múltiples grupos que conforman el país, como así lo reconoció la nueva Constitución de 1991. O sea que debemos entender que la pluralidad cultural que existe en el territorio de Colombia se constituye en una amplia gama de mercancías, o bien que, si esta no lo es aún, debe llegar a serlo.

Así lo muestra el examen de procesos que han venido teniendo lugar desde tiempo atrás y que se han acelerado desde hace algo más de una década. La conjunción de las diversas políticas del gobierno con la acción de múltiples ONG y aun con la de distintos grupos, en especial indígenas, negros y sectores campesinos, tiene como uno de sus propósitos claves la transformación de la producción cultural de tales agrupaciones sociales en mercancías, es decir, convertir sus procesos de producción de bienes culturales en tanto que valores de uso, orientados a satisfacer las necesidades propias derivadas de su vida cotidiana, en productos valores, dirigidos a llenar las necesidades, tanto las que ya existen como las nuevas que puedan irse creando, de otros sectores de la población nacional o internacional, transformando las condiciones de su producción e incorporándolos al creciente mercado de una industria de productos culturales.

Desde hace varios años, entidades como Artesanías de Colombia han emprendido la tarea de “rescatar” objetos de la producción cultural indígena. Para conseguirlo realizan diversas actividades, como talleres con los ancianos “maestros sabedores” para que ellos enseñen los procesos de fabricación a los jóvenes, pero también se llevan a cabo actividades de modificación que se centran sobre el trabajo de diseñadores y otros profesionales, que cambian formas, diseños, tintes, etc., en la búsqueda de “mejorar o perfeccionar” las diversas técnicas de trabajo tradicionales para conseguir “mejoras” en los productos; pero que en realidad lo que buscan es adecuar estos objetos a las demandas, gustos, modas y exigencias del mercado y de los compradores. En este campo cabe destacar principalmente las cada vez más frecuentes ferias artesanales, en las cuales la participación de los indígenas es central y creciente, y el impulso a la exportación de estas artesanías.

En realidad, todos estos procesos tienen como objetivo central la transformación de los antiguos valores de uso, que los indígenas empleaban dentro de economías básicamente de subsistencia, en artesanías, es decir, en mercancías que se destinan para los mercados nacionales y del exterior. Es decir que estos procesos tienen como resultado que los objetos materiales se conservan o se recuperan, al tiempo que cambian “su alma”. Esto aparece más claro cuando se trata de productos cuyo uso ha sido abandonado por los propios indígenas y que retoman de la memoria de los mayores para elaborarlos otra vez, ahora con la finalidad exclusiva de venderlos. Como uno de los resultados de estos cambios, un número creciente de los productores ya no tiene su trabajo artesanal como una actividad económica complementaria de la agricultura, la ganadería u otras, sino que lo ha convertido en su trabajo principal y en ocasiones el único del cual deriva la satisfacción de sus necesidades de vida.

Procedimientos semejantes y con la misma repercusión desarrolla el Ministerio de Cultura a través de los llamados encuentros COLOMBIA CREA, cuyo significado e implicaciones analizo más adelante.

Más significativos son otros hechos acaecidos en los últimos años, en los cuales el carácter económico de los procesos que vengo analizando se hace más visible. Así los relacionados con la valoración, rescate y conocimiento de lo que tiene que ver con el llamado “chamanismo” o “medicina tradicional”. Aquí, las actividades académicas se ligan estrechamente con las comerciales en el establecimiento de los canales que garanticen el acceso a tales conocimientos, pues es conocido que en la bioprospección y la biopiratería los saberes indígenas son el blanco principal, incluso más allá de los propios elementos curativos (plantas, etc.), pues son aquellos los que indican su uso y dan las bases para la obtención de las patentes de comercialización.

Este es el fondo asordinado que se mueve detrás de la actual oleada de reconocimiento mundial hacia actividades y conocimientos que durante mucho tiempo se tuvieron por supersticiones, fraudes, hechicerías o, al menos, como no científicos. Los grandes

laboratorios de la industria transnacional de productos farmacéuticos invierten en revisar las revistas científicas y otras publicaciones de los países del llamado Tercer Mundo, para buscar pistas que los encaminen hacia nuevos productos y, sobre todo, hacia nuevas formas de empleo de la biodiversidad que, luego de obtener sus patentes, se convierten en la base de fármacos que les producen anualmente millones de dólares.

O financian directamente, o en forma indirecta a través de fundaciones o instituciones académicas, proyectos de investigación en este campo, los cuales se presentan como una reivindicación y reconocimiento de este aspecto de la vida indígena, cuando se trata de desarrollar los procedimientos que terminan por convertirlos en mercancías.

Es lo que ocurre con actividades como el simposio realizado hace unos años en la Universidad de los Andes, a donde se convocó a quienes hubieran trabajado sobre el tema de la “medicina tradicional”, con la cobertura de que su organización académica estuvo a cargo de antropólogos, algunos vinculados al Departamento de Antropología de la Nacional, para que los asistentes terminaran por descubrir que en el fondo todo giraba alrededor de intereses representados por profesionales escoceses de la química farmacéutica, quienes desde hace tiempo vienen obteniendo muestras y conocimientos a través del puente establecido por los investigadores, los cuales, además, contribuyen para que los abuelos detentores de estos conocimientos viajen al exterior para entregar directamente sus saberes, con lo que el reconocimiento de esta amplia diversidad acaba por convertirla en mercancías.

Pero también algunos individuos y organizaciones indígenas participan en estos procesos de producción de mercancías de la industria cultural. Es lo que ocurre cuando elementos importantes de las cosmovisiones de sociedades indígenas, en particular aquellos que se refieren a sus relaciones con la naturaleza y que giran alrededor de la idea de que “la tierra es la madre”, se incorporan en discursos que se insertan al mercado mundial en la forma de identidades-mercancías, lugar donde se cambian por el dinero representado por las financiaciones y auxilios que se reciben de parte de gobiernos y



ONG extranjeros, deseosos de “proteger la biodiversidad” a través de los indígenas, los “naturales guardianes de la tierra”.

Así lo denuncia el exconstituyente, exsenador y exterrajero guambiano Lorenzo Muelas:

“Como indígena, a mí me afecta profundamente y me hiere de fondo, cuando veo que estamos en camino de lesionar mortalmente el futuro de los Pueblos Indígenas del mundo..... Ya en Buenos Aires (en la reunión de la COP) sentí yo el interés saqueador presente en todas las discusiones de los gobiernos, encubierto por discursos de defensa de la biodiversidad, pero también advertí una fuerte tendencia negociadora en muchos de los representantes indígenas que allí estuvieron..... Sin embargo, en el proceso de desarrollo del Convenio de la Diversidad Biológica he visto con enorme preocupación que a los representantes indígenas, como conjunto, les ha faltado firmeza, que se dan por vencidos y parecen alejarse de esos principios con gran facilidad, acercándose peligrosamente a lo que pareciera ser un proceso de acomodamiento a lo impuesto por las leyes del comercio y de la privatización de la vida, que exigen la aceptación de sistemas de derechos de propiedad intelectual y hacen primar el tema de la distribución de beneficios económicos” (Muelas 1999: 1).

Hace algún tiempo, los Cabildos Embera-Katío de los ríos Sinú y Verde firmaron con el gobierno un acuerdo que puso fin a su ocupación de varios meses de los jardines externos del Ministerio del Medio Ambiente, para impedir, según habían declarado, que el llenado de la represa de Urrá arrasara con su cultura y dañara la región del Sinú, pues denunciaban que la represa produciría un desastre ecológico en esta zona y afectaría irreparablemente al Parque Natural de Paramillo. Con base en esta reivindicación en defensa de la madre tierra convocaron en su apoyo a numerosos grupos de ecologistas nacionales y extranjeros.

Pero veamos las cosas más de cerca. Uno de los puntos principales del acuerdo dice: “1. La Empresa Urrá S.A. - E.S.P. anticipará a los Cabildos Mayores Embera-Katío de Río Verde y Río Sinú, y comunidad de Beguidó, el total de la suma que resulte de proyectar a cincuenta (50) años y traer a valor presente, el monto anual estipulado en la Resolución 838/99 del Ministerio del Medio

Ambiente como sustituto de participación en beneficios correspondiente a dichos Cabildos Mayores” (subrayado mío). Es decir, que ahora los embera-katío del Sinú han aceptado participar en los beneficios económicos alcanzados por la Empresa Urrá con el llenado de la represa y su puesta en marcha para la generación de energía eléctrica, a cambio de aceptar que su madre tierra sea afectada por dicha empresa.

En el capitalismo, cuando se participa en los beneficios de una empresa, eso significa que se recibe una parte de la valorización del capital y se obtiene cuando el beneficiario es a su vez aportante de capital. Y, ¿cuál es el capital que los embera aportan a la empresa de generar energía en Urrá? Es evidente que se trata de la tierra, de la madre tierra, que de este modo se transforma en capital-mercancía generador de nuevas mercancías.

El doble proceso resulta claro: por un lado, se reconoce y respeta la diversidad, por el otro, esto se hace para transformarla en mercancías que se vinculan al mercado mundial. La aparente contradicción no es tal, precisamente el desarrollo de dicho mercado en las condiciones de la globalización requiere la más amplia diversificación de las mercancías pues, como ya lo estableció Marx, nadie cambia un producto por otro igual. El desarrollo del mercado a escala mundial exige que todo se convierta en mercancía y así está ocurriendo con la diversidad. Es cierto, entonces, que la diversidad es riqueza. Pero, ¿para quién?

\*\*\*\*\*

El concepto de mercancía, tal como Marx lo plantea en su texto *El Capital. Crítica de la Economía Política* (1964), me suministra la base para el análisis de las profundas y complejas implicaciones económicas y políticas que se derivan del proceso de llevar a la práctica dicha concepción de la diversidad étnica y cultural como riqueza, teniendo como contexto el sistema de producción que predomina en Colombia. Al examinar distintos programas y políticas gubernamentales que se llevan a efecto en algunos campos de la vida de las sociedades indígenas, resulta claro que se trata de procesos de producción de mercancías o, mejor dicho, de

transformación en mercancías de elementos de tales grupos sociales, pero también de grupos campesinos y afrocolombianos; es decir que hacen parte de un proceso intenso de ampliación de las relaciones de mercado que busca cubrir con ellas los aspectos más diversos y recónditos de la vida social, como parte de un desarrollo del mercado capitalista que se hace, por primera vez en forma cabal, verdaderamente mundial. De esta manera, se va enlazando a estos grupos con gran celeridad dentro de la economía capitalista nacional e internacional, integrándolos a ella.

Así ocurre con aspectos componentes de las culturas de estos grupos sociales, como las danzas, cantos y otras formas de expresión, incluyendo, para los indígenas, hasta los mal llamados “rituales”, como sucede a través del programa COLOMBIA CREA, por ejemplo, o, para el caso de los elementos de la producción material, de las variadas actividades que adelanta la empresa mixta Artesanías de Colombia.

## **¡NO CREA! A PROPÓSITO DEL ENCUENTRO COLOMBIA CREA<sup>14</sup>**

Durante la primera semana de agosto de 1998, última del gobierno de Samper, el Ministerio de Cultura celebró en Bogotá la fase final del programa COLOMBIA CREA, con un encuentro de realizadores de actividades culturales, individuales y grupales, que llegaron de todo el país y que fueron seleccionados en encuentros regionales que tuvieron lugar desde un año antes.

Para muchos, el programa CREA muestra que por fin el gobierno está reconociendo y promoviendo la cultura popular y a sus creadores, avanzando en programas de recuperación cultural y dando pasos firmes en la “búsqueda de nuestras raíces”, las de nuestra cultura nacional y nuestra nación. Es bueno, entonces, hacer algunas reflexiones al respecto para ver si es verdad tanta belleza.

---

<sup>14</sup> Publicado en *Kabuya*. Editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 7, septiembre, 1998, Bogotá, p. 7-10.

Todavía no hace mucho tiempo que en Colombia se consideraba que la cultura era la de las clases dominantes de la sociedad: la música clásica y la ópera, los grandes artistas (en especial los pintores), los escritores de talla (sobre todo los poetas), etc., es decir, aquellas manifestaciones relacionadas con las llamadas bellas artes y, por supuesto, la mayor parte de ellas de origen extranjero. Idea que se recoge aún parcialmente en la reciente Ley de Cultura.

Por su parte, los antropólogos, en especial aquellos de influencia norteamericana, han definido la cultura refiriéndose a la totalidad de las obras creadas por el hombre a lo largo de su historia, tanto materiales como espirituales. Esta incluye, entonces, sus relaciones económicas y sociales, sus sistemas productivos y formas de organización, sus herramientas de trabajo, sus viviendas, sus ropas, los productos de su actividad, pero también sus ideas y concepciones acerca de la realidad, sus usos y costumbres (como se suele decir ahora), sus anhelos, y, por supuesto, sus producciones artísticas, sus bailes y sus cantos, sus relatos, etc., etc. Se dice que la cultura es el modo de vida de un pueblo.

Entre nosotros, la idea de cultura se ha desarrollado en los últimos años moviéndose entre estos dos extremos; sobre esta base se ha ido dando su reconocimiento por parte de algunas instituciones del estado, pero igualmente por parte de mucha otra gente, incluyendo amplios sectores populares.

Así mismo, poco a poco, algunos sectores de la sociedad han ido extendiendo el concepto de cultura a los resultados de la actividad creadora del pueblo, aunque en general la siguen mirando en forma muy restringida, limitada casi exclusivamente hacia lo que está relacionado con lo artístico: los cantos y danzas, los cuentos, poemas y tradición oral, las artesanías, el teatro; también han cobijado como cultura las comidas “típicas”, los vestidos “típicos” y muchos otros elementos semejantes. Pero este reconocimiento de la creación popular se hace bajo el concepto de folclor, diferenciándolo de la cultura propiamente dicha y ubicándolo en un grado inferior de calidad, de valor y de importancia.

Cosa parecida ocurre con el llamado patrimonio cultural, el cual se define abarcando únicamente los elementos que se consideran

“importantes” y “significativos” de acuerdo con los criterios de las instituciones estatales o de las clases dirigentes de la sociedad: las viviendas antiguas construidas por los grandes arquitectos de acuerdo con los modelos europeos (en especial ingleses y franceses) y en forma más reciente con los norteamericanos, los edificios públicos que se consideran vinculados con los hechos de la historia, las obras de arte, los monumentos, etc. También se han incluido en él los restos materiales de las sociedades aborígenes hoy desaparecidas, que son recuperados por la arqueología y llevados a los museos, donde se exhiben con una orientación y una significación que distan mucho de aquellas que les dieron sus creadores.

En este proceso de reconocimiento restringido de la cultura del pueblo hay que señalar el sentido que se le otorga, a qué se le llama reconocer o recuperar la cultura popular, significado que orienta las actividades con las que se busca lograr esos cometidos, como la del CREA. Se trata de buscar “talentos” y de recoger las manifestaciones que se consideran artísticas y convertirlas primordialmente en espectáculos, en algo para presenciar, para ver y oír, mientras las condiciones, las formas de vida y los problemas de los grupos sociales que las originan permanecen en la sombra y no se los reconoce; el espectador permanece ajeno, por ocultamiento, a estas situaciones conflictivas.

Otro sentido que se da a estas formas de reconocimiento de elementos de la cultura popular es el de que en ellos están nuestras raíces, se trata del “encuentro de nuestras raíces”. Pero este planteamiento no es real, no da origen a políticas y actividades sociales y culturales que los potencien y que hagan que realmente vitalicen nuestras formas de vida, den origen a nuevos retoños para el desarrollo de una cultura nacional popular específica y vigorosa que pueda contrarrestar la invasión cultural que ahora vivimos, en especial a través de los medios de comunicación; ni siquiera se busca revitalizar su papel en las sociedades y grupos que los han producido. Por ejemplo, al tiempo que las danzas y cantos de los rituales indígenas se hacen espectáculo cultural, se observa con indiferencia cómo estas mismas actividades desaparecen en las comunidades, y aun se estimula su pérdida; se presencia impasible cómo la mayor

parte de sus miembros permanecen ajenos y sin interés ante los grupos que las “rescatan y montan” para exhibirlas ante públicos que nada saben de su significación propia.

Además, otros aspectos de la vida de la gente y que también constituyen cultura no se tienen en cuenta, y con eso pasan desapercibidos tanto para los espectadores como para los integrantes de los grupos sociales mismos, quienes terminan convencidos de que la creación y uso de la cultura es algo de unas pocas personas con intereses y capacidades especiales: los miembros de los “grupos culturales”. Se impulsa, así sea solo por omisión, la idea de que únicamente los “números”, los “actos”, las “obras” que se incluyen en los encuentros CREA son cultura y que sus intérpretes son los únicos creadores de cultura dentro de sus grupos de origen.

Pero hay más aún. Estas actividades, por la forma como se recogen, se trabajan y se preparan para su presentación en los encuentros, van siendo descontextualizadas, separadas del conjunto de la cultura y despojadas poco a poco de la significación que tienen en la vida social de los grupos en que han surgido; esto es tanto más notable en el caso de los indígenas, muchos de cuyos rituales se transforman en danzas y cantos para presentar en los encuentros cuando, inclusive, ya no se practican en las comunidades o, por lo menos, muchos de quienes los recuperan para CREA no participan en ellos y no aceptan las concepciones que los fundamentan. Se desconoce así la idea de que la cultura es un sistema, en el cual todos sus elementos están relacionados y jerarquizados de algún modo, de manera que ninguno de ellos puede cumplir su papel ni se lo puede comprender si se lo aísla de los demás, si se lo saca de ese conjunto o si se ignoran sus determinaciones.

Pero también entre los campesinos y pobladores urbanos se desarrollan fenómenos de este tipo, y se conservan, como si fueran piezas de museo, “expresiones culturales” que ya han desaparecido casi por completo de la vida de la gente. Este folclor, estas cosas típicas, ya no lo son realmente y más bien constituyen un ambiente artificial y postizo que nada tiene que ver con la vida cotidiana de sus portadores. Ya no son cultura, en el sentido preciso del término, pues la cultura siempre es algo vivo para la gente que la produce y

utiliza. Cuando se llega a esta situación, están listos para ser apropiados por otros distintos de sus creadores, pues han revestido una forma particular de mercancía, haciéndose folclor.

En el caso de los indígenas, este proceso de corte y separación que exige el CREA todavía es difícil de realizar y choca claramente con su realidad. De ahí que en sus “presentaciones” incluyan formas culturales que están ligadas con los cantos y las danzas y que constituyen su contexto, pese a que claramente no cumplen con los requerimientos para ser espectáculo. Los *paeces*, que “muestran” todo el trabajo de “diagnóstico” que hacen los *te’wala* y luego el proceso de la limpieza para curar, junto con la utilización de las plantas correspondientes, y que obliga a los coordinadores del espectáculo a dar la orden de abreviar y terminar porque se hace cansón e incomprensible para el público, son un buen ejemplo de lo que ocurre. Igual sucede con los wayúu, que interpretan la danza *yonna* sin poderla arrancar del contexto de la “pedida de mano” de una mujer casadera, y en el cual se reproduce todo el proceso de intervención del palabrero como intermediario entre el tío de la muchacha y la familia del pretendiente en la tarea de establecer el tipo y cantidad de los bienes que la familia de la novia debe recibir, todo ello en lengua *wayúu naiki* y, por lo tanto, sin que los espectadores puedan seguir y comprender de qué se trata.

En la preparación para la presentación de los trabajos se observa cómo el criterio del espectáculo, de la vistosidad, prima sobre los demás aspectos. Se procura que la representación se vea bien, salga bonita y atraiga al público. El mexicano García Canclini ha llamado a este fenómeno la estetización de la cultura popular, y hace parte del proceso de su apropiación y uso por las clases dirigentes; se la acepta porque se considera bella, pero no hay ninguna preocupación por su significado ni por los problemas de la vida de los grupos sociales donde se origina. En ese sentido, se trata de un falso reconocimiento que, en la práctica, es en realidad una forma de expropiación de lo popular por parte de los sectores institucionales y de las clases dominantes de la sociedad.

Cosa semejante sucede con las artesanías, objetos que inicialmente son cosas de utilidad para sus fabricantes y los grupos

sociales a los que pertenecen, que satisfacen sus necesidades y se elaboran con esa finalidad. Convertidos en productos para un mercado, se separan de sus condiciones de fabricación, uso y sentido, y adquieren otra vida, otras utilidades, casi siempre de tipo estético, en manos de quienes los adquieren; se convierten en objetos para adornar, que se compran y exhiben porque se consideran bonitos. En cambio, es corriente que en sus sitios de origen la gente haya abandonado su uso, habiéndolos reemplazado por productos de fuera que adquieren en el mercado. Así pudo observarse en el “Salón de los Objetos” del encuentro CREA, donde los productos materiales fueron presentados a la manera como lo hace un almacén de artesanías, aislados por completo de su uso y significación, mientras que los artesanos y demás fabricantes que se hicieron presentes para traer sus productos fueron ignorados y minusvalorados, al punto que muchos de ellos consideraron que se los había maltratado como personas.

Asistimos hoy a un verdadero bombardeo cultural dirigido a través de los medios de comunicación y con el propósito final de homogeneizar a la sociedad dentro de los parámetros de una cultura globalizada, mundial, cuyos cimientos y finalidades no corresponden a nuestras necesidades y condiciones como pueblo, sino a los dictados e intereses del capitalismo internacional. La revitalización de muchas de nuestras manifestaciones culturales, tan diversas, su apropiación por parte de los diferentes sectores sociales, en especial aquellos populares, como una parte fundamental de sus vidas, son una de las opciones posibles para resistir esa presión imperialista, vivir y crecer de una manera propia, con el desarrollo de una cultura nacional popular constituida por la articulación de las culturas locales y regionales, y lograr que nuestro país llegue a ser algún día una sociedad con autonomía e identidad propia.

Para lograrlo, se haría necesaria la consideración y consolidación de todas estas actividades que el CREA ha recogido, no solo en el encuentro nacional sino también en los regionales, como partes integrales de culturas, de las formas de vida de los grupos sociales que las producen. Encuentros como este podrían llegar a ser el cimiento primero para una especie de diagnóstico del “estado de la



cuestión” de la creación cultural popular; y sobre esta base se podría diseñar una política que implicara un proceso de estudio, discusión y confrontación, no solo con sus creadores o sus cultores, sino en lo fundamental con los grupos sociales a los que pertenecen, con la finalidad de analizar sus funciones y sus significados en la vida cotidiana, para mirar su vigencia de acuerdo con las condiciones de hoy y/o las posibilidades de resignificación, es decir, si precisan y pueden recibir funciones, valores y contenidos nuevos, etc.

Así sería posible emprender un largo trabajo de recuperación y difusión, de enraizamiento, de dinamización cultural en dichos grupos para que realmente estos elementos adquieran vida nueva entre ellos. De otra manera, seguirán siendo espectáculo coyuntural, potenciado desde fuera de los grupos sociales por las entidades estatales, que benefician ocasionalmente a unos pocos y que, en la realidad, constituyen especies de museos donde se conservan elementos que fueron cultura, pero que ya no lo son o están dejando de serlo para siempre. Por supuesto, esta última es la orientación de la política estatal al respecto y no podría ser de otra manera en una sociedad de clases como la nuestra, en la cual el estado no es de ningún modo el representante y garante de los intereses populares, sino el vehículo con el que las clases dominantes buscan apropiarse de la producción material e intelectual popular para su propio beneficio.

\*\*\*\*\*

Otros campos de la vida indígena se ven seriamente afectados por la puesta en práctica de la concepción del supuesto enriquecimiento que se derivaría del manejo de la heterogeneidad cultural, tan amplia en nuestro país.

Así está aconteciendo con la orientación de los procesos de educación que se adelantan en las escuelas de las comunidades indígenas sobre la base de la llamada Educación Intercultural, como lo analizo en un texto que está basado en mi trabajo de muchos años en esta área, tanto directamente en relación con escuelas, niños y maestros indígenas, como en su estudio conceptual en el Seminario Permanente Interdisciplinario que se adelantó durante tres años en

colaboración entre la Universidad Nacional de Colombia y el Ministerio de Educación Nacional. De estas experiencias resulta que se trata, más que de reconocimiento, respeto y enriquecimiento, de una nueva forma de adelantar los procesos de integración cultural —por lo tanto de negación de la cultura propia de las nacionalidades indígenas— que han sido siempre eje vertebral de las políticas oficiales frente a ellas.

Sin embargo, no se trata esta vez de la tradicional negación radical de las formas culturales de los indígenas y su suplantación por aquellas correspondientes de la sociedad nacional e internacional, por la cultura universal, sino que ahora la táctica es diferente. Para adelantar el proceso, se produce un reconocimiento de palabra y se ponen en práctica procedimientos que parecen confrontar en la escuela las distintas culturas y conocimientos en un plano de igualdad, al tiempo que se ignoran conscientemente las verdaderas y reales condiciones en que ambas sociedades y culturas se enfrentan en la vida cotidiana. Los resultados inevitables de este doble juego son los que analizo en mi texto.

## LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL: UN CAMINO HACIA LA INTEGRACIÓN<sup>15</sup>

*“La educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro”.*

José Carlos Mariátegui (1973: 43)

Desde hace 18 años, un equipo técnico del Ministerio de Educación, como respuesta a la reivindicación indígena de una educación propia, importó de México, donde los había propuesto el

---

<sup>15</sup> Este artículo fue escrito para la revista de educación del CRIC por solicitud de una de sus editoras. El Comité Editorial de la revista rechazó su publicación. Apareció en *Kabuya*. Editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 11, 17 de mayo, 2000, Bogotá, p. 1-4.

antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, los conceptos de etnodesarrollo y etnoeducación, y con base en ellos planteó las características que debería tener esta última. Entre ellas y como una consecuencia necesaria que se derivaría del carácter heterogéneo de la sociedad colombiana desde el punto de vista cultural, este equipo propuso que uno de los principios o lineamientos de la educación indígena debía ser la interculturalidad, describiéndola así: “En el proceso educativo, el punto de partida es la cultura propia de cada comunidad, pero es indispensable realizar el aprendizaje de los elementos culturales nacionales y universales. Por ello, el educando indígena, además de conocer a fondo la cultura de la comunidad en la que se desempeña, debe tener conocimiento de lo que es la cultura nacional y universal” (Ministerio de Educación Nacional 1985: 47).

Estos lineamientos fueron acogidos por la ONIC y sus organizaciones regionales durante el Primer Seminario de Etnoeducación, que se realizó en Girardot en 1985. En una de sus conclusiones se plantea al respecto: “Llevar a cabo seminarios sobre etnoeducación a nivel regional, que permitan apropiarse e internalizar la política y el marco conceptual, reconocidos durante el seminario de etnoeducación y expuestos en los ‘Lineamientos Generales de Educación Indígena’.” (Primer Seminario de Etnoeducación 1986: 136).

En los últimos años, el concepto de interculturalidad ha sido extendido, reforzado y aplicado en forma amplia por distintas entidades internacionales —como la GTZ alemana, por ejemplo—, a través de diversos proyectos en diferentes países de América y con un cuantioso aporte presupuestal que garantiza su acogida. Así, entre los lineamientos de la educación indígena, el de interculturalidad se ha convertido en eje central de la misma, sea en las propuestas de la EBI (educación bilingüe intercultural) o en las de la EIB (educación intercultural bilingüe), al tiempo que tales entidades ocultan a los “beneficiados” por los proyectos los sustentos ideológicos y políticos de estos.

En tales términos, las sociedades indígenas han ido aceptando la interculturalidad en sus proyectos educativos bajo el supuesto de que la cultura propia y otras culturas interactúan y se enriquecen de

manera dinámica y recíproca, contribuyendo a plasmar en la realidad social una coexistencia en condiciones de respeto y valoración mutuos, “de equidad e igualdad, fundamentadas en el intercambio de saberes, conocimientos y en el reconocimiento del otro como diferente más no inferior”, por lo que la interculturalidad aparece como el camino que ha de conducir a la tolerancia y esta a la solución pacífica y concertada de los conflictos que existen entre los indígenas y la sociedad nacional colombiana, así como aquellos que se dan entre sociedades indígenas en algunas regiones del país.

La interculturalidad aparece también como la alternativa educativa para dar solución a la situación del pasado, en la cual la educación que recibían los indígenas por cuenta de los distintos agentes externos a sus sociedades negaba su propias culturas e imponía la de la sociedad colonial, primero, y la colombiana, posteriormente; cosa más notoria, pero no exclusiva, en la enseñanza impartida por misioneros, en especial en los internados.

Hoy, se dice, la etnoeducación presenta e informa de una manera equilibrada a sus alumnos indios tanto lo que se refiere a la cultura nacional y mundial como lo que tiene que ver con la propia de las sociedades a las que ellos pertenecen. De esta manera, se postula que el egresado de este sistema educativo será una persona que se mueva con igual soltura en las dos culturas: la occidental y la propia; y que, además, será capaz de manejar y controlar los efectos negativos de la primera sobre la segunda, y de seleccionar los aspectos “positivos” que aquella puede aportar a la suya para enriquecerla, puesto que de acuerdo con esta concepción la diversidad cultural se define como un factor enriquecedor.

Se plantea que la interculturalidad desarrolla la mutua comprensión entre las culturas y la valoración de cada una de ellas en un plano equitativo. Así, se dice, se establecerán nuevas formas de convivencia entre culturas diferentes. Correspondería a la educación intercultural “asumir el reto de contribuir a una relación igualitaria y de intercambio entre los pueblos en contacto” (Chiodi 1998: 8).

La interculturalidad vendría a ser algo distinto a la multiculturalidad, pues esta solamente describe las peculiaridades de cada cultura y corresponde a una simple coexistencia entre ellas,

pero sin que se plantee su relación en forma dinámica y positiva. Si se acepta este sentido, la interculturalidad diferiría del criterio que se adoptó en la Constitución colombiana de 1991, que solo reconoce a Colombia como una nación con diversidad étnica y cultural, pero que no plantea la interrelación activa entre estos grupos étnicos y culturas.

Pero, miremos cuál es el marco dentro del cual se viene planteando la interculturalidad. Desde la llegada misma de los europeos, las sociedades aborígenes se vieron enfrentadas a un choque brutal, el de la conquista, y en ese enfrentamiento también se confrontaron sus respectivas culturas. Más tarde o más temprano, los aborígenes fueron derrotados y sometidos, subordinados a la Corona española y a la religión católica y hechos objeto de una dura explotación. Se estableció, pues, un conjunto de relaciones estructurales entre la metrópoli española y las sociedades americanas, en las cuales estas fueron colocadas en una posición por completo subordinada. La educación —entendida como cristianización y castellanización— fue una herramienta clave en todo ese proceso y uno de los mecanismos para formar a los alumnos indígenas en la cultura “occidental”, dejando de lado las suyas propias o, peor aún, negándolas.

Pese a los cambios que se introdujeron con la nueva Constitución, son relaciones de esta clase las que continúan determinando la situación subordinada de los indígenas respecto de la sociedad nacional colombiana. En la vida cotidiana de las comunidades se vive una permanente confrontación con diversos agentes y niveles de esta sociedad y, en este contexto, se da también un constante choque cultural, a veces abierto, a veces soterrado. No hay allí equidad, valoración positiva, aceptación ni respeto por las culturas indígenas. Así lo manifiestan muchos acontecimientos de la vida nacional, como los casos recientes de los embera del Sinú y los u’wa, para no ir muy lejos.

¿Cómo, entonces, podría ocurrir algo distinto en la educación indígena, cuando esta sigue siendo normada por las instituciones oficiales nacionales y regionales y por las ONG?, ¿cuando depende del presupuesto nacional y de los fondos de gobiernos extranjeros y

ONG?, ¿cuando muchos de quienes participan en ella son productos de la educación misionera y nacional? Y, en caso de que en ella, por algún extraño fenómeno, pudiera darse la interculturalidad tal como se viene definiendo, ¿no sería esta flor de invernadero, recluida entre las estrechas paredes de la escuela, destinada a marchitarse al choque brutal con lo que ocurre en la vida diaria de las comunidades? ¿Cómo podrían allí, en ese supuesto oasis de igualdad y respeto entre culturas, prepararse los estudiantes para afrontar, una vez terminados sus estudios y en su vida diaria, el profundo y permanente choque entre sociedades y culturas que opera en todos los niveles por fuera de la escuela?

Volvamos atrás para considerar la interculturalidad como supuesto factor de enriquecimiento social y cultural para los indígenas a través del intercambio de saberes que se propicia con la diversidad. Lo primero que llama la atención es que la educación intercultural haya sido propuesta y desarrollada exclusivamente para los indígenas. ¿Acaso la sociedad colombiana no desea enriquecerse con este intercambio que resulta de la diversidad cultural? Sería esta la primera forma de enriquecimiento que los sectores sociales dominantes de nuestra sociedad no buscarían apropiarse en su beneficio, dejándola para su disfrute por parte de los indígenas. Tanto desprendimiento y generosidad resultan por lo menos extraños, mucho más cuando no ocurren en otros espacios, como es el caso de los recursos naturales, para citar solo uno. Claro que se dice que la interculturalidad debe ser de “doble vía”, pero esto es solo un discurso que no se da así en la realidad. Esto indica que se parte de la base de que las culturas indígenas son deficitarias y deben enriquecerse con el aporte de la occidental, pero que, al mismo tiempo, aquellas no tienen nada que aportar a esta. Es claro que la valoración que se hace de ambas no es de equidad sino de desigualdad y que las culturas indígenas son concebidas como inferiores. Si fuera de otra manera, la interculturalidad en la educación se plantearía como una necesidad para todo el sistema educativo colombiano, que de este modo debería enriquecerse con lo mejor de las culturas indígenas.

Por otra parte, se dice que en la escuela intercultural se busca crear nuevas formas de convivencia entre culturas diferentes, así como relaciones igualitarias entre los pueblos en contacto. Pero, ¿acaso son los indígenas quienes han implantado el tipo de relaciones de explotación, dominación y desprecio que existen hoy? Al contrario, les han sido impuestas y son ellos quienes las sufren. Entonces, en las zonas de contacto entre pueblos y culturas, allí donde la sociedad nacional penetra y agrede a las sociedades indígenas, ¿no habría que implantar la interculturalidad en la educación de los colombianos mestizos —como se dice ahora— para que estos aprendan a valorar las culturas indígenas, para que se enriquezcan con su aporte, para que aprendan a convivir en equidad e igualdad con ellos y sin explotarlos ni dominarlos? Resulta de una claridad cegadora que esto no es lo que sucede y que no hay el menor intento por lograrlo.

Una situación tan unilateral resulta por lo menos sospechosa y hay que preguntarse qué se oculta tras el discurso de la interculturalidad y de sus pregonadas bondades. Y también por la coincidencia entre el auge de las luchas indígenas, que buscaban cambiar las relaciones sociales de despojo y dominación a que los someten los sectores que ostentan el poder en la sociedad nacional, y la propuesta oficial de la etnoeducación con su carácter de intercultural, que propone la educación y la escuela como el lugar donde puede darse dicha transformación.

Considero que lo que hay tras de todo esto hace parte de una estrategia oficial, que alcanzó su punto culminante con la Constitución del 91, para desmontar las luchas indígenas y desplazarlas, como en lo fundamental ocurrió, por un escenario de diálogo y concertación. No es la educación la que puede transformar esencialmente el sistema de relaciones sociales entre Colombia y los indígenas, es el cambio en este sistema el que puede llegar a producir una nueva forma de educación, una nueva relación entre las respectivas culturas. Y, para ello, la educación debe ser parte de una lucha más amplia, un escenario más de la lucha indígena, un lugar donde sus propias culturas se enfrenten, se contrapongan con aquella que predomina en la sociedad nacional.

Se supone que comprender la pluralidad permitiría una convivencia armoniosa entre las culturas en una sociedad multicultural. Pero lo que se da en la vida real no es un choque entre culturas sino entre sociedades o grupos sociales en busca del poder, aunque algunos de ellos se cubran con la bandera de la cultura para fundamentar o justificar su dominio sobre otros o la lucha de estos contra aquellos. La base de la confrontación no es cultural. Las culturas no son los sujetos sociales que se enfrentan, son grupos sociales, algunos de los cuales buscan desviar hacia la escuela la solución de la confrontación, limitándola a la interculturalidad.

Así, los currículos dobles, aditivos o yuxtapuestos, aunque comparen entre sí las distintas culturas, no pueden constituir la base de la confrontación. Tampoco el trabajo educativo meramente teórico puede serlo. No se trata de presentar los elementos de una y otra cultura unos al lado de otros y en el mismo plano, sino de hacer conciencia explícita del significado económico, social y político de la propia cultura, de confrontar las bases de pensamiento y conocimiento que la subyacen y fundamentan con las que corresponden a la otra cultura, de mostrar y comprender la manera como en la realidad material de la vida indígena aquellas de la sociedad nacional dominan y niegan a las propias de los indígenas, introduciendo en sus sociedades y en sus mentes los elementos de la dominación. Pero, sobre todo, hay que confrontar también las diferentes prácticas, los distintos modos de vivir, lo cual debe constituir la base de toda la confrontación y, para conseguirlo, la educación indígena tiene que centrarse sobre los problemas de la propia vida de las comunidades.

Fue así como surgió la consigna de la educación propia, como una necesidad derivada de la lucha por recuperar el territorio y la autoridad propios. Fue así como se desarrollaron las primeras experiencias en algunas comunidades del Cauca, en la época en que había que avanzarlas contra la oposición y el no reconocimiento por parte del gobierno.

La práctica educativa en Colombia se realiza sobre la base de considerar la cultura como discurso y no como práctica de vida, como código y no como vivencia. Solo en esas condiciones, y así se



ha venido dando en lo fundamental en las escuelas indígenas, ha sido posible sostener y desarrollar de algún modo y en cierto grado la interculturalidad como forma de diálogo, como intercambio igualitario, cuando en la realidad no es posible vivir de dos maneras distintas al mismo tiempo, cuando los fundamentos esenciales de las culturas indígenas, con su base comunitarista, son incompatibles con los oficiales de la sociedad nacional, basados en el individualismo y en la ganancia. Una interculturalidad de esta naturaleza hace de las culturas indígenas un mero discurso y las conserva encerradas entre las estrechas paredes de la escuela como en vitrinas de museos, mientras en la realidad de la vida la cultura dominante avanza cada vez más y ocupa todos los espacios, adelantando velozmente los procesos de integración. Este respeto meramente teórico por la diversidad termina finalmente en la desaparición de las culturas de las sociedades indígenas.

Eso es lo que se contiene oculto en la estrategia oficial de la etnoeducación. La interculturalidad en la escuela, sin la confrontación, sin la lucha de la cultura propia contra la impuesta, sin la relación de esta lucha cultural con aquella económica, social y política que se adelanta entre las sociedades, se convierte, como lo eran las formas de la educación anterior, en un mecanismo uniformador con base en los parámetros y elementos de la “cultura occidental”, en un medio para la integración cultural; así lo determinan las relaciones de dominación económica, social, política y cultural que continúan existiendo en la vida real y diaria de la gente indígena. La interculturalidad en la educación, desarrollada en las condiciones que he descrito, solo consigue desarmar a las culturas indígenas frente a sus enemigos y, por consiguiente, prepara el camino para su derrota y su desaparición.

\*\*\*\*\*

Pero estas nuevas políticas estatales no se ejercen solamente en el campo de la cultura, sino que permean aspectos fundamentales de la vida indígena, incluyendo aquellos de carácter económico.

En esta área, las políticas, programas y proyectos, bien sean ellos directamente oficiales, bien lo sean indirectamente, ocultos tras

las mamparas que ofrecen las ONGs, tienden clara y decididamente a acelerar y fortalecer las formas de integración material de las nacionalidades indígenas con el sistema económico capitalista, en el marco del llamado “nuevo orden mundial”. Así se observa en lo que tiene que ver con la creciente monetarización de estas sociedades, con su inserción en los circuitos de la circulación del capital y del trabajo asalariado y otros aspectos, por consiguiente, en la pérdida creciente de los elementos de autosubsistencia y autonomía económica que pervivían en ellas.

De ahí la importancia de estudiar los efectos que las transferencias del presupuesto nacional hacia los indígenas están teniendo en la vida de sus sociedades y, a la vez, en la de muchos de sus integrantes a un nivel personal.

## TRANSFERENCIAS PRESUPUESTALES Y SOCIEDADES INDÍGENAS EN COLOMBIA (¿Una visión pesimista?)<sup>16</sup>

No es solo en el campo de lo cultural donde se manifiestan los efectos negativos para los indígenas que se derivan de nueva Constitución política de Colombia, aunque en ella, al parecer, las nacionalidades indígenas habrían logrado las reivindicaciones por las que lucharon durante veinte años, desde cuando surgió el Consejo Regional Indígena en el Cauca. En realidad, este logro resultó más bien ser un espejismo, pues lo que la Constitución hizo fue maquillar con una nueva cara la estrategia integracionista que siempre había constituido la política oficial. Y declarar a los indígenas, en tanto grupos étnicos, partes integrantes de la sociedad colombiana; a sus autoridades, parte de la estructura político-administrativa del país; a sus territorios, parte de la estructura territorial colombiana; a sus usos y costumbres, parte de la legislación colombiana, siempre y cuando no se opusieran a ella; a sus recursos y patrimonio, parte de los recursos y patrimonio de la nación; a su educación, parte del

---

<sup>16</sup> Publicado en *Kabuya*. Editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 9, diciembre, 1998, Bogotá, p. 8-10.

sistema educativo de Colombia, etc. Pero, por supuesto, lo hizo de una forma tal que resultara acorde con la estrategia descentralista que se venía aplicando para conseguir la “modernización” del país y entroncarlo de manera más eficaz con los procesos de globalización y transnacionalización dictados por el capitalismo mundial encabezado por los Estados Unidos, es decir, con una política de autonomías restringidas y limitadas casi exclusivamente al campo de lo cultural.

Dentro de esta orientación, tendiente a conseguir la unidad real de la nación más allá de aquella meramente declarativa de la Constitución del 86, en el Artículo 357 de la nueva Constitución se determinó que:

Los municipios participarán en los ingresos corrientes de la Nación. La ley, a iniciativa del Gobierno, determinará el porcentaje mínimo de esa participación y definirá las áreas prioritarias de inversión social que se financiarán con dichos recursos. Para los efectos de esta participación, la ley determinará los resguardos indígenas que serán considerados como municipios (Asamblea Nacional Constituyente 1991: 139, subrayado mío).

Este artículo vino a ocupar el lugar de una reivindicación que presentó el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia a través del constituyente y, más tarde, senador guambiano Lorenzo Muelas, que implicaba una indemnización entregada de manera incondicional por el gobierno en contrapartida por los siglos de saqueo de los recursos de las sociedades indígenas, indemnización que debería permitir su reconstrucción económica y social, derecho este que también debía quedar reconocido en la Constitución; cabe anotar que no solo fueron los constituyentes blancos quienes rechazaron esta propuesta, sino que tampoco recibió el apoyo de los demás sectores indígenas, quienes en esa época se oponían a la caracterización de los indígenas como pueblos o como nacionalidades, por considerar que era una posición divisionista, que aislaba a los indígenas de otros sectores de la sociedad nacional, como tantas veces sostuvieron en sus documentos y publicaciones el CRIC y la ONIC.

Por supuesto, esta diferencia de posición tenía que ver con distinciones de fondo en las concepciones sobre lo indígena en Colombia y sus implicaciones políticas. Mientras la idea de reconstrucción económica y social y de indemnización conllevaba el planteamiento de una autonomía nacionalitaria de las nacionalidades o pueblos indígenas frente a la sociedad colombiana, la de las transferencias (participación en los ingresos corrientes de la nación) en tanto entidades asimiladas a municipios partía de un reconocimiento de la integración indígena dentro de la estructura económica, social y política colombiana, que era el objetivo final de la nueva Constitución.

Más tarde, en 1993, en el Decreto número 1809 del 13 de septiembre, el Presidente de la República dispuso en su Artículo 1: “Para los efectos previstos en el Artículo 357 de la Constitución Política, todos los resguardos indígenas legalmente constituidos a la fecha de expedición del presente decreto, serán considerados como municipios”. En 1995, se modificó el decreto para incluir también en los recursos de cada año a los resguardos que se hubieran constituido en el año inmediatamente anterior.

Tal asimilación como municipios, que finalmente fue aceptada por las diferentes sociedades y organizaciones indígenas sin mayor discusión y en la medida en que significaba dinero, implicó que en la reglamentación correspondiente (Ley 60 de 1993) se dispusiera que los municipios o los departamentos debían ser los administradores de esos dineros a través de sus alcaldes y gobernadores, que la inversión no fuera autónoma sino que debía hacerse en sectores determinados por la ley, en las condiciones que ella fija y con criterios emanados de la sociedad nacional (por ejemplo, con base en proyectos cuyos lineamientos están dados por la ley y cumplen los requerimientos de las entidades internacionales, como el Banco Mundial, para solo citar una), y, sobre todo, que los alcaldes y gobernadores serían quienes desarrollarían los proyectos elaborados por los resguardos (numeral 4, artículo 5, decreto 1386 de 1994), lo cual implica que serían ellos quienes decidirían sobre ejecución de los recursos, contrataciones, gastos, etc. de acuerdo con la Ley 80 de 1993, tal como ha venido ocurriendo desde entonces.

El resultado de esto fue sujetar de nuevo a las autoridades y resguardos indígenas a las autoridades nacionales (en este caso alcaldes y gobernadores), echando atrás todo lo que se había avanzado en autonomía frente a ellas mediante la lucha de 20 años, cuando incluso se obligó a una nueva interpretación de la Ley 89 de 1890.

Es claro que donde no había habido tradición reciente de una lucha indígena por la autonomía de sus autoridades, es decir, en gran parte de las zonas no andinas habitadas por indígenas, esta relación con los alcaldes y gobernadores alrededor de las transferencias implicó un paso adelante, pues garantizó unos ingresos presupuestales fijos que ya no obligaban a andar rogando a tales autoridades ni a los politiqueros para conseguir recursos para inversión en las comunidades. Pero, al mismo tiempo y para poder tener derecho a estos dineros, casi obligó a la creación de resguardos y cabildos en regiones donde no había ninguna tradición de estas formas de propiedad de la tierra y de autoridad, como en la mayor parte de los Llanos Orientales, la Amazonía, la Guajira, etc. Lo cual implicó el desplazamiento o la subordinación de las formas propias de territorialidad y autoridad tradicional, avanzando por el camino de los procesos de homogeneización de las sociedades indígenas.

Así mismo, la ley acepta que si en un mismo resguardo hay dos o más cabildos o autoridades tradicionales, cada uno de ellos puede manejar la parte de las transferencias que le corresponda, aunque también pueden formar asociaciones para tal efecto. Esto, en la práctica, ha dado como resultado una rebatiña entre diferentes sectores de los resguardos para apropiarse de las transferencias mediante el expediente de multiplicar al infinito la creación de nuevos cabildos y autoridades tradicionales, con el consiguiente fraccionamiento interno de las comunidades y el enfrentamiento entre sus distintos sectores.

Además y observando lo que ha ocurrido como resultado de las transferencias en el tiempo en que han venido operando, hay algunos aspectos que destacar, aunque no son los únicos problemáticos en este campo.

El principal de ellos consiste en que las transferencias no se han invertido en proyectos productivos que puedan fundamentar más adelante una cierta autonomía económica, pues la Ley 60 de 1993 no lo permite así, sino fundamentalmente en obras de infraestructura que tienen que ver con servicios públicos y redes viales, como carreteras, edificaciones escolares o de salud, acueductos, letrinas, puentes (“hasta donde no hay ríos”, como decía hace años un dirigente del CRIC), sin atender a los usos y costumbres (al contrario, en muchos lugares con claros criterios de ostentación, verdaderos elefantes blancos de dudosa utilidad) y con los tradicionales despilfarros, sobrecostos y mala calidad que se dan también en la sociedad colombiana; en algunos sitios, incluso, algunas de estas obras muestran ya signos de deterioro, sin que se hayan previsto recursos para su mantenimiento; en otros, hubo que reemplazarlas tan pronto se terminaron porque quedaron mal hechas y, por lo tanto, incapaces de prestar los servicios para los cuales se construyeron.

Solo en los últimos tiempos y en algunos pocos lugares la inversión se ha dirigido a sistemas de riego y, en menor medida, a la compra de tierras, aunque todavía son experiencias escasas, sobre todo porque las instituciones nacionales exigen que estas tierras tienen que ser adquiridas dentro del mismo municipio donde habita la comunidad, cosa que es imposible en aquellos que son casi por completo indígenas.

De todos modos es clara la intención de los legisladores y del estado de que las transferencias de hoy no puedan garantizar una autonomía en el mañana, sino, al contrario, creen y consoliden una mayor dependencia de la sociedad nacional.

Es frecuente que las autoridades indígenas y municipales manejen las transferencias como cosa propia, desatendiendo las propuestas y necesidades de la gente. Se ha dado el caso de que grupos de indígenas presenten proyectos para que sean financiados por diferentes entidades y, cuando se les pregunta por qué no los financian con las transferencias, responden: “porque esas son platas de ellos, del cabildo, y este es un proyecto de la comunidad”. Muchas y diversas ideas y propuestas de otros sectores “no oficiales” de las

comunidades, en especial cuando se trata de los más tradicionales, quedan excluidas porque no logran plasmarse en proyectos aceptables para su financiación y, cuando lo hacen, resultan desvirtuadas en sus contenidos fundamentales durante ese proceso.

A este respecto es verdaderamente notable cómo en muchas sociedades indígenas los llamados Planes de Vida, que se supone deben marcar las pautas que se deben seguir para su crecimiento futuro y estar basados en sus “matrices culturales”, se han convertido en paquetes de proyectos para obras de infraestructura y servicios con un nítido sesgo occidentalista, muy semejante a aquel que dan a su trabajo las Juntas de Acción Comunal, y con la más clara injerencia de los funcionarios oficiales, asesores y aun organizaciones indígenas en su elaboración y desarrollo.

Algunas autoridades indígenas han celebrado convenios con ONG para el manejo de las transferencias, sin que quede asegurado el control de dichas autoridades sobre esos procesos ni sobre los criterios con los que se manejan los recursos.

En algunas regiones del país se ha hecho asombrosa la proliferación de autoridades indígenas que reclaman su parte de las transferencias, con la consiguiente desunión y división interna; en ciertos casos, las confrontaciones para apropiarse del manejo de los recursos de las transferencias o de los intereses que estas generan mientras se encuentran depositadas en los bancos a nombre de las tesorerías municipales o departamentales han llegado a la violencia entre los mismos indígenas, produciendo hasta muertos, como ocurrió en el Chamí, Risaralda, o a choques, también con su saldo de víctimas, entre indígenas y autoridades blancas, como sucedió con los zenúes.

Muchas organizaciones indígenas de nivel nacional y regional han intervenido en la inversión de los recursos con el propósito de lograr la financiación de sus asesores por parte de las propias comunidades; hay quienes, incluso, han conseguido por este medio la financiación de sus tesis de grado por parte de los indígenas “objetos de estudio”.

En las sociedades indígenas han aparecido o se han acelerado en forma considerable procesos de conformación de nuevos sectores

sociales, especie de clases relativamente altas, separados del trabajo productivo y dependientes de ingresos que provienen de las transferencias o que se relacionan con ellas, y que están estrechamente ligados con las autoridades propias, en especial con los cabildos.

Los propios cabildos, que antes funcionaban “con las uñas”, es decir, con los escasos recursos aportados por sus propias gentes, ahora desarrollan sus actividades con dineros generados por fuera de las comunidades, parcialmente por las transferencias, que si bien facilitan su trabajo los separan de la gente y los hacen dependientes de esos recursos. La cosa ha llegado a tal punto que en comunidades en las cuales durante mucho tiempo fue difícil encontrar quien quisiera asumir los cargos del cabildo, en especial el de gobernador, ahora se observa la proliferación de candidatos a la hora de las elecciones, muchos de ellos autopostulados.

De la misma manera, si antes quien desempeñaba un cargo de autoridad regresaba a sus actividades productivas una vez terminado su período, ahora muchas de estas autoridades se alejan definitivamente de la producción, para quedarse trabajando a sueldo en los proyectos “gerenciados” por los cabildos. De la misma manera, algunos indígenas que han obtenido títulos universitarios han regresado a sus comunidades de origen para participar, con altos sueldos, en la elaboración y administración de los presupuestos y proyectos.

Es visible cómo se ha aumentado la dependencia económica y por consiguiente política, social y cultural de las sociedades indígenas respecto del dinero y del estado, lo cual las pondrá en situación de crisis cuando la transferencia de recursos se reduzca drásticamente o aun se elimine, como parece avizorarse ya en las políticas oficiales en el país.

Por último, quisiera mencionar el papel de las transferencias en la acelerada integración de los indígenas dentro de una economía de moneda, aunque no todos los dineros que provienen de las mismas ingresan a las comunidades, pues la mayor parte de las obras se contratan con gente de fuera de ellas con la consideración de que los indígenas no están capacitados para adelantarlas con calidad,



eficiencia, “responsabilidad, economía y transparencia”. Pero, aun a nivel ideológico se viene dando esta influencia, pues la gente se va acostumbrando a pensar todo el tiempo en términos de dinero.

La única alternativa, para que las transferencias no continúen produciendo en las sociedades indígenas los efectos mencionados y consolidando sus procesos de integración y dependencia de la sociedad nacional, se encuentra en que el manejo de esos recursos se entienda también como una lucha por recuperar la producción, la economía y la autonomía propias. Y que las autoridades indígenas, respaldadas por la fuerza de sus pueblos, como ocurrió durante veinte años, reivindiquen y asuman su autonomía para manejar e invertir las transferencias en la creación de una base material propia que garantice la persistencia y consolidación de la autonomía de las nacionalidades indígenas en el futuro.

Foto 3: Rosa Elvira Niaza, sabia y maestra del río Garrapatas



Rosa Elvira Niaza, embera chamí del río Garrapatas, Valle del Cauca. Maestra por cuenta propia y gran narradora De las historias tradicionales que guardan y expresan el conocimiento embera

## ACOMPañANDO LA ORGANIZACIÓN Y LA LUCHA INDÍGENAS

Cuando después de los dramáticos hechos de la masacre de los cuivas en La Rubiera<sup>17</sup> y el aplastamiento a sangre y fuego de la “rebelión” de los guahibos en Planas<sup>18</sup>, se inició a comienzos de los años 70 una nueva época en el movimiento y en la lucha de los indígenas en Colombia, comienzo marcado por la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC en 1971, la antropología colombiana disponía de recursos conceptuales muy limitados para caracterizar lo que ocurría y tratar de entenderlo y explicarlo.

Los conceptos de tribu, comunidad, cultura, no se mostraban capaces de dar cuenta de los hechos que se sucedían vertiginosamente y cuya escala crecía cada vez más, hasta cubrir casi todo el país. Algunos de los objetivos declarados de este movimiento, tal como aparecen en el programa del CRIC: recuperar las tierras de los resguardos y buscar la ampliación de los mismos, recuperar los cabildos como forma de autoridad indígena,

---

<sup>17</sup> A comienzos de enero de 1968, en un fundo en el Arauca, 16 hombres y mujeres indígenas cuiba (incluyendo niños) fueron asesinados a bala, garrote y cuchillo por colonos que los habían invitado a almorzar como mecanismo para atraerlos a la muerte. En el juicio, los asesinos declararon que no sabían que matar indios era malo, “pues son como animales”, y fueron absueltos. Solamente una gran denuncia nacional e internacional logró que el veredicto fuera declarado contraevidente y se los llamara a un nuevo juicio, esta vez en el interior del país, donde se los condenó. Durante las declaraciones, se conoció que “las excursiones para cazar indios” eran frecuentes en la región de los Llanos Orientales y que, incluso, eran practicadas por los dueños de las haciendas y sus invitados; por supuesto, nunca se acusó a ninguno de ellos.

<sup>18</sup> En el primer semestre de 1970, la población guahiba de la región de Planas fue objeto de una ofensiva militar por tierra y aire, en la cual participaron también civiles armados, que dejó numerosos muertos, detenidos, torturados y desaparecidos, además del arrasamiento de sus cultivos y viviendas y la destrucción de la cooperativa que habían organizado para hacer frente a la acción de los comerciantes intermediarios y a los terratenientes. El pretexto para esta ofensiva, solicitada por las autoridades y algunos sectores económicos del Meta, fue la supuesta rebelión armada de los guahibos en forma de guerrilla, la cual, como pudo comprobarse después, nunca existió.

nombramiento de maestros indígenas para enseñar en sus lenguas y de acuerdo con sus culturas, no cabían dentro de los estrechos marcos de tales conceptos, rebasándolos cada día y dejando a los antropólogos en manifiesta dificultad para explicar las formas de organización, los propósitos y las modalidades de acción de los indígenas, así como para seguir las aceleradas transformaciones de sus reivindicaciones, que menos de una década después se formulaban ya en términos de territorio, autonomía, educación propia y otras.

Por ello, algunos solidarios —unos antropólogos y otros no— buscamos más allá de la disciplina las herramientas que nos posibilitaran comprender el movimiento indígena, explicarlo y, sobre todo, acompañarlo para fortalecerlo, enmarcándolo dentro de la situación colombiana.

En ese camino, recordamos los planteamientos de un activista político que desde el campo de la izquierda había participado en las luchas populares que se extendieron desde los años veinte hasta mediados de los cuarenta del siglo XX: Ignacio Torres Giraldo, quien había planteado que el “problema indígena” en Colombia era un problema nacional y había caracterizado a estas poblaciones como minorías nacionales (Torres Giraldo 1974), retomando este concepto de los planteamientos de algunos dirigentes revolucionarios soviéticos, como Vladimir Ilich Lenin y José Stalin, en especial este último. Teorización con base en la cual planteó alternativas de solución para esta problemática en términos de autonomía india en lo político y lo territorial, es decir, su transformación en naciones indias, aunque no independientes de la nación colombiana<sup>19</sup>.

Esta concepción daba sentido a los reclamos del movimiento indio y, sobre todo, los ligaba firmemente con la situación del país en ese momento, uniéndolos también con su historia. En especial, permitía captar el doble carácter de estas sociedades y, por consiguiente, de lo que reclamaban. Así, el contenido esencialmente político de las luchas indígenas resaltaba con mucha nitidez, contra aquellos que veían únicamente organizaciones y luchas de carácter

---

<sup>19</sup> Para una ampliación crítica de los aportes de Torres Giraldo, véase Grupo de Estudios Torres Giraldo s.f.

económico-gremial o aquellos que solamente percibían luchas de clase de sectores campesinos, semejantes a aquellas que por la misma época libraba por todo el país la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC.

Por supuesto, el empleo del concepto de minorías nacionales y las implicaciones políticas que de él se derivaban no podía darse sin que surgieran distintos contradictores, tanto dentro de los antropólogos como del propio movimiento indígena, mostrando que en este último no había tampoco unanimidad de concepciones, criterios ni orientaciones sobre el rumbo que se debía seguir ni sobre el camino para alcanzarlo.

De ahí que el manejo y desarrollo de tal concepto se adelantó como parte de una necesaria e ineludible confrontación que, valga la verdad, se dio más con algunos sectores de la dirigencia indígena que con antropólogos, aunque quizá hubiera sido dable esperar lo contrario.

Estas circunstancias, aunadas a mi vinculación con el movimiento y las luchas indígenas, en especial con las del Cauca primero, y con las del suroccidente colombiano posteriormente, hicieron que la controversia tomara un carácter más político que académico, pero sin que estos dos aspectos quedaran aislados el uno del otro; al contrario, repercutían entre sí, retroalimentándose. Pese a ello, es posible apreciar cómo se fueron desarrollando los conceptos y cómo se iban aplicando para dilucidar y explicar distintos aspectos de la vida de las sociedades indígenas y de las luchas que adelantaban, así como para comprender las peculiaridades de su relación con distintos sectores de la sociedad nacional colombiana, incluyendo entre ellos el estado.

Aunque una buena parte de este debate se adelantó en forma oral durante varios años de la década del 70, su discusión por el camino de la escritura se inició a raíz de la publicación de un artículo escrito por un profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional en la edición dominical de uno de los diarios de Bogotá, *El Espectador*, en el cual se criticaba el empleo del concepto de minorías nacionales para caracterizar a las sociedades indígenas en Colombia. Un año después, respondí como aparece a

continuación, respuesta que no fue publicada por el periódico capitalino, habiéndolo hecho por mi cuenta en enero de 1982.

## NACIONALIDADES MINORITARIAS EN COLOMBIA

En diciembre de 1980, el *Magazín Dominical* de *El Espectador* publicó un artículo en el cual su autor, Álvaro Román S., trató de controvertir la caracterización de los indígenas de Colombia como minorías nacionales, propuesta, entre otros autores, por mí.

Desafortunadamente no plantea en él ninguna idea propia de cómo definirlos, tanto en su generalidad como en su especificidad. Y deja flotando la impresión de que se trata de sociedades completamente distintas entre sí, sin nada en común.

La realización, entre el 24 y el 28 de febrero de este año, del denominado Primer Congreso Indígena Nacional<sup>20</sup>, llama la atención sobre la necesidad de hacer claridad al respecto, buscando la bases de unidad que lo hicieron posible.

Es esta la primera oportunidad para insistir, de modo más sistemático, en la validez del concepto de minorías nacionales para explicar la actual situación de los indígenas, entender las luchas que algunos de ellos adelantan y captar sus perspectivas a largo plazo.

## NACIONALIDADES MINORITARIAS

Sin embargo, como considero que el aspecto que primordialmente define a los indígenas, tal como se verá más adelante, es su carácter de nacionalidades y no el hecho de ser minoritarios, siendo este secundario, me parece más acertado denominarlos nacionalidades minoritarias<sup>21</sup> en lugar de minorías nacionales, como hasta ahora había hecho.

---

<sup>20</sup> Congreso fundador de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, que se reunió en Bosa y congregó a los sectores más cercanos al CRIC, vinculados entre sí durante varios años por la Coordinadora Indígena Nacional.

<sup>21</sup> Dado que su carácter minoritario no está entre sus aspectos esenciales, en los últimos años me he referido a ellas con el concepto de nacionalidades indígenas, significando con este último término el conjunto de relaciones de explotación, dominación y negación a que las somete la nación colombiana.

Inicialmente, si nacional es el término derivado de nación, utilizaré, como propone Maxime Rodinson (1975: 7), el de nacionalitario en relación con nacionalidad; se evitan así las confusiones que vienen del uso de nacional para ambos casos, como se da en castellano.

## UNA HISTORIA SIN HISTORIA

El artículo en cuestión está fundamentado en grandes errores, productos de una característica básica del pensamiento de su autor: la concepción ahistórica de la historia, cosa que examinaremos después.

En él se confunden las categorías de nación, nacionalidad y nacionalidad minoritaria o minoría nacional; se insiste en la no explicada pero irreductible diferencia entre el proceso formador de las naciones en Europa y en América; los conceptos del marxismo y los de la antropología se toman como si fueran complementarios entre sí; se concibe al marxismo como un esquema y, de paso, sus categorías se emplean como definiciones.

## LA CONFUSIÓN DE LO QUE NO SE DEBE CONFUNDIR

Al terminar el artículo, una extraña sensación de vacío queda en el lector. Comprensible, por lo demás, ya que, pese a su declarada intención de refutar nuestra concepción de que los indígenas son nacionalidades minoritarias, solamente al comienzo se refiere a ella, no volviendo a mencionarla luego, por dedicarse a demostrar lo ya evidente y sabido: que los indígenas no son naciones, carácter que ni yo ni nadie les ha atribuido jamás para extraer sus consecuencias necesarias.

¿Por qué esto? Porque Román confunde los tres conceptos: nación, nacionalidad, minoría nacional, y los emplea como si fueran la misma cosa, haciendo lo que él, sabia y paternalmente, nos aconseja que no hagamos: *“...los conceptos de nacionalidad y nación, aunque relacionados, son diferentes y, por ninguna razón, se deben confundir”* (Román 1980: 3, columna 2).

Veamos cómo lo hace. En la página 1, columna 1, dice que utilizo *“en forma imprecisa el concepto de minoría nacional”*, y cita

mi libro sobre los chamí (Vasco 1975), en el cual propongo que se denomine a estos indígenas de Risaralda con ese concepto.

Pero, en el párrafo siguiente, se lee: *“Más aún, al pretender demostrar en la exposición de su libro la validez del concepto de ‘nación’ referido a los indígenas Chamí...”* (Román 1980: 1). Es claro que cuando yo uso y propongo el concepto de minoría nacional, Román entiende, al contrario, el de nación.

Más adelante dice que *“es equivocado afirmar que los indígenas luchan por su autonomía como nacionalidades distintas de la nación colombiana”* (Román 1980: 1, subrayado mío). Y continúa diciendo: *“O sea, como naciones en lucha contra su enemigo inmediato: la nación colombiana”* (Román 1980: 1, subrayado mío). Si antes confundía nación con minoría nacional, aquí la confunde con nacionalidad.

Para terminar, podemos comprobar que los tres conceptos significan la misma cosa para él cuando, tres párrafos más adelante, nos dice que algunos ejemplos *“permiten apreciar qué tan incorrecta es la pretendida aplicación de los conceptos de ‘naciones’, ‘nacionalidades’ o ‘minorías nacionales’”* a comunidades indígenas colombianas. Termina preguntándose, haciendo clara referencia a ellas, *“¿Se podría entonces afirmar que son naciones?”* (Román 1980: 1).

¿Por qué confunde lo que él mismo sabe que no puede confundirse? Por su concepción ahistórica de las categorías (que cambian y se desarrollan) que concibe como definiciones (dadas e inmutables); y de la realidad, no como proceso, sino como fija e invariable.

Cuando se encuentra con que los elementos que constituyen una nacionalidad minoritaria (en mi caracterización), una nacionalidad (en la de Rodinson) y una nación (en la de José Stalin) parecen ser los mismos, cae en la perplejidad y en la confusión más visibles.

Así, nos asegura (Román 1980: 1, 3) que en la sociedad sin clases *“surgen maneras peculiares de vivir y de pensar... y se configuran una serie de elementos culturales y económicos... que van a caracterizar en una etapa posterior a las diferentes nacionalidades”* (subrayado mío). Y, más adelante, *“La nacionalidad es presupuesto*



*de la nación. La nación contiene los elementos de la nacionalidad, pero no son la misma cosa*”, sin explicarnos en dónde reside la diferencia.

O sea que, para él, en la sociedad sin clases aparecen unos elementos que “en una etapa posterior” van a caracterizar a las nacionalidades, pero que son los mismos que contienen las naciones. Así se entiende, entonces, por qué fracasa en diferenciar los conceptos. ¿Cómo no confundirlos si, desde su punto de vista, contienen los mismos elementos y son, por consiguiente, idénticos?

He aquí lo que invalida todo su artículo, ya que solo una clara visión del proceso histórico le permitiría establecer la diferencia, y carece de ella.

### **¿CÓMO MEZCLAR EL AGUA Y EL ACEITE?**

¿De qué manera, entonces, se forman y se diferencian las nacionalidades, las naciones y las nacionalidades minoritarias?

Erróneamente nos cuenta que *“la nacionalidad comienza a tomar forma en la génesis de las sociedades sin clases”* (Román 1980: 1, col. 2). Es sabido que dicha sociedad, considerada como tal, no tiene génesis, es decir que es natural porque surge directamente como resultado del proceso de hominización, realizado este con base en el trabajo en común. Por eso, el proceso de formación de la sociedad humana es por esencia social, sin que por esto se pueda afirmar, como lo hace el artículo, que *“mediante el trabajo humano se realiza a sí misma”*, como si tuviera una esencia inmutable, ahistórica, que pudiera realizar.

Precisamente con el desarrollo de la humanidad, y casi seguramente desde sus comienzos mismos, se fue dando, como resultado de procesos históricos específicos aunque a menudo relacionados, una creciente diferenciación. Surgen así sociedades diversas, hombres que viven en variadas formas, siendo, por ello, diversos a su vez.

Viviendo su propia historia, transformando medios ambientes diversos, aislándose o relacionándose, etc., distintas sociedades fueron caracterizándose por un territorio, una lengua, una economía, una organización sociopolítica y una cultura propias y específicas,

elementos que, en su conjunto, basaban la identidad entre los miembros de cada una de ellas, al mismo tiempo que las diferenciaban entre sí.

De esta manera se formaron, a lo largo de siglos, las nacionalidades. Es decir que una vez que surgieron, aquellos elementos, caracterizaban ya a una nacionalidad, con un desarrollo y una historia propios; sin que estuvieran excluidos múltiples procesos de asimilación, división, conquista, etc., produciéndose un permanente aparecer y desaparecer de nacionalidades. Así como también una muy amplia diversificación, con muy distintas formas de desarrollo socioeconómico, hasta el punto que mientras unas existían como “sociedades primitivas”, sin clases, otras presentaban una estratificación interna en clases sociales; mientras algunas alcanzaban niveles de integración social amplios, otras se desarrollaban en formas menos cohesionadas y unificadas, como las tribus, etc.

Pero es en este punto donde Román, como el autor que cita, Rodinson, cae en el error de tomar del marxismo las categorías de nacionalidad y nación, como si fueran compatibles y sucesivas con las de la antropología: banda, clan, tribu, para construir con ellas una escala mixta de niveles de integración social, comenzando con la banda para terminar en la nación. Sin tener en cuenta que corresponden a concepciones del mundo distintas y que explican la sociedad desde puntos de vista y con metodologías muy diferentes y aun contradictorias y antagónicas. Circunstancia que lleva a cometer errores teóricos, como hablar de “prenaciones”, como si esta forma de desarrollo social estuviera predeterminada por una férrea línea de evolución necesaria.

Al contrario, las categorías del marxismo abarcan en su comprensión aquellas de la antropología. De donde se deriva que es posible que existan nacionalidades aunque no se hayan dado “*solidaridades globales por encima del nivel de tribus*” (Rodinson 1975, citado por Román 1980). Cosa que el artículo no acepta, viéndose obligado a negar el carácter de nacionalidades a las sociedades estudiadas por la antropología al nivel de banda, clan, tribu y otras, pese a que presentan ya los rasgos constituyentes de

las mismas, remitiéndoles este carácter para “una etapa posterior” no especificada.

Un ejemplo de esta distinción, para citar a Stalin (1972: 136), un poco más adelante de donde Román lo alcanzó a leer, es el análisis de la situación de algunas sociedades asiáticas, consideradas como nacionalidades pese a que estaban organizadas en la forma de tribus de pastores con base en clanes.

Para nuestro autor, en cambio, estas categorías son excluyentes y sucesivas, siendo la nacionalidad y la nación niveles de solidaridad superiores a los de tribu y clan. Así, nos dice que los grupos que viven en el Vaupés no son naciones (ni, por tanto, nacionalidades, ya que las confunde) porque “*constituirían, más bien, clanes o tribus*” (Román 1980: 4, col. 4).

## FORMACIÓN DE LAS NACIONES EN AMÉRICA

En cambio, sí es un proceso de unificación de todos los sectores de una nacionalidad, a través de la creación de una economía y un estado comunes, el fenómeno que permite a algunas nacionalidades conformarse como naciones, proceso indisolublemente ligado con el desarrollo del capitalismo (y la creación de un mercado nacional), no solo porque este fundamenta a aquel, sino porque la constitución de naciones y estados nacionales es necesaria para el desarrollo capitalista.

Es evidente que desde este punto de vista Román tiene razón cuando plantea la diferencia entre la formación de las naciones en Europa y en América. Pero solo parcialmente, y el aspecto que se le escapa es precisamente el que explica la aparición de nacionalidades minoritarias en países como Colombia.

A causa de la utilización de conceptos biologicistas como el de “simbiosis sociocultural”, no logra captar cómo, pese a las diferencias, el proceso de desarrollo nacional en América, y en Colombia en particular, está también ligado al avance del capitalismo mundial, tal como se dio en Europa.

Le causa desazón que en América se den “*formas diferentes de producción... comunidad primitiva, producción artesanal (pero, ¿es esta un modo de producción?)... y modo de producción capitalista*

*dominante*” (Román 1980: 4, col. 1) y cree ver en esto la diferencia con Europa.

Pero está equivocado. Ya Marx anotaba cómo en Alemania, y con mayor razón en otros países del viejo continente, pervivían junto al capitalismo formas de otros modos de producción anteriores.

Además, el concepto de nación no es un concepto económico, así esté ligado al surgimiento y avance del capitalismo.

El “detalle” que escapa a su comprensión es que el colonialismo que se dio en América es parte indisoluble del desarrollo del capitalismo europeo, y que este no habría podido darse sin aquel. Y que, como consecuencia, la formación de las naciones americanas es igualmente un resultado del mismo.

Es, por un lado, avance de los elementos económicos necesariamente introducidos por las metrópolis en sus colonias, para posibilitar su explotación y adecuarlas a sus necesidades. Por el otro, es indispensable para la ulterior evolución de las nacionalidades formadas aquí a partir de lo español, lo indio y lo negro, obstaculizada por la relación colonial. Por todo esto, resultado final, en el siglo XIX, de la descolonización, de las luchas de independencia y sus secuelas.

Es aquí donde reside, y no en la ausencia de capitalismo, la diferencia del desarrollo nacional en América respecto al de Europa.

En el viejo continente, el ascenso del capitalismo conduce a que las naciones constituyan estados nacionales en un proceso cuya característica dominante es la de una nación/un estado nacional.

En América Latina, el proceso de conformación de los nuevos estados que surgieron de las guerras de independencia lo asumieron nacionalidades aún poco unificadas y que, como la colombiana, no se habían conformado como naciones hasta ese momento. Más todavía, la construcción de tales estados fue un factor de gran importancia en la transformación de esas nacionalidades en naciones, en un movimiento que aún no termina del todo. Sin que esto signifique que pensemos, como de manera un tanto hegeliana hace Román, que puedan alcanzar una “forma definitiva” como punto final de su conformación.

La nacionalidad colombiana comienza su historia con la conquista. Durante la colonia, a partir de blancos españoles, indios americanos y negros africanos, surge el mestizo, elemento básico de ella, en un proceso que, como lo ha mostrado Jaime Jaramillo Uribe, no es solo ni principalmente racial, sino sociocultural.

En su formación, la nacionalidad colombiana asimila, absorbe o destruye a diversas nacionalidades autóctonas, fundamentalmente durante el período colonial.

Aunque la afirmación de que *“el proceso pos-independientista... implicó la desaparición de Muiscas, Quimbayas y Tayronas”* (Román 1980: 4, col. 1) sea solamente una muestra de ignorancia, ya que su desaparición se dio durante conquista y colonia, sí hubo otros grupos que sufrieron esa suerte después de la independencia; y otros se enfrentan todavía con tal situación.

Después de la independencia, la nacionalidad colombiana emprende un proceso de avance que habrá de conducirla, por sus características, a hacerse una nación, al superar las trabas de la condición colonial. Proceso del cual hace parte la estructuración paulatina de las actuales clases sociales, y, sobre todo, de una clase o bloque de clases nacional, es decir, que pudiera asumir la dirección de ese proceso en la medida en que sus políticas y programas coincidieran, durante ese período, con las tareas y los intereses más generales de los colombianos. Conocido es el costo de tal definición durante las guerras civiles del pasado siglo.

## **NACIÓN COLOMBIANA Y NACIONALIDADES MINORITARIAS**

Pero aunque no todos los indígenas desaparecieron, los proyectos de las clases rectoras colombianas no les reservaron ningún papel en la formación de la nación, más que el de ser asimilados, “reducidos” a la vida civilizada.

Aquí, como en Europa, la orientación fue la misma: construir un estado-nación con base en una nacionalidad: la colombiana. Pero nuestra realidad no era la misma. En el mismo país, sobre el mismo espacio geográfico, existían varias nacionalidades, entre las cuales la colombiana era mayoritaria y más fuerte, heredera de la dominación española sobre las otras, minoritarias y débiles por haber sido

diezmadas y subyugadas. Cuando la colombiana, bajo la dirección de sus clases dominantes, se erigió paulatinamente en nación y logró crear, a fines del siglo pasado, las bases de un estado nacional, lo hizo con un criterio homogeneizante, excluyente: únicamente los colombianos tenían cabida en él. Los indígenas, en consecuencia, debían hacerse colombianos o ser exterminados.

La nación colombiana se constituyó solamente con la nacionalidad mayoritaria, negando las indígenas, pero tomando de ellas, mientras las iba destruyendo, muchos elementos para su propia conformación.

El estado resultante es el de los colombianos, más precisamente el de sus clases dominantes, y, dentro de sus estructuras y políticas, los indios tienen cabida solo mientras se colombianizan (como lo establece tajantemente la Ley 89 de 1890, aún parcialmente en vigencia).

O sea que se da una sociedad multinacional (no porque existan varias naciones, como entiende Román, sino varias nacionalidades) que, para evitar confusiones es preferible llamar multinacionalitaria, pero cuyas estructuras políticas, fundamentalmente el estado, no reconocen tal situación ni se adecuan a ella, conformándose como uninacionalitarias y engendrando opresión y negación sobre las nacionalidades minoritarias al desconocer sus derechos.

Por esto, para terminar con tal opresión, es preciso un estado multinacionalitario, acorde con la realidad del país; sin que ello sea un “absurdo”, como afirma el artículo apegado a las definiciones librescas, sino, por el contrario, la única y real solución del problema que pesa sobre las sociedades indígenas.

Así, mientras los colombianos se hicieron nación y crearon un estado nacional propio, las nacionalidades indígenas fueron transformadas, como un resultado del mismo proceso, en nacionalidades minoritarias, es decir, en nacionalidades dominadas, explotadas y, sobre todo, negadas, condenadas a dejar de ser y, como consecuencia, minoritarias, muchas al borde mismo de la extinción.

Es notorio que esta concepción nuestra de lo que es una nacionalidad minoritaria no concuerda completamente con la de

minoría nacional que Stalin expone en su obra. Esto es así precisamente porque es necesario adecuarla a las condiciones específicas de nuestro país, que son diferentes de aquellas rusas a las cuales Stalin se refiere. Pero, al mismo tiempo que consulta nuestra particularidad, tiene de común con aquella el contenido general de la categoría dentro del desarrollo del problema nacional y de su análisis.

Es claro, entonces, y nunca he afirmado otra cosa, que el haber llegado a ser nacionalidades minoritarias implica, para las sociedades indígenas, la imposibilidad de constituirse en naciones y, además, estar sometidas a una política tendiente a que dejen de existir como nacionalidades.

En Colombia, el capitalismo produjo, desde el punto de vista nacional, tanto a la nación colombiana como a las nacionalidades minoritarias, todas ellas a partir de las nacionalidades existentes en el momento de la independencia. Son resultados diversos de un proceso único y no, como piensan Román y Rodinson, niveles sucesivos de integración social producidos por una globalización creciente.

Ser nación no es, pues, un nivel de desarrollo social mayor al de ser nacionalidad minoritaria; ambas condiciones son caras diferentes de una misma situación social en las circunstancias históricas de países como el nuestro. Por tanto, las nacionalidades minoritarias no son sociedades independientes ni autónomas; al contrario, su existencia implica necesariamente la relación con la nación colombiana en las condiciones que hemos descrito ya.

Tampoco significa conservar obligadamente las mismas características de la época precolombina o períodos posteriores de la historia, ni siquiera que sus caracteres de hoy vengan de un cambio meramente interno de aquellos de ayer, sino de un resultado de la acción externa, española y colombiana, sobre ellos.

Por eso, en los ejemplos de cuivas y guahibos, Román no hace otra cosa que describir algunas de las transformaciones en los rasgos de las nacionalidades indígenas de los Llanos, mostrando de qué manera las han afectado los cambios históricos ocurridos en la formación territorial, económica, etc. de la nación colombiana. Pero,

además, viéndose obligado a admitir su carácter distinto con respecto a los colombianos.

## AFIRMACIÓN INDÍGENA Y SU NEGACIÓN POR LOS COLOMBIANOS

De todo lo anterior es posible concluir que los indígenas luchan, no contra la nación colombiana (como planteé alguna vez), sino, al contrario, por el derecho a formar parte de ella como nacionalidades iguales en derechos a la colombiana; y porque el estado de hoy deje de ser el estado de las clases explotadoras colombianas, para convertirse en su propio estado, libremente compartido con el pueblo colombiano.

Esto es lo que la gran mayoría de los colombianos les niegan, pero no solo aquellos de las clases dominantes, sino también aquellos como el señor Román, quienes les niegan hasta su propia historia, integrándolos dentro de la Historia Patria (con mayúsculas) colombiana (Román 1980: 4, col. 1), o considerando que la discusión alrededor suyo solamente busca *“ubicarlos adecuadamente dentro del desarrollo histórico colombiano”* (Román 1980: 1, col. 1).

Resulta obvio, entonces, que su empeño en negar a los indígenas su carácter de nacionalidades minoritarias tenga como contrapartida su afirmación chovinista de que en Colombia solo hay una patria, una nación y una única historia: la colombiana.

Pero, también aquí hay confusión en el artículo cuando reconoce el *“principio indiscutible del derecho a la autodeterminación propia de cada grupo indígena”* (Román 1980: 4, col. 1), porque autodeterminación significa derecho a la independencia y a la separación y es, por lo tanto, propio de las naciones. ¿En qué quedamos entonces? ¿O acaso se concibe la existencia de naciones en cuyo seno cada uno de sus grupos se autodetermina, cada uno es independiente de los demás y existe separado de ellos territorial y políticamente, para no hablar de lo económico y otros aspectos? ¿En dónde quedan, pues, la globalidad y la unidad propias de las naciones?



## CONCEPTUALIZACIÓN Y REALIDAD

Este contradecirse a cada paso es consecuencia fatal de la utilización de las categorías conceptuales en el plano de simples definiciones, librescas por lo demás, cosa propia de la cultura de manual. Por eso mismo, la realidad se confunde con lo que de ella se dice, lo esencial de los grupos sociales con la forma como ellos se miran a sí mismos. Y de la circunstancia de que algunas organizaciones indígenas expidan o no documentos en los cuales se acogen o niegan una determinada caracterización de su existencia, el artículo deduce la realidad y validez o no de la misma. En tal caso, de ser este método válido, podríamos citar muchos otros documentos del mismo CRIC, en los cuales se afirma lo contrario del que cita Román.

Es necesario examinar, más bien, el contenido, tipo, objetivos y dirección de sus acciones y luchas y de las políticas que las orientan. Y en muchísimas de ellas, el contenido nacionalitario es evidente. Tal ocurre recientemente en Jambaló y Guambía (en el Cauca) y en Cumbal (en Nariño).

Pero la negación de que han sido y son objeto las nacionalidades minoritarias en nuestro país no deja de tener efecto sobre su existencia; no en vano transcurre el esfuerzo de los colombianos por exterminarlas. Todas ellas se encuentran en niveles mayores o menores de descomposición; han perdido porciones enormes de sus territorios; algunas, aun su autoridad o su lengua, etc.

¿Podremos concluir, por ello, como librescamente hace Román sin tener en cuenta la historia y siguiendo una cita de Stalin que ha mutilado, que no son ya nacionalidades? (Román 1980: 3, col. 1).

Si la nacionalidad se entiende como una categoría (y, por consiguiente, como algo histórico) que da cuenta de una realidad en permanente cambio, es claro que la lucha pasada y presente de los indígenas por mantener y/o recuperar lo propio (territorio, pensamiento, derecho, autoridad, economía, etc.) es motivo más que suficiente para afirmar su existencia como tales.

¿O debe negárseles este carácter por haber perdido, por ejemplo, su territorio? Y, si lo recuperan, ¿se les reconoce otra vez

como nacionalidades? Esta visión mecánica linda ya con el ridículo y se encuentra alejada de toda posibilidad de explicar los fenómenos de cambio social.

Ahora podemos entender por qué resulta tan fácil para Román caer en las posiciones trilladas y vanas de negar la validez explicativa de las categorías marxistas para nuestra sociedad, y para las sociedades indígenas, arguyendo que son “*extrañas a la realidad del país*” (Román 1980: 1, col. 1), cuando para demostrarlo debe desnaturalizarlas, deformarlas por completo, reducirlas a lo contrario de lo que son, a un “esquema teórico” formado por definiciones librescas.

La conceptualización de los indígenas colombianos como nacionalidades minoritarias da cuenta de lo particular de cada una de sus sociedades y de cómo se articulan sus diferentes aspectos, es decir, de su ser como nacionalidades diferentes. Pero no considerándolas como unidades aisladas, cerradas sobre sí mismas, sino tomando este ser específico como resultado de una doble causalidad: el desarrollo de sus fuerzas internas, propias, y la acción que sobre ellas ejerce, y ha ejercido, la nación colombiana, a través de la relación común con que las mantiene sujetas (relación de dominación, explotación, negación, como ya vimos). Relación que es general y que, por lo mismo, las une y sienta las bases para su lucha común.

## **BASES DE UNIDAD**

Contra la homogeneizante política que quiere obligarlos a integrarse a la nacionalidad colombiana o ser exterminados, los indígenas encuentran un interés general a todos ellos. Por una nación colombiana pluriétnica, plurinacionalitaria, de la cual formen parte todas las nacionalidades en un plano de igualdad (incluida, por supuesto, la colombiana), pueden ellos aunar sus esfuerzos y sus luchas, pues esto, y no aislarse o independizarse, significa su reivindicación de autonomía.

En su aspiración por vivir en un estado multinacionalitario, en el cual se respeten sus derechos como pueblos diferentes, encontrarán el lenguaje común con el pueblo colombiano, cuyos derechos son

conculcados también en este país, pero que aspira a lograrlos en un nuevo estado que pueda considerar suyo.

Es solamente unidos como el pueblo colombiano y los pueblos indígenas lograrán crear una nueva sociedad como la que anhelan y por la cual luchan.

## **LA UNIDAD NO ESTÁ DADA, DEBE CONSTRUIRSE**

Pero lo anterior no excluye la existencia de contradicciones reales entre indígenas y pueblo colombiano (y, claro está, entre los indígenas mismos).

¿Quiénes realizan las guahibadas (cacerías de indios guahibos en los Llanos)?, ¿únicamente los terratenientes?, ¿no participan también campesinos pobres y medios? Recuérdese La Rubiera.

Y, ¿quiénes son los colonos que en la Sierra Nevada, Risaralda, Putumayo, Caquetá y muchos otros sitios arrebatan sus tierras a los indios, desprecian sus lenguas y culturas y hasta los asesinan, sino campesinos pobres colombianos?

Y, en las ciudades, ¿quiénes insultan a otros llamándolos indios, sino obreros, estudiantes, artesanos y otros sectores populares?

Y, ¿quiénes plantean que los indios no tienen política, que son atrasados y deben abandonar sus formas propias de vida, sino muchos sectores organizados de la izquierda colombiana?

Y, ¿no son, acaso, colombianos los guerrilleros que, como lo han denunciado recientemente algunas comunidades (masacre de los Tigres, caso de Jambaló, Guambía y otros), se han unido a la tarea de exterminio y a estorbar la vida y luchas de estas?

Son contradicciones que existen y claman por su solución si colombianos e indígenas aspiran a vencer unidos a sus comunes enemigos.

Y esto resulta posible porque no se trata de las contradicciones principales; porque son resultado de aquellas que los indígenas tienen con las clases dominantes colombianas y las de estas con su propio pueblo, ya que son tales clases quienes detentan el poder del estado y fijan la política colombiana frente a los indígenas.

Pero si no se acepta su existencia, si no se comprenden, si no se busca resolverlas, si se piensa como Román que los indígenas ya

*“saben que..... necesariamente tienen que aliarse con los campesinos pobres y los obreros.....”*, pueden hacerse antagónicas y enfrentar a los indígenas con el pueblo colombiano, bien parcialmente y en algunos lugares, como ocurre a veces en la actualidad, bien cuando sea este quien tenga la dirección del estado colombiano y fije sus políticas, como acontece hoy en Nicaragua.

## **INDÍGENAS Y CLASES SOCIALES**

Hasta aquí he enfatizado en el aspecto nacionalitario del llamado “problema indígena”, pero no es el único. Las nacionalidades minoritarias indígenas no se han quedado aisladas, “fuera” de lo colombiano por completo.

La política integradora ha logrado resultados parciales. Hay indígenas campesinos, obreros, comerciantes, artesanos (y hasta algunos gamonales, politiqueros o terratenientes), es decir, que hacen parte de la estructura clasista de nuestra sociedad. Y participan de sus luchas y contradicciones.

Este es el aspecto de clase del llamado “problema indígena”; aspecto que no excluye el nacionalitario, sino que forma su otra cara. Son los dos lados de una misma situación, inseparables en el contexto actual.

Román no lo entiende porque no logra pensar de modo dialéctico; solo ve la oposición entre lo nacionalitario y lo de clase, entre lo específico y lo general, entre el desarrollo histórico como proceso y su concreción en un momento dado, etc.; sin poder captar la unidad dentro de la cual existen y se modifican.

Este aspecto de clase posibilita, también, una futura unidad entre los indígenas y las clases populares colombianas en la construcción de una nueva Colombia.

En su doble carácter, el problema de los indígenas hace parte del problema de la democracia colombiana, es decir, de la consecución de sus derechos por parte de los sectores más amplios de la población de nuestro país.

Sin su solución, no podrá hablarse de una verdadera democracia ni de una verdadera libertad para el pueblo colombiano, pues “no puede ser libre un pueblo que oprime a otro pueblo”.

\*\*\*\*\*

En el curso de la discusión y como un resultado de la experiencia en el empleo de la categoría de minorías nacionales para pensar sobre las sociedades indígenas en Colombia y, también, para participar en sus luchas en forma eficiente, fui transformando la categoría misma en la de nacionalidades minoritarias, para adecuarla a la realidad de nuestro país y a la del movimiento indígena en ese momento.

Con este desarrollo teórico logré resaltar la manera como tal concepto hacía posible superar la visión particularista de las sociedades indígenas, resultante de la mirada de la etnografía sobre las mismas, concepción que proyectaba, entonces como ahora, la imagen de un gran mosaico de grupos distintos entre sí y sin mayores relaciones entre ellos. La categoría transformada sentaba también las bases para entender el proceso de unidad que se estaba desarrollando y que llevó al movimiento indígena a alcanzar una dimensión nacional a partir de su inicial comienzo regional, caucano. Proceso que era necesario comprender en esos momentos de conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC.

También avancé en el análisis de las contradicciones entre los indígenas y distintos sectores de la sociedad nacional colombiana, comenzando por aceptar su existencia —que muchos negaban y niegan todavía— y mostrando sus bases reales y condiciones que en algunos casos ya prefiguraban las confrontaciones que se vienen dando hoy, por ejemplo, con los grupos guerrilleros, en especial con las FARC.

Finalmente, hice énfasis en el llamado doble carácter de las sociedades indígenas en tanto nacionalidades minoritarias, proponiendo una concepción que hiciera posible ir comprendiendo las relaciones entre sus peculiaridades nacionalitarias y las características estructurales y de clase de la sociedad colombiana y de su estado. Clarificación conceptual de gran importancia en la medida en que, incluso actualmente, es corriente que se postule una oposición excluyente entre ambos aspectos; es decir, que se piense

que el carácter nacionalitario —o étnico, como algunos lo llaman— excluye el de clase, y que las luchas de las nacionalidades no son lucha de clases porque son étnicas.

Entre tanto, en el intervalo que transcurrió desde la aparición del artículo de Román hasta mi respuesta, algunos sectores indígenas y otros antropólogos terciaron en la discusión, en especial en un foro de apoyo al movimiento indígena que tuvo lugar en el salón de sesiones del Concejo de Bogotá. Al poco tiempo, esta discusión y algunos comentarios que aparecieron en el periódico *Unidad Indígena*, que publicaban los sectores más cercanos al CRIC, en relación con mis posiciones y mi trabajo con los embera, los guambianos y los paeces, fueron recogidos en una entrevista que dirigentes de la Coordinadora Indígena Nacional —que después se convertiría en la ONIC— dieron para un periódico de estudiantes de antropología de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Comentarios que respondí en una Carta Abierta que hace más énfasis en lo relativo a las políticas que orientaban o debían orientar las luchas indias que en lo teórico, aunque ambos niveles estaban presentes en forma simultánea e interrelacionándose.

## POR LOS CAMINOS DE LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA Y SUS POLÍTICAS<sup>22</sup>

Resulta por lo menos vivificante, después de un largo y casi interminable período de vaciedad, que el Departamento de Antropología vea circular un órgano de expresión relacionado con esta actividad y en donde los temas conversados a medias todos los días, por corredores y potreros, tengan alguna sistematización. Por lo mismo quizá, no se ve clara la ruta que tenga delineada ni cuáles son los mínimos puntos que lo guían en su avance preliminar; por eso, quizá, tiene un poco de aquí y un poco de allá, un algo de propio y un algo de ajeno, sin que aparezca una posición definida del periódico

---

<sup>22</sup> Carta abierta escrita en noviembre 11 de 1981 al periódico *ANTROPOS*, publicado por estudiantes de la Carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

frente a muchas cosas. Pero, en fin, lo considero algo bueno para el Departamento.

Me decidí a escribirles sobre la entrevista, cuya primera parte publican en el número 1, realizada con dos miembros de la Coordinadora Indígena Nacional, en parte porque hay en ella muchas cosas a medias que es bueno completar y otras que no son exactas y que es conveniente rectificar, y en parte porque estoy incluido en una de las preguntas (y en la respuesta, desde luego), aunque no se mencione mi nombre, a menos que el lector se tome el trabajo de buscar el correspondiente ejemplar de *Unidad Indígena*.

Y si lo hago como carta abierta y no con una carta para publicar en su periódico, es porque me temo que resultará un poco larga y poco me gustan las publicaciones por entregas cuando de plantear una posición se trata.

## Y AHORA, ENTRO EN MATERIA

Preguntan ustedes: “*En el número 48 de Unidad Indígena el CRIC denuncia las actividades de un par de antropólogos dentro de las comunidades. ¿Cuál es la posición de las comunidades indígenas frente a estas situaciones?*”. Dos cosas quiero anotar sobre la pregunta misma, antes de referirme a la respuesta. (A propósito, uno de los entrevistados no se llama José Luis sino Orlando).

Buscando el número 48 del periódico *Unidad Indígena*, encuentro que se trata del informe de una de las comisiones del VI Congreso del CRIC, la de “antropólogos, estudiantes de antropología y otros estudiosos”, en la cual participaron también algunos indígenas. No se dice, aunque pudo darse, que tal informe haya sido aprobado por el congreso.

Lo que allí se dice de mí y de otra persona (que no es, por cierto, antropólogo ni le gustaría el título que de tan buena gana le dieron en la comisión) viene fundamentalmente de tales “antropólogos y estudiosos”. Queda, pues, la duda sobre quién hace la denuncia: ¿el CRIC o algunos intelectuales? Podría responderse que el CRIC la comparte pues la publica, ¿pero no sería más claro y efectivo, si nuestra labor es tan nefasta y perjudicial para las

comunidades y la organización, que fueran ellas mismas las denunciantes?

## **DONDE APARECEN CIERTAS CONTRADICCIONES**

Preguntan ustedes cuál es la posición de las comunidades, y los interrogados responden como si efectivamente lo que dicen fuera la posición de ellas. Pero, ¿de cuáles se trata? ¿Serán, acaso, todas las existentes en el país?, ¿o solamente las del Cauca?, ¿tal vez las representadas en el VI Congreso?, ¿únicamente las representadas en la Comisión? Es aún probable que solo sea la posición de los entrevistados, porque nada muestra que todas o algunas comunidades indígenas apoyen tales denuncias. Incluso tal vez ni los dos hablantes estén de acuerdo con ellas, ya que su respuesta difiere completamente de lo que dicen los mencionados “antropólogos y estudiosos”. Veámoslo.

Dicen estos que nuestra labor en las comunidades está orientada “hacia fines lucrativos y personalistas”, mientras los entrevistados nada dicen al respecto.

Sobre tal mentira, que no se ha comprobado ni se podrá hacerlo por su carácter de tal, no está de más recordar que entre los intelectuales que la impulsaron y que la difunden se encuentran algunos que se dicen defensores decididos de los indígenas pero que, ellos sí, obtienen buenos beneficios trabajando para sus enemigos, bien para los misioneros católicos disfrazados en ASCOIN (Asociación Colombiana Indigenista, varias veces denunciada por el propio CRIC y contra la cual se realizó la Semana de Solidaridad con las Luchas Indígenas en Medellín), bien para los más recalcitrantes integracionistas a través del Proyecto Holanda-Colombia para la educación entre las comunidades indígenas, ya para extrañas fundaciones que solicitan dinero para “ayudar a los indígenas” y encuentran eco y respaldo en el número 60 de este año de *Ethnia*, (revista publicada por el Comité Colombiano de Coordinación Misional), como ocurre con la llamada FUNCOL, y que derivan su subsistencia de tal “ayuda a los indios”. Y así muchos otros casos. Me viene a la cabeza el dicho popular de que “el ladrón juzga por su condición”.



## **EL PROBLEMA ES DE POLÍTICAS**

Pero, dejemos de lado esa acusación mentirosa que no es creída ni por los indígenas que los tales “estudiosos” dicen defender, y entremos a analizar la opinión de los entrevistados.

Ellos consideran que el problema es político y de políticas. Estoy de acuerdo con ellos, esa es la posición que hemos venido sosteniendo y la misma que plantean en sus documentos las comunidades que no comparten las orientaciones del Comité Ejecutivo del CRIC sobre la organización y la lucha. Pero, ¿de qué políticas se trata y de dónde vienen? Pienso que es la respuesta que hay que dar.

## **PENSAMIENTO INDÍGENA Y PENSAMIENTO BLANCO**

Dicen los dos entrevistados que lo que ocurre es que llevamos a las comunidades políticas que vienen de afuera y que eso las divide. Es cierto que todo sector de la sociedad colombiana que entra en relación con una comunidad indígena lleva a esta políticas propias de ese sector y, por lo tanto, externas a las comunidades. Incluso, algunos indígenas que se han educado en la sociedad blanca llevan, cuando regresan, políticas de esta sociedad metidas en sus cabezas, aun más peligrosas porque se ocultan tras una presencia indígena. Esto tiene validez, no solo para nosotros, sino también para los asesores del Comité Ejecutivo del CRIC, quienes aunque pagados con dineros de la organización no pertenecen a ella, y para los “estudiosos” que colaboran con ellos.

Se trata es de si estas políticas de fuera coinciden o no con las políticas existentes en las comunidades (aunque hay sectores de los vinculados al Comité Ejecutivo, y el mismo Comité en algunas ocasiones, que parecen creer que los indígenas no tienen política y que las únicas que merecen tal categoría son las de las organizaciones de la izquierda colombiana). Además, y como lo más frecuente es que en las comunidades existan sectores diversos, cada uno con una política diferente, es necesario ver con cuál de estos sectores y políticas se coincide.

Pensamos que en la mayor parte de las comunidades, si no en todas, es posible distinguir dos grandes sectores: uno tradicionalista, que se apoya en las características propias, las defiende y ve en ellas una base firme para continuar desarrollándose y avanzando, y otro integracionista, muy permeado por la ideología que ha venido de la sociedad colombiana, y que ve el futuro de sus sociedades no con fundamento en lo propio, sino casi exclusivamente en lo que viene de afuera, de la sociedad colombiana, así se trate de los sectores de izquierda de la misma. Son aquellos a quienes se les “mestizó la mente”.

A nuestro modo de ver, el Comité Ejecutivo del CRIC y sus asesores, aunque tal vez fuera mejor decir por causa de sus asesores, considera que esta última es la política correcta que hay que apoyar y desarrollar. Nosotros creemos, por el contrario, que es la primera a la que hay que respaldar y afianzar. Es decir, la política de ellos es dar apoyo y desarrollar las fuerzas y políticas que, dentro de las comunidades, siguen la vía de que no hay futuro para el indio sino en su integración a la sociedad colombiana; nosotros tenemos la política de fortificar, respaldar y ayudar a desarrollar las fuerzas que en las comunidades creen que las formas propias de vida, las características propias de sus sociedades, son todavía formas válidas de vivir y representan bases para avanzar y progresar, y, por supuesto, para luchar por conseguirlo.

## **LOS INDÍGENAS DEBEN LUCHAR POR LO SUYO AHORA**

Las sociedades indígenas tienen reivindicaciones propias, características suyas (de cada una) y que no se dan dentro de ningún sector de la sociedad colombiana. Tenemos la convicción profunda de que estas sociedades tienen el derecho a luchar por ellas ahora, que los distintos sectores de la sociedad colombiana que luchan por un cambio están en la obligación de apoyarlas y respaldarlas ahora.

Por eso no compartimos posiciones como las de la Coordinadora y el Comité Ejecutivo del CRIC, quienes proponen, si hemos de creer a los entrevistados, que los indígenas deben dejar la lucha por sus

reivindicaciones propias para después, para cuando haya “un sistema distinto” que “nosotros podemos llamar de cambio”.

Lo que ellos proponen es que los indígenas deben dejar sus propios intereses, sus propios motivos, sus propias luchas para después, para reclamarlas cuando haya un gobierno amigo y, entonces sí, *“pelear un poco la autonomía de las comunidades indígenas”*, pero no ahora porque eso *“no lo podemos concebir dentro del sistema actual”*.

Pero, ¿qué lógica es esa?, ¿qué estrategia de lucha es una de este tipo? Contra un gobierno enemigo, como el actual, no vamos a luchar por nuestros intereses, pero cuando haya un gobierno amigo sí lucharemos por ellos contra él. No puede concebirse una idea más absurda.

### **¿POR QUÉ Y POR QUIÉN SE LUCHA?**

Pero hay más. Si hoy los indígenas deben dejar la lucha por los intereses, por las reivindicaciones propias, entonces, ¿por qué tipo de intereses van a luchar? ¿Solo por los de los sectores populares colombianos, es decir, por los de fuera?

La historia ha mostrado que ningún sector social se vincula a una lucha sino por la búsqueda de sus propias reivindicaciones, por buscar un mejoramiento de sus propias condiciones, y que nadie se lanza al combate por intereses sociales ajenos, dejando los suyos para después.

Una posición como esta es entonces la que en el fondo y por encima de sus declaradas buenas intenciones conduce a que los indígenas se marginen de las luchas populares colombianas, que se abstengan de participar en ellas, al no encontrar en sus programas y objetivos nada de lo que los afecta, ninguna de las cosas que buscan, nada que satisfaga las necesidades derivadas de sus condiciones de vida.

### **¿AISLAMIENTO O UNIDAD?**

Y, ¿acaso proponemos nosotros que los indígenas se aíslen, que no participen de las luchas que hoy se libran, que peleen solos, que no hagan alianzas, que no estén al lado de los sectores populares

colombianos, que no busquen la unidad con ellos? De ninguna manera. Nuestra política es todo lo contrario. Simplemente no creemos que ello se consiga mediante una prédica abstracta, con un proceso de “concientización” que operaría en el aire, al margen de las luchas concretas que se dan.

Pensamos que los indígenas luchan por un avance, por un progreso, por un desarrollo de su vida, de la suya propia y en sus condiciones de existencia. Y que también los obreros, los campesinos, los estudiantes y demás sectores populares colombianos luchan por un objetivo igual, por avanzar, por progresar, por mejores y más libres condiciones de vida, por las suyas propias, las de cada clase y sector, de acuerdo con las características específicas de cada uno.

Y que, a medida que indígenas y pueblo colombiano luchan por alcanzar este objetivo, irán encontrando que los enemigos que se les oponen son los mismos: las clases dominantes colombianas y el imperialismo; que el obstáculo fundamental para su desarrollo social es el actual sistema colombiano de explotación y opresión de clase, pero también de opresión nacional. Y que es en esto donde está la base para conseguir la unidad en una misma lucha, lucha que, aunque común, cada uno libra de una manera particular, en sus condiciones y por sus objetivos, y en la medida en que cada clase o sector y, claro está, cada sociedad indígena, comprenda que el triunfo de todos es también el triunfo particular de cada uno y que con él alcanzará sus propias reivindicaciones.

## **UN PROGRAMA POLÍTICO POPULAR DEBE ENGLOBAR LOS INTERESES DE TODOS LOS SECTORES DEL PUEBLO**

Parece extraño que esto, que es el ABC en la búsqueda de la unidad y que todos comprendemos o decimos comprender cuando se plantea con respecto a nuestra sociedad, no se comprenda ni se acepte cuando toca a las sociedades indígenas.

¿Acaso no sabemos que si el programa de lucha de la izquierda no incluye, ya y ahora, las reivindicaciones del campesinado en sus diferentes sectores, este no participará de ella? ¿Y que si los intereses de los intelectuales y de la pequeña burguesía no se

contemplan, ya y ahora, tampoco ellos participarán en el combate? ¿Por qué se dice entonces que las reivindicaciones indígenas deben dejarse para después? Aunque no se desee, esto lleva inexorablemente a marginarlos de la lucha popular.

¿Que las reivindicaciones de los indígenas se contradicen, en ciertos aspectos, con los intereses de algunos sectores del pueblo colombiano, como los colonos pobres, por ejemplo? Ciertamente; es obvio que es así. Pero, ¿deben entonces los indígenas dejar tales reivindicaciones para después? Claro que no. Entonces, ¿deben ser esos colonos los que dejen sus intereses para más tarde, para no chocar hoy con los indígenas? Es claro que no es esta tampoco la solución.

¿Qué hacer? Aquí está, de bulto, la dificultad para crear un programa político para la lucha por el cambio al que se aspira, lo arduo de encontrar una orientación, una línea política que lo dirija y que sea capaz de incluir los intereses de todos los sectores populares, aun los indígenas, para que todos ellos se vean representados, se reconozcan en él y comprendan que ese programa, esa línea, satisface sus aspiraciones, estando así dispuestos a luchar por él.

Por eso, la unidad de los sectores populares, incluidos los indígenas, es algo que se va haciendo, que se construye poco a poco y por sectores, y no algo que se decreta en las Coordinadoras u organismos semejantes.

## **UNIDAD Y SOLIDARIDAD A PARTIR DE CONSOLIDAR LO PROPIO**

La unidad es un resultado del avance, del desarrollo de cada sector de la sociedad y de sus luchas, de la mayor comprensión de los intereses específicos de cada uno y de cuáles son los obstáculos esenciales que se presentan para conseguirlos. Pero creemos que este proceso comienza necesariamente por la consolidación, comprensión y desarrollo de lo propio, y que solo a partir de allí habrá bases para una verdadera unidad popular (inexistente hoy en Colombia) en la lucha y para ella, y no para la simple unidad de los cuadros, las directivas, los organizadores, por encima y al margen de

sus bases (unidad que todos los días se decreta pero que nunca se consigue en la práctica).

Vemos que el orden contrario, y no se trata de un orden cronológico sino de un orden de énfasis, de prioridades, se limita, por sus efectos, a reproducir interminablemente la situación actual, en la cual los distintos sectores populares hablan de unidad, pero esta no se avizora en forma estable por parte alguna.

Consideramos que la solidaridad de cada sector popular con las luchas de los demás sectores es un paso previo a la consecución de la unidad, y uno de los caminos que hay que transitar para ir alcanzándola en la lucha.

Pero no debemos ver la solidaridad en una forma abstracta, en un mero enviar comunicados de apoyo, en un mero circular de sombreros y tarros sellados para recoger fondos, en algo que se da por principio. La concebimos como algo más profundo. Creemos que implica un mutuo conocimiento, pues no se puede ser verdaderamente solidario con base en meros principios abstractos, sin un conocimiento de los intereses de cada cual, de sus condiciones de vida, de las características de sus luchas y de cómo ellas responden a unos y otras.

Aún recuerdo cuando en un acto de solidaridad que los indígenas celebraban con los obreros y campesinos de Chinchiná, Caldas, y cuando aquellos hicieron circular el tradicional sombrero para recoger dineros que ofrecieron a los indígenas presentes, uno de ellos, miembro del Comité Ejecutivo del CRIC, tomó la palabra para expresar, indignado, que los indígenas no pedían limosnas y que, aunque pobres, se basaban principalmente en sus propias fuerzas para adelantar sus tareas. ¿Qué es esto sino el resultado de un profundo y mutuo desconocimiento?

La solidaridad es vana si no resulta de una comprobación de que las luchas propias de cada sector forman parte de una lucha común y sirven, por tanto, no solo a quienes luchan, sino también a quienes les brindan su solidaridad. Se convierte, sin ella, en un vano ritual que tranquiliza conciencias, crea apariencias, satisface los principios, pero que deja a ambos lados, al que lucha y al que se solidariza así, tan lejos de una verdadera unidad como lo estaban al comienzo.

Pero, pasemos a otra cosa.

## EL INDIGENISMO CÓSMICO Y SU FALSIFICACIÓN

Da la impresión de que las respuestas de los entrevistados caracterizan nuestra posición dentro del “indigenismo cósmico”. Francamente yo creo que todo este argumento no pasa de ser una fraseología sin sentido; que quienes la pronuncian tratan de repetir, infructuosamente, un discurso mal aprendido. Veamos por qué.

Que yo recuerde, nadie ha planteado en Colombia el indigenismo cósmico. Esta posición se ha desarrollado en otros países de América y no precisamente por antropólogos, sino por sectores de las sociedades indígenas de esos países, quienes plantean un desarrollo propio, fundamentado en la construcción del Segundo Tawantinsuyu. Se basa en los principios fundamentales del imperio incaico, entendido este como una Nación de Ayllus, y en el retorno “*a nuestro antiguo cauce histórico, natural y cósmico*”, según expresa el Manifiesto del Consejo Supremo del Movimiento Indio del Perú.

Esta posición no es, ni mucho menos, generalizada a todos los sectores indígenas del Perú y Bolivia. Y, repito, nadie la postula en Colombia.

Pero decir que este movimiento, respetable e importante aunque no lo compartimos, propone “botar el azadón y la pica y volver al hacha de piedra y al cuchillo de piedra”, como dicen los miembros de la Coordinadora Indígena, no es otra cosa que una mentira o una ignorancia total de la posición que pretenden refutar.

Para mostrarlo, cito el principio número 3, de los 10 que caracterizarán el Segundo Tawantinsuyo, tal como aparece en dicho Manifiesto: “*El progreso económico se fundará en el perfeccionamiento tecnológico continuado, que implica no solo el mejoramiento de los medios de producción naturales, sino, sobre todo, el perfeccionamiento de la organización para producir, de manera que la forma en que se produzca se adecue a la organización social*” (subrayado mío). Agregando que no admitirán tecnologías que destruyan el medio ambiente o desequilibren la naturaleza. Como se ve, el problema no consiste en antropólogos “que no se sabe

dónde han vivido”, como dicen los de la Coordinadora, sino de gentes que no entienden lo que han oído, como ellos mismos.

## **FALSIFICAR COMO MÉTODO DE REFUTAR**

Y si nadie lo plantea ni lo ha planteado en Colombia, no se entiende cuáles pueden ser las comunidades entre las cuales, dicen ellos, *“caló en un momento dado”*, pero que *“se han decepcionado”*.

Estamos frente a una doble falsificación. Primera: se tergiversa una posición para hacerla aparecer absurda y poder, así, refutarla. Segunda: se atribuye esta posición (una vez tergiversada) a quienes no la han sostenido, para poder desacreditarlos. La única conclusión que puede sacarse de tal procedimiento es la de que quienes hablan no poseen argumentos válidos contra la posición real que sustentamos.

## **SE QUIERE BORRAR A LOS GUAMBIANOS DE LA HISTORIA DEL CRIC**

Me quiero ahora referir a otro tema. Dicen los representantes de la Coordinadora que *“los compañeros de Guambía no han pertenecido directamente a la organización”*. Esto es verdad solo desde cierto punto de vista, pero no lo es si se mira desde otro ángulo.

Cuando el CRIC surge en el Cauca, el Cabildo de Guambía no participa ni toma parte en las luchas que se desarrollan posteriormente. Los Cabildos que se suceden allí buscan más bien la defensa de los intereses de los sectores superiores de la comunidad, considerados desde el punto de vista económico, y se constituyen en un elemento de apoyo de curas y politiqueros de la región. Entre tanto, el grueso de la comunidad ignora lo más general referente a la nueva organización.

Pero los miembros de la Cooperativa Indígena de Las Delicias, los terrajeros del Chimán, así como otros guambianos, sí toman parte en la fundación y desarrollo posterior de la nueva organización. Así lo reconocen explícitamente las dos cartillas del CRIC (*Nuestras luchas de ayer y de hoy; Cómo nos organizamos*). Son guambianos los primeros presidentes del CRIC y varios de los miembros de su Comité



Ejecutivo. Y hasta el presente no ha dejado de haber guambianos en dicho Ejecutivo.

¿Por qué se dice ahora que los guambianos no han pertenecido directamente a la organización? ¿No se realizó, acaso, la Tercera Asamblea del CRIC y Primer Encuentro Nacional Indígena (pues fue este el primero y no el de Lomas de Ilarco, como se nos asegura ahora) en Guambía, tomando como base la Cooperativa? ¿Y no desempeñaron algunos guambianos un papel fundamental en la tarea de extender a Tierradentro la influencia de la naciente organización?

Incluso, ¿no es un guambiano el secretario de la actual Coordinadora Indígena Nacional? ¿Será que este no se reconoce ya como guambiano?

Si todos estos hechos muestran la participación guambiana en el nacimiento y desarrollo del CRIC, ¿cómo se entiende entonces la afirmación de los entrevistados?

La idea central que orienta la creación y conformación del CRIC, desde el punto de vista de las comunidades participantes, es la de que este debe agrupar, coordinar y fortalecer las luchas que en ese momento se desarrollan, y ayudar a organizar y luchar en las comunidades que no lo hacen. Se concibe como una organización fundada en la autoridad de tales comunidades, es decir, como una organización de cabildos; sobre esta idea se conforma la Junta Directiva (teóricamente la máxima autoridad) con representantes de los Cabildos. Desde este punto de vista, es correcta la aseveración de que los guambianos no han pertenecido directamente a la organización, pues su cabildo estaba al margen de ella.

Pero esto, que ahora se trae a cuento, no se dijo en ningún momento en el pasado ni fue obstáculo para que siempre se hablara de los guambianos como partícipes de la organización ni para que se les incluyera entre sus directivos y fueran guambianos sus primeros presidentes.

Si ahora se apela a este argumento no es porque se esté haciendo una autocrítica a las desviaciones que, respecto a esos principios iniciales, se han dado en la organización; al contrario, se persevera en ellas.

Así, cuando el Cabildo de Guambía asiste, pese a no haber sido invitado, al Encuentro de Lomas de Ilarco, se le niega la vocería de su comunidad, se desconoce su autoridad y se le relega al papel de observador sin voz ni voto, a causa de sus posiciones críticas a la política del Comité Ejecutivo. En cambio, se da la vocería y representación de los guambianos a los delegados de la Empresa Comunitaria del Chimán, quienes no representan siquiera a diez familias, pero que son el único respaldo del Ejecutivo en Guambía.

O como ocurrió precisamente en el VI Congreso, donde se nombró para el Comité Ejecutivo, en representación de Jambaló, a un indígena que se opone a la orientación que el Cabildo da a la lucha y que desconoció la decisión de este Cabildo de no asistir al Congreso.

Entonces, lo que ahora se dice solamente tiene el objetivo de restar fuerza e importancia a las posiciones críticas de los guambianos, que por cierto no son solo suyas, sino compartidas por Jambaló, Novirao, Jebalá, Naya y otras parcialidades.

## **DE CÓMO MULTIPLICAR ES DIVIDIR**

Además, si los guambianos no han pertenecido a la organización, si antes no estaban organizados, ¿con qué base se puede afirmar que nuestra relación con ellos ha tenido un propósito y un resultado divisionistas para la organización del CRIC? Esto no parece tener ninguna lógica. Se realiza un trabajo conjunto con una comunidad de la cual se dice que no ha pertenecido a la organización, que no estaba organizada y que no participaba en la lucha; como resultado de ese trabajo, la comunidad se organiza, lucha y se reclama de la organización del CRIC, ¿cómo puede ser llamado esto divisionismo? Solamente desde un punto de vista completamente sectario, que pretende desconocer toda organización y toda lucha que no se pliegue acríticamente a las orientaciones y métodos de trabajo y de lucha que sean decretados en un momento dado por el Comité Ejecutivo y sus asesores y, según parece, actualmente también por la Coordinadora Indígena Nacional.

## “EL CRIC SOMOS LAS COMUNIDADES ORGANIZADAS Y EN LUCHA”

Cuando en 1979 se desencadenó la represión sobre el Ejecutivo y sus colaboradores, estos y aquel se dispersaron y las luchas fueron dejadas de lado. Inclusive se buscó enfrentar la represión con las denuncias internacionales y con los foros realizados en el país, y no con la movilización de las masas indígenas como se había hecho al comienzo (por ejemplo cuando mataron a Gustavo Mejía). Tampoco las comunidades se movilizaron en su defensa.

En ese momento, a iniciativa de la comunidad de Jambaló, y con participación, entre otros, de los guambianos, se efectuó el encuentro de Barondillo, donde más de 400 delegados levantaron su voz para proclamar: ¡EL CRIC NO HA MUERTO!, ¡EL CRIC SOMOS LAS COMUNIDADES ORGANIZADAS!, volviendo así por los principios que dieran origen a la organización y sosteniendo, de paso, que por ser así, el CRIC era indestructible.

En Barondillo se dejó de lado el concepto derrotista de que no se podía luchar porque las condiciones de represión no lo permitían y, con esa conciencia, las comunidades se lanzaron de nuevo a la lucha, guiadas por el ejemplo de Jambaló, primero, y de Guambía, luego.

Esta línea se fortaleció y desarrolló en el Encuentro de Guayupe (febrero de 1980) con la asistencia de 12 gobernadores y muchísimos indígenas; y después en Guambía, en la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano (junio de 1980). Delegados de 32 parcialidades participaron junto con más de 5.000 guambianos y más de 1.000 delegados solidarios de todo el país.

Cuando se toma conciencia de que la organización no es un fin sino un medio, se amplía la consigna: EL CRIC SOMOS LAS COMUNIDADES ORGANIZADAS Y EN LUCHA.

¿Acaso no es esto cierto? ¿Qué es, entonces, el CRIC? ¿Será este una marca registrada por el Ejecutivo y sus asesores? ¿Serán el CRIC las comunidades desorganizadas y que no luchan? O, ¿por qué se califica de divisionista esta consigna?

En febrero se celebra en Guambía un gran Encuentro para celebrar el 10° Aniversario de la Fundación del CRIC, al cual asisten miembros de muchas comunidades y solidarios colombianos. El

propio periódico *Unidad Indígena* felicita a los guambianos por esta celebración. ¿Cuál es, pues, el divisionismo?

## DE NOSOTROS Y PARA USTEDES TAMBIÉN

Ahora se tacha, como lo hacen los entrevistados, de indigenista la posición de los guambianos. ¿Por qué? ¿Porque plantean el desarrollo de lo propio? ¿Porque proclaman su derecho a ser y vivir como guambianos? ¿Porque se niegan a ser integrados a la sociedad colombiana? No es posible que sea por esto, ya que son puntos sostenidos también por el programa del CRIC, aunque a veces se olviden de las orientaciones y políticas que se fijan para la organización (muchas veces desde afuera, como ocurrió con la Plataforma Política del Quinto Congreso, íntegramente escrita por uno de los asesores blancos, que no fue conocida antes por las comunidades y que ya estaba impresa desde mucho antes de la realización del Congreso donde fue “aprobada”).

¿Será, acaso, porque los guambianos hayan planteado aislarse, luchar solos? Sería difícil encontrar otra lucha de las libradas desde la fundación del CRIC, en la que una comunidad se haya preocupado tanto por abrirse hacia los sectores populares de la sociedad colombiana como la librada por los guambianos por la recuperación de Las Mercedes.

Antes de cada movilización se han realizado encuentros amplios (como el del Núcleo de Guambía en julio del 80), con participación de las comunidades, de sectores solidarios colombianos (obreros, campesinos, estudiantes e intelectuales) y, aun, de delegaciones encabezadas por miembros del Comité Ejecutivo del CRIC; se han enviado delegaciones a las principales ciudades para informar y buscar solidaridad, para denunciar por prensa y radio, etc.

De cada Encuentro se han publicado documentos que exponen la posición de los guambianos, como el *Manifiesto Guambiano*, cuyo título lo dice todo: “De nosotros y para ustedes también”; o de los sectores que les dan su apoyo, como el *Reconocimiento al Derecho del Pueblo Guambiano*, aprobado y firmado por más de 300 organizaciones y personalidades colombianas, entregado a la comunidad en un acto masivo celebrado en Popayán, y cuya difusión

y aprobación trató de sabotear la delegación del Comité Ejecutivo en el Foro por los Derechos Humanos.

Y los triunfos han sido celebrados conjuntamente con los solidarios colombianos y con otras comunidades, como se dio el 20 de julio de este año en Las Mercedes recuperada.

En noviembre de 1980 se realizó, junto con las autoridades de varios resguardos paeces, las del Gran Cumbal en Nariño y de los kamsá de Sibundoy, una Marcha de Gobernadores que visitó Pasto, Timbío, Popayán, Puerto Tejada, Cali, Bugalagrande, Pereira, Medellín, Zipaquirá y Bogotá, para exponer ante los sectores populares, y también ante las autoridades colombianas, sus posiciones y sus derechos y para pedir el reconocimiento de los mismos, y recabar la solidaridad del pueblo colombiano. De un documento de la marcha, extracto lo siguiente, planteado al pueblo colombiano:

“La solidaridad que buscamos es un apoyo claro, continuo y valeroso de ustedes a nuestras luchas y de nosotros a sus luchas. Y como el enemigo ha armado a la gente de ideas falsas contra nosotros, necesitamos que nos ayuden a combatirlas... Estamos seguros de que luchando juntos por nuestros propios derechos nos comprenderemos mejor y nos apoyaremos más firmemente”.

¿Es todo lo anterior manifestación de indigenismo?, ¿de deseo de aislamiento? Absolutamente no; es todo lo contrario.

## **EL DERECHO MAYOR POR SER AUTÉNTICOS AMERICANOS**

Los entrevistados dicen, usando el mecanismo que ya analizamos (falsificar la posición ajena para hacerla aparecer absurda), que *“no podemos decir que vamos a reclamar todo el territorio porque nosotros hemos sido los originarios y los antepasados fueron los dueños de la tierra”*, traduciendo de una manera amañada la posición guambiana del Derecho Mayor y agregando que *“nos tocaría enfrentar al resto del pueblo colombiano”*.

¿Cuándo, dónde han planteado esto los guambianos? Nunca; en ninguna parte. Sus planteamientos sobre el Derecho Mayor, el derecho de nacidos aquí y no venidos, el derecho de ser legítimos americanos, lo han sostenido los guambianos para basar la lucha que adelantan por recuperar las tierras de su resguardo, usurpadas por terratenientes caucanos y vallunos, como Ernesto González Caicedo, contra quien combaten en la actualidad. ¿Acaso la Coordinadora o sus representantes entrevistados consideran que esto enfrenta a los guambianos con el pueblo colombiano?, ¿pertenecen a él los terratenientes?

### **NO SE PUEDE TAPAR EL SOL CON LAS MANOS**

La mejor respuesta a estos planteamientos la dio, en la misma reunión a la que los entrevistados se refieren, otro miembro de la Coordinadora: el representante de los arhuacos. Este, minutos después de que Édgar Avirama había calificado de extremista e irreal la posición guambiana del Derecho Mayor, tomó la palabra para plantear el punto de vista de su comunidad. Y, al hacerlo, repitió punto por punto la misma posición de los guambianos, incluso utilizando en ocasiones las mismas palabras y frases del Manifiesto Guambiano.

Al terminar, explicó lo que es obvio a quien quiera entenderlo, y que es lo mismo que dicen y hacen los guambianos:

“No quiere decir que los arhuacos pidamos todas las tierras del país por haber sido originarios de aquí; tampoco reclamamos la totalidad de los límites de la Línea Negra que incluyen la ciudad de Valledupar, pedimos que nos delimiten el Resguardo en las tierras que ocupamos, respetándonos la suficiente para poder trabajar y vivir como arhuacos; y que nos respeten el derecho a seguir siendo arhuacos”.

Más claro no canta un gallo.

Y, agregó:

“Queremos que nos resuelvan el problema de los colonos; ellos nos quitan las tierras, nos queman los sembrados y las casas y nos amenazan; no nos dejan vivir”.

Es posible que se piense, por parte de los entrevistados, que también los arhuacos son completamente indigenistas, que su posición no *“tiene en cuenta la realidad colombiana”* y que *“esa posición la puede apoyar el mismo enemigo”*, como dicen de la de los guambianos, *“porque eso enfrenta al pueblo, y nosotros no somos partidarios del enfrentamiento con el pueblo”*.

Y, en consecuencia, crean que los arhuacos deban dejar el problema de los colonos para después, *“para mañana, cuando haya un nuevo Estado”*, con el fin de no enfrentarse con los campesinos pobres colombianos, pues eso son básicamente los colonos que no dejan vivir a los arhuacos.

Y que los guahibos deben dejarse matar por ahora en las guahibadas, porque las realizan en gran medida llaneros pobres y no hay que enfrentarse con ellos. Y que los sionas y kofanos deben permitir que se sigan invadiendo sus reservas en el Putumayo, porque sus invasores son campesinos colombianos sin tierras, y no hay que enfrentarse con ellos.

Así en muchos lugares del país, en circunstancias que afectan a muchas sociedades indígenas. Por lo menos esto deben pensar los entrevistados si son consecuentes con el punto de vista que tienen frente a los guambianos, y a la manera que tienen de juzgar sus planteamientos.

## **NO HAY QUE SEGUIR LA POLÍTICA DEL AVESTRUZ**

Nosotros creemos lo contrario: que estas son contradicciones reales, objetivamente existentes entre las sociedades indígenas y algunos sectores populares colombianos, que la política acertada no es la de dejar su solución para mañana, sino que hay que encontrar una solución ahora, ya, aprovechando que su carácter no es el de las contradicciones fundamentales.

Que si no se busca una solución, si se sigue la política del avestruz, pretendiendo ignorar su existencia o aplazando su solución,

en aras de una proclamada unidad con el pueblo colombiano, tal unidad no podrá ser alcanzada en la práctica, donde es más importante y decisiva: en la lucha y, por consiguiente, en la victoria.

Bueno, compañeros de *Antropos*, como lo presentía, me he alargado bastante, tanto que me ha sorprendido la publicación del número 2 de su revista y, con él, de la segunda parte de la entrevista. La tentación de referirme también a ella es grande, pero prefiero terminar aquí, deseándoles éxitos en su trabajo.

\*\*\*\*\*

En ese estado de la discusión, la visión de los indios como nacionalidades minoritarias permitía analizar y entender el conflicto que se estaba dando entre dos sectores del movimiento indígena, en particular en el Cauca entre el CRIC y el que luego se constituiría en Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, enfrentamiento que muchos atribuían a simples problemas personales entre asesores externos de ambos movimientos y que, en realidad, tenía lugar entre diferentes orientaciones políticas para la dirección de las luchas.

Sin embargo, tal confrontación conceptual no se quedaba en ello sino que iba más allá, proponiendo caminos concretos para recorrer en la construcción de la unidad entre las sociedades indígenas, pero también en relación con otros sectores del pueblo colombiano, como los campesinos.

Igualmente, frente a las acusaciones de indigenismo y aislacionismo, comenzaba a plantearse la pertenencia estructural de las sociedades indígenas a la sociedad colombiana, incluso desde su mismo origen, lo cual introdujo con fuerza el tema de la historia en el análisis, junto con lo que esto implicaba para su carácter de nacionalidades y para la necesidad de ligar sus luchas a las de otros sectores populares colombianos.

Por otra parte, la búsqueda de unidad entre indígenas y distintos sectores del campesinado había sufrido un duro golpe a mediados de la década del 70 con el enfrentamiento entre el CRIC y la ANUC, y particularmente a partir del congreso del CRIC en Toez y el de la ANUC en Tomala. Muchos no lograban entender lo que estaba



ocurriendo y menos cuando ambos sectores sociales parecían tener las mismas peculiaridades y luchar por un objetivo común: la tierra. Desde entonces, ese contrapunteo entre lo campesino y lo indio ha continuado teniendo un papel de mucho peso en distintas regiones del país y en relación con diferentes sectores sociales, las guerrillas entre ellos, pues estas siempre han mirado y tratado a los indios simplemente como campesinos atrasados.

Por la época en que ocurrió dicha ruptura y queriendo arrojar luces sobre ella, algunas concepciones del marxismo me suministraron herramientas valiosas para analizar ciertos elementos de las sociedades indígenas, con el propósito de que este análisis permitiera ver en dónde radicaban algunas de sus diferencias con los grupos campesinos. Así lo hice en un primer intento de estudiar las diferencias que se presentaban entre ambos sectores en el campo de la conciencia social en relación con la tierra y en el de las consecuencias que de ellas se derivaban en términos de la lucha y de sus modalidades. La conclusión de que los indios luchaban por su tierra, en tanto que los campesinos lo hacían por la tierra, se derivó del empleo de los conceptos de Marx acerca de la tierra y de la relación que las comunidades primitivas mantenían con ella. Pero además, prefiguró el entendimiento posterior de que la lucha indígena iba mucho más allá de una lucha por la tierra como medio de producción, como sí lo era la de los campesinos, para ser una lucha por la recuperación del territorio, base y fundamento para la existencia de las nacionalidades, como de cualquiera otra forma de sociedad, idea que daba explicación a las crecientes contradicciones entre las organizaciones indígenas y las campesinas, por ejemplo, a la invasión de territorios de reservas y resguardos en el sur del país por parte de campesinos pobres dirigidos por la ANUC, amparados en la consigna de “la tierra para el que la trabaja” y en su argumento de que los indígenas habían dejado incultas las tierras selváticas en las reservas que se les habían asignado; “los campesinos sí eran gente capaz de cultivar esos montes para crear riqueza”, declaraba entonces la ANUC.

Cuando presenté los resultados de mi trabajo sobre el “pensamiento telúrico” en una semana de solidaridad con las luchas

indígenas que organizaron estudiantes de las universidades de la ciudad de Manizales, a los dirigentes indígenas que asistían a ella les parecieron “carretas de antropólogos” y muy poca atención les prestaron. Cuál no sería mi sorpresa cuando pocos meses después pude escuchar la intervención de uno de aquellos dirigentes, en la cual planteaba que para los indígenas la tierra era la madre, a diferencia de lo que pensaban de ella los campesinos. Por supuesto, en ese momento, el planteamiento en su boca no tenía una explicación amplia ni clara como la que contiene mi exposición de entonces o la que pueden dar ahora los indígenas después de haber buceado en el pensamiento de sus mayores y en sus tradiciones.

De ahí que mi análisis fuera importante en el proceso de hacer explícito que el trasfondo esencial que se ocultaba tras la reivindicación indígena de la tierra era, en realidad, la recuperación del territorio, lo que hoy es un lugar común que todos comprenden y repiten, afincando en él una de las principales diferencias entre el movimiento indígena y sus luchas con las de los campesinos, y suministrando el eje para la manera de plantearse no solo frente al estado sino también hacia el interior de cada sociedad india.

Adicionalmente, la visión marxista permitía entender de qué manera las condiciones de existencia material fundaban esas formas de conciencia social, pero, también, porqué ese tipo de pensamiento continuaba existiendo, pese a que muchas de las relaciones y formas colectivas indias de vida estaban sometidas a procesos avanzados de descomposición, degradación y hasta desaparición.

De la misma manera, mis conclusiones daban fundamento a conceptos como el de cultura propia, del cual el pensamiento telúrico es un componente de gran importancia, y el de luchar por la recuperación de dicha cultura, como algo fundamental para la lucha.

## EL PENSAMIENTO TELÚRICO DEL INDIO<sup>23</sup>

Llamamos pensamiento telúrico a aquella parte de la conciencia social de algunas sociedades indígenas que refleja de una manera particular —que vamos a analizar aquí— su relación con la tierra. Su origen se remonta a épocas muy lejanas en las condiciones iniciales del desarrollo de la humanidad. Este aspecto es uno de aquellos que diferencia, con referencia a los grupos campesinos, la forma como estas sociedades se ligan con la tierra. Constituye una clara especificidad indígena en cuanto a este problema. De ahí la importancia de su análisis, no solo en el aspecto teórico general, sino en sus manifestaciones particulares en cada sociedad.

En esencia, este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de una ligazón vital entre la tierra y el hombre; mejor aun, entre la tierra y la comunidad. Si esta se separa de la tierra, si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir. Incluso se presenta en ocasiones la idea de que en este caso la tierra misma está condenada a la desaparición por el trastocamiento del universo. Así mismo se considera a la tierra como el origen —divino o no— del hombre, como la madre.

Se trata de una forma de conciencia colectiva y colectivista en el sentido de que es sustentada por la comunidad en su conjunto (a través de su mitología, por ejemplo) y también porque este vínculo vital no hace referencia a individuos aislados sino a la comunidad como un todo.

Ello aunque el avance del proceso de integración ejercido por la sociedad mayoritaria sobre las sociedades indígenas, con sus secuelas de descomposición de sus formas comunitarias y con la introducción de la propiedad privada de la tierra y de formas marcadamente individualistas de cultivo de la misma, ha producido modificaciones en el pensamiento telúrico al irlo reduciendo a la concepción de una relación de la tierra no con la comunidad sino con

---

<sup>23</sup> Conferencia en la “Semana de Solidaridad y Divulgación de la Problemática Indígena”, Universidades Nacional y de Caldas, Manizales, mayo de 1976. Publicado en *Letras de Tierra*, No. 0, Bogotá, s.f., p. 6-19.

el individuo y llevando a que sus manifestaciones se presenten en forma cada vez más individual.

Fundamentalmente es a este último nivel que ha sido captado y estudiado, dificultándose de este modo, fuera de sus condiciones de origen, la posibilidad de desentrañar su explicación y convirtiéndolo en una mera curiosidad.

Una forma concreta de manifestación de este pensamiento en una sociedad indígena en Colombia podemos encontrarla entre los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ellos afirman: “la tierra es nuestra madre, a ella debemos nuestra existencia, y no debe ser profanada” (Mensaje de las Comunidades Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta al III Congreso de Usuarios Campesinos).

También en las palabras del jefe pielroja norteamericano Seathl, en carta dirigida al presidente de los Estados Unidos, quien había propuesto la compra de las tierras de la tribu, encontramos la presencia nítida del pensamiento telúrico:

Cada parte de esta tierra es sagrada para mi gente [...] nosotros sabemos que el hombre blanco no entiende nuestras costumbres. Para él, una porción de tierra es lo mismo que otra, porque él es un extraño que viene en la noche y toma de ella lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemigo, y cuando él la ha conquistado sigue adelante [...] el aire es valioso para el hombre pielroja, porque todas las cosas comparten la misma respiración... las bestias, los árboles, el hombre [...] Todas las cosas están relacionadas [...] la tierra es nuestra madre. Todo lo que hiera a la tierra, herirá también a los hijos de la tierra (Seathl 1973: 1-2).

O como lo expresan los indígenas yaruro de Venezuela:

Mientras existamos nosotros (los yaruro) sobre la tierra, todo seguirá igual. Si desaparecemos, todo lo demás morirá. Crean que no valemos nada, pero nosotros no somos tontos. Oímos constantemente que habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo (Mosonyi 1975: 43).

Esta particular forma de pensamiento no ha pasado desapercibida para los investigadores que de diversas formas han puesto sus ojos en la situación de los indígenas, aunque muchos de

ellos capten esto en su nivel ya decadente, deformado y centrado sobre el individuo indígena.

Así, uno de ellos nos dice, refiriéndose a Manuel Quintín Lame, luchador indígena páez, indio de terraje y no de comunidad:

Como todo indio o como un árbol, era intrasplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado, sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital (Castrillón Arboleda 1973: 51-52).

Casi con las mismas palabras se refiere Antonio García a los indígenas de la América agrícola: “el indio no sabe ser otra cosa que una planta en busca de suelo” (García 1939: 25).

Un último ejemplo nos lo proporciona Juan Friede, al analizar la situación de los indígenas del Cauca:

El indio con más o menos conciencia sentía y todavía siente —ya que la República no cambió esencialmente su condición social— que la pérdida de su tierra constituía el fin de su existencia; [y agrega]: los viejos caciques sabían que la repartición del resguardo sería el fin de su pueblo, como pueblo indio (subrayado mío) (Friede 1972: 25-26).

En todas estas afirmaciones aparece con claridad la idea de que la existencia indígena proviene y depende de su unidad con la tierra. Pero es también claro que mientras para Castrillón y García es el individuo indígena quien no puede ver romper su relación con la tierra, como no sea “desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital”, Friede capta con exactitud que es la comunidad indígena, el “pueblo indio”, la entidad que ve desaparecer su base de existencia al romperse su relación con la tierra.

¿A qué condiciones materiales de existencia debe el pensamiento telúrico no solo el existir sino también sus características?

Es en las condiciones de vida de las llamadas comunidades primitivas donde podemos encontrar la respuesta a este interrogante. Es allí donde se origina y de donde se nutre esta concepción.

Con el nivel bajo de desarrollo de estas sociedades, con el escaso avance de sus fuerzas productivas, sus miembros solo

pueden vivir como partes de una comunidad que es *la unidad* básica y primaria. Se trata de la llamada por Marx comunidad natural; esta solo colectivamente es capaz de transformar su medio y derivar el sustento de sus miembros. Ellos no están todavía diferenciados como individuos en su seno, se disuelven en la comunidad como la materia de que ella está hecha. Esta es, por lo tanto, premisa para la existencia y reproducción de sus miembros; cada uno de ellos puede existir únicamente a través de su pertenencia a ella y solo por ella y por su intermedio puede tener acceso a la tierra y sus productos, como consecuencia de la ocupación de un territorio por parte de la comunidad y la defensa de este en forma comunitaria frente a otros grupos semejantes.

En las épocas iniciales de existencia del hombre, el nomadismo fue la condición original de su sociedad; no había apropiación permanente de un territorio y solo los recursos producidos mediante un proceso natural eran objeto de apropiación. Es con el desarrollo de las formas iniciales de horticultura que el hombre, al sedentarizarse, origina las formas primarias de propiedad de la tierra, mediatizadas por la comunidad y de las cuales esta es premisa natural. La agricultura implica la ocupación permanente, al menos por un período largo de tiempo, de un mismo territorio, su defensa frente a otras sociedades que lo ambicionan y su adecuación para la producción (desmonte de la selva, roturación de la tierra, etc.). Y esta tarea es cumplida por un grupo social y no por individuos aislados. Así, el territorio es propiedad colectiva del grupo social, pudiendo este cultivarlo en forma también colectiva, o bien entregando su usufructo y laboreo a unidades más pequeñas dentro de la estructura social: grupos de parentesco y aun familias nucleares.

Pero, sea de una u otra forma el proceso de trabajo, la división social del trabajo, los mecanismos de distribución del producto y otros factores hacen confluir la suma de todos los trabajos efectuados en un resultado único: la reproducción de la sociedad y el desarrollo de su dominio real, de su apropiación mediante el trabajo sobre el territorio ocupado. Es por ello que la actividad productiva tiene un carácter sustancialmente colectivo y el grupo modifica la

naturaleza que ocupa actuando como un todo. Además, si tratamos de visualizar la duración de este proceso, ocurrido a lo largo de centenares de años, podemos comprender que este todo social comprende no solo a los miembros que lo componen en un momento dado, sino también la sucesión de muchas generaciones cuya acción, en un efecto acumulativo, *produce* un espacio social arrancado de la naturaleza mediante el trabajo, realizado este con la premisa de una ocupación del espacio natural (territorio) por la sociedad.

Aquí, la capacidad de trabajo individual es trabada por los mecanismos de parentesco y otros en una sola gran fuerza de trabajo social. Si la tierra como simple elemento natural (el suelo y sus recursos) no logra con su sola existencia satisfacer las necesidades humanas, sí constituye la base a partir de la cual la acción de esta gran fuerza de trabajo satisface tales necesidades. Es, pues, el trabajo humano colectivo realizado por la comunidad el que hace de la tierra un elemento fundamental para la existencia y reproducción del grupo.

Por eso, cuando hablamos de la tierra como medio de producción, forma en la cual fundamenta la existencia humana, no la estamos concibiendo como un elemento natural sino, al contrario, como un producto humano, resultado de la transformación de la naturaleza por el hombre. Transformación esta de carácter colectivo, comunitario y que toma una larga sucesión de generaciones.

La tierra, el medio de producción, de vida, no aparece a los ojos del hombre como un producto de su trabajo, como lo que es: una segunda naturaleza hecha por el hombre, arrancada y transformada de la naturaleza. Al contrario, aparece como la condición natural, como aquello que le da la posibilidad de producir y reproducirse. Y esta apariencia resulta del hecho real de que el hábitat no es producto del trabajador individual sino del trabajador colectivo. La conquista de la naturaleza, desde su primer paso, supone la existencia del grupo o comunidad [...] así el vínculo hombre tierra pasa por la comunidad y determina la existencia del individuo por la existencia del grupo (Marx 1967: x).

La comunidad natural, resultado del proceso de hominización — proceso que deriva en la forma humana— y por tanto no producida, es premisa de existencia del hombre. Es como miembro de ella que

este surge del proceso de origen del hombre, cuyo sujeto, a despecho de las diversas interpretaciones idealistas, no es el individuo sino un grupo organizado, cuya acción colectiva lo produce como grupo humano y a sus miembros como hombres. Y es esta misma comunidad la que constituye la premisa de la apropiación de la tierra por el productor individual.

Es la unidad social, actuando y manifestándose a través de formas diversas: sucesión de generaciones, división social del trabajo, relaciones sociales, formas de producción y distribución, etc., quien pone a disposición del productor su medio de producción, la tierra, producido por ella y no natural. Pero para tal productor, no conocedor de los citados mecanismos sociales, el carácter social del medio de producción puesto a su disposición no aparece; al contrario, aparece como natural, dado, algo que le preexiste y que es por consiguiente premisa de su existencia.

El proceso histórico, y como tal diferente para cada sociedad, mediante el cual la comunidad ocupa un territorio, lo puebla, lo transforma y trabaja, lo hace apto para producir, no es captado por los productores que lo reciben mediante las concretas formas de distribución de los medios de producción existentes en sus sociedades, sino que es visto por ellos como un proceso natural que invierte el orden histórico, real; el hombre, productor de la tierra, aparece para el pensamiento telúrico como lo contrario, como su producto. Y la fuerza social de la comunidad se transforma a sus ojos en algo divino, materializado en dioses, héroes culturales o en la naturaleza misma.

La relación entre el hombre y la tierra no es vista entonces por el pensamiento telúrico como una relación producida y que se realiza a través del trabajo, sino como una relación originaria y, por ende, natural, vital. En su concepción de la manera de relacionarse con la tierra, la verdadera relación aparece invertida, tomando por realidad su apariencia. El indígena se enfrenta tanto a la tierra como a la comunidad como a dos premisas naturales de su existencia. La segunda lo es en verdad, la primera solo en su apariencia.

Además, como el individuo se relaciona con la tierra no como individuo sino a través de la comunidad, aquella se le aparece como



“el gran laboratorio, el arsenal que suministra tanto el medio de trabajo como el material de trabajo y la residencia, *la base de la comunidad*” (Marx 1967: 2, énfasis de Marx).

De esta forma, el indígena, viviendo en las condiciones anotadas, no logra captar que es su trabajo, efectuado en forma colectiva, y no la tierra. el que verdaderamente fundamenta su existencia. La tierra no aparece en su conciencia como un simple medio de producción, sino como “la raíz de su vida”, como si fuera su madre que lo origina y mantiene. Se trata así de una conciencia fetichizada pero objetiva: existe y es aceptada por el grupo.

La tierra condensa el pasado del grupo, ya que en ella ha cristalizado el trabajo de las anteriores generaciones, pero para el indígena lo es en la medida en que le dio origen y en ella se encuentran las tumbas de sus antepasados. Representa su futuro ya que ha sido hecha medio de producción, pero en su conciencia alienada lo es solo en tanto el lazo con ella garantiza el flujo vital a partir suyo. Pero, por eso mismo y a diferencia de lo que ocurre con el hombre blanco, para él “una parcela no es lo mismo que cualquier otra”, como lo expresó el jefe Seathl.

La existencia de esta forma de conciencia social marca con un sello especial la lucha indígena por la tierra.

Precisando, afirmamos que el indígena lucha por SU tierra, aquella que basa y fundamenta su comunidad, tanto en su pasado y presente como en su existencia futura. Es por ello que el indígena no invade, *recupera sus tierras*.

Para el campesino colombiano, la tierra aparece solo como lo que es: un medio de producción que produce vida solamente mediante su trabajo; por ello lucha por poseer LA tierra, cualquier tierra. De ahí que en ocasiones, su problema de tierra puede ser resuelto por medio de la colonización y otros medios de adquirirla; así esta esté localizada en sitios muy distantes de su lugar de origen o del sitio donde los terratenientes lo despojaron de ella.

Es por esto y en este sentido que el pensamiento telúrico del indio, aun siendo una forma de conciencia fetichizada, alienada, de la relación con la tierra, puede desempeñar un papel de importancia en la lucha de las comunidades por ella. La fundamenta ideológicamente,

la radicaliza y la lleva a enfrentar la propiedad terrateniente no solo como una desigual distribución de la tierra, sino también y primordialmente como una forma de propiedad basada en el despojo de las tierras de la comunidad; no es solamente una lucha por la tierra, medio de producción, que permite la subsistencia económica, sino que es una lucha a muerte por la subsistencia de la comunidad, por su existencia *como indios*.

El caso de los indígenas arhuacos que mencionamos al comienzo es un ejemplo claro del papel que el pensamiento telúrico juega en relación con la lucha por la tierra. Para ellos (para los ijka, como se llaman a sí mismos) su territorio es la Sierra Nevada, separado del resto del mundo, de las tierras de las planicies, por la Línea Negra, límite establecido desde los orígenes:

la tierra en que vivimos es la que nos rodea alrededor de la circunferencia del globo entero, por todo lo plano de la altiplanicie, por todo el contorno de la Sierra Nevada [...] todo eso es nuestra Santa Madre desde el principio de la creación del mundo hasta el día del sol de hoy (Torres Márquez 1978: 54).

Allí, en el centro de ella, está ubicado el ser originario de todo lo existente, que hace de esta tierra “el corazón de todos los seres humanos que existimos en todas partes del mundo” (Torres Márquez 1978: 30). De este modo, la tierra es concebida como un organismo (vivo por lo tanto) que se confunde al mismo tiempo con la fuente de la vida y de todas las cosas y cuyo corazón es la Sierra Nevada. De ella dependen la vida toda y la existencia misma del universo. Los indígenas han sido designados para protegerla, impedir su violación por los extraños, y de ese modo salvaguardar la propia continuidad del mundo. Y para conseguirlo deben seguir viviendo en su territorio, delimitado por la Línea Negra, dado para ser utilizado de la manera tradicional, prohibido para los extraños y que no deben abandonar.

La ubicación de los arhuacos en un territorio “desde los orígenes”, el cual es, al mismo tiempo, la madre que deben salvaguardar de extraños y con su propio territorio asignado; territorio del cual proviene su propia existencia (ya que las tribus arhuacas fueron creadas de la tierra) y de la relación con la cual

depende la supervivencia del mundo, ha dado gran vigor a las luchas de los indígenas de la Sierra Nevada por la defensa de sus tierras frente al empuje de los blancos. Ha llevado a que se preocupen incluso de amojonar su territorio y aun de cercarlo para evitar la penetración de los colonos. Y los ha impulsado a tratar de expulsar de sus tierras a elementos extraños que penetran en ellas para “profanarlas”. Igualmente ha signado la orientación de sus reivindicaciones frente al INCORA y demás instituciones oficiales colombianas, al exigir el respeto a la Línea Negra y el derecho a la totalidad de las tierras comprendidas por ella, incluyendo aquellas que son consideradas “económicamente improductivas”.

Así mismo, ha dado una estabilidad al grupo en sus territorios, eliminando como alternativa de solución a sus problemas de tierras la colonización, que sería ocupación de territorios que no les corresponden.

Está claro cómo el pensamiento telúrico, parte muy importante de la ideología de los ijka (arhuacos), dirige sus fuerzas a la defensa de un territorio que es mucho más que un medio de producción, y cuyo papel para la vida de los ijka rebasa con mucho las fronteras de lo económico.

\*\*\*\*\*

Aun así, este proceso de aplicar concepciones marxistas para buscar la comprensión de algunos aspectos de lo nacionalitario indígena no dejó de presentar sus peligros, principalmente en relación con la falta de apoyo suficiente en la realidad indígena y, por lo tanto, en una cierta tendencia libresca. Así sucedió con mi planteamiento acerca del carácter fetichizado, alienado, del pensamiento telúrico del indio. Tuvieron que transcurrir muchos años y tuvo que acumularse en ellos bastante experiencia para que fuera posible retomar de otra manera tal afirmación, al mismo tiempo que avanzaba en el entendimiento más preciso del significado del concepto mismo de alienación.

Las discusiones que se habían ido adelantando al respecto con algunos dirigentes indígenas, así como con estudiantes universitarios, tuvieron un peso importante en este esclarecimiento conceptual y en

la percepción de las implicaciones claramente políticas de la lucha indígena por el territorio, concepto que ahora aparece claramente definido, más allá de la formulación inicial de que el indio lucha por su tierra y no solamente por la tierra. También fue de gran importancia en este proceso de clarificación la orientación metodológica de tener en cuenta los criterios de los propios indígenas a la hora de extraer conclusiones. Otra raíz importante para lograr este avance se encontró en el conocimiento continuado y cada vez más amplio de las múltiples formas de expresión del pensamiento telúrico en las sociedades indígenas.

## TERRITORIO ES VIDA<sup>24</sup>

También en las sociedades indígenas el territorio es algo que va más allá del espacio geográfico que ocupan, abarcando el conjunto de muy diversas relaciones mediante las cuales se apropian, utilizan y piensan dicho espacio, socializándolo.

Formas de ocupación y poblamiento, modos de apropiación a través de formas de trabajo, autoridad y pensamiento, divisiones internas, fronteras y sitios históricos y de otra índole, actividades que sobre él se desarrollan, modalidades de recorrerlo, creencias y concepciones asociadas, todo ello constituye ese vasto conglomerado de relaciones sociales que hacen de un espacio sobre la tierra el territorio de una sociedad en un momento de su historia, siendo uno de los elementos básicos de su identidad frente a las demás.

Pero lo mismo puede ser objeto de competencia entre sociedades que reivindican como suyo, simultáneamente, un mismo espacio, mientras cada una explicita su aspiración de apropiárselo a su manera.

Es lo que ocurre entre la sociedad colombiana y aquellas indígenas que moran aquí. Como herencia de una conquista y una

---

<sup>24</sup> Publicado en *Kabuya*. Editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 3, octubre de 1996, Bogotá, p. 5-9.

colonización que todavía no terminan, la nación colombiana declara suyo el espacio comprendido dentro de los límites y fronteras de Colombia, en tanto que cada sociedad india necesita y plantea el derecho a ocupar y apropiarse porciones particulares del mismo espacio, las cuales, por otra parte, han sido suyas desde tiempo inmemorial.

Este conflicto, político, pues, por su propia naturaleza, es parte esencial de la actual contraposición entre estas sociedades. Y trasciende ampliamente el enfrentamiento meramente económico de lucha por la tierra, entendida esta como el medio de producción del cual se deriva la subsistencia con el desarrollo de actividades básicamente agrícolas.

No se trata solo de tener acceso a una porción de terreno para trabajar y producir, reivindicación que orienta en lo fundamental la lucha del campesinado colombiano (aunque también, en muchos lugares, los lazos del campesino con la tierra van más allá de lo puramente económico), sino de poder establecer con ese espacio las relaciones que lo configuran como territorio de una sociedad particular, permitiendo, al mismo tiempo, la continuidad de su existencia como sociedad específica.

En tales circunstancias, la defensa de las fronteras se convierte en algo de capital importancia, en un conflicto político. Así se observa, por ejemplo, entre los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, que sostienen la vigencia y exigen el respeto de la Línea Negra, frontera que delimita su territorio y se concreta en lugares de importancia cultural (sitios de pagamento); dentro de ella mora la Madre, la tierra arhuaca.

Esto nos conduce a otro aspecto, quizá el más característico, de la relación entre las sociedades indias y su espacio: la manera como este se concibe, se piensa.

La mayor parte de tales sociedades piensa su relación con la tierra como un lazo vital del cual depende su propia existencia. Si esta relación ancestral se rompe, la sociedad está condenada a desaparecer. Incluso, es posible que tal ruptura implique aun el trastocamiento del mundo, su destrucción.

La tierra aparece como el origen del ser humano o como la madre que le dio el ser y de la cual depende para vivir. Idea que puede referirse a la tierra misma o a otros elementos de la naturaleza: agua, selva, animales.

Para entender la base de este pensamiento debemos recordar que el territorio no es solo un espacio físico sino, además y principalmente, un conjunto de relaciones que se establecen históricamente, es decir que la sociedad lo produce a partir de la naturaleza, que es una socialización de esta. Pero también que la sociedad proviene de la naturaleza a través de un doble proceso de evolución natural y trabajo. Los indígenas tienen conciencia de que este proceso de siglos no ha sido realizado por individuos aislados, sino por comunidades, en actividades claramente colectivas. Por ello, cada ser humano tiene a su comunidad como premisa de su existencia y como garantía de su acceso a la tierra y defensa de la misma.

El trabajo colectivo es el medio que crea el territorio a partir del espacio natural, al tiempo que se produce a través de este intercambio; es él el que hace de la tierra un elemento fundamental para la existencia de los indios y su sociedad, y el que genera a la humanidad del seno mismo de la naturaleza. El vínculo ser humano-tierra no es directo, sino que pasa necesariamente por la comunidad, determinando la vida de los individuos por la de su sociedad; y así en la sucesión de las generaciones.

La naturaleza es, pues, a la vez, origen (en tanto natural) y resultado (en tanto territorio), y lo sigue siendo en un proceso de intercambio con la humanidad que se realiza por medio del trabajo. De este modo, la naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano, pues constituye para este su medio de vida, una parte vital de sí mismo. Por eso, para el indio la naturaleza aparece en su conciencia como algo preexistente, dado, origen de su vida, como madre. Como es naturaleza humanizada, sus diferentes aspectos aparecen como seres en las historias —que conocemos como mitos— y en la vida cotidiana; es lo que la antropología ha llamado antropomorfización de la naturaleza (del rayo, del trueno, del aguacero, de la nube, del terremoto, etc.). También la naturaleza aparece como resultado,

pues su existencia depende de la relación de intercambio que se realiza con ella mediante el trabajo. De ahí que las sociedades indias denominan trabajo a todo aquello que nosotros llamamos ritual. En la naturaleza, la fuerza social de la comunidad se materializa, se objetiva y aparece ante sus ojos como primigenia, originaria, constituyente de la raíz de su ser, la madre que da vida y la sustenta, pero a la cual hay que defender y trabajar para mantener su existencia y, con ella, la de la humanidad entera.

Los arhuacos dicen: *“La tierra en que vivimos... es nuestra Santa Madre, desde el principio de la creación del mundo hasta el día del sol de hoy”* (Torres Márquez 1978).

Los guambianos del Cauca afirman que su origen se encuentra en los derrumbes de las grandes montañas, provocados por las aguas que se filtran desde las lagunas que se encuentran en el centro del páramo *“como una matriz”*. Concluyendo que *“somos hijos del agua”* (Dagua, Aranda, Vasco 1998).

Por eso dicen los arhuacos que la tierra no debe ser profanada y agregan que debe mantenerse con ella una relación permanente de cuidado e intercambio mediante “pagamentos” y otras actividades de los mamos.

Pero no solamente se considera que la existencia de las sociedades indias depende de la sobrevivencia de la tierra y de su relación con ella, también la supervivencia del mundo entero depende de tal relación.

Por todo esto se puede afirmar que los indios no luchan por un pedazo de tierra en general, sino por su tierra, por un espacio específico que constituye su territorio y la raíz de su existencia, su madre, con la cual se han relacionado desde hace siglos de una manera peculiar.

Tal forma de conciencia fundamenta ideológicamente su lucha y le da fuerza, pues la hace una lucha por la existencia misma, por su sobrevivencia como pueblos indios.

\*\*\*\*\*

Estas ideas fueron avanzando desde su forma embrionaria, que se planteó a raíz de la necesidad de comprender las contradicciones

y confrontaciones que desde mediados de los años 70 se daban entre el movimiento campesino y el indígena y que se expresaron sobre todo en los conflictos entre la ANUC y el CRIC, los cuales llevaron finalmente a la ruptura tajante y definitiva entre las dos organizaciones. En ese entonces se hizo necesario comenzar a precisar las peculiaridades de cada uno de los dos movimientos y la manera como estas incidían en las formas de adelantar la lucha, pero, al mismo tiempo, fueron conformándose las bases que permitían avanzar en el entendimiento de la manera como este pensamiento existía en cada sociedad específica.

Así se dio en un análisis de la manera como los guambianos libraban su lucha por la recuperación del resguardo y las etapas y modalidades de ella, avanzando en la diferenciación teórica entre tierra y territorio, que el propio pensamiento guambiano recoge al distinguir entre *pirø* y *pirau*, respectivamente, pero también en sus consecuencias prácticas en términos de las formas de acuerdo con las cuales iba avanzando la lucha en sus diferentes momentos, fundamento con base en el cual los guambianos distinguían entre varias modalidades de recuperación.

Al mismo tiempo, estos análisis iban permitiendo el desarrollo del concepto de territorio, así como la operacionalización de los distintos elementos que lo integran y su aplicación al estudio de diversas circunstancias y grupos sociales concretos, como, en este caso, el de los guambianos.

## LA LUCHA GUAMBIANA POR LA TIERRA: ¿INDÍGENA O CAMPESINA?<sup>25</sup>

Actualmente los más de diez mil indígenas guambianos se organizan para recuperar las tierras perdidas de su resguardo. Ubicados hoy en el municipio de Silvia, Cauca, desde antes de la independencia vieron como grandes terratenientes se apoderaron de más de la mitad del resguardo que les pertenece desde la colonia.

---

<sup>25</sup> Publicado en *Letras de tierra*. No. 2, Bogotá, 1980, p. 55-66.



Así, la sociedad guambiana ha quedado reducida a vivir en menos de 10.000 hectáreas de las peores tierras (ver mapa), produciéndose en su interior graves enfrentamientos por la disputa de pequeñísimos lotes de tierra, un deterioro acentuado de su economía y condiciones de vida, y aún la emigración de una parte de su población. Y, por encima de todo, el debilitamiento y la descomposición paulatinas, y su consiguiente integración a la sociedad colombiana.

Ante esta situación, sectores muy amplios de la sociedad colombiana solo ven aquí un problema de tierra, similar a aquellos que afectan a vastos grupos del campesinado colombiano. Y entienden la lucha de los guambianos únicamente como encaminada a obtener un lugar donde trabajar y producir para conseguir su subsistencia, es decir, como una lucha por la tierra como medio de producción, de vida, del mismo tipo de las que son libradas por los campesinos.

En otra parte<sup>26</sup> mostramos cómo existe una diferencia fundamental entre la lucha indígena y la campesina por la tierra, diferencia que resumimos diciendo que el indio lucha por su tierra, en tanto que el campesino lo hace por la tierra. Un análisis de la forma como los guambianos conciben y llevan a cabo la recuperación de su resguardo nos mostrará otra diferencia importante entre las luchas indígenas y las campesinas en este aspecto.

Planteamos aquí que el indio no solo lucha por la tierra como espacio geográfico sobre el cual habita y del cual deriva su subsistencia mediante el trabajo, sino que reclama un territorio, concepto mucho más amplio y que engloba el anterior. Concebimos el territorio como el conjunto de relaciones que una sociedad establece con su espacio geográfico en un momento dado de su existencia. Su utilización como medio de producción es solo una de estas relaciones. Su conceptualización como la raíz de la vida (pensamiento telúrico) es otra. Veremos como entre los guambianos se da otra diferente y peculiar, la cual se presenta para ellos como la fundamental.

---

<sup>26</sup> “El pensamiento telúrico del indio”. Véase nota No. 8, más arriba.

Tal relación se expresa en idioma guambiano con el concepto de *MAYAELO*, que significa “tierra de todos con gobierno propio” (Cabildo del Pueblo Guambiano 1980: 3, 5).

La exposición de algunos hechos nos ayudará a comprender mejor de qué se trata.

En 1963 un grupo de terrajeros<sup>27</sup> guambianos creó la Cooperativa de Las Delicias, que compró en 1964 la hacienda San Fernando, constituida en parte de las tierras robadas al resguardo por los terratenientes (ver mapa). Sin embargo, los indígenas de la comunidad, encabezados por el Cabildo, no estuvieron de acuerdo.

Porque nosotros, los de Las Delicias, veíamos que el INCORA nos facilitaba la adquisición de tierras, mientras que los de la comunidad veían que en lugar de fortalecer el Resguardo, apoyaba a una Cooperativa que tenía como objetivo parcelar la tierra (Cooperativa Indígena Las Delicias 1978: 23).

Aún hoy los comuneros (aquellos que viven en el resguardo) no consideran que las tierras compradas hayan sido recuperadas por la comunidad porque no son *mayaelo*, no son territorio guambiano.

En 1971, y ante la presión de los indígenas, el INCORA negoció una parte de la hacienda El Chimán y creó en ella la Empresa Comunitaria de El Chimán, la cual se dividió más tarde originando otra, La Chorrera. Nuevamente, la comunidad organizada bajo la autoridad del cabildo estuvo en desacuerdo, presentándose hasta hoy frecuentes choques y problemas entre los indígenas de las empresas del INCORA y los comuneros y el cabildo. Estos últimos no consideran que tales empresas representen una recuperación para la comunidad, que sean *mayaelo*, territorio guambiano.

Como anotábamos al comenzar este artículo, la escasez de tierra ha motivado la emigración de guambianos a otras regiones, en especial en el Cauca. Un núcleo de ellos se ha establecido en calidad de colonos en las vertiente pacífica del Cauca, sobre el río Naya, sitio

---

<sup>27</sup> Terrajero: indígena que vive en tierras que han sido robadas a la comunidad por un terrateniente, y recibe en usufructo una pequeña parcela para construir su vivienda y sembrar cultivos de los cuales deriva su subsistencia, debiendo pagar como arriendo por ella varios días de trabajo gratuito a la semana en la hacienda del terrateniente.

donde, por ahora, nadie estorba la posesión y el trabajo de sus tierras. Pese a ello, el representante de este grupo de guambianos a la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, reunida en el Resguardo de Guambía entre el 27 y el 29 del pasado mes de junio, expresó que el principal objetivo de su comunidad era conseguir la organización de un Cabildo en la región y, luego, buscar a través del mismo la constitución de un resguardo en sus tierras. Es claro que la prioridad que dan a estas metas significa que, para ellos, solo el alcanzarlas puede hacer que las tierras que han colonizado se conviertan en *mayaelø*, en territorio guambiano.

De la confrontación de estos tres hechos que hemos tomado como ejemplos, podemos deducir que no basta con que los guambianos posean tierras, sean dueños de un espacio geográfico, lo exploten económicamente y deriven de él sus medios de vida, para que tales tierras sean identificadas como territorio suyo. Es otra cosa, el *mayaelø*, lo que puede conferirles la categoría de un territorio propio; no es el espacio sino la relación con él la que lo define como tal. Y el *mayaelø*, que es esa relación, está diferenciado en dos aspectos inseparables: por un lado, el carácter comunitario de las tierras; por el otro, que sobre ellas se ejerza la autonomía de la comunidad encarnada en la autoridad de un gobierno propio.

Podemos notar también que, aunque el concepto de *mayaelø* designa (como ya vimos) “tierra de todos con gobierno propio”, en estos casos tal concepto aparece referido a instituciones de origen colonial y que perduran aún entre diferentes sociedades indígenas en Colombia, entre ellas la guambiana: el resguardo, el cabildo. De este modo, *mayaelø* significa, en las actuales condiciones de vida de la sociedad guambiana, tierras de resguardo bajo autoridad del cabildo, como tan claramente los expresan los guambianos del Naya.

Debemos subrayar, además, que en idioma guambiano no existen palabras propias para designar el resguardo ni el cabildo, debiendo utilizar las dos palabras españolas.

Esto nos plantea un problema. Si tanto histórica como lingüísticamente resulta obvio que ambas instituciones (resguardo y cabildo) son de origen externo a la sociedad guambiana, ¿cómo es posible que la actual conjunción de ambas pueda ser considerada

como algo propio, hasta el punto de que correspondan al concepto guambiano de *mayaelø*?

Si hacemos referencia a los planteamientos generales de Marx relativos al carácter básico de las sociedades primitivas, caracterización aplicable a los guambianos de la época precolombina y de los primeros años de la conquista española, a juzgar por las informaciones que nos han transmitido los cronistas, podemos considerar que en esta época la propiedad de la tierra entre ellos era de carácter comunitario, que era el grupo social en su conjunto el que se apropiaba la tierra y la ponía a disposición de sus miembros por medio de la acción autónoma de sus autoridades propias, los Caciques. Es decir que el acceso a la tierra por parte de los productores individuales estaba mediado por su pertenencia necesaria a la comunidad (Carlos Marx: *Formaciones económicas precapitalistas*, varias ediciones). La apropiación de la tierra como medio de producción mediante el proceso de trabajo requiere entonces, para el productor particular, dos condiciones inseparables: la propiedad de su comunidad sobre un espacio geográfico dado, convertido por el trabajo de la misma en la sucesión de múltiples generaciones en medio de producción, y la existencia de un gobierno propio que regule el acceso de cada unidad de producción a ese medio. Esta circunstancia en general es la que los guambianos conceptualizan como *mayaelø*.

Terminada la conquista, establecida la dominación española sobre los guambianos, el régimen colonial instituye nuevas formas económicas y políticas para implementar la sujeción y explotación de los indios. Entre ellas destacan las dos mencionadas: el resguardo como propiedad colectiva y de carácter inalienable de la tierra por parte de las comunidades; el cabildo como autoridad indígena encargada de regular la utilización de tales tierras por la comunidad (como es lógico, en beneficio también de los españoles); debiendo la unión de ambas instituciones garantizar el pago del tributo por parte de los indios, así como conservar la mano de obra indígena necesaria para la economía colonial.

Las fuerzas propias de la sociedad guambiana, no destruidas sino todavía operantes, aunque ya no autónomas, las características

de las instituciones mencionadas, su funcionamiento conjunto, además de algunos otros factores concretos, producen en su acción de siglos un resultado: el *mayaelø*, como característica esencial en la definición guambiana del territorio precolombino, no desaparece, sino que tiene una continuidad en la adaptación y transformación de las nuevas instituciones introducidas por los españoles; el *mayaelø*, forma esencial de la relación de la sociedad guambiana con su espacio geográfico, perdura todavía hoy, marcando y definiendo de una forma nueva, guambiana, propia, aquellos elementos introducidos desde fuera por la dominación colonial.

Es mediante esta transformación formal de un contenido básico fundamental que la sociedad guambiana ha podido lograr su continuidad pese a la pérdida de su autonomía, sin ser destruida, sin desaparecer. Es por eso que, para los guambianos, el resguardo y el cabildo, pese a su origen externo, son una parte de la historia propia y los defienden hoy, aun frente a la sociedad colombiana. Es por eso que la conjunción de ambas formas puede ser caracterizada hoy, como lo hace el *Manifiesto Guambiano*, como territorio propio y, al mismo tiempo, como territorio tradicional.

Planteado así el problema, considerada de esta manera su solución, se hace evidente que la lucha que afrontan hoy los guambianos por la recuperación de sus tierras perdidas a manos de los terratenientes no es solamente una lucha campesina por la tierra, sino algo mucho más amplio, más importante, que debe garantizar la existencia futura de los guambianos como sociedad, es una lucha nacionalitaria por el territorio propio. Se trata, claro está, de recuperar un espacio geográfico que se ha perdido, pero importa más el tipo de relación que con él establezca la sociedad guambiana.

Los guambianos son conscientes de que la sola recuperación de la tierra por miembros de la comunidad, pero bajo formas de relación distintas del *mayaelø*, basadas sobre todo en la propiedad privada y por fuera de la autoridad del cabildo, como lo son la Cooperativa y las Empresas Comunitarias, no solamente no garantiza la continuidad de su existencia como sociedad diferenciada, sino que se convierte en un factor más de destrucción de la misma, de descomposición de



Todas estas polémicas, avances conceptuales y esclarecimientos políticos fueron sentando las bases para comprender los nuevos hechos que surgían en el proceso de organización de los indígenas, en especial en lo que tenía que ver con su conformación como un movimiento de nivel nacional, objetivo que se venía formulando en forma explícita desde finales de los años sesenta como un desarrollo de los procesos de unidad que tomaron forma con la creación de la Secretaría Indígena de la ANUC, en el Congreso Nacional en Sincelejo en 1972, primero, y, más adelante, con la amplia participación de los indios en los trabajos de la comisión indígena en el Tercer Congreso de la ANUC, que se reunió en Bogotá en 1974 y donde nació el periódico Unidad Indígena.

De ahí que a comienzos de los 80 me fuera posible lanzar una visión crítica sobre el Congreso Indígena Nacional que tuvo lugar en el Colegio Claretiano de Bosa, en las cercanías de Bogotá, congreso fundacional de la ONIC y en el cual un amplio sector indígena del suroccidente del país, agrupado en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, intervino en contra de aquellos que pretendían crear una organización indígena de cobertura nacional sin que existieran en ese momento las bases de organización y unidad suficientes para ello.

Para conseguirlo, tuve que profundizar en el examen de diversos hechos del movimiento indígena, en especial todos aquellos relacionados con la diferencia y la unidad en su proceso de crecimiento; igualmente, adelanté una primera crítica a las conclusiones y decisiones que se tomaron en dicho congreso, las cuales prefiguraban ya muchas de las desviaciones y errores que se presentarían tiempo después en el movimiento y las organizaciones indígenas, y hasta en el propio Movimiento de Autoridades Indígenas, como ocurre en la actualidad.

## EL LLAMADO PRIMER CONGRESO INDÍGENA NACIONAL<sup>28</sup>

El Congreso realizado en Bosa ha sido presentado por sus organizadores de la Coordinadora Indígena Nacional como el resultado del auge y desarrollo del movimiento indígena en los últimos 10 años, como si con él culminara una etapa y se diera inicio a una nueva, como si él marcara un cambio cualitativo en y para las luchas indígenas en el país.

Pero esto no es cierto. El auge del movimiento indígena a escala nacional tuvo lugar entre 1973 y 1976, prolongándose en algunas regiones durante un tiempo más. Ahora se presenta una situación de reflujos con la excepción de algunos lugares del sur (Cauca y Nariño).

Esta situación es notable si se analiza lo ocurrido en el Cauca con el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), la organización que ha llevado el peso principal dentro de la Coordinadora y por lo tanto en la organización del Congreso de Bosa.

### LO QUE HA CAMBIADO

El CRIC, considerado como movimiento de masas de las comunidades indígenas y no como simple aparato organizativo, ha venido en decadencia a partir de su IV Congreso, realizado en Toez en 1975, y sobre todo del V, que tuvo lugar en Coconuco en 1978. Dentro de este lapso de tiempo se consolidó y oficializó dentro de la organización una de las dos tendencias que se mueve en su interior, pero también dentro de las diferentes comunidades: la línea integracionista, en oposición a aquella que plantea el desarrollo de lo propio como base de la lucha.

Esto como resultado de su propio avance, pero principalmente por la influencia de sus “asesores” no indígenas y de las relaciones establecidas por estos con organizaciones políticas de la izquierda colombiana.

---

<sup>28</sup> Escrito en febrero de 1982. Publicado por Cine Club de Antropología OSEADIGAMOSOSEA, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1987.



Se ha ido aceptando paulatinamente, hasta convertirse en una idea fija, que los indígenas no tienen una política propia o que, si la tienen, esta no es correcta, y que la única manera de adoptar una línea política correcta es aceptando alguna que venga de una organización política de la izquierda colombiana.

Así se van dejando de lado el programa que ha orientado la lucha, surgido de las propias comunidades, y la caracterización del CRIC, culminando con la plataforma política “adoptada” en el V Congreso en Coconuco (pese a estar impresa y distribuida en amplia escala en el país con más de un mes de antelación).

El cambio fundamental se presenta en cuanto a la caracterización de los enemigos principales de los indígenas caucanos y blancos principales de las luchas del CRIC. Al considerar como enemigo de importancia al capitalismo que empieza a penetrar al Cauca a través del mercado (en lugar de a los terratenientes), se abandona como prioritaria la lucha por la recuperación de los territorios indígenas, en su forma de resguardos (punto fundamental del Programa del CRIC) o, si se mantiene, se hace únicamente como recuperación de tierras, no importa la forma que esta revista, así sea la de empresas comunitarias del INCORA o la parcelación individual de lo recuperado, cambiando la reivindicación de contenido indígena por una de claro carácter campesino. Argumentando, además, que esto se hace necesario porque el INCORA no colabora más para las recuperaciones. Es así cómo en un balance sobre 1981 no aparece ni una sola recuperación (véase el periódico *Unidad Indígena*, No. 53).

Esta modificación básica en la orientación política enajena cada vez más al aparato el apoyo de las comunidades indígenas que siguen luchando contra los terratenientes y por sus resguardos, aquellas del oriente y el norte, sin que cause demasiado impacto en algunos sitios de Tierradentro, donde los resguardos no están amenazados o no es esta la reivindicación principal. O consolidando su influencia en las pocas comunidades del centro, cercanas a Popayán y mucho más integradas, como Paniquitá, que acaba de solicitar del INCORA la parcelación de las tierras recuperadas.

En este terreno, se pone como tarea principal para combatir este capitalismo de mercado el desarrollo de tiendas y empresas

comunitarias y, básicamente, la creación de una Central Cooperativa que las unifique y coordine, a la cual se dedican los mayores esfuerzos.

También se abandona poco a poco la idea del CRIC como una organización que coordina y une a las autoridades indígenas, los cabildos y gobernadores, idea que presidió su creación y que es otro de los puntos claves de su programa, para convertir al Comité Ejecutivo en un aparato autónomo, cuya orientación viene de afuera y algunos de cuyos miembros “más indios” no son citados a algunas de sus reuniones porque “no entienden” lo que se discute, según afirman los demás. La Junta Directiva, originalmente la máxima autoridad del CRIC después de los Congresos, conformada por dos representantes de cada cabildo, es decir, por autoridades, va siendo convertida en un órgano figurativo, reducido a citar los congresos y a nombrar el Ejecutivo, pero sin ningún papel en definir la política de la organización.

Las pérdida gradual del apoyo de las comunidades, que ven así desconocidas o relegadas sus autoridades, hace de este Ejecutivo un grupo burocrático que se perpetúa a sí mismo, caso de Trino Morales y Palechor, o dentro de un mismo núcleo, caso del clan Avirama de Coconuco.

Se llega finalmente a definir el CRIC como una mera organización gremial y a sus reivindicaciones como meras reivindicaciones gremiales, negándose todo carácter político a una y a otras. Esto, unido a la unilateral caracterización de los indígenas como campesinos, limita cada vez más su capacidad de dirigir las luchas de las comunidades que, apoyándose en la defensa de lo propio, dan a sus acciones y movimientos un carácter de nacionalidades y pueblos, aunque estos conceptos no siempre aparezcan explícitamente en sus formulaciones.

La insistencia creciente en plantear que el movimiento indígena es de clase y sus luchas parte de las luchas de clases, olvidando o subvalorando sus otros aspectos, los priva del apoyo de aquellas comunidades que dan importancia a otros elementos de su situación y luchan por ellos: autoridad, lengua, cultura, etc.

Por ello, cuando en 1979 se desata la represión sobre los dirigentes de la organización, la incidencia del Comité Ejecutivo entre la mayor parte de las comunidades es mínima y mínimo también el apoyo que recibe de estas. En consecuencia, el aparato se dispersa y desaparece su presencia física de las comunidades.

Ya no es posible la amplia movilización de las comunidades para combatir la represión, como sí se había hecho en el pasado cuando los asesinatos de Gustavo Mejía, Benjamín Dindicué y otros dirigentes, o cuando se reprimía y encarcelaba a comunidades enteras. Ahora es dentro de la sociedad colombiana o en el extranjero (Europa, principalmente) donde se busca apoyo y solidaridad ante la carencia de fuerza interna; cosa que es reconocida a veces en su propio periódico *Unidad Indígena*. Mientras Europa es bombardeada de denuncias, cartas y comunicados, y cosa similar ocurre en Colombia con organismos como el Foro por los Derechos Humanos y los diversos comités de este tipo, ni una sola movilización amplia de los indígenas de las comunidades se efectúa en el Cauca.

Allí, en cambio, cunde el derrotismo, se afirma que no hay condiciones para luchar y que hay que esperar a que amaine la represión. El aparato mantiene su presencia en la sede de Popayán, donde recibe a los delegados internacionales que vienen a comprobar la represión, y sigue con su tarea de la Central Cooperativa, también ubicada en Popayán; igualmente realiza semanas de solidaridad en Bogotá, Medellín, Cali y otras ciudades. El Ejecutivo se hace un órgano sin bases o con ellas desmovilizadas, que subsiste como tal gracias al apoyo de sectores colombianos y a la financiación internacional, en un proceso semejante en muchos aspectos al que experimentó la ANUC algunos años atrás.

## **LA COORDINADORA INDÍGENA NACIONAL**

En octubre de 1980, los Ejecutivos reaparecen en el Tolima, ahora acompañados por el CRIT (que unas veces se traduce por Consejo Regional Indígena del Tolima y otras del sur del Tolima), para realizar en Lomas de Ilarco el llamado Primer Encuentro Indígena Nacional, organizado desde Bogotá principalmente con la ayuda de FUNCOL, Fundación Comunidades de Colombia, de origen misionero

católico y relacionada con la desprestigiada ASCOIN (Asociación Colombiana Indigenista, organizada por los misioneros católicos y gerenciada por el padre Arango, y cuya revista *Saksa-ta* fue fundada y dirigida por el hoy director de FUNCOL).

El calificar este encuentro indígena como primero tenía como objetivo fundamental aparentar ante las organizaciones internacionales, que lo financiaron y que asistieron a él con gran profusión, que se trataba de algo nuevo en el movimiento indígena en Colombia, un desarrollo importante de este y que, en consecuencia, sus dineros estaban siendo bien invertidos. Se desconocía así que había habido otros encuentros indígenas con anterioridad, ellos sí durante el auge del movimiento y por ello más representativos, más claros, más activos y militantes. Así, los que tuvieron lugar durante la III Asamblea del CRIC en Silvia (1973) y los IV y V Congresos del CRIC ya mencionados. Y sobre todo el que se reunió en Bogotá paralelo al III Congreso de la ANUC, en 1974, cuyas conclusiones fueron publicadas como “Hacia la unidad indígena” y que creó el periódico *Unidad Indígena*, más tarde apropiado por el CRIC. Esto es reconocido hoy, 18 meses después, por dicho periódico, aunque se lo ignoró en ese momento.

Dicho encuentro tuvo como resultado casi exclusivo la creación de la Coordinadora Indígena Nacional, con una única tarea: preparar la realización de un congreso indígena nacional en el término de un año, con una finalidad principal: crear una organización indígena de carácter nacional; es decir, se hizo un encuentro para crear un aparato que organizara un congreso para crear otro aparato. Nada se habló de la necesidad de impulsar, desarrollar y, aun, en algunos sitios, contribuir a crear movimiento indígena. Se tomó, al pie de la letra y abandonando todo su espíritu, uno de los planteamientos del encuentro de 1974 en Bogotá: “*Cuando existan 8 o 10 organizaciones como el CRIC y el CRIVA, entonces podremos pensar en hacer un verdadero congreso indígena a nivel nacional*”, pero que agregaba que para ello era necesario reforzar a nivel de comunidad, primero, y regional, luego, las organizaciones existentes. Donde no las hubiera, habría que crearlas siguiendo el mismo orden y siempre

haciendo un trabajo con y dentro de las comunidades, cuyas características se definen también en tales conclusiones.

El Encuentro de Lomas de Ilarco marcó una vez más el desconocimiento de las autoridades de las comunidades, movilizándolo a sus adictos, con base en la amplia financiación, y no invitando a sus críticos. Si estos asistieron, se desconoció su carácter y se les dio la categoría de delegados fraternales sin derecho a intervenir en las decisiones. Así ocurrió con la delegación del Cabildo de Guambía, encabezada por su gobernador, calificada de delegación fraternal mientras se reconocía como delegados oficiales, con voz y voto, a los delegados de una empresa comunitaria de 14 familias, únicos apoyos del Comité Ejecutivo del CRIC en Guambía.

También fue importante y significativo el respaldo que allí se dio a la actualmente vigente Ley 89 de 1890, que rige las relaciones entre la sociedad colombiana y las sociedades indígenas y a la cual nos referiremos más adelante.

Asistieron casi tantos delegados de organizaciones internacionales y nacionales, muchas de ellas clericales, como indígenas. Algunos de ellos filmaron películas para circulación internacional, que aún hoy se desconocen en nuestro país.

## **LA FUERZA REAL SOBRE LA CUAL SE FUNDA LA ONIC**

Para poder entender cuál es la fuerza real que confluye en la creación de la ONIC, analicemos algunos aspectos relacionados con el CRIT, segunda organización en importancia en la realización del Encuentro de Lomas de Ilarco (después del CRIC), en las actividades de la Coordinadora y en la preparación del Congreso de Bosa.

Esta organización, de reciente creación y cuyo primer congreso se efectuó el pasado mes de enero, dice representar a los indígenas del Tolima, aunque a veces se refiere únicamente a los del sur del Tolima. Su aparición tuvo lugar con las mismas bases y dirigentes que en la época de auge del movimiento indígena aparecían como los puntales de la posición de la ANUC en Natagaima y Coyaima en contra del movimiento que se desarrollaba en Ortega y Chaparral, ligado con el CRIC. Sus actividades iban encaminadas a respaldar a la ANUC en su conflicto con el CRIC y a torpedear las luchas que se

adelantaban en relación con este, dirigidas por el Gran Cabildo de Ortega y Chaparral.

Hoy, aparecen respaldando al Ejecutivo del CRIC y desconociendo, como antes, al Gran Cabildo de Ortega y Chaparral, reconstituido por Manuel Quintín Lame, y que desde entonces ha dirigido las luchas de los indígenas del Tolima, alegando que tal cabildo ha dejado de existir, simplemente por sus posiciones críticas al propio CRIT, y desconociendo de paso uno de los resultados de las luchas lamistas en el Tolima, pese a que dicen reconocer sus banderas.

Esto es más claro si se tiene en cuenta la denominación de Primer Congreso Indígena Nacional dada a tal evento, sin tener en cuenta, quizá por su reconocida ignorancia de la historia del movimiento indígena, que el primer congreso indígena nacional fue organizado por Quintín Lame en 1920, en el Tolima, y que de él surgió el Supremo Consejo de Indias, que constituyó así la primera organización indígena nacional independiente, título que hoy se autoatribuye la ONIC surgida en Bosa, otra vez para dar la apariencia de una nueva etapa, de algo completamente novedoso, no solo a nivel del país, sino también y principalmente para sus financiadores internacionales, en especial los holandeses.

Muchos de los cabildos existentes hoy en el Tolima han surgido y se han desarrollado con total independencia del CRIT, el cual, por consiguiente, no los representa; mientras los dirigentes del CRIT reparten su tiempo entre el Tolima y sus actividades burocráticas en Bogotá y otros lugares.

Demos también un vistazo a algunas de las organizaciones regionales participantes en el Congreso de Bosa.

El CRIVA, Consejo Regional Indígena del Vaupés, fue creado por monseñor Belarmino Correa y empleado en la lucha entre misioneros católicos y protestantes. Más tarde se dedicó a participar en las elecciones para Concejo de Mitú. Sus directivos han sido reclutados entre los maestros, inspectores de policía, corregidores, enfermeros, etc., formados por monseñor en su internado misionero y quienes han abandonado la vida de comunidad para trasladarse a los centros de población. Por sus ideas y sus formas de vida, ellos no

representan los intereses de sus comunidades de origen, aferradas a sus formas de vida tradicional, por lo cual sus “dirigentes” las consideran atrasadas. Para ellos, su situación de integración a la vida y a la sociedad colombiana es el camino que se debe seguir, porque hay que dejar de ser indígena para “superarse”, abandonando su medio tradicional, como ellos mismos lo dicen en carta que circuló en el Congreso de Bosa.

El CRIDOC, según nos dice el informe de la Coordinadora que se publicó en *Unidad Indígena*, surgió en junio de 1981 del Primer Seminario Indígena de Occidente, al cual solamente asistieron delegados de tres resguardos: uno de Antioquia (Cristianía) y dos de Caldas (ambos de Riosucio). Pese a esta casi nula representatividad y a su carácter de seminario, se crea el Consejo Regional Indígena de Occidente “*con el fin de ampliar sus actividades con los indígenas chamíes de Caldas, Risaralda, Antioquia, El Dovio y La Betulia*”. Es de anotar que ya existe en Risaralda el CRIR, Consejo Regional Indígena de Risaralda, pero que no ha podido ser controlado por la Coordinadora, por lo cual se hace explícito el propósito de que el CRIDOC contribuya a dividirlo; además, la comunidad de La Betulia hace parte de los chamí de Risaralda.

En la Sierra Nevada de Santa Marta, también según el informe de la Coordinadora, se reencaucha, con participación de antropólogos, misioneras laicas (USEMI, Unión de Seglares Misioneros), Acción Comunal y Asuntos Indígenas (ambas del Ministerio de Gobierno), el llamado COIA, Consejo y Organismo Indígena Arhuaco, fundado en la época de auge del movimiento por influencia del CRIC y sindicatos de Valledupar y que había sido criticado por la propia comunidad por sus negativos efectos sobre la unidad de la misma, el debilitamiento de las autoridades tradicionales y el fracaso de las luchas adelantadas en formas extrañas a la comunidad y que, por ello, no fueron respaldadas por esta, habiendo dejado de funcionar hace dos años.

En Quibdó, indígenas de 25 comunidades del Chocó y Cristianía, así como estudiantes, sacerdotes e INCORA, organizaron la OREWA, Organización Regional Embera-Waunana, cuyo primer congreso se hizo en febrero de este año. Es de anotar que en el Chocó existe la

UNDICH, Unión de Indígenas del Chocó, creada por el obispo de Istmina hace varios años. La UNDICH apareció como participante en Lomas de Ilarco; también se hizo aparecer a veces como una de las organizaciones participantes en Bosa; parece que, finalmente, no se mostró muy útil para los planes de la Coordinadora y se decidió reemplazarla por la OREWA, creada sobre la marcha para tal efecto.

También se menciona como participante el CRIN, Consejo Regional Indígena de Nariño, organización de la cual no ha existido nunca sino el nombre y un Comité Ejecutivo que no se reunió jamás después de su nombramiento, pero con el cual la ANUC trató en su momento de controlar el movimiento indígena en Nariño. Este se ha desarrollado ampliamente en los dos últimos años alrededor de sus autoridades, el Cabildo del Gran Cumbal, y agrupa los de Cumbal, Chiles, Panan y Muellamuez. Desarrolla, además, posiciones críticas a las del Comité Ejecutivo del CRIC y la Coordinadora. Estos compañeros trajeron al congreso un valioso análisis de la experiencia del CRIC, el cual no se les permitió leer ni presentar por su carácter cuestionador.

En estas condiciones, el Congreso de Bosa, al cual asistieron, en representación de estas y otras organizaciones creadas en la misma forma, 5 delegados plenos y 5 de los “asesores” de cada una, no fue un congreso de autoridades indígenas sino un congreso de aparatos, la mayor parte de ellos burocráticos y sin base en las comunidades. Además, como reconocen los organizadores, provenientes en muchos casos de zonas donde no hay movimiento ni luchas indígenas, pero cuya tarea es crearlas. Es así como se entroniza oficialmente la línea fracasada en el Cauca del culto al aparato, del reemplazo del movimiento y las luchas de las comunidades por las organizaciones creadas desde arriba. Pero que da una gran imagen en el exterior y en la sociedad colombiana, pese a que se reconoce (en *Unidad Indígena*) que no tienen arraigo en las comunidades por las extremadas diferencias de condición existentes entre ellas y que las organizaciones locales seguirán teniendo el mayor peso. Es decir, se reconoce que se crea una organización nacional única, cuando no existen las condiciones mínimas de unidad entre las comunidades y



sus movimientos y luchas, contrariando así el correcto criterio del Encuentro de 1974 en Bogotá.

## LA “DEMOCRACIA INDÍGENA” EN EL CONGRESO

Ya el Congreso mismo en su funcionamiento adoptó formas que iban dedicadas a coartar la libre expresión y discusión de las ideas, como lo denuncian varias comunidades en su posición ante el Congreso de Bosa. En las plenarias, mesas redondas y actos públicos solamente tuvieron posibilidad de hablar los incondicionales de los organizadores. Con el argumento de no prolongar, se dio la palabra para informes de zonas, zonas que no tienen ninguna existencia real desde el punto de vista del movimiento indígena.

Así, por la zona sur siempre hablaron, y luego fueron elegidos para el Ejecutivo de la ONIC, los representantes del Ejecutivo del CRIC, acallando así la posibilidad de presentar la otra posición, sostenida por las comunidades críticas del Ejecutivo del CRIC y de la Coordinadora: Guambía, Jambaló, Jebalá, Novirao, La Paila, Cumbal, Chiles, Panan y Muellamuez, todas consideradas de la zona sur. No se permitió presentar su posición en la plenaria final ante los participantes del Congreso e, incluso, se trató de impedir su difusión escrita, decomisándola con la requisita de los delegados de estas comunidades. Se hacía creer así que en todo el sur solo se da la posición oficial del Ejecutivo del CRIC e incluyendo en ella aun a los kamsá de Sibundoy, quienes explícitamente se negaron a asistir al Congreso.

Por el norte siempre intervinieron y fueron elegidos los arhuacos. Pero considerando incluidos en esa zona a wuayúu, barí, u'wa, chimilas y yupka, que no solo tienen formas de vida completamente diferentes a las de los arhuacos, sino que su problemática es diferente, que no tiene ninguna relación con ellos y que los arhuacos no conocen.

Igual ocurrió con la zona centro, supuestamente representada a cabalidad por el CRIT, tanto en el momento de los informes como en el de la elección.

Por ello, la unidad indígena alcanzada en y mediante el Congreso es solo una apariencia, una unidad por la cima, por los aparatos,

declarada y decretada pero no real, como puede comprobarse al leer las conclusiones de las diferentes comisiones o el balance de los llamados problemas regionales, en *Unidad Indígena* No. 55. Como un ejemplo, y hay muchos otros, tomamos la importancia dada al problema de la coca, como si fuera casi general y de primer orden, pese a su carácter marcadamente regional. Además, muchas de las comunidades en las que su consumo tiene más importancia no participaron en el Congreso, razón por la cual el papel de la coca en la vida de las comunidades aparece recortado y desfigurado en las conclusiones publicadas.

Pero, además de la artificial creación de la ONIC, aparato más para dar imagen internacional y nacional que para realizar un trabajo efectivo en las comunidades, el Congreso tuvo otros resultados consagrados en sus conclusiones, algunas de las cuales es bueno analizar someramente.

## LO QUE DICEN LAS CONCLUSIONES

Es de resaltar, en primer lugar, la aprobación dada a la continuidad de la Ley 89 de 1890 para regir la relación de la sociedad colombiana con los indígenas, en lugar de plantear un proyecto de nuevo estatuto indígena elaborado por el Congreso y que enfrente el proyecto oficial con uno que recoja el querer de las comunidades. Es cierto que dicha ley tiene algunos aspectos parcialmente positivos para los indígenas, como el de reconocerles la propiedad inalienable, imprescriptible e indivisible de las tierras de resguardos, aunque dicha ley dedica la mayor parte de su articulado, porque ese es su propósito, a reglamentar la división y parcelación de los mismos. Igualmente reconoce la existencia de autoridades indígenas en algunas regiones, los cabildos, aunque los subordina al reconocimiento de las autoridades colombianas y limita ampliamente sus funciones y su funcionamiento.

Pero, a cambio, esta ley, cuyo sentido integracionista y aniquilador de las comunidades es perceptible en su enunciado inicial: *“por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”*, asimila, en su artículo 40, a los indígenas como menores de edad, colocándolos

bajo la tutela de protectores de indígenas; desconoce y conculca los diversos aspectos de las formas de vida y culturas de los indígenas.

Pero, lo que tiene mayor importancia práctica, esta ley establece para las tres cuartas partes de las comunidades indígenas del país las bases de la autoridad política, social, cultural y religiosa de las misiones católicas sobre ellas, autoridad que realmente se ha ejercido en esa forma y se ejerce aún.

Es difícil concebir cómo un congreso indígena nacional, que se supone marca el clímax del movimiento indígena, pueda respaldar una ley semejante, inscribiendo al mismo tiempo en su programa la autonomía indígena. Al mismo tiempo se respaldan 9 leyes, casi todas ellas, como la 89, violatorias de dicha autonomía. Quizá la confianza dada a una organización de corte clerical, como la llamada FUNCOL, pueda dar explicación de este hecho.

Pero si entramos a analizar cómo se concibe la autonomía indígena, entendemos otras razones de la anterior contradicción. Porque dicha autonomía está concebida como una autonomía organizativa, entre organizaciones, es decir, entre aparatos; o bien en la relación con algunas instituciones oficiales, como el INCORA (aunque en esto no hubo acuerdo), pero de ninguna manera en un sentido político, es decir, entre sociedades o, si se quiere, entre pueblos. No se plantea, pues, la autonomía de los pueblos indígenas, pese a que en el análisis del Congreso que se publica en *Unidad Indígena* No. 55 se les da ese tratamiento.

¿Por qué incluir esta caricatura de autonomía como punto primero del programa? Para salir adelante a experiencias como las que se dieron en la relación entre CRIC y ANUC, cuando un grupo político de izquierda, aprovechando su presencia en la dirección de ANUC, trató de tomarse también la dirección del CRIC, es decir, para excluir de entrada la participación en la dirección de la ONIC de otras corrientes políticas distintas de las presentes hoy.

Pero no únicamente por esto. Hay otra razón más de fondo: la de arrebatar una bandera a las comunidades que han tenido una posición crítica y que con la consigna de autonomía de los pueblos indígenas han ido captando de manera creciente el apoyo de otros sectores del movimiento indígena. De acusar a guambianos y paeces

de indigenistas y divisionistas, de aislarse del pueblo y las luchas populares colombianas, y de tachar a los indígenas de Cumbal de querer “nacioncitas de niebla y fraylejón”, se ha pasado ahora a tomar la consigna de autonomía al ver que coge fuerza entre las comunidades que no quieren la integración sino que luchan contra ella, pero castrándola de todo contenido político y reduciéndola a un principio burocrático de relación entre organizaciones gremiales, no entre pueblos.

Se trata pues de una maniobra demagógica. Esto queda más claro si vemos que la comisión de legislación indígena se limitó a pedir la aplicación de las leyes colombianas, sin mencionar siquiera el Derecho Propio de los indígenas, es decir, la validez de sus normas, tradiciones, usos y costumbres, ni pedir su reconocimiento por parte del estado colombiano, lo cual sería completamente necesario si de una verdadera autonomía se tratara. Así, el concepto de pueblos empleado en *Unidad Indígena* se queda en una palabra sobre el papel, cuyas consecuencias no se sacan, pero que da la impresión a quien esté desprevenido que se ha tomado la línea de considerar a los indígenas como pueblos y reivindicar su autonomía.

Las conclusiones, en contradicción con el concepto de pueblo y la reivindicación de autonomía, caracterizan al movimiento indígena como exclusivamente de clases, tal como ocurrió en Coconuco y a lo cual ya nos habíamos referido antes, pero ahora sin definir qué clase y contra qué clases; en esta forma, esta caracterización queda en el vacío y sin ninguna posibilidad de tener eficacia.

Y se refieren a la identidad indígena únicamente como si fuera un aspecto cultural, repitiendo las más desacreditadas posiciones de la antropología, que no tiene mayor peso en las luchas, pero que hay que reivindicar ante la insistencia de las comunidades, aunque se la plantea completamente desvinculada del problema de un pensamiento propio, indígena, ya que se cree que el pensamiento correcto, que las ideas correctas, vienen de afuera del movimiento indígena.

En cuanto al desarrollo de las ideas y posiciones críticas de algunas comunidades, que he mencionado varias veces, así como de la orientación que estas han dado a sus luchas, en el momento en

que el Ejecutivo del CRIC decía que no se podía luchar, levantando la consigna: EL CRIC NO HA MUERTO: EL CRIC SOMOS LAS COMUNIDADES ORGANIZADAS Y EN LUCHA, me remito a diversos documentos, que muestran que esta posición crítica existía ya dentro del CRIC desde sus inicios, aunque por supuesto no tan clara ni tan definida como hoy (“Hacia la unidad indígena”). Ellos indican cómo ha sido su desarrollo de los últimos años (“Cómo recuperamos nuestro camino de lucha”); muestran el desarrollo último de sus posiciones frente al Ejecutivo (“Cric 1980: comunidades en lucha y Comité Ejecutivo”); plantean la forma como, de acuerdo con esos principios, se desarrollan las luchas y la organización en Jambaló (“La lucha indígena en Jambaló” y “Jambaló 81”) y en Guambía (“Abriendo paso a nuestros derechos” y “Manifiesto guambiano”); exponen su posición sobre este evento (“Posición frente al Congreso de Bosa”); y, finalmente, dicen cuál es la posición de algunos sectores colombianos en relación con estos movimientos (“Reconocimiento al Derecho del pueblo guambiano” y “Pueblo colombiano, pueblos indígenas: ¿exterminio o convivencia?”).

\*\*\*\*\*

La conceptualización de la problemática territorial entre las sociedades indígenas adquirió un nuevo desarrollo cuando se integró como una parte substancial de la caracterización de estas sociedades como nacionalidades indígenas, de las cuales constituye su base de existencia, el lugar sobre el cual existe y se despliega la cultura y donde se habla la lengua propia.

En una charla que tuvo lugar en 1988, sintetiqué estos y otros aspectos de la conceptualización de los indígenas como nacionalidades, lo cual me permitió, además, establecer con claridad su relación de mutua interdependencia con la nación colombiana, expresada por la idea de que se trata de sociedades parcialmente incompletas y, en consecuencia, precisan para su existencia, al menos en las condiciones actuales, de diversos elementos de esta última.

Así mismo, logré aclarar y exponer en forma sencilla, pero nítida, el carácter dinámico, histórico, de dichas nacionalidades, el

cual fundamenta una buena parte de la diversidad que ostentan las sociedades indígenas.

En ese entonces, cuando, como en la actualidad, los indígenas estaban siendo sometidos a diversos mecanismos violentos que buscaban por distintos caminos su desaparición, fue importante avanzar en la comprensión del concepto de etnocidio para explicar los resultados de dichos procesos, que presionaban sobre la casi totalidad de los aspectos que conforman la vida de estas sociedades.

## NACIONALIDAD Y ETNOCIDIO<sup>29</sup>

El tema que voy a tratar busca suministrar un marco general para comenzar a profundizar en el análisis de la tierra y el territorio en las sociedades indígenas, desde el punto de vista de una teoría de las nacionalidades. Haré énfasis en el aspecto de la territorialidad dentro de la visión general de estas.

No hay un acuerdo sobre una definición de las nacionalidades que aglutine a su alrededor la mayor parte de las posiciones o puntos de vista que al respecto se plantean. Sin embargo, desde tiempo atrás, he venido desarrollando un trabajo de análisis que concluye, hasta el momento presente, en su consideración como nacionalidades minoritarias.

Pero este criterio implica una segunda definición, pues no hay tampoco acuerdo sobre la significación del concepto de nacionalidad; este ha recibido múltiples interpretaciones según las distintas vertientes teóricas que tratan de darle un sentido. En general, considero que una definición de esta naturaleza debe ser contextualizada históricamente, es decir, considerada no de una manera estática sino dentro de un proceso. Podemos, pues, decir que una nacionalidad es un grupo social que se ha formado a lo largo de un proceso histórico cuyo resultado hace que sus miembros presenten una comunidad de lengua, de organización sociopolítica,

---

<sup>29</sup> Conferencia en el ciclo “Derecho, Tierra y Cultura”. Publicada en *Politeia*. Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia, Vol. 1, No. 4, agosto de 1988, Bogotá, p. 15-20.

de economía, de cultura, todo ello sobre la base de su asentamiento en un territorio propio común y, finalmente, una autoidentificación étnica, alrededor de la cual sus miembros se consideran como una unidad y con base en la cual, al mismo tiempo, se diferencian de otros grupos sociales de la misma naturaleza.

Pero esta caracterización, tomada tal cual, al pie de la letra, tiene muy poca o ninguna utilidad; es rígida y anquilosada. Para su validez es preciso mirarla dentro de la situación que tienen, y han tenido, tales grupos sociales en Colombia.

### **LAS NACIONALIDADES INDÍGENAS NO SON PRECOLOMBINAS**

Hay que entender, en primer lugar, que el carácter de nacionalidades de los grupos indígenas que habitan en Colombia no es un carácter precolombino, un carácter que existiera ya desde antes de la llegada de los españoles y que, por lo tanto, se hubiera conservado a lo largo de las vicisitudes de la conquista, de la colonia y del período republicano. Al contrario, es un carácter que se ha conformado, en sus distintos aspectos, como un resultado de todo ese proceso de sometimiento, de explotación, de dominación, al cual han estado y siguen estando sometidos los grupos aborígenes; carácter, por lo tanto, que continúa conformándose, modificándose, en la actualidad.

Si bien es cierto que para estos grupos es posible trazar una línea de derivación y continuidad directas entre su situación y características actuales y aquellas del período prehispánico, su configuración actual es diferente de aquella que presentaban a la llegada de los conquistadores. Son sociedades que han cambiado mucho; incluso es posible que algunas de ellas se diferencien más hoy de sus características de entonces que lo que se diferencian de otros grupos del presente dentro de la sociedad colombiana, los campesinos por ejemplo.

No son, entonces, entes sociales ahistóricos que se hayan conservado sin variaciones durante siglos, como especie de supervivencias del pasado precolombino, sino productos de la historia vivida por ellos desde entonces y que desemboca en su condición de hoy. Pero, en la medida en que la historia no termina,

tampoco termina su proceso de conformación; indudablemente su carácter de nacionalidades continuará cambiando y modificándose en el futuro.

Por otra parte, son grupos sociales cuya existencia actual, en ciertos aspectos, tiene que ver con peculiaridades del propio proceso de dominación colonial que tuvo lugar en América del Sur y, por supuesto, en países como Colombia. La sociedad española, en la legislación y las instituciones, aceptó a las sociedades aborígenes como sociedades diferentes de la española y creó para ellas un régimen especial, dentro del cual encomiendas, resguardos, mitas, pequeños cabildos o cabildos de indios y otros elementos fueron ejes fundamentales de la relación, a la vez que diferían de los elementos legales e institucionales mediante los cuales se desarrollaba la sociedad colonial en su conjunto.

Lo anterior no significa que hayan sido reconocidos como entes aparte por la sociedad española, primero, y por la sociedad colonial o criolla en formación, posteriormente; tampoco que se hayan mantenido separados, aislados de este desarrollo de la colonia. Al contrario, estas instituciones que he mencionado como de origen colonial y específicamente dedicadas a los indígenas, eran todas ellas las formas a través de las cuales se normaban y llevaban a la práctica las relaciones de sometimiento y explotación de los españoles sobre los aborígenes conquistados y dominados por la fuerza. Es por ellas y con ellas que estas antiguas sociedades pobladoras de los territorios de América comenzaron a hacer parte integral, desde un principio, de las sociedades construidas aquí por los colonizadores, tanto en lo económico, como en lo político y cultural.

Durante todo este período, por su intermedio, se constituyeron los sistemas de relaciones y canales por donde fluían los recursos y productos aborígenes de los cuales la sociedad colonial se nutría. Lejos, pues, de ser mecanismos para mantener apartados, marginados, alejados, a los indígenas, eran la forma de integrarlos dentro de la nueva sociedad en creación, basada, por otra parte, como sabemos, en el saqueo y pillaje directos de las riquezas y recursos indígenas, en su primer momento, de su exacción indirecta por medio de los tributos y otros sistemas, en sus momentos más



avanzados. Sistemas que no solo extraían los excedentes de los aborígenes sino, inclusive, a veces, hasta la producción necesaria para su propia subsistencia, como ocurría con la utilización no remunerada o solo simbólicamente remunerada de la mano de obra de esas sociedades.

Desde el comienzo mismo de la conquista se marca, entonces, una doble peculiaridad de las nacionalidades, de aquellas que se consideran estructurales, que hacen parte de su existencia y, por ende, de su caracterización: por un lado, son sociedades diferentes, con especificidades que si no vienen desde la época precolombina, sí las han diferenciado de la sociedad que se desarrolla en la colonia y continúa con la república; por otro lado, hicieron parte de la estructura económica, política, social y cultural de la colonia y la hacen hoy de la república. No son, entonces, como una interpretación apresurada de la definición podría dar a entender, sociedades aisladas que tengan una existencia en sí mismas y por sí mismas, aparte de la vida que lleva el conjunto de la sociedad colombiana, visión que, por otra parte, sostiene también varias corrientes del pensamiento antropológico. Son grupos sociales cuya existencia actual está estrechamente ligada con la existencia y características de la sociedad nacional colombiana de hoy.

Lo anterior constituye entonces un primer elemento peculiar de estas sociedades indígenas, de estas nacionalidades indígenas, a diferencia de lo que básicamente se entendió en el pasado cuando se daba una definición de este tipo, es decir, cuando se decía que eran sociedades con un territorio, una economía, un sistema sociopolítico, etc., propios, entidades no solo diferentes sino apartadas. Se trata de que su existencia y peculiaridades no pueden darse, entenderse ni pensarse por fuera de su relación con la sociedad colombiana. Incluso, constituyen a veces la otra cara, el otro nivel de características que se dan en ella.

Así, por ejemplo, hasta hace pocos años, indígenas terrajeros del Cauca eran la contrapartida de los terratenientes de la misma región. Esos indígenas que, a cambio de una pequeñísima parcela de pancoger y de un diminuto espacio para edificar su precaria vivienda, tenían que trabajar gratuitamente en las haciendas, no tenían una

existencia independiente, en sí mismos, sino en la relación con ese terrateniente que había robado sus tierras de resguardo manteniéndolos, al mismo tiempo, sujetos a ellas; se era terrazguero, entonces, en dependencia de la estructura económica colombiana, de una forma de tenencia de la tierra que se daba dentro de ella, que permitía robar las tierras de los indígenas, concentrarlas en unas pocas manos y luego usufructuar gratuitamente la mano de obra de sus antiguos dueños.

El terraje, repito, es, o sería mejor decir fue, una característica de algunas sociedades indígenas del Cauca y de otras regiones del país, pero su existencia no era autónoma, independiente de la sociedad colombiana; al contrario, son ciertas peculiaridades de tal sociedad las que dan como resultado formas propias de las nacionalidades indígenas, como el terraje.

Otro ejemplo nos lo suministran el mito y las formas de pensamiento de algunas sociedades indígenas, que integran en su interior rasgos y características claramente tomados de la religión católica y hoy también de religiones protestantes. Este mito y pensamiento, tanto en su elaboración como en la forma de su uso, son elementos que distinguen a esas nacionalidades frente a las concepciones del mundo de la sociedad colombiana, pero son impensables e inexplicables sin tener en cuenta el prolongado contacto entre sus concepciones y las nuestras y sin ciertas modalidades que el pensamiento religioso presenta en nuestro medio.

Pudiéramos multiplicar los ejemplos, aun en rasgos que aparecen como claramente autóctonos de los indígenas, sin serlo; tales los vestidos que distinguen y diferencian a ciertos grupos indígenas, muy distintos de aquellos correspondientes a los de los colombianos, pero que han surgido dentro de esas sociedades como un resultado de la dominación, como resultado de los esfuerzos del clero por dotarlos de ropas “decentes y civilizadas”. La ropa tan peculiar de los guambianos y de los kamsá del Valle de Sibundoy no es de origen precolombino, al menos no en su forma visible, y ni siquiera se originó en los primeros años de la colonia; la introducción de algunos de sus elementos puede ser ubicada en los últimos 100 años de su historia. Pero no por ello dejan de ser distintivos de su ser

actual, a la vez que diferenciadores con respecto a otros indígenas y a los colombianos. Tampoco pueden pensarse por fuera de la sociedad colonial o de la colombiana porque de ellas vinieron las presiones para el uso de estos vestidos, de ellas tomaron las técnicas de su fabricación y, en ocasiones, hasta los elementos mismos, como ocurre con las botas y los sombreros actuales que uniforman a los guambianos, sean ellos hombres o mujeres.

Repito, pues, que una primera peculiaridad de estas nacionalidades minoritarias que habitan en Colombia, y que modifica y adecua a nuestras propias condiciones la definición que di al comienzo, es que ellas no son de origen precolombino sino resultados de los 500 años de historia que han corrido desde la llegada de los primeros españoles a América.

## **DISTINCIÓN E INTEGRACIÓN**

Una segunda peculiaridad se desprende del hecho de que, pese a que fueron reconocidas como distintas en el pasado colonial, y de que la legislación vigente también las reconoce así (legislación vigente pese a que se trata de una ley de hace casi 100 años, la Ley 89 de 1890, producto de los esfuerzos de la sociedad colombiana por conformarse a sí misma), a pesar, repito, de ese reconocimiento como diferentes, toda la legislación y todo el conjunto de las relaciones reales entre la sociedad colombiana y esas nacionalidades ha tendido a incorporarlas en una escala cada vez creciente, a absorberlas, a integrarlas dentro de esa nación colombiana. No se trata solamente de plantear que están allí y se toman sus recursos, sino que la ley y práctica colombianas han estado fundamentadas en la negación de su derecho a la existencia, a tener una vida propia y distinta, a seguir vías alternativas en su desarrollo. La política frente a ellas ha sido la de “reducirlas a la vida civilizada”, como dice todavía hoy la Ley 89 de 1890, la de asimilarlas, como se decía a comienzos de este siglo, la de integrarlas como se dice desde hace algún tiempo, la de etnodesarrollarlas, como se dice en el lenguaje moderno, es decir, a que se pierda esa diferencia, a que cada vez sean más iguales a cualquier colombiano genérico, a que su distinción desaparezca, cosa que, por cierto, fue conseguida para muchas de

aquellas sociedades aborígenes existentes en el momento de la conquista, como los muiscas, por ejemplo.

Esta política, esta presión, ha implicado efectivamente para las nacionalidades una relativa y parcial integración a las formas estructurales de la sociedad nacional colombiana, más en los aspectos económicos y sociales que en los culturales y lingüísticos, pero también en ellos el proceso se presenta y avanza.

Por eso hoy, desde el punto de vista económico, las nacionalidades indígenas que habitan en Colombia, principalmente aquellas de la zona andina pero también en forma creciente las de los llamados territorios nacionales, forman parte de la estructura económica colombiana y por lo tanto sus miembros participan de la estructura de clases de tal sociedad; es decir que si bien son miembros de nacionalidades diferentes de la nación colombiana, son también y al mismo tiempo partícipes de las peculiaridades de nuestra sociedad, bien como campesinos, como jornaleros agrícolas, como artesanos, como campesinos pobres y, por qué no, algunos de ellos como comerciantes, como terratenientes, como gamonales, etc. Ello da a estas sociedades un doble carácter, algo que no está comprendido en la definición que vengo analizando y que fue elaborada en su momento para referirse a sociedades que estaban comenzando a ser dominadas por Occidente, no pudiendo ahora dar cabal cuenta de las circunstancias actuales. Son, por una parte, nacionalidades, sociedades distintas, pero, por otra parte, están parcialmente integradas a la sociedad colombiana, sus miembros comparten el carácter de clase de nuestra sociedad. Por eso no es posible comprender a los indígenas de hoy sin considerar su ubicación, su papel, su relación con la estructura de clases colombiana, de la cual participan en forma creciente. Desde este punto de vista, los miembros de algunos grupos indígenas son bastante homogéneos, pero en otros se presentan niveles avanzados de estratificación interna, tanto económica como sociopolítica.

## **NO SON SOCIEDADES COMPLETAS**

Hay un tercer aspecto que se debe analizar. He dicho que se trata de nacionalidades y que estas tienen un territorio, una

economía, una organización sociopolítica, una cultura, una lengua, elementos de autoidentificación, etc., que corresponden a la definición general, pero que no necesariamente se presentan así en la realidad actual de estas sociedades, precisamente como resultado de ese proceso de integración al cual se han visto sometidas.

Por ejemplo, algunas de tales nacionalidades no poseen hoy un territorio propio porque han sido despojadas de él a lo largo de la historia. Pero se organizan y luchan por recuperarlo. Esas luchas de recuperación suplen, por decirlo así, la carencia o falta de un territorio real. O sea que no por el hecho de que se les haya desposeído de su territorio han perdido su carácter de nacionalidades y se las puede considerar ya como integradas a la sociedad colombiana.

Otro tanto ocurre con aquellas que han perdido total o parcialmente sus formas políticas, sus formas sociales, sus características económicas o, incluso, en ciertos casos, sus mitos, sus concepciones del mundo, etc., pues tales elementos, especialmente a partir de la nueva etapa de luchas indígenas que se inicia en 1970, están presentes, si no en su existencia real sí en sus aspiraciones, propósitos y luchas, en su búsqueda por recuperar todo aquello que perdieron.

Y aquí es necesario hacer una precisión. Recuperar aquello que perdieron no se entiende por los indígenas como el volver a una condición del pasado, como vivir de nuevo en la forma de hace 50, 100, 200 o 500 años, porque, aunque se niegue, todas ellas son sociedades con un profundo sentido histórico que les permite captar, quizá mejor aún que a nosotros mismos, que las condiciones históricas han cambiado, que la vida de hoy ya no es la misma de épocas pasadas y que, por lo mismo, no hay ya ninguna base para poder vivir igual que entonces.

Para ellos, recuperar la autoridad no es, por ejemplo, volver a tener las mismas formas de autoridad del período precolombino ni aquellas de hace 100 o 300 años, sino recuperar el derecho a la autonomía, a decidir y resolver sus propios asuntos, a manejar su propio destino, a mandar según sus propios criterios. Y es problema de debate y de discusión en su interior cuáles deben ser las formas

actuales de hacerlo, cómo es el modo de ejercer la autoridad propia de acuerdo con las condiciones actuales de su vida y sus relaciones. No se piensa en volver a los caciques o a otras formas de jefatura; al contrario, constituye motivo de inquietud y de investigación encontrar, crear las formas actuales de una autoridad indígena, de acuerdo, eso sí, con las tradiciones y perspectivas de una u otra de estas sociedades.

Este no ser sociedades completas es la tercera peculiaridad que hay que tener en cuenta en su análisis. Este concepto, acuñado por algunas de ellas en su lucha, les permite plantear la recuperación no en términos de volver al pasado, sino de ser de nuevo sociedades completas, sociedades que lo tengan todo: territorio, economía, lengua, organización sociopolítica, cultura y pensamiento propios.

## **COMPLEJIDAD SOCIAL E INTEGRALIDAD**

Importante es, también, el hecho de que las nacionalidades son sociedades integrales, cuyos diferentes componentes están indisolublemente interrelacionados; es decir que no existen aislados, autónomos, sino ligados entre sí. Así, aunque en algunas nacionalidades la organización sociopolítica, la forma de descendencia, el parentesco, el territorio y hasta la lengua han desaparecido, continúan existiendo para sus miembros a través de la existencia de otros aspectos que sí permanecen.

Por ejemplo, sociedades que han perdido la base física de su territorio, es decir, que han sido despojadas de la tierra que habitaron originalmente y reducidas a mínimos espacios donde la vida ya casi no es posible, siguen conservando su territorio en otros elementos de la vida social, lingüísticos unos de ellos, como ocurre con la toponimia; si ya no tienen la tierra bajo su control, sí conservan los nombres que designaban los distintos lugares y la memoria de sus significados. Continúan haciendo suyos los lugares perdidos al darles un nombre en la lengua propia, en lugar de llamarlos con los nombres que en castellano les han dado españoles y colombianos al irlos ocupando, arrebatándolos a los indígenas. Llamar un río con el propio nombre que se ha conservado en la tradición, es mantener la vigencia de la territorialidad dentro de la vida

comunitaria y constituye, como se ha podido constatar, algo importante y que fortalece y fundamenta la lucha de esas sociedades por la recuperación del espacio físico perdido.

También cuando la concepción que se tenía del territorio persiste en el mito o en el pensamiento indígenas y es utilizada todavía para pensar su entorno, para adelantar lo que denominan su trabajo interno o aun para adelantar las luchas de recuperación, ese territorio continúa teniendo vigencia aunque se haya perdido el control sobre su materialidad.

Cuando los indígenas se mueven sobre unas tierras que no están ya bajo su control sino que son controladas y utilizadas por los colombianos, pero lo hacen bajo su concepción de la orientación de tal espacio, por ejemplo, siguiendo el eje de los ríos en una dirección que origina fenómenos humanos, o en la contraria que engendra fenómenos naturales, a veces opuestos y antagónicos con los anteriores, ese territorio sigue teniendo existencia real para tales sociedades a despecho de la pérdida de su posesión material.

Cuando los miembros de ciertas sociedades indígenas recorren un río desde su nacimiento en las lagunas del páramo hasta su desembocadura y consideran que estos recorridos son generadores de autoridad propia y consolidan la vida social, o cuando conciben los recorridos en sentido inverso, de la bocana hacia las cabeceras, como generadores de conflictos, como generadores de problemas y peligros para la comunidad, aunque las tierras que bordean ese río y el río mismo estén bajo control de los blancos, ese río sigue formando parte, aunque en forma parcial, por supuesto, del territorio indígena y, por lo tanto, esa concepción y su vigencia son elementos fundamentales para la lucha por la recuperación del espacio real y físico.

Pero no es solo al nivel del pensamiento donde estos fenómenos se presentan. Lo mismo ocurre cuando, entre grupos amazónicos, las jerarquías entre distintos segmentos sociales se siguen pensando a través de la ocupación de los ríos por la anaconda o la canoa-culebra, cuyas distintas emergencias o estaciones fijan la jerarquización entre los grupos así como el estatus que les corresponde. En este caso, el espacio amazónico sigue teniendo una

vigencia, una presencia viva en la territorialidad de esas sociedades, pese a la pérdida del control físico a manos de colonos y otros ocupantes. Y suministra, además, elementos que fundamentan y guían las posibilidades de su recuperación y de una nueva ocupación de ellos en la “forma tradicional”.

Así mismo, en las formas políticas, en aspectos económicos y en sectores de la cultura podemos encontrar la permanencia del territorio en forma viva para sociedades que perdieron total o parcialmente el espacio físico que alguna vez poseyeron y sobre el cual se fundamenta el territorio. Pero también es válido lo inverso. Las jerarquías sociales, las costumbres económicas, la estructuras del pensamiento o del lenguaje perviven en otros elementos de la vida social, en el territorio, en el mito, por ejemplo. Es decir que esa peculiaridad de que no hay una especialización y diferenciación tajante entre los niveles de la vida social, sino que cada uno de ellos está penetrando y penetra a cada uno de los otros niveles, es un factor de persistencia total, específico y correspondiente a su carácter como nacionalidades.

Con estas bases, paso a tratar del segundo tema, el del Etnocidio.

## **NACIONALIDADES INDÍGENAS Y ETNOCIDIO**

Es válido plantear, a manera de resumen de todo lo anterior, que en la cultura de estas sociedades, entendida como su forma de vida, perviven las características definitorias de su carácter nacionalitario, o sea, de sus peculiaridades como nacionalidades. Pese a ello y como un resultado de la dominación y negación que enfrentan, han sido reducidas a una situación de minorías, inclusive en el sentido más absoluto del término si tenemos en cuenta que algunas de ellas no cuentan sino con 20, 50 o, en todo caso, menos de 100 miembros, en condiciones tales que han llegado a imposibilitar su reproducción como sociedades diferentes. En esas condiciones, resulta obvio que el destino de algunas de ellas, como ha ocurrido con otras en el pasado, es la desaparición.

Pero en los últimos años, y se trata de un hecho cada vez más notorio, se ha venido viendo que no basta con integrar a la vida



económica de las sociedades nacionales a los miembros de estas nacionalidades, que no basta con arrebatar sus territorios, con arrasar sus formas políticas o sociales, para que ellas desaparezcan. A pesar de lo anterior, aspectos importantes de sus culturas y, sobre todo, de lo que pudiéramos llamar cultura espiritual: concepción del mundo, manera de pensar y conocer el mundo y de relacionarse con él, se han mantenido fuertes a través del tiempo y quizá con base en ellos se ha mantenido hasta hoy la existencia de estas sociedades como diferentes, como nacionalidades.

Allí, en los factores que basan la autoidentificación nacionalitaria, está uno de los puntos fuertes y fundamentales, no solo de la permanencia sino también de las luchas de recuperación que se vienen librando. Conociendo y captando este hecho, la sociedad colombiana ha venido planteando programas orientados hacia el campo específico de la cultura, de los elementos autoidentificatorios, con el objetivo de culminar el despojo y eliminar esta fuente de resistencia y de fuerzas de recuperación. Su propósito es arrebatar estas peculiaridades de pensamiento, concepción y cultura, estos usos y costumbres. El objetivo es el mismo de siempre, desaparecerlas, pero la estrategia ha cambiado. Ahora no se trata de extinguir física, biológicamente a los miembros de las nacionalidades, tampoco de simplemente integrarlos a nivel económico o territorial dentro de la sociedad mayoritaria, se trata de extinguirlos, de integrarlos borrando los elementos de su autoidentificación, exterminando su cultura. A esto se llama ETNOCIDIO, el asesinato de los elementos nacionalitarios de estos grupos sociales, la muerte de las formas de vida distintas, aunque luego sus antiguos portadores puedan sobrevivir como personas, como individuos.

Esto ha sido sentido y comprendido por los indígenas, quienes comienzan a plantearse su lucha también en este campo, la recuperación de lo que algunos llaman su cultura y otros denominan el pensamiento propio. En una ocasión, uno de los dirigentes indígenas del Cauca decía, para expresar a su manera y sin conocer este concepto: *“No solo con balas nos matan; cuando nos enseñan y enseñan a nuestros hijos que todo lo que hacemos es malo y*

*debemos abandonarlo, que la forma como vivimos no es humana sino de salvajes y que debemos abandonarla para civilizarnos, también así nos matan*". Es claro que la nueva estrategia de destrucción de las nacionalidades indígenas ha sido captada por estas hace ya algunos años, (lo anterior fue planteado a mediados de la década del 70), especialmente por aquellas que más han avanzado en su organización y en sus luchas.

Esta estrategia de exterminio, que ya no es la de la eliminación física ni la de arrebatar por completo la tierra donde viven, ha sido aplicada con gran vigor en la región amazónica y en los Llanos Orientales colombianos, y desafortunadamente con un éxito relativo que no ha tenido en otros lugares. Allí se observa que no ha sido preciso arrebatar totalmente los territorios indígenas ni ha sido necesario despojarlos por completo de sus formas económicas, políticas y sociales, sino que la herramienta de destrucción ha sido el despojo de sus formas de autoidentificación nacionalitaria, el llevarlos a aceptar que la manera de ser del indio es mala porque equivale a ser como un animal, conduciéndolos de este modo a adoptar nuevos patrones de identidad que tengan como parámetros los de la sociedad colombiana, a que acepten el modo de vida de los colombianos, pero no el de los colombianos comunes y corrientes, sino los aspectos más degradados de ese modo de vida, cosa que una vez motivó las lamentaciones de un antropólogo que se dolía no únicamente de haber encontrado en las sociedades amazónicas las formas de vida introducidas por la sociedad occidental, sino de encontrar que los indígenas comenzaban a aceptar como formas de autoidentificación los aspectos más degradados y repugnantes de nuestra sociedad, aspectos contra los cuales, incluso, sectores importantes de Occidente están combatiendo en busca de su erradicación.

Esta perspectiva es importante para la comprensión de la situación actual de muchos grupos indígenas amazónicos, en los cuales se observa el abandono voluntario de grandes extensiones de tierra que nadie les ha cuestionado, de formas de cultivo y de vida que nadie les ha obligado a abandonar, y que se establecen en los lugares cercanos a los centros de población blanca, como mecanismo

para poder adoptar un nuevo modo de vivir, una nueva forma que han aceptado como la manera correcta de identificarse.

También ocurre que conservan sus tierras propias, pero comienzan a apropiárselas mediante formas de utilización y de trabajo que no están acordes con aquellas propias que los caracterizan como miembros de una u otra nacionalidad indígena, sino con elementos que identifican la forma de trabajo de la tierra, de apropiarse un territorio, de producir, de relacionarse entre sí que han sido introducidas en su seno por la sociedad colombiana por medio de diversos agentes (entre ellos, los misioneros y colonos no son los menos importantes), produciéndose en toda la Amazonía un fenómeno de amplitud insospechada, el etnocidio, la muerte de las sociedades indígenas que habitan esa región en tanto sociedades diferentes de la sociedad colombiana, en tanto nacionalidades indígenas.

\*\*\*\*\*

A estas alturas, el concepto de nacionalidades sufre una nueva modificación en su proceso de aplicación/adaptación a la realidad de los indígenas en Colombia. Poco a poco se me ha ido haciendo claro que el aspecto minoritario de las nacionalidades no tiene mayor importancia en el establecimiento de su situación de subordinación económica, política, social y cultural con respecto a la sociedad nacional, aunque el número reducido de miembros de algunas de ellas sí es un resultado de dicha subordinación. La situación de los indios en otros países de América Latina, en particular en Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú, así lo corrobora, pues en ellos los indios se encuentran en una situación semejante o peor que la de aquellos que habitan en Colombia, pese a que en estos casos la población india es mayoritaria o, al menos, muy alta en relación con los blancos, mestizos, ladinos o como se quiera calificar a la población no india.

Además, la incorporación del término indígenas en lugar del de minoritarias busca precisamente dar cuenta del carácter dependiente de tales nacionalidades con respecto a la sociedad nacional. Siguiendo los planteamientos del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, elaboré una reconceptualización de la noción de indio o indígena

como “categoría de la situación colonial”, para expresar con él la explotación económica, la dominación política y la negación cultural a la cual están sometidos los miembros de las nacionalidades por parte de distintos sectores de la sociedad nacional colombiana.

Así mismo, la ubicación del término nacionalidades en primer lugar implica que, en ese momento y en Colombia, el aspecto nacionalitario es el fundamental para definir el movimiento indio tal como se da en los hechos, aunque su avance futuro, sobre todo en el proceso de unidad con las luchas del pueblo colombiano y de confrontación con el estado, puede llevar a una inversión del peso relativo entre los dos aspectos que conforman esa caracterización.

Sobre estas bases conceptuales fue posible tomar los desarrollos del movimiento indígena en sus niveles local y regional, en especial en lo concerniente a la autoridad y la autonomía, como bases para pensar un camino de avance para el conjunto de la sociedad colombiana, alternativo al capitalismo, pero también al tipo de socialismo que se construyó en la Unión Soviética, centralizado y fundado en un gigantesco crecimiento de la industria y de las necesidades sociales, el mismo que se dio también en China durante los primeros años después del triunfo de la revolución en todo el país y de la Constitución de la República Popular China, hasta 1965.

Esta visión permite darse cuenta de las posibilidades que ofrecen la experiencia indígena y las características peculiares de estas sociedades para aportar a la solución de problemáticas globales de la nación, como ya lo había visto y afirmado José Carlos Mariátegui (1973) en el Perú, en los años 20 del siglo pasado.

Este planteamiento, teniendo en mente a Colombia, se confrontó en su momento con las políticas descentralistas que gobierno autoproclamaba como una panacea en el proceso de la llamada democratización del país, que comenzó a postularse y a llevarse a cabo a finales del gobierno de Virgilio Barco y durante el cuatrienio de César Gaviria, en especial con el proceso de descentralización municipal y otras reformas, entre ellas las aprobadas por la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. Así lo planteé en un foro de la Escuela Superior de Administración Pública dedicado a la descentralización, al tiempo que profundizaba en la

situación que se venía presentado entre los indígenas en relación con lo que habían conquistado en autoridad y autonomía durante los veinte años de su lucha y las transformaciones, a mi manera de ver negativas, que se estaban dando en las nuevas condiciones de su relación con la sociedad colombiana y con su estado.

## AUTONOMÍA Y PODER LOCAL<sup>30</sup>

Se ha creado una especie de leyenda rosa acerca del modelo de autonomía territorial y política de resguardos y cabildos indígenas, considerando que de ser herramientas de dominación durante el régimen colonial, han pasado a ser formas autónomas de autogestión de las comunidades, al menos después de los procesos de recuperación iniciados hace veinte años en algunas regiones, que desplazaron a gamonales, misioneros y agentes de los politiqueros.

Por supuesto, las formas crecientes de organización y la fuerza de la lucha de algunas comunidades han permitido que estas se levanten desde una situación de sujeción casi completa hasta lograr detentar algún poder y una cierta autonomía. Pero la posterior acción del gobierno y las entidades oficiales ha echado atrás, en buena parte, estos logros y ha desarrollado nuevas formas de sometimiento y dependencia, basadas principalmente en la penetración económica y tecnológica, en los programas de desarrollo y crecimiento, presentados con el argumento de mejorar las condiciones de vida y el bienestar de las comunidades. Tarea en la cual se destacan el Plan Nacional de Rehabilitación y otros programas oficiales, con sus políticas francamente integracionistas y, por ello, etnocidas.

Después de reflexionar sobre esto y analizar lo que ocurre en algunos sitios donde parecía haberse recuperado buena parte de la autonomía territorial y política y desarrollado formas propias de

---

<sup>30</sup> Ponencia para el Seminario Taller sobre “Reforma Descentralista y Minorías Étnicas”. E.S.A.P., febrero 14-16, 1991. Publicada en Varios autores: *Colombia multiétnica y pluricultural. Memorias del Seminario Taller sobre Reforma descentralista y minorías étnicas en Colombia*. Escuela Superior de Administración Pública, Documentos ESAP, Bogotá, 1991, p. 149-156.

autoridad y de apropiación del espacio, quiero hacer algunas anotaciones al respecto.

Muy poco se discute, a fondo y de modo consecuente, el carácter centralizado de la actual sociedad colombiana, de su estado y su gobierno, no tanto desde el punto de vista administrativo y formal, sino, especialmente, de su forma de organización y de ejercicio del poder. Aun la izquierda ha partido de la consideración de que esta situación es inalterable. Se aspira a la “toma del poder” para alcanzar y ocupar las instancias centralizadas y desde allí poder decidir la suerte de todo el país. No se plantea construir el poder tomando como punto de partida y de ejercicio las instancias local y regional de organización popular. Esta visión es, por completo, autocrática, típica de la democracia burguesa. La “democracia” que piden y de la que tanto se habla ahora es solo la garantía de acceso a este aparato central o, al menos, a sus ramificaciones locales: alcaldías, concejos municipales, etc., tal como se ha visto a lo largo de todo el reciente proceso de la mal llamada democratización. Y no se aspira a conseguir nada más.

En cambio, la autonomía en el poder político y económico como forma de democracia del pueblo y para el pueblo no se plantea, no se discute, no se exige. No es de atención prioritaria la búsqueda de autonomía de los poderes locales, del pueblo organizado con su fuerza por fuera del aparato político estatal, de los partidos, de todas aquellas instancias que hacen parte del aparato de gobierno burgués. Ni tampoco la construcción de poderes locales autónomos, coordinados y federados, la construcción del poder popular no desde abajo sino abajo, pues allí es donde está el pueblo.

Una cosa es el poder representativo, la democracia representativa de base electoral, esencia de la democracia burguesa, donde el pueblo “delega” su poder, su autoridad y su suerte en sus “representantes”, quienes salen del pueblo y van a ocupar el poder central en sus distintas ramas y aparatos. Otra cosa es el poder del pueblo, el pueblo en el poder, abajo, sin delegados ni representantes, autónomo, soberano, dueño de su destino, con autoridad y control sobre un territorio también autónomo, de tipo local y/o regional. Un poder que bien puede tener una cabeza, pero que es nada sin su

cuerpo, el conjunto del pueblo. Cabeza que, por tanto, no puede separarse del cuerpo sin decapitarse, pues sin él es impotente.

No puedo dejar de pensar que una de las causas del resultado de los procesos revolucionarios vividos en los países exsocialistas está en la política de construir estados por completo centralizados, una de las características que asumió la lucha de clases en ellos e instrumento de la burguesía y demás clases dominantes para retener el poder. En Rusia, después de la toma del poder central, los bolcheviques tuvieron que conquistar el resto del país, en muchos casos por la guerra. Esa fue la política de Stalin en los últimos años de la década del veinte: la conquista violenta de la enorme mayoría de la Rusia rural, la conquista de los campesinos y la imposición del poder central sobre ellos. Allí, la política inicial de “todo el poder para los soviets”, para los obreros, los campesinos, los soldados organizados en la base y por todo el país, se transformó en la realidad de un Soviet Supremo, central y todo poderoso y, más tarde, en la dictadura centralizada del partido único.

En China, se construyó, primero, poder en el pueblo, en su seno, poco a poco, por todo el país, y este poder, armado, derribó la república centralizada de los imperialistas y las clases dominantes. Pero, luego, el poder no volvió al pueblo. Se asentó en el centro para permanecer en él. Y allí se quedó.

En sus últimos años, Mao Tsetung vio los resultados e intentó dar marcha atrás. El pueblo, en sus bases, abajo, pudo tomar en sus manos el mando en sus sitios de trabajo, de habitación, de estudio, pudo acceder a la dirección de su destino. Se acusó a Mao de destruir el poder central, desbaratar el aparato centralizado de gobierno, destrozarse el partido, máxima instancia centralizadora y excluyente. Y era cierto. Pero lo que los burgueses veían como el caos y la anarquía era, en verdad, el poder del pueblo organizado en gobiernos locales, el poder de los obreros, los campesinos, los estudiantes en sus sitios de trabajo y de vida, la autonomía y autosuficiencia, en lo fundamental, en las comunas populares y en las empresas.

Pero el ejército, único aparato central que permaneció intacto, destruyó la obra de la Revolución Cultural. Volvió la situación a su

justo estado de cosas burgués. ¿Qué era ese embeleco de campesinos y obreros gobernando, haciendo política, ciencia, filosofía, historia, cultura? ¡Abajo la nación de los patanes! No más obreros y campesinos en el poder del partido y del estado, con poderes locales autónomos, no más pueblo construyendo su vida según sus costumbres y tradiciones particulares y de acuerdo con sus necesidades específicas, apoyado sobre sus propias fuerzas. A todo esto se lo llamó utopía comunista de tipo campesino y, por lo tanto, pequeñoburguesa, atrasada y anárquica. Para los seguidores del camino capitalista se hacía necesario romper con esa experiencia, calificada de oscurantista, de retrógrada, de consagración de la pobreza, y emprender el camino de la llamada modernización de China. Su consigna fue: ¡Paso a la China del siglo XXI! Y, con ella, la burguesía ha vuelto al poder central y a cabalgar sobre el pueblo.

Así, los países donde se realizó la revolución del pueblo fueron llevados por sus dirigentes a perseguir las mismas metas de los capitalistas, a crecer indefinidamente hasta crear gigantes industriales basados en las máquinas y el acero, cuyo objetivo debía ser lograr la satisfacción de necesidades siempre crecientes, inacabablemente crecientes. Bienestar, crecimiento, desarrollo significaron cada vez más necesidades y cada vez más productos para satisfacerlas. Es decir, los mismos objetivos y el mismo camino para alcanzarlos planteados por los capitalistas. Y se hundieron. A su caída se la ha llamado “la revolución de los estantes vacíos”, y lo es.

Frente a esto, el tercer mundo, el mundo de los pobres, ofrece una solución, una revolución de los pobres que quieren satisfacer sus necesidades básicas de alimento, salud, educación y bienestar, basándose en su historia, en sus propios recursos y en su propia sabiduría. Y para eso, tienen que recobrar su poder, su autonomía, su derecho a decidir sus destinos.

Localidades y regiones autónomas, economías autónomas que buscan la autosuficiencia, sin que se crea que se la puede conseguir completamente, poderes autónomos, culturas autónomas, he ahí la única esperanza de vida para el pueblo, la única posibilidad de verdadera democracia, de un poder popular. Y este hay que irlo



construyendo abajo, en cada localidad, en cada grupo, poco a poco, a lo largo de una gran marcha, por todo el país.

La única posibilidad de mantener la cultura propia, las formas propias de vivir, de hacer, de cada sector popular, incluyendo las nacionalidades indígenas, es con su ejercicio autónomo en las localidades y regiones. Para los actuales poderes centrales de nuestro país, la verdadera cultura es la de los centros mayores, la de las metrópolis del capital; las culturas del pueblo son vistas como simple folclor, espectáculo decorativo, no como formas de vida con vigencia y validez.

Se trata de luchar por lo contrario de lo que buscan las políticas estatales, centralistas, como las que aplica el gobierno a través del Plan Nacional de Rehabilitación. Este es presencia e imposición del poder central sobre las comunidades, es integración y negación de la especificidad, es atar al pueblo con el país central, es embutir en las localidades las formas de vivir, de pensar, de hacer, de desear, de la burguesía explotadora y centralista, convertida en la clase nacional dominante en el poder. Según tales políticas, para progresar hay que aprender a desear el desarrollo, el crecimiento, la modernización, la tecnología, la sociedad del siglo XXI.

Y, para los indios, todo esto es el llamado etnodesarrollo; son los disfraces ideológicos que sirven de caballo de Troya para la penetración, para aherrojar a las comunidades y atarlas al carro del gran capital. Son los hilos de la nueva atarraya, para que el atarrayamiento continúe como viene ocurriendo desde hace 500 años. Porque crecimiento, desarrollo, modernización, tecnología, siglo XXI, ¿qué quieren decir, hasta ahora y homogéneamente, sino crecimiento, desarrollo, modernización, tecnología y siglo XXI capitalistas? Entonces, ¿en dónde queda lo propio, lo comunitario?

Con las nuevas políticas y programas, lo propio se transforma en propiedad privada. La meta es llevar la nación de los propietarios privados a las comunidades, hacer que todos aspiren a ser propietarios. ¿Es esto la democratización de la propiedad? No; es la imposición de la propiedad privada y la ruptura de la comunidad, de los mecanismos internos de reciprocidad y redistribución, es la sujeción completa al dominio de la mercancía.

El crédito, la participación diferencial en el mercado, las desigualdades en la apropiación de las tierras, aun en aquellas recuperadas, acaban por romper la unidad interna y producen enfrentamientos entre los comuneros y una capa dirigente que se separa de ellos rápidamente, asume el poder interno, se vincula con el poder político burgués del estado nacional y aprovecha todo esto para su propio beneficio.

Aparece la lucha entre los tradicionales y los modernizadores, quienes avanzan distanciándose cada vez más de los comuneros, a quienes califican desdeñosamente de “atrasados” y “conservadores”. Así, el crecimiento es la integración a la sociedad capitalista y la descomposición de las relaciones comunitarias de tipo tradicional.

Este desarrollo no responde a necesidades internas de las sociedades indígenas en relación con lo propio; el crecimiento lo es del mercado. El P.N.R. en las comunidades es tiendas, Idema, ganados y establos, molinos, cría de peces y de ovejas, créditos, “dotaciones”, carreteras, acueductos, más escuelas, casas de Cabildos en los pueblos, etc., etc. ¿En dónde está lo propio? ¿Acaso desarrollar los principios de lo propio es convertir los cabildos en propietarios y, más tarde, en patronos? ¿En introducir el salario en las comunidades, hasta el extremo de hacer recuperaciones de tierras picándola con peones asalariados?

Hay que tender a la búsqueda de una autosubsistencia en las necesidades básicas, fundamentales, en condiciones propias, obteniendo uno de los recursos básicos, la tierra, mediante las luchas de recuperación, para poder ocupar el principal, el hombre, en la producción para la sociedad, esa gran familia.

Desde el punto de vista de los guambianos, por ejemplo, crecer, desarrollar, es organizar comunitariamente. Es todo lo contrario de lo que impulsan los programas del gobierno y sus intermediarios, y de lo que está ocurriendo ahora.

Los guambianos conciben su sociedad como una gran familia, el *mayaelø*, es decir, el conjunto de todos aquellos que comparten la gran casa que constituye su territorio, agrupados alrededor de la autoridad propia. Para vivir en ella como guambianos, hay que estar en *latá-latá*, o sea, reconociendo “que hay derecho para mí y para

ustedes también”, derecho de todos en igualdad, según corresponde a cada uno de acuerdo con su sexo, su edad, su experiencia, su autoridad, en general, de acuerdo con su particularidad; y también en *linchap*, es decir, en acompañamiento, participando todos de la vida y las actividades comunes. Crecer, entonces, es desarrollar el *mayaelø*, viviendo en *latá-latá*, con todos los miembros de la gente guambiana en *linchap*, y no de aumentar la acumulación de tierras en manos de unos pocos, como empieza a ocurrir con las últimas recuperaciones.

La minga, esa gran fiesta colectiva, es la máxima expresión de esta manera de ser, de este proyecto de vida de los guambianos. Ahora pocas se hacen o se efectúan mingas del cabildo con alimentos de procedencia externa, del Plan Mundial de Alimentos, por ejemplo; de esta manera, la minga deja de ser la gran fiesta de participación, redistribución y acompañamiento.

Estos tres principios, que constituyen la carta constitucional de la sociedad guambiana, van quedando atrás, se van perdiendo en la sociedad guambiana ante la penetración de las fuerzas que buscan su integración a la sociedad colombiana. Por eso ahora se plantea participar en la elaboración de una carta constitucional central, única, colombiana, para buscar un espacio en el cual puedan renacer, crecer y florecer de nuevo, con base en la lucha organizada, las distintas constituciones de los pueblos.

Para el avance de la gran familia guambiana, para satisfacer necesidades tradicionales comunitarias con base en relaciones también comunitarias, es preciso el desarrollo propio con base en los recursos propios —o en los obtenidos en la lucha por la indemnización por los 500 años de explotación y de saqueo—, para romper así con el avasallamiento de la Gran Flota Mercante, el pulpo capitalista que lo detenta todo y vivir de acuerdo con la propia cultura, enriquecida por el intercambio libre entre los sectores del pueblo y con otros pueblos.

Pero se dirá: es una utopía campesinista. Y es cierto, es la utopía campesinista que el capital y el falso socialismo han declarado pasada de moda e imposible. Es el socialismo indio de que habló Mariátegui, dejado de lado por los seguidores de aquel socialismo que terminó por construir un verdadero capitalismo, por someter a los

pueblos a la férula del capital internacional. Es el socialismo americano, propio, de raíz india; esa utopía es la única salida.

El socialismo de la gran industria, de la gran maquinaria, del acero, del imperio de la técnica y la modernización, del mercado centralizado y monopolizado, del plan económico único decidido desde arriba por el centro, del gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas, de la homogeneización forzada, de la transmutación de las culturas de los pueblos en folclor recién acabamos de enterrarlo. Y los profetas del capitalismo anuncian el fin de la historia, el imperio universal y eterno de la mercancía. ¿Acaso será este también el único destino de nuestros pueblos, la suerte inevitable de los indios?

El mundo de la mercancía, del consumismo, de la dependencia, ¿acaso es el único ideal, el único camino para los indios? ¿El futuro de todos los pueblos indios estará en malcomer sardinas en lata, arroz con pastas y café de sobremesa, mientras lo propio desaparece? Recorro los caminos de Guambía. Tiradas en ellos, pisoteadas y marchitas, hechas basura inútil, encuentro las plantas de ulluco bala, oca, mauja y muchos otros alimentos, y pregunto. La respuesta es sentencia de muerte de lo propio: eso es maleza porque ya no se vende, nadie lo compra. Y la autosubsistencia, el depender de los recursos propios van quedando atrás, en el olvido.

¡No puede ser este el único camino!

\*\*\*\*\*

Elemento esencial para la formulación de las consideraciones anteriores lo constituyen los resultados de un debate que se viene adelantando desde mediados de los años 70, en relación con los interrogantes que se plantean acerca de si los indígenas que habitan en Colombia tienen y han tenido históricamente sus propias políticas y, en caso afirmativo, cuál es su carácter. Debate que constituyó uno de los ejes medulares de las contradicciones que llevaron, en ese momento, al fraccionamiento del movimiento indígena en el Cauca en sus dos vertientes: CRIC y Autoridades Indígenas. Uno de los documentos básicos y aclaratorios sobre esta acalorada discusión lo constituye un escrito de Bonilla (1982) sobre la política de los paeces a lo largo de su historia.

Los textos precedentes expresan mi firme posición con respecto a dichas problemáticas. Sin embargo, es importante resaltar que las políticas indígenas frente al mundo que los domina han sido resultado de sus experiencias de cinco siglos y del conocimiento que de ellas deviene. En los momentos previos a que se cumplieran los 500 años de la llegada de los conquistadores europeos a América, busqué recoger en un artículo para una revista de estudiantes de la Universidad Nacional las que considero son algunas de dichas experiencias y los conocimientos asentados en ellas.

## SERÁ UN DESCUBRIMIENTO<sup>31</sup>

I

*Vinieron a marchitar nuestras flores.  
Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron  
la flor de nosotros.  
Chilam Balam de Chumayel*

1992... una fecha que restalla sobre la espalda americana, como un látigo. Quinientos años de la llegada de los europeos al continente americano (*Abya-Yala*, la tierra madura, lo llaman los cuna). Y vinieron para quedarse.

A su arribo, los aborígenes piensan que pueden compartir con ellos la inmensidad de estos territorios. Según su pensamiento “*la tierra es de nosotros y para ustedes también*”, “*la tierra es todos*”. “*Dios hizo la tierra para todos*”, dicen hoy. Piensan que los blancos también tienen un derecho y que ellos, los nativos, por ser los primeros pobladores, pueden otorgarlo. No saben que los recién llegados quieren toda la tierra para ellos y que Colón, no más desembarcar, se la ha apropiado ya para el Rey. Los aborígenes conocen así la propiedad privada, el egoísmo. Es un descubrimiento.

---

<sup>31</sup> Publicado en *Prisma*. Revista Interdisciplinaria Estudiantil, Universidad Nacional de Colombia, No. 2, Bogotá, 1991, p. 13-18.

Cuando Cortés llega a México es revestido con los adornos del dios. Al arribar a Tenochtitlán, Motecuhzoma le cede su gran casa tribal para que se aloje y comparta con él y con sus hombres la gran cena común. La hospitalidad de los aborígenes se manifiesta en todo su valor. Poco después, Motecuhzoma va a visitar a sus huéspedes y estos lo toman prisionero. El jefe de los aztecas conoce así la traición. Es un descubrimiento.

Pizarro es recibido con honores en el territorio de los incas. El Inca Umanta Cuchun lo acoge sin reticencias. Cuando se sabe que desea metales preciosos, estos le son ofrecidos en profusión. Pero Pizarro lo quiere todo. Captura a Atahualpa y lo somete al tormento, le da muerte en el potro y ordena cortarle la cabeza, mientras ve subir el nivel del oro y la plata en los muros de piedra de sus habitaciones. Los incas conocen así el ansia de riqueza, la codicia de los españoles. Es un descubrimiento.

Malintzin habla náhuatl y maya. Amante de Cortés, no solamente traduce sino que adopta los valores y objetivos de los españoles. Su papel es fundamental para conseguirlos. Más tarde, Cortés la ofrece a uno de sus lugartenientes y, luego de conquistada la capital azteca, la da en matrimonio a otro de los conquistadores. La Malinche conoce así la conversión de las mujeres en objetos en manos de los hombres de más allá del mar. Es un descubrimiento.

Las tropas de Narváez llegan a la aldea de Caonao, en Cuba. Los pobladores acuden a observar con asombro a los recién llegados y a sus cabalgaduras. De pronto, los españoles quieren comprobar si sus espadas están bien afiladas y comienzan a destripar, a acuchillar y a asesinar a hombres, mujeres, ancianos y niños que, sentados plácidamente, los observan. *“Iba el arroyo de la sangre como si hubieran muerto muchas vacas”*, dice el cronista. Los habitantes de la isla conocen así la civilización de la matanza. Es un descubrimiento.

Pedro de Valdivia penetra en tierras de Chile y avanza con sus gentes. En presencia de un oficial del Rey, lee el requerimiento (en castellano, por supuesto), exigiendo a los araucanos someterse al Rey de España y a la obediencia de la Iglesia católica. Ellos no se doblegan. Doscientos aborígenes ven, y sienten, cortar sus manos y narices en castigo por su rebeldía. Los hijos de Araucaria conocen la

doblez de la legalidad al servicio de los poderosos. Es un descubrimiento.

Refiriéndose a los pobladores de la Española, Fernández de Oviedo profetiza que *“Dios los ha de acabar muy presto”*, pues no quieren aceptar la sumisión al dios verdadero. Y, poco tiempo después, proclama triunfal el cumplimiento de la profecía: *“Ya se desterró Satanás de esta isla; ya cesó todo con cesar y acabarse la vida a los más de los indios”*. Los nativos conocen así la religión de odio de un dios que quiere ser el único. Es un descubrimiento.

Los séneca se alían con los ingleses. Poco después, un jefe indio quiere cambiar las pieles de animales salvajes recolectadas por su tribu. Sir William Johnson, cabeza de la diplomacia británica, le recomienda un comerciante de Schenectady. Este, como es costumbre, dobla los precios de sus artículos y a las pieles que llevan los indios les fija un precio inferior a la mitad de lo que valen. Con el envío de un cinturón de *wampum* y dibujos en el mango de un *tomahawk*, los séneca anuncian su venganza. Pocos días después atacan un asentamiento inglés, convirtiéndose en adelante en sus más violentos enemigos. Los séneca conocen así la explotación ejercida por los comerciantes europeos. Es un descubrimiento.

Cerca de 1540, Hernando de Soto llega con 200 jinetes al río Savannah, en lo que hoy es Georgia. En la otra orilla, una mujer va cargada en andas por los nativos. Ella invita a los españoles a cruzar el río y les hace varios regalos. Se quita del cuello un collar de tres hilos de perlas y lo entrega a de Soto. Este la toma prisionera, obliga a los hombres que la acompañan a llevarlo a su campamento y lo saquea. Desparraman los huesos de los muertos para apoderarse de las ofrendas de sus tumbas. Violan a varias mujeres y se marchan. Desde entonces, los lakota llaman *Wasi'chu* a los blancos. Es decir, *“los hombres codiciosos que se llevan la mejor tajada”*. Los siux conocen así la explotación y el saqueo de los blancos, la sed de acumulación de riqueza material como valor por encima de la vida de la gente. Es un descubrimiento.

Los cheyene también los ven llegar. Se apoderan de sus tierras, los rodean de fuertes, exterminan a los animales de cacería, saquean sus recursos, asfixian las posibilidades de la vida india. Por eso, los

llaman *Vehos*. Es decir, arañas, “*aquellos que rodean y sofocan a la gente*”. Los cheyene conocen así a un pueblo que niega toda posibilidad de vida al otro diferente. Es un descubrimiento.

Francisco de Ávila Cabrera, nacido en el Cuzco, se da a sí mismo el título de “extirpador de idolatrías”. Organiza un auto de fe en plena plaza mayor de Lima. Allí, mientras predica contra los paganos y sus cultos, ordena desnudar a Hernando Paucar y que, luego de raparle el cabello, le apliquen doscientos azotes. Luego, quema los ídolos, las momias de los jefes y chamanes, conservadas por más de 800 años, los ornamentos todos. Los indios del Perú conocen así la intolerancia religiosa. Es un descubrimiento.

Los nativos de las Bahamas son vendidos a cuatro pesos la pieza. Quienes resisten, son colgados y quemados. Algunos escapan y son cazados con jaurías de perros furiosos. Se les lleva a las minas atados unos a otros por el cuello y a golpes. Son obligados a trabajar desnudos entre el agua. En el siglo XVI, las Indias Occidentales están ya despobladas. A su llegada a Honda, los españoles encuentran no menos de 30.000 habitantes. Un siglo después solo quedan 1.500. El resto está perdido entre los socavones de las minas. Una mañana, 900 indios aparecen ahorcados por no poder resistir la dureza de los trabajos. Los primeros pobladores de América conocen así la esclavitud. Es un descubrimiento.

En América del Norte, los indios celebran solemnes tratados con los conquistadores, europeos primero, yanquis después. Cuando se descubre oro en el territorio de los cherokee, la ley decreta que es delito que exploten su propio oro. Y prohíbe que su gobierno se reúna como no sea para discutir la entrega de sus tierras y la aceptación de su traslado en masa a un Territorio Indio. A los blancos que los apoyan se les niega la entrada a la reservación. Finalmente, a mediados de un duro invierno, unos 14.000 hombres, mujeres y niños son obligados a emprender el viaje a pie hacia lejanas tierras. Por el camino, las dos terceras partes mueren de cansancio, hambre y frío, abriendo el llamado “Sendero de las Lágrimas”; caminándolo, en los años siguientes, decenas de miles de otros indios correrán su misma suerte. Los cherokee conocen así lo que es el genocidio. Es un descubrimiento.



29 de febrero de 1504. Colón está varado desde hace ocho meses frente a las costas de Jamaica. Los isleños se cansan y no le suministran más comida. El almirante conoce la inminencia de un eclipse lunar y amenaza a los aborígenes con robarse la luna si no continúan alimentándolo. Al caer la noche, la luna comienza a cubrirse de sangre, mientras va desapareciendo poco a poco. Los indios, aterrados, corren a llevar a Colón las comidas que solicita, a condición de que restituya el astro en el firmamento. Por eso, los guambianos de hoy, cuando recuerdan esta historia, dicen que Colón era un mago. Los pobladores de Jamaica conocen así el uso del saber como fuente de poder y de dominio. Es un descubrimiento.

## II

*Mientras existamos nosotros sobre la tierra, todo seguirá igual.  
Si desaparecemos, todo lo demás morirá.  
Crean que no valemos nada,  
pero nosotros no somos tontos  
Indígena yaruro*

Los guambianos dicen que los colonos, todos aquellos blancos que desde hace 500 años arrebatan sus tierras a los indios, son los hijos de “Cristóbal Colono”, el primer europeo en llegar a América (*Pachamama* la llaman los quechua y aymara). Los guambianos saben. Es un conocimiento.

Los paeces de Jambaló dicen que toda la violencia que sufren las comunidades indígenas del Cauca y de Colombia es la misma guerra de conquista que comenzó hace 500 años y que continúa todavía. Los paeces saben. Es un conocimiento.

Los embera-chamí del río Garrapatas, en el Valle del Cauca, dicen españoles cuando hablan de los colombianos de hoy que penetran en su río, en su resguardo. Los embera-chamí saben. Es un conocimiento.

Los quechuas de la Confederación Campesina del Perú dicen que la conquista fue un aplastamiento y que hoy día los “*actuales dominadores continúan ejerciendo ese atropello. Hoy continúan ese*

*saqueo y esa explotación aunque han tomado nuevas formas". El terrible genocidio no para; en Guatemala, en El Salvador, en Perú, en Brasil, en Colombia sigue todavía. Los quechua del Perú saben. Es un conocimiento.*

Los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta dicen que los blancos quieren celebrar la llegada del español, pero para el indígena *"este día fue un momento de horror, de desolación y de violencia. Eso fue como una atarraya que nos ha atarrayado a todos los indígenas por completo. Fiesta de la raza, fiesta de la destrucción, fiesta de luto, fiesta de oscuridad, fiesta de derrotación. ¿Es esta una fiesta?".* Los i'ku saben. Es un conocimiento.

En Bolivia, el Movimiento Indio Tupaj Katari dice que la discriminación racial y la explotación contra los indios continúan. La injusticia y la opresión, iniciadas por los españoles, son una realidad cotidiana sobre el pueblo indio. *"El avasallamiento de los valores ancestrales y las culturas milenarias son producto de una minoría seudoccidentalizada que se mantiene en el poder por la fuerza".* Los quechua y aymara de Bolivia saben. Es un conocimiento.

Los cuna de Panamá dicen que la explotación dura todavía, aunque las máscaras que la ocultan han cambiado. *"El látigo y la espada del español de la conquista y la colonia han pasado a manos del explotador criollo y de un imperialismo más rapaz y sanguinario. Hoy la empresa de exterminio tiene rótulos diversos: 'integración', 'civilización' y otros nombres surgidos de los 'expertos' en indios mejor conocidos como antropólogos, sociólogos y etnólogos".* Los tule de Panamá saben. Es un conocimiento.

Los coconuco del Cauca dicen que *"nosotros aprendemos a través de la historia de nuestros abuelos y de las luchas que llevamos. Por eso sabemos que fueron primero los españoles que comenzaron a hacer latifundios despojando al indio, y que después sus hijos y los hijos de sus hijos siguieron haciéndose grandes terratenientes. Todos de la misma manera: por la fuerza o aprovechándose de nuestros padres y bisabuelos [...] Ahora sabemos que los terratenientes y oligarcas crearon las leyes, las escrituras y las administraciones y policías para hacer de nosotros*

*esclavos y tenernos bajo el yugo y la ignorancia*". Los coconuco saben. Es un conocimiento.

Los p'urécha de México dicen que el despojo de la tierra que comenzó con la llegada de los españoles no cesa hasta nuestros días. *"A este, han venido sucediéndose interminables manifestaciones de dominación y explotación no solo contra los recursos naturales de estas comunidades, sino también y en la misma medida contra sus hombres y su cultura"*. Los p'urécha saben. Es un conocimiento.

Los siux dicen que *"los indios son como el tiempo. Se sabe todo sobre el tiempo, pero nadie puede cambiarlo. Cuando se espera una tormenta, sale el sol. Cuando se anuncia que hará buen tiempo para salir a merendar al campo, comienza a llover"*. Los siux saben. Es un conocimiento.

En los Llanos Orientales de Colombia, los indios dicen, afirmando mientras preguntan: *"¿Por qué será que los blancos, mientras más nos conocen, más nos joden?"*. Los indios de los Llanos saben. Es un conocimiento.

### III

*¿Quién dijo que estamos cansados  
de ser indios?  
Yabiliquinya, Cacique tule*

Y porque saben, porque conocen todo esto, los indios de América dicen:

La sangre indígena no ha dejado de correr por este mundo desde que los españoles trajeron la soga, la espada y la ley contra los indígenas.

Nosotros somos los renacientes porque adelante de nosotros ha pasado mucho pueblo. Somos renacientes que reclamamos nuestro derecho a la tierra y a la vida como humanos. Somos pueblo y raíz de los países que nos quieren acabar sembrando el terror y la guerra como manera más eficaz (*Pronunciamento de los Cabildos Pastos de Nariño, 1988*).

Y porque saben, porque conocen todo esto, los indios de América dicen:

Estamos aquí reunidos porque sabemos que ha llegado el tiempo de nuestra voz, de ser escuchados. Ya nadie hablará por nosotros, ni se sentará a discutir qué harán con nuestros pueblos.

Estamos vivos y tomamos nuestro destino en las manos. Después de todo, esta es nuestra tierra milenaria, y solo aquí están nuestros derechos. Aquí brilló siempre el sol de nuestra historia y seguirá brillando ahora por muchos siglos.

Durante más de cuatrocientos cincuenta años trataron de destruir nuestra sociedad y cultura, de borrar nuestra memoria, pero no lo han logrado todavía ni lo lograrán...

Es el tiempo de nuestra palabra, de la recuperación de nuestra historia, de acabar con una situación colonial reconocida hasta por los documentos oficiales, y que está lejos de ser suprimida. No nos dejemos robar las palabras (Pacto del Valle Matlatzinca 1979).

Y porque saben, porque conocen todo esto, los indios de América dicen:

Nosotros los indígenas somos autónomos. Autónomos de ser indio. Autónomos a un lugar en la tierra. Autónomos a trabajarla y defenderla. Autónomos a nuestra propia vida. Autónomos a pensar como indio. Autónomos a nuestra historia, la fuente de nuestros Derechos...

Es autónomo el título reconocido del español y reconocido de los gobiernos colombianos, porque son títulos dejados por nuestros abuelos, porque es herencia del derecho de lo que fuimos pueblos, porque no fue voluntad del gobierno español, porque no fue voluntad del gobierno colombiano, sino exigencia porque pelearon y peleamos los indígenas [...] Esto para mantener el derecho. El derecho antiguo. El derecho autónomo. El Derecho Mayor. Esto para seguir existiendo como pueblos... (Comunidades Indígenas Pastos 1982).

Y porque saben, porque conocen todo esto, los indios de América dicen:

Siempre hemos existido en estas tierras de América y por eso tenemos derechos. Nuestros derechos son nacidos de aquí mismo, de la tierra, de la comunidad, desde antes que descubriera Cristóbal Colón; desde la época de los Caciques y gobiernos nombrados por las

comunidades. Porque antes de llegar Cristóbal Colón, la gente existía en esta América. Porque los anteriores trabajaron, entonces existía derecho y esto ya era un país...

Por eso ahora que hemos abierto los ojos, estamos en este pensamiento de lucha: proclamar nuestro derecho a toda nuestra gente y a toda la América y al mundo entero. Para que se sepa. Para que se respete. Para que nos apoyen a defenderlo los amigos y compañeros...

Esta es la verdad, la más grande verdad, porque ninguno en el mundo puede negar que este continente fue ocupado, habitado, trabajado antes que nadie por nuestros antepasados, luego por nuestros padres y hoy por nosotros mismos. De ahí, de esta verdad mayor, nace nuestro derecho mayor.

Por eso, ahora que hemos abierto los ojos, estamos en este pensamiento de lucha: que todo trozo de tierra americana donde vivamos y trabajemos los nativos indígenas nos pertenece; porque es nuestro territorio, porque es nuestra patria (Cabildo del Pueblo Guambiano 1980).

Y porque saben, porque conocen todo esto, los indios de América dicen:

Yo solo no puedo librar toda esta lucha, porque cuando el indígena está solo vive achilado. Pero cuando el indígena está reunido, como estamos aquí, yo me siento más orgulloso, porque nadie me achila, porque nadie me domina. Si nos unimos todas las comunidades a través de la comunidad indígena, tanto como con los obreros y campesinos cultivadores, todos unidos lograremos recuperar todo lo que nosotros estamos pensando para progresar (Indio kametsa. En ANUC 1974a).

Y porque saben, porque conocen todo esto, los indios de América dicen:

Organizarnos los indígenas de Colombia sería la única salvación para librarnos de la persecución. Porque hace 481 años de que vinieron los españoles a despojarnos de nuestros intereses. Desde ese tiempo de la Colonia, organizaron planes para corrernos hasta los últimos rincones a los que tenemos vida y, a los que no pudieron, les quitaron la vida.

Y por ese estilo han seguido hasta nuestros días. No tengamos miedo, compañeros, de organizarnos: nosotros no somos traídos, nosotros somos los dueños de la América Latina, de la tierra colombiana ("Discurso del CRIC en la Plaza de Bolívar". En ANUC 1974b).

## IV

*El gran jefe de guerra siux oglala, Crazy Horse, nunca reclutó a nadie para que lo siguiera. La gente reconoció que lo que él hacía era lo más conveniente para todos. Crazy Horse nunca tuvo tarjetas de visita. Ni tarjetas de negocio. Ni nunca recibió invitaciones a ningún cocktail.*

*Cuando estaba apunto de morir de un bayonetazo en la espalda en Fort Robinson, Nebraska, Crazy Horse dijo a su padre: "Di a la gente que ya no les sirve más depender de mí". Hasta que no podamos producir más gente como Crazy Horse, todo el dinero y ayuda del mundo no nos salvarán. De nosotros depende el escribir el último capítulo del indio americano sobre este continente.*

Vine Deloria Jr., Indio siux

1992... una fecha que restalla sobre la espalda americana, como un látigo. Quinientos años de la llegada de los europeos al continente americano (*Abya-Yala*, la tierra madura, lo llaman los cuna). Y vinieron para quedarse.

Ahora, cuando se cumplen cinco siglos de su desembarco, los españoles se aprestan a celebrarlo con gran pompa. Quieren así acallar su conciencia, repitiéndose a sí mismos que hicieron una gran obra civilizadora sacando a los pueblos de América de la ignorancia, del salvajismo, del paganismo. En lugar de esto, saquearon sus riquezas para engradecerse ellos, para cimentar las bases del sistema capitalista europeo. La colonización de América por los europeos fue un factor fundamental en el proceso de acumulación originaria de capital.

Y sus continuadores, los explotadores y dominadores de hoy, unidos a toda clase de imperialistas, les hacen coro y se alistan también para el regocijo. Quieren decir que son los continuadores de la misión civilizadora de los europeos, cuando con ello quieren afianzar el dogal con el cual tuercen el cuello de los indios, mientras cabalgan en sus espaldas.

Pero esto no debe extrañarnos. En 500 años los indios los han conocido muy bien. Sus caretas han caído y su rostro repugnante ha quedado al descubierto. Ya no es posible el engaño. Ha terminado la época del silencio. Ahora es la del grito. Y el combate. Frente a la fiesta de los españoles y de los explotadores de las naciones americanas, la consigna de nuestros pueblos debe ser la de la lucha contra ella, la denuncia de los crímenes cometidos y la de aquellos que se continúan cometiendo, el rechazo al saqueo que sigue hoy y que nos agobia.

Pero en esta tierra nuestra, muchos no están de acuerdo con las celebraciones del comienzo del “atarrayamiento”. Pero tampoco están muy seguros de rechazarlo por completo. Así, inventan pretextos para unirse sin sonrojo a la celebración, para participar de ella tranquilizando, a un tiempo, su conciencia, para hacerse partícipes de los beneficios del saqueo, de la explotación, del aplastamiento.

Así, hablan del “encuentro de dos mundos”, del “encuentro de dos culturas”, del “autodescubrimiento”. Creen que cambiando los términos la realidad se hace otra. Piensan que las palabras pueden borrar el río de sangre y lágrimas que ha corrido durante cinco siglos. *“Iba el arroyo de la sangre como si hubieran muerto muchas vacas”...* Y va aún.

Hoy, próximos a 1992, Europa quiere reconquistar a América Latina y llama al robo, a la esclavitud, al asesinato, “encuentro de dos mundos”. Como si no bastaran cinco siglos de negarnos.

La invasión no ha terminado, llega hasta nuestros días. Ha sido la pretensión de instaurar una ideología que alimenta y mantiene un sistema de sometimiento a nuestros pueblos. Un sistema que con sus distintas máscaras, a lo largo de cinco siglos ha querido negarnos ser, hablar, elegir; que sabe que peligra si mantenemos vivas nuestras raíces, si levantamos nuestra propia voz, si nos damos la mano y nos reconocemos como pueblos hermanos (Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas, Bogotá, 1989).

El concepto de “encuentro” quiere vender la idea de que la venida de los europeos solo fue el encuentro tranquilo, pacífico, de dos mundos hasta entonces desconocidos mutuamente. Que luego

de conocerse establecieron una relación de contacto, de intercambio para ambos conveniente. Y que esta colaboración sigue todavía. Habría sido un trato entre iguales. O, mejor, un trato beneficioso para los nativos pues el europeo, superior, les habría dado su ayuda, les habría tendido la mano, los habría elevado hasta su altura. Y quiere hacerlo todavía. ¡¡Mentira!!, fue el aplastamiento.

Este concepto de “encuentro” quiere vender la idea de que la venida de los europeos solo fue el encuentro tranquilo, pacífico, de dos culturas hasta entonces desconocidas mutuamente. Que de su conocimiento, un benéfico intercambio cultural habría resultado en la formación de culturas nuevas, mestizas, las hispanoamericanas. O mejor, que la superior cultura venida de más allá del mar habría tendido su mano a las sociedades aborígenes sin cultura, o con incipientes culturas rudimentarias, para elevarlas hasta su altura. Y quiere hacerlo todavía. ¡¡Mentira!!, fue el etnocidio.

Este concepto de “encuentro” quiere vender la idea de que la venida de los europeos solo fue el encuentro tranquilo, pacífico, de dos pueblos, de dos razas hasta entonces desconocidas mutuamente. Que de su cruzamiento habría surgido el mestizo americano, recogiendo lo mejor de las dos sangres. O, mejor, que las razas superiores del viejo continente habrían dado su aporte genético a los nativos pueblos americanos inferiores, tanto que en principio les fue difícil distinguirlos de los animales, elevándolos con ello a la condición de verdaderos hombres. ¡¡Mentira!!, fue el genocidio.

Otros hablan de “autodescubrimiento” y lanzan grandes campañas de propaganda para pregonarlo, financiadas con el dinero venido de manos de los europeos o de otros países de los nuevos colonizadores. Se trataría de:

Una reflexión sobre nuestra situación actual valorando y teniendo en cuenta nuestra historia como indígenas y como sector popular para de conjunto elaborar propuestas que permitan reconocer el derecho como pueblos y lograr injerencia en las políticas educativas, económicas y sociales (*Ponencia en el Tercer Congreso Indígena Nacional, Bogotá, 1990*).



En lugar de elevar su voz de denuncia, de rechazo, en lugar de encabezar y organizar la lucha contra las celebraciones, han recogido el término mismo de descubrimiento, colocándole una nueva máscara, el autodescubrimiento. Quieren decir: los indios y los pueblos de América no sabemos quienes somos, tenemos que descubrirnos a nosotros mismos. Solo entonces podremos gritarlo ante la faz del mundo. Y para hacerlo, tenemos que basarnos en ayudas externas, en dineros externos, venidos de Europa.

Pero no es así. Precisamente, al recoger el concepto de descubrimiento tienen como finalidad principal la de poderse incluir dentro de los programas de celebración de este, de participar de sus jugosos presupuestos, de no aparecer oponiéndose a ellos frontalmente, combatiéndolos.

Y todo ello a espaldas de las comunidades indígenas y populares.

Actividades burocráticas, reuniones de los jefes aquí y allá, costosos viajes, creación de comités, regionales y demás aparatos por doquiera. Y las comunidades ignorándolo.

Atarrayando programas de otros para hacerlos aparecer como de la “campaña de autodescubrimiento”, fingiendo así las inversiones. Y las comunidades ignorándolo.

Lanzando toda clase de declaraciones, comunicados, publicaciones. Y las comunidades ignorándolo.

Rechazando y condenando a quienes plantean la lucha y la denuncia. Y las comunidades ignorándolo.

Limitándose a pedir las exiguas sobras de una *“injerencia en las políticas educativas, económicas y sociales”*, en lugar de exigir una autonomía como pueblos. Y las comunidades ignorándolo.

Cuando ellas lo conozcan y lo sepan,

¡¡SERÁ UN DESCUBRIMIENTO!!

\*\*\*\*\*

Sin embargo, sería erróneo considerar que tales políticas no han variado con el transcurso de estos largos y penosos siglos transcurridos bajo la dominación. Como toda política, también las de los indígenas se han modificado al ir cambiando las circunstancias

que deben enfrentar, presentando en ocasiones transformaciones considerables.

Para el caso de los indígenas del Cauca, en especial para los nasa, denominados hasta no hace mucho tiempo paeces, es posible encontrar diversas muestras de ello. Así ocurre cuando, en 1860 y 1861, Tomás Cipriano de Mosquera encabeza la guerra civil, una más, para derrocar la hegemonía conservadora de Mariano Ospina Rodríguez, quien aspira a imponer como su sucesor en la presidencia a Julio Arboleda, su aliado caucano, *“señor de Popayán, terrateniente, minero, esclavista, político y también militar como el propio Mosquera”* (Bonilla 1977: 21).

Entre los contendores de turno, los indígenas paeces de Pitayó y Jambaló ven su principal enemigo en Arboleda, quien se había apoderado directamente de las tierras de su resguardo. De modo que resuelven unirse a las huestes de Mosquera, prestando en ellas “valiosos servicios”. Esta alianza política da sus frutos para los paeces cuando Mosquera, una vez derrocado Ospina en julio de 1861, expide el siguiente poco conocido Decreto:

*Decreto del 30 de enero de 1863, que concede ciertos terrenos a los indígenas de Pitayó y Jambaló.*

*Tomás Cipriano de Mosquera, presidente de los Estados Unidos de Colombia y supremo director de la guerra etc.*

**Considerando:**

*1° Que los indígenas de Pitayó y Jambaló, en el Estado Soberano del Cauca, han prestado servicios importantes a la causa durante la lucha que acaba de pasar.*

*2° Que el Gobierno ha dispuesto se recompense, especialmente, los servicios de las tropas caucanas y tolimenses que principiaron la campaña que terminó el 18 de julio de 1861.*

3° Que los indígenas de Pitayó y Jambaló nunca reconocieron al señor **Julio Arboleda** como propietario de las tierras que dicho señor compró a los señores **Mariano Tejada** y **Raimundo Angulo**, porque los expresados indígenas tampoco reconocieron en éstos el derecho de esas tierras, sosteniendo siempre el que creen tener a ellas.

4° Que cualesquiera que sea el origen de la propiedad sobre esas tierras, debiendo responder **Julio Arboleda** a la nación por los muchos males que ha causado, y habiendo servido con tantas constancias y provecho a la causa federal los indígenas de Pitayó y Jambaló, que han dispuesto de antemano la propiedad de las tierras de que se trata.

### **Decreta:**

Art. 1° Expropianse por cuenta de la Nación las tierras ubicadas entre Pitayó y Jambaló y que el señor **Julio Arboleda** compró a los señores **Mariano Tejada** y **Raimundo Angulo**.

Art. 2° El Gobernador del Estado Soberano del Cauca dispondrá la mensura de dichas tierras y su división por lotes iguales, teniendo a la vista una relación nominal de los indígenas de Pitayó y Jambaló, para que le toque a cada uno un lote, al cual tienen también derecho las familias de los que hayan muerto en servicio activo o después.

Art. 3° Los agraciados por el presente Decreto y la primera generación que los suceda no podrán enajenar, ceder ni traspasar sus derechos, para que subsistan de su trabajo con independencia.

.....

Art. 5° Los gastos que se causen por lo dispuesto en este Decreto serán a cargo del Gobierno General.

Dado en Rionegro, a 30 de enero de 1863. **Tomás Cipriano de Mosquera**. El Secretario de Guerra y Marina, **Andrés Cerón** -El Secretario de Hacienda, **Julián Trujillo** -El Secretario de lo Interior y Relaciones Exteriores, **José María Rojas Garrido**” (Citado en Roldán 1974: 21-23).

De este decreto es posible extraer algunas conclusiones. La más importante de ellas es la plena prueba de que en una fecha tan tardía como 1863 los paeces continuaban reivindicando la propiedad de las tierras de Jambaló y que jamás habían reconocido a otros tal propiedad. Esta es, en consecuencia, más ratificada que realmente otorgada por medio del Decreto de Mosquera.

También nos muestra la existencia de una política páez encaminada a la defensa y recuperación de sus tierras de resguardo, la cual les permite hacer claros análisis de las fuerzas en pugna en el campo colombiano y realizar alianzas políticas con uno u otro sector de ellas para conseguir sus propias metas. Es así como la alianza con Mosquera en contra de Arboleda les devuelve las tierras apropiadas por este último.

Pero una cosa es que Mosquera responda a las condiciones de esta alianza concreta y otra sería pensar que es un amigo y defensor de los indios. Al contrario, el mismo Decreto establece que las tierras les sean entregadas en forma individual, pudiendo ser enajenadas después de dos generaciones. Se trata pues, a no muy largo plazo, de integrar a los paeces destruyendo su “comunidad” basada en la propiedad comunal de la tierra a través del resguardo. Además, es bien conocido que Mosquera era también un gran terrateniente, que poseía haciendas en tierras arrebatadas a otros indígenas, como es el caso de Coconuco, al oriente de Popayán, que fue un sitio central en las celebraciones del Centenario de su muerte.

Hoy, más de 100 años después del Decreto de 1863, los paeces de Jambaló continúan en fiera lucha por la defensa de sus tierras, en un país donde se glorifica la memoria de los poderosos del pasado y se continúa negando el derecho a la existencia de los humildes y echando sus nombres al olvido. Mientras se recuerda a Mosquera con gran pompa, nadie recuerda a los paeces muertos en defensa de su causa ni a los que mueren aún por el “delito” de trabajar las tierras otorgadas por Mosquera.

Una comparación entre la historia de las luchas que adelantó Manuel Quintín Lame a comienzos del siglo XX en el Cauca y aquellas de algunas décadas después en el Tolima también hace posible

constatar la existencia de una política indígena nasa y de los cambios que ocurren en ella, como lo mostré al analizar el pensamiento de este indio que “bajó de las montañas al valle de la civilización”.

## QUINTÍN LAME Y SU PENSAMIENTO DE LIBERACIÓN INDÍGENA<sup>32</sup>

Hace algún tiempo, Jesús Piñacué, indígena páez y dirigente de la Alianza Social Indígena, después de terminar una conferencia, respondía a quien lo interrogaba sobre Manuel Quintín Lame como guerrero: “*¿Cuál guerrero y cuál guerra? Un montón de indios armados de machetes, palos y caucheras no fue una guerra*”. Esta visión meramente militarista del movimiento que encabezó Quintín Lame en el Cauca a comienzos del siglo XX, la Quintinada, esta negación del pensamiento de lucha del exterrajero de San Isidro, explica muchos de los sucesos y desarrollos posteriores de la movilización indígena en el Cauca de hoy, y en especial aquellos relacionados con el “Movimiento Armado Quintín Lame”.

En mi concepto, las ideas con las que Manuel Quintín fundamentó y orientó sus acciones constituían claramente los cimientos de un pensamiento de liberación indígena y ellas dieron a la lucha que dirigió un carácter embrionario de movimiento de liberación, cuya estrategia estaba orientada hacia la recuperación de la autonomía territorial, económica, política y cultural de las sociedades indias que vivían en Colombia; desafortunadamente las circunstancias que lo rodearon, su caudillismo y las traiciones de las que fue objeto no permitieron que se desarrollara ni se concretara, lo cual no puede ser obstáculo para rescatar su legado.

Un movimiento de tal naturaleza no necesariamente se desarrolla sobre la base de una ausencia total de autonomía política; antes bien, esta o, mejor, lo que queda de ella es el punto de apoyo de la sociedad sometida para tratar de recuperar el control de su

---

<sup>32</sup> Publicado en *Vita-cora*. Revista de Estudiantes de Ciencias Política, Facultad de Derecho. Universidad Nacional de Colombia, Año 1, No. 2, Bogotá, 1997, p. 335-338.

territorio mediante la expulsión de los invasores, la destrucción de sus asentamientos, el bloqueo a la obtención de recursos, etc. Así fue con el movimiento que encabezó Manuel Quintín Lame, en especial durante el período en que su lucha se desarrolló en territorio caucano, pues al final de su vida, mientras vivía ya en el Tolima, su orientación varió substancialmente.

Cuando este movimiento comenzó, hacia la segunda década del siglo XX, su principal objetivo lo constituía la recuperación del control de los terrajeros indígenas (indios despojados de su tierra que cultivaban parcelas dentro de las haciendas, debiendo pagar arriendo por ellas en forma de días de trabajo gratuito para el patrón) sobre sus tierras, eliminando el terraje que pesaba sobre ellos y, con él, el dominio económico, político, social y cultural de los grandes hacendados. Manuel Quintín Lame no aceptaba que si sus antepasados habían vivido y trabajado en estas tierras durante siglos, ahora tuvieran que pagar con su trabajo gratuito para poder vivir en ellas.

Trabajando, luchando y pensando con las comunidades, Quintín Lame llegó a definir los conceptos de “usurpación” e “invasión” para caracterizar la situación en que se encontraban desde la Colonia los indios de la región en relación con la tierra, encontrando su raíz en el vencimiento y la conquista; pero fue más allá, al desenmascarar el papel de las leyes en esta usurpación: *“las leyes eran el fundamento de la injusticia”*, por consiguiente eran *“leyes subversivas”*. De esta manera y con tal concepción sentó las bases para deslegitimar entre su gente el control que los terratenientes blancos ejercían sobre los indios y las tierras. Por ello, *“una columna formada por indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos... Y el día llegará cuando el indio colombiano recuperará su trono”*.

En su pensamiento consideraba que todas las tierras de América pertenecían a los indios por haber vivido en ellas desde siempre, por haberlas ocupado y trabajado en la interminable sucesión de las generaciones. Los españoles no eran de aquí, eran venideros que arrebataron las tierras por la fuerza, por lo cual no tenían derechos. Aun desde el propio punto de vista de los blancos, Quintín Lame veía a toda América, las Indias, como la llamaba, como un inmenso baldío

al cual los indígenas tenían derecho; por lo tanto, no había ninguna razón para que pagaran terraje: *“Solo los indios somos los verdaderos dueños de esta tierra de Colombia, porque toda América es baldía”*. Estaban, pues, en su derecho de organizarse y luchar para recuperar su autonomía sobre la tierra.

Al mismo tiempo, retomando una idea profundamente extendida en el mundo indígena americano, consideraba que ya era tiempo de que la situación se invirtiera, de que el mundo se diera la vuelta y comenzara una nueva edad. En esta concepción está la idea de liberación, aunque no esté exenta de la influencia de ideas “blancas”, pues habla de indios colombianos, y piensa aún en la permanencia del terraje, pero ahora para que sean los blancos los terrajeros: *“así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia y quedará el blanco de arrendatario del indígena”*.

Con el desarrollo de su actividad, su idea de que el indio “recuperará su trono” se afianzó hasta conformar la orientación básica de su lucha: expulsar a los blancos de los territorios de los indígenas. Así lo comprendieron los terratenientes y políticos blancos del Cauca, quienes entendían que la idea fundamental de Quintín Lame era que *América era para los aborígenes y los blancos debían salir*. Así lo veían, aunque el movimiento lamista no alcanzó finalmente esa dimensión real y concreta.

De ahí que en su accionar al frente de los indios, Quintín Lame tomara por asalto los pueblos de los blancos, destruyera sus haciendas, diera plazos a los pobladores no indios para abandonar ciertas zonas antes de una fecha fijada por él, etc.

Pero recuperar y hacer avanzar esa autonomía territorial implicaba ejercer también una autonomía política, para lo cual se hacía necesario que los indígenas se organizaran en un gobierno propio, que él llamó un *“gobierno chiquito”*, para enfrentarse con el gobierno grande de los blancos:

“Mi gobierno chiquito —escribió Quintín Lame— se enfrentará al gobierno grande de los blancos, que nos han explotado y usurpado nuestras tierras... Hoy van a reventar los cañones de mi gobierno chiquito que estoy enfrentando al gobierno grande de los blancos”.

De ahí la estrategia que siguió, buscando unificar las comunidades indígenas alrededor de una autoridad política central, constituida por él mismo en tanto que *cacique general* de todos los indios de Colombia, como efectivamente fue designado y reconocido por algunos cabildos del Cauca. El fortalecimiento de este movimiento unificado, planteaba, era la única opción para sacar a los blancos y permitir la autonomía política y territorial india a escala del Cauca, aunque su idea era extender posteriormente su gobierno a todos los indios del país.

Esta concepción fue retomada cuando a principios de los años veinte del siglo pasado José Gonzalo Sánchez, antiguo secretario de Quintín Lame, creó en el Tolima el Consejo Supremo de Indias, embrión de un gobierno indígena en Colombia, que comenzó por recuperar en forma de resguardos los territorios indios del Tolima, y creó y desarrolló una educación indígena en escuelas propias de los indios. Aunque este movimiento no se organizó teniendo como uno de sus componentes la forma armada, en los años treinta fue arrasado por orden de políticos y terratenientes, que acabaron hasta con las edificaciones de San Juan de Indias, la sede de ese gobierno.

Es importante apreciar la dinámica de desenvolvimiento del pensamiento y de la acción de Quintín Lame. En sus primeros comienzos buscaba mecanismos jurídicos para acabar con el terraje. Él mismo quiso comprar su parcela. La respuesta de su patrón: “Yo no voy a pedacear mi tierra, indio Quintín”, lo convenció de la necesidad de expulsar a los blancos por la fuerza y lo lanzó a la guerra.

En ese camino, él vio más allá de la organización y autoridad de los cabildos y quiso formar un gobierno superior, más alto, aunque con base en los cabildos y en las comunidades, por eso buscó que lo nombraran cacique general, retomando así una forma de gobierno precolombina y trascendiendo el cabildo introducido por los blancos.

Después de su derrota militar y de sus encarcelamientos, se fue al Tolima al recobrar la libertad. Se suele afirmar que en adelante trabajó con un criterio por completo legalista, pero esta apreciación no es del todo exacta. Cuando, bastantes años después, en 1939, escribe su libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de*



*las selvas colombianas* (1971), todavía plantea que no se puede creer ni en tribunales ni en jueces, porque todos están vendidos a los terratenientes y políticos blancos. Pero su táctica de lucha, la forma de conducirla sí se ha modificado. A su llegada al Tolima, y a diferencia de lo que sucedía en el Cauca, resguardos y cabildos casi habían desaparecido. Pensó entonces en avanzar recuperando primero estas instituciones que fueron creadas e introducidas por los blancos entre los indios, ideadas para dominarlos, pero convirtiéndolas en las bases del gobierno indio: resguardos y cabildos eran, pues, pasos hacia una posterior unificación, eso sí, dejando de lado la vía de la violencia.

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

Esto nos conduce a mirar al presente, al movimiento indígena de hoy en Colombia.

El movimiento indígena organizado, aunque hay diferencias entre sus principales vertientes a nivel nacional: Autoridades Indígenas de Colombia, Organización Nacional Indígena de Colombia y Movimiento Indígena Colombiano, se plantea claramente como un movimiento dentro del actual sistema social, económico y político de la sociedad colombiana, a cuya democratización quiere contribuir, y que pretende participar de la suerte y destino del país en forma cada vez menos desigual e injusta y a través de la especificidad propia de las comunidades y pueblos indígenas —aunque el movimiento de Autoridades Indígenas haya planteado en ocasiones una autonomía relativa en diversos campos de la vida social y territorial—. Su meta es transformar el sistema actual, pero no romperlo, con el fin de alcanzar un avance conjunto con otros sectores del pueblo

colombiano y, como es cada vez más notorio, la acción dentro del Estado y sus instituciones se convierte día a día en el objetivo de tales intentos, en los cuales la negociación y la concertación han sustituido a la lucha que se venía librando en forma creciente hasta antes de la Asamblea Nacional Constituyente.

Es claro, en fin, que el movimiento indígena actual marcha por el camino tardío seguido por Quintín Lame en el Tolima en los últimos años anteriores a su muerte.

Pero también hay sectores importantes de algunos pueblos indios en lugares diversos de la geografía del país, en especial bastantes de aquellos que todavía son llamados con mucho de peyorativo “tradicionales” o, más aún, “indigenistas”, que manifiestan en su vida cotidiana, en algunas de sus reuniones o por la palabra de algunas de sus autoridades, formas de pensamiento de liberación indígena, aunque todavía en formas no completamente nítidas ni definidas, que posiblemente se afianzarán y consolidarán en el futuro.

Foto 4: Sebastiana Tombé, comunera guambiana, luchadora de toda la vida.



Sebastiana Tombé, comunera guambiana, luchadora toda su vida.  
Hay habita en Santiago, la primera hacienda recuperada.

# LUCHA E INVESTIGACIÓN EN GUAMBÍA

## INTRODUCCIÓN<sup>33</sup>

En julio de 1980, en su Primera Asamblea, los guambianos<sup>34</sup> se reunieron para declarar, en forma pionera dentro del movimiento indígena en Colombia: “somos un pueblo”, y emprender así una larga lucha por “recuperarlo todo”, por “tener todo completo”. Cuando las tierras de la Hacienda Las Mercedes, su primer objetivo, estuvieron de nuevo en sus manos, se propusieron manejarlas a la manera propia y no a la de los blancos, basada en la propiedad individual de unos pocos para su enriquecimiento, solo para descubrir que, después de cinco siglos de dominación y negación, habían olvidado el camino abierto por los anteriores y no tenían claro cuál era el modo propio guambiano de acceder a la tierra y trabajarla.

Con el fin de contribuir a encontrarlo de nuevo, el cabildo creó en 1982 un Comité de Historia que integraron miembros de la comunidad, con la tarea de “recuperar la historia guambiana”. Este Comité trabajó durante tres años para sacar a la luz la palabra propia y conseguir que los mayores<sup>35</sup> volvieran a hablar después de un silencio que duraba ya una generación, ante la mordaza que les fue impuesta por el adoctrinamiento religioso y por la escuela.

En 1986, el cabildo quiso vincular al trabajo a alguien de fuera de Guambía, pero que tuviera una relación estrecha con sus luchas. Así surgió la idea del trabajo de investigación: “Recuperación de la historia y tradición oral en Guambía”, que realizaron miembros del Comité de Historia del Cabildo Guambiano, profesores y estudiantes

---

<sup>33</sup> Esta introducción retoma, con pocas modificaciones, la que escribí para el libro *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua* (Dagua, Aranda y Vasco 1998).

<sup>34</sup> 13.200 en el Resguardo de Guambía, en 1994, según el DANE. Mencionado en: Cabildo del Pueblo Guambiano 1994.

<sup>35</sup> Mayor no se entiende solo en edad, es una importancia, es un papel en la sociedad, es una relación entre mayores y entre estos y los menores. Si se traduce como anciano, se le quita la importancia y se refiere solo a la edad. Tampoco se debe decir viejo; viejo es lo que ya no sirve, lo que debe decirse de la basura, de una ruana rota y deshilachada y que no es útil.

de la Universidad Nacional de Colombia y la Fundación Colombia Nuestra, con el patrocinio de Colciencias, entre 1987 y 1991.

Para discutir y analizar una parte de las numerosas grabaciones que los integrantes del Comité habían hecho con los mayores y para buscar que la palabra de estos llegara otra vez a toda su sociedad, se conformó un equipo con tres guambianos que designó el Consejo del Cabildo<sup>36</sup>, dos miembros del grupo de solidarios con las luchas guambianas<sup>37</sup>, en calidad de auxiliares de investigación, y yo.

Durante un año continuo trabajamos con el sistema de investigar mediante reuniones de discusión organizadas alrededor de diversos temas específicos, metodología que recoge una de las formas de manejo del conocimiento propias de los *namuy misak*<sup>38</sup> y de otros indígenas y que permite socializar, confrontar y hacer avanzar el saber de cada uno de los participantes, además de obviar el problema de la “devolución del conocimiento” que se plantean y no han logrado resolver algunas corrientes de trabajo popular<sup>39</sup>.

El diario vivir con los guambianos y estas discusiones nos permitieron recoger un cuerpo de conceptos claves, propios del pensamiento guambiano, que sustentan todo el andamiaje de su cosmovisión y de su idea de la vida y sus caminos. Guiados por ellos y a través de la palabra, hablada en nuevas reuniones de discusión, ampliamos la participación en el proceso a otros sectores de la sociedad guambiana: autoridades, sabios tradicionales, mayores, dirigentes, maestros, hombres, mujeres y niños, y conocimos sus pensamientos y experiencias para confrontarlos con nuevos saberes y descubrir y explicitar otras ideas, que luego volvimos a llevar a la discusión con ellos.

---

<sup>36</sup> Instancia de autoridad que forman los antiguos gobernadores y algunos dirigentes.

<sup>37</sup> Los solidarios fueron grupos organizados por personas de la sociedad nacional colombiana (obreros, campesinos, pobladores barriales, estudiantes, intelectuales) en distintas ciudades del país, con el objetivo de apoyar y fortalecer las luchas indígenas; pero con una solidaridad de doble vía que, a su vez, potenciara y permitiera el avance de las luchas de esos sectores populares. Era, pues, una forma de adelantar luchas conjuntas.

<sup>38</sup> Nuestra gente, los que son guambianos.

<sup>39</sup> Como la Investigación-Acción Participativa (IAP), por ejemplo. Al respecto, véase Parra 1983. Así mismo, Luis Guillermo Vasco Uribe: “Algunas anotaciones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo”, en este libro.

Algún tiempo más tarde, se unieron a esta tarea estudiantes de los cursos Taller de Técnicas Etnográficas y Laboratorio de Investigación, de la carrera de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, quienes confrontaron buena parte de los resultados que se tenían hasta ese momento y agregaron otros, en un trabajo de acompañamiento<sup>40</sup> que acrecentó bastante el avance y la explicitación del saber sobre la vida y la cosmovisión guambianas.

Este ir y venir de la palabra fue ampliando el espacio de trabajo y delineando la visión de los *wam misak*<sup>41</sup> sobre su historia y sus problemas, y acerca de cómo enfrentar el presente con la guía de aquellos que van caminando adelante, de los ancestros.

Uno de los temas de más peso que surgió de este intercambio hace referencia al agua y a su papel en la vida de los guambianos, de relevante importancia porque estos se consideran a sí mismos hijos del agua y porque con ella se relaciona *Pishimisak*, el dueño de todo. Los frecuentes y amplios recorridos<sup>42</sup> que hicimos por el Resguardo nos mostraron la validez de la base material de esta visión, pues su territorio está surcado a cada trecho por innumerables corrientes de agua, como puede verse en los mapas hídricos de Guambía. Pero también pudimos constatar la crítica escasez de tierras que ha obligado a talar los bosques y a ocupar las tierras altas, en especial el páramo, con actividades permanentes de subsistencia, como pastoreo, agricultura y extracción de leña, las cuales conducen a su gradual destrucción y a la pérdida acelerada del agua.

Por eso, una buena parte de nuestra atención y nuestro trabajo se orientó a recuperar y esclarecer esa concepción acerca del agua y del modo como esta, en sus ciclos, transformaciones y recorridos, rige la vida guambiana, en especial la agricultura, así como las ideas en relación con su origen y el de su cultura, y con la historia. El agua es vida, el agua da vida. Como ella, la naturaleza toda es viva. Y como todo lo que es vivo, habla. Así, pues, el agua, sus seres y sus

---

<sup>40</sup> Metodología de investigación y trabajo conjunto que se desarrolló a partir del concepto guambiano de *linchap*, acompañar.

<sup>41</sup> Gente que habla *wam*, la lengua guambiana.

<sup>42</sup> El trabajo con el Comité de Historia se guió por una idea fundamental: que una parte de la historia guambiana se recoge en la tradición oral y otra está contenida, impresa, en su territorio, *nupirau*. Para oír lo que este tiene que decir, hay que recorrerlo.

recorridos constituyen el hilo conductor que estructura y enlaza toda la cosmovisión guambiana.

Sobre esa base, y por solicitud del Gobernador del Cabildo de 1988, los miembros del equipo fuimos elaborando en forma conjunta algunos textos que se pensaron primordialmente como materiales para uso en las escuelas y, en segundo término, para conocimiento de los dirigentes y de los guambianos en general; aunque el primero de ellos se encaminó a refutar los distintos planteamientos que querían negar el derecho de los guambianos a su territorio, con el argumento de que eran “traídos del Perú por los españoles”. Algunos de estos escritos se utilizaron en los cursos de profesionalización de maestros guambianos y paeces como materiales de base, a partir de los cuales se desarrollaron en las veredas nuevas discusiones y confrontaciones, lo cual permitió avanzar en claridad y precisión y profundizar en los contenidos.

Con ellos, y otros que vendrán, buscamos crear herramientas que contribuyan a que la sociedad guambiana se reproduzca y crezca sobre principios arraigados en su tradición y su pensamiento propios y a tratar de detener el acelerado proceso de deterioro del páramo y pérdida del agua, problema que se agrega en forma creciente a los ya graves conflictos que afrontan los guambianos.

Porque la mayor parte de estos textos son obra de un equipo internacionalitario<sup>43</sup>, porque se escribieron conjuntamente entre sus miembros y se confrontaron muchas veces con otros guambianos y porque se dirigen a estos en especial, pues en ellos están su base, su origen y su finalidad, se redactaron en primera persona del plural y privilegiando el punto de vista guambiano. Así mismo, porque así corresponde a la metodología con que se elaboraron. Pese a ello, su estilo no es uniforme; en él es posible distinguir las muchas voces que intervinieron en su construcción, las cuales lograron, en algunos casos, hablar en común; también puede lograrse la identificación de las diversas vertientes de pensamiento que confluyeron en el análisis y que, en ocasiones, se integraron en una única visión.

---

<sup>43</sup> En mi conceptualización, los guambianos son una nacionalidad indígena. Uso el término nacionalitario para establecer la diferencia con el de nacional, que corresponde a nación. Véase al respecto Vasco (1982) y “Nacionalidad y etnocidio”, en este libro.

Cuando se inició el proceso de recuperación de la historia guambiana, numerosos científicos sociales, en especial los del Cauca, sostenían la idea de que la concepción del mundo y los relatos históricos tradicionales de este pueblo habían desaparecido en lo fundamental hacía ya tiempo o subsistían tan solo algunos fragmentos de unos pocos; nuestro trabajo y estos textos revelan que esa idea era falsa, aunque sí es verdad que se encontraban sepultados bajo una gruesa capa de silencio y de ocultamiento. Muchos mayores accedieron a hablar para que su saber no se perdiera en forma definitiva y, al contrario, pudiera ser otra vez base firme para el crecimiento de su sociedad.

La creencia en que la tradición ya no existía, corría pareja con aquella que expresaba que los guambianos no habían resistido a su dominación ni a los procesos de integración a los que se los sometió y seguía sometiendo. Al proclamar ambas cosas, aquellos científicos sociales se hacían portadores del más ferviente deseo de los dominadores, a la vez el más oculto: que los guambianos estuvieran ya domesticados por completo.

Precisamente, si la tradición y la cosmogonía no desaparecieron fue porque hubo resistencia; al mismo tiempo, perduraron como formas de ella. No se extinguieron porque están impresas en el territorio y de él se beben cada día con solo existir en él y recorrerlo.

Cuando explicitamos este saber, en público y abiertamente, reivindicándolo, encontramos que la mayor parte del mismo seguía vivo en las cabezas y en el actuar cotidiano de casi todos los *namuy misak*<sup>44</sup>.

Al avanzar en nuestra tarea y mientras dudábamos si consignar o no sus resultados sobre el papel, uno de los guambianos de nuestro grupo tuvo un sueño:

Se le apareció *Tatakøllimisak*<sup>45</sup>, *Pishimisak*, que tenía una vara en la mano derecha. Lo miraba y se reía, mientras afirmaba con la cabeza. Y le dijo que él trabajaba con esta vara. Y la enterraba en el suelo. Le mostró

---

<sup>44</sup> Véase Tumiñá Pillimúé y Hernández de Alba 1965.

<sup>45</sup> El signo ortográfico ø corresponde a un fonema vocálico alto central. Después de mucho discutir y de ensayar diversas formas, los guambianos adoptaron esta grafía en su alfabeto.



muchos sitios del páramo, en especial los cerros. Y le dijo que no eran solo esos sitios, sino el *Kalusruktun*. Él volteó a ver y sí, allí estaba; le dijo que allí era la casa de *Køllimisak*. Le decía que lo que estaban escribiendo y haciendo estaba muy bien.

Le dijo que siguiera escribiendo, pero no dijo si en un cuaderno. Sacó como una pala de madera de la laguna y se la entregó. Pensó cómo escribir. Ensayó encima de esa madera y en ella se escribía muy bien. En ese sueño se soñó que le entregó esa tabla<sup>46</sup>.

Un tiempo antes, al ir de recorrido por El Peñón, el mismo guambiano encontró una planta desconocida en un árbol podrido. Aunque de momento no dijo nada, tiempo después nos contó que:

Sintió señas en los dedos de ambas manos. Arrancó la planta y la trajo envuelta en unas hojitas.

Esa noche le dio un sueño con una mujer páez que vino vestida de guambiana y lo enamoraba, pero no se dejaba tocar el rebozo. Él la seguía, queriendo tocarla, y ella esquivaba. Otro día, se encontraron en unos planes grandes; él subió a una peña alta y ella lo siguió. Allá, ella le dijo: estas son sus necesidades, usted verá si quiere caminar por aquí o no. Él tenía un libro ya preparado, con bordes ribeteados brillantes como de oro, semejantes a los bordes del rebozo de ella, y se lo entregó. Ella lo recibió. Al otro día, ella vino y le devolvió el libro y le dijo que estaba bien<sup>47</sup>.

Pienso que esos escritos son las primeras páginas del gran libro de oro de los guambianos, aunque resta aún un largo camino por recorrer hasta el día en que quede terminado, pues ellos consideran que, con nuestro trabajo conjunto de todos estos años, apenas si hemos comenzado a rasguñar la cáscara que cubre todo el complejo de su sabiduría y su existencia.

Esa voz está hecha de múltiples voces que se reúnen como en un gran río. Para conformarla hablaron muchos mayores y otras gentes guambianas. Algunos de ellos ya “se despidieron y se fueron al *Kansrø*”, pero antes quisieron dejar su palabra para aquellos que vienen de atrás, las nuevas generaciones de guambianos.

\*\*\*\*\*

---

<sup>46</sup> Relato tomado de mi Diario de Campo, 12-5-88.

<sup>47</sup> Ibid., 29-2-88.

Sobre los distintos aspectos y momentos de la lucha guambiana, pero también sobre toda esta actividad de investigación solidaria, una de cuyas bases se ha asentado en la antropología, he reflexionado por muchos años, pues considero que su examen muestra que no fue solo la lucha de recuperación indígena la que se benefició de este tipo de trabajo, sino que también en el campo de esta disciplina se dieron nuevas experiencias y se abrieron caminos inéditos y alternativos, que es necesario decantar y hacer explícitos para posibilitar su permanencia y crecimiento.

Pero mi trabajo con los guambianos no fue el único que se realizó en apoyo de las luchas de estos; también se hicieron investigaciones en arqueología y etnohistoria principalmente, las cuales se amalgamaron en su empleo por parte de la comunidad y de sus dirigentes; un ejemplo de ello fue el Museo-Casa de la Cultura Guambiana.

Cuando habían transcurrido cuatro años de trabajo del Comité de Historia guambiano, sus miembros retomaron los resultados de los distintos procesos de investigación en arqueología, etnohistoria, etnografía y, sobre todo, recolección de tradición oral, y se plantearon cómo hacer para que sirvieran a la comunidad en sus propósitos de dar vida guambiana, pues era claro que los informes de investigación, los trabajos de grado, las cartillas y otros materiales escritos no eran suficientes para conseguir los propósitos de los guambianos al realizar estos trabajos.

Después de muchas discusiones entre ellos, se les ocurrió crear un museo que constituyera la casa de la cultura propia guambiana, donde esta morara y desde donde se difundiera, pero no un museo como los de los blancos, que ya conocían, en especial los de Bogotá y Popayán. Es así como acondicionaron un ala de la antigua de casa de la hacienda de Las Mercedes, cuya recuperación se había completado años atrás, siguiendo la estructura de una casa propia de estilo tradicional, con su pieza, su cocina y su *pishiya*, con el propósito de que sirviera como base material para que los niños pudieran conocer todo esto que ya no existía en sus casas y que sus mayores ya no hablaban.

El camino que se recorrió en el estudio arqueológico del resguardo y que condujo al Museo-Casa de la Cultura, así como la concepción y características de este último, son el centro de análisis del siguiente texto.

## ARQUEOLOGÍA E IDENTIDAD: EL CASO GUAMBIANO<sup>48</sup>

Los guambianos son un pueblo indígena que habita en las tierras altas —por encima de los 2.500 metros de altura sobre el nivel del mar— de la vertiente occidental de la Cordillera Central, en el centro-oriente del departamento del Cauca, Colombia. Se identifican a sí mismos como *Namuy Misak*, “nuestra gente”, o como hablantes de la lengua *wam*, “nuestra lengua”, que, ubicada inicialmente por los lingüistas como chibcha, se considera hoy sin clasificar.

La conquista española y la dominación subsiguiente fraccionaron a los guambianos en varias parcialidades, división que perdura aún en las “comunidades” de Guambía, Quizgó, Totoró, Ambaló, La María, San Vicente y otras de menor tamaño. Aquí se hace referencia exclusivamente a la comunidad de Guambía.

Para su subsistencia dependen casi exclusivamente de la producción agrícola: papa, cebolla, ullucu, haba, maíz, ajo, trigo, tanto para el propio consumo como para la venta<sup>49</sup>; a ello hay que agregar la presencia de algunos animales domésticos en número limitado: cuyes, gallinas, caballos, cerdos, ovejas y vacas. También compran alimentos, ropas y otros bienes de consumo en los mercados locales. Algunos pocos guambianos trabajan como maestros, funcionarios gubernamentales, carpinteros, zapateros o son propietarios de vehículos para el transporte de carga y/o pasajeros.

---

<sup>48</sup> Ponencia para el Seminario sobre “Tendencias Contemporáneas de la Arqueología en América Latina”. Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular, Paipa, Boyacá, 1990. Publicada en *Politis* 1992, p. 176-191.

<sup>49</sup> Con posterioridad a la escritura y publicación de este texto, muchos guambianos han ido dedicando una parte importante de sus esfuerzos productivos al cultivo y comercialización de la amapola.

Se mantienen algunos procesos antiguos de producción de cultura material, especialmente aquellos que tienen relación con el vestuario. Las mujeres tejen en lana sus anacos o faldas y las ruanas de los hombres, mediante el telar vertical de cuatro palos, de claro origen precolombino. Con telares de horqueta se tejen los chumbes, con los cuales se amarran los anacos a la cintura o sostienen a los niños cuando los cargan a la espalda. Algunos hombres ancianos elaboran el sombrero de “pandereta”, *tampalkuari*, hecho con una larga cinta tejida en fibra vegetal, que luego se cose en espiral para darle la acostumbrada forma cónica.

Su territorio, con una extensión aproximada de 20.000 hectáreas, está reconocido por la ley colombiana en calidad de resguardo, tierras de propiedad comunitaria, imprescriptible e inalienable, que son adjudicadas por el cabildo a los miembros de la comunidad para su usufructo. Y sobre el cual ejerce su poder el Cabildo: cuerpo político-administrativo colegiado, máxima autoridad comunitaria, que se renueva cada año y que está encabezado por un gobernador elegido para períodos anuales por la población guambiana mayor de 10 años de edad.

Una gran parte de sus mejores tierras, especialmente aquellas aptas para el cultivo del maíz y el trigo, fueron usurpadas por terratenientes en distintos momentos de su historia y convertidas en grandes haciendas ganaderas o agrícolas. La mano de obra era suministrada por los propios guambianos en la forma de terraje: a cambio de que se les permitiera ocupar pequeñas parcelas dentro de las tierras que les fueron arrebatadas, para construir en ellas pequeños ranchos y sembrar escasos cultivos de pancoger de donde derivaban la subsistencia, debían trabajar gratuitamente en las haciendas durante cierto número de días al mes, bajo las órdenes de los terratenientes y sus mayordomos; a esto se le llamaba “pagar terraje” y a los indios sometidos a él, “terrageros” o “terrazgueros”, quienes quedaban al margen de la vida comunitaria y de la autoridad del cabildo.

Las circunstancias de una severa escasez de tierras determinaron su forma de poblamiento actual. La mayor parte de sus habitantes se establece en forma estrecha y nucleada en las vegas

relativamente planas de los ríos principales: Piendamó, Cacique, Michambe, Juanambú, aunque muchos poseen “trabajaderos” en las tierras más altas o más distantes de sus casas de habitación; en ellos permanecen durante temporadas de duración variable mientras se dedican a las labores agrícolas. En general, el frío, la lluvia y los fuertes vientos son razones de peso para que los guambianos actuales eviten vivir en las lomas más altas o en los filos de las montañas.

La estrechez de su territorio, la necesidad de disponer de una cierta diversidad de productos agrícolas y la penetración de valores de la sociedad nacional han llevado a un amplio fraccionamiento de la tierra en minúsculas unidades, no solo en cuanto a la poca cantidad que corresponde a cada familia o individuo, sino también a que ella está representada por varias parcelas, ubicadas en sitios diferentes y a veces distantes, dentro del resguardo y fuera de él.

Muchos guambianos se vieron obligados a emigrar a otros municipios del Cauca o a otros departamentos cercanos, aunque conservan estrechos lazos con quienes permanecen en el resguardo, siguen siendo considerados como miembros de la comunidad y mantienen con ella amplios lazos de intercambio de productos, trabajo y matrimonio. Esta circunstancia les ha dado acceso a tierras del piso térmico templado y por lo tanto a cultivos comerciales, como el café.

A pesar de la fuerte presión ejercida sobre ellos por hacendados, gamonales políticos liberales y conservadores, misioneros y maestros blancos durante siglos, los guambianos mantienen, en lo fundamental, una identidad que se basa en sus propios pensamiento, lengua, creencias, vestido, organización familiar, trabajos comunitarios, sistema de parentesco, autoridad, territorio, etc., aunque estos diferentes aspectos y su identidad misma se han visto afectados, resquebrajados y debilitados en grados diversos como consecuencia de la dominación.

## **CÓMO ADELANTAR LA LUCHA**

Los cerca de 17.000 miembros de la sociedad guambiana emprendieron, a partir de 1980, una lucha decidida por “recuperarlo

todo”, comenzando con su autoridad y su territorio, para luego darse cuenta de que también era preciso recuperar lengua, educación, pensamiento, historia, autonomía, todo completo. En esta lucha, la inquietud por redescubrir y fortalecer su identidad, lo que les es propio, ha jugado un papel de capital importancia.

Víctimas de la negación y de los procesos de despersonalización cultural por cerca de 500 años, muchas cosas de su manera de ser se han perdido, mientras otras están “ocultas”, “silencio”, y otras quedan solo en la memoria de los mayores, en tanto que los más jóvenes reniegan de ellas, avergonzados; ahora, los dirigentes y muchos miembros de la comunidad desean sacar a luz todas estas cosas, volver sobre los pasos de los antiguos, ser otra vez ellos mismos. Solo así podrán resolver, piensan, los complejos y difíciles problemas de hoy sin depender de nadie y sin dejar de ser guambianos. Pero, ¿cómo hacerlo? Dejemos que sean los propios guambianos quienes hablen:

Antiguamente, antes de Colón, los guambianos teníamos todo completo para vivir: nuestro territorio, nuestra autoridad, nuestra economía, nuestra organización, nuestras costumbres y, sobre todo, nuestro pensamiento; todo propio.

Cuando vinieron los blancos se produjeron grandes cambios, y se producen aún, y estos cambios fueron dejando al pueblo guambiano como vacío, pero no es vacío, es en silencio.

El invasor cortó un árbol, nuestro árbol, y dejó solo un tronco. Y los guambianos nos preguntamos cómo era el resto.

En 1980 comenzamos a recuperar lo nuestro: nuestro cabildo y nuestras tierras. Y la pregunta de cómo era el resto del árbol se volvió importante pues ahora queremos recuperarlo todo, nuestra vida completa.

Queremos saber cómo son la raíz y las ramas para hablarlo al cabildo, al pueblo, a los niños. Es necesario seguir las huellas de los antepasados.

La arqueología debe excavar de ese tronco para abajo y buscar la raíz. Hicimos arqueología; la estamos haciendo. Y hemos encontrado algunas cosas. Hemos sabido algo. Y hemos obtenido algunas pistas.

Para seguir estas pistas, para interpretar lo que vamos encontrando vimos la necesidad de hablar con los mayores, porque en sus cabezas está el conocimiento de la historia guambiana y en ellas se conserva nuestro

propio pensamiento. Hicimos estudios de tradición oral (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

## Historia propia y arqueología

Es decir, que los guambianos buscan que la arqueología saque a la luz los objetos de los antepasados, sus vestigios materiales, sus huellas. Al hacer este trabajo, han ido descubriendo que las cosas no hablan por sí mismas, que aquellos objetos surgidos de las excavaciones no dicen nada por sí solos, que es preciso hacerlos hablar para que digan las palabras.

En este campo se oyen dos discursos: uno de los arqueólogos y de los etnohistoriadores, que los guambianos toman en cuenta, pero que no los satisface plenamente; otro de los mayores de la comunidad que hablan lo propio, que saben, pero que no es suficiente en las condiciones de hoy. Así, se hace necesario encontrar las palabras conjuntamente, confrontándolos ambos. “Había que comparar los cuentos [de los mayores] con las historias que salen de los papeles”<sup>50</sup>.

Para lograr su empeño, los guambianos llamaron a las arqueólogas Martha Urdaneta y Sofía Botero para plantearles sus problemas.

Primero, los guambianos saben, y así lo confirma su tradición oral, que ellos son de allí, de esas tierras, que ellas les han pertenecido siempre aunque estuvieron invadidas durante siglos por terratenientes, pero los blancos no lo reconocen y dicen que fueron traídos del Perú y el Ecuador por los conquistadores españoles en calidad de yanaconas, “indios de servicio”. Frente a la palabra del blanco, ellos requieren que la arqueología, también palabra de blanco y por lo tanto también autoridad y poder, muestre con argumentos de blanco su continuidad en estas tierras “desde antes de Colón”.

Segundo, para vivir ahora, para retomar su identidad, es preciso encontrar las raíces, recuperar la historia, el recuerdo y las palabras del pasado para caminar con ellas hacia el futuro, siguiendo las huellas de los antiguos. En el pensamiento guambiano, el pasado va

---

<sup>50</sup> Todas las citas de este texto cuyo origen no esté indicado provienen de los distintos escritos de Martha Urdaneta; de ellos he extraído la totalidad de la información arqueológica.

adelante y el futuro viene atrás. Así, la historia que se vive hoy necesita andar por el camino que abrieron los antepasados con su paso, por las huellas que ellos pisaron, para que sea una historia propia, guambiana.

Muchas de estas cosas están “ocultas”, y aquellas que se recuerdan o permanecen ya no tienen argumentos de autoridad frente a una gran parte de los miembros de la sociedad guambiana, muy influidos por maestros, misioneros y otros agentes de la sociedad colombiana. Es preciso develar lo oculto, excavarlo, y presentarlo con argumento de autoridad, de poder, para permitir la recuperación, para lograr que el conjunto del pueblo guambiano camine otra vez “tras el pensamiento y pasos de los taitas guambianos”.

## CÓMO CAMINÓ LA INVESTIGACIÓN

Al comienzo de la investigación, el cabildo nombró a quince guambianos para “acompañar” (*linchap*), para que trabajaran tres de ellos cada día. Pero decenas de hombres, mujeres y sobre todo niños han participado, saliendo a los caminos para entregar bolsitas con material cerámico proveniente de todo el resguardo o contando historias sobre las “huellas de los antiguos”.

Con el cabildo se ha discutido cuándo y dónde excavar y cómo preservar los sitios a salvo de labores agrícolas durante el tiempo necesario para efectuar el trabajo arqueológico. Él ha obtenido de los adjudicatarios de los terrenos los permisos para las diferentes excavaciones, algunas de ellas realizadas en medio de los sembrados.

Por todo el resguardo se encuentran numerosos aterrazamientos, la mayor parte de posibles viviendas. Entre ellos es posible distinguir dos tipos fundamentales. Unos están aislados y ubicados en las partes bajas de las laderas y en las pequeñas elevaciones de las áreas planas; de acuerdo con los guambianos estos son más recientes y podrían pertenecer a viviendas de antiguos terrajeros o de comuneros. Otros —se han identificado más de 350 de ellos— están agrupados en conjuntos y se encuentran en las laderas altas y en los filos de las montañas a más de 3.000 metros de altura y parecen ser más antiguos, ya que no



corresponden a la actual costumbre guambiana de poblamiento, pues, “los naturales no viven por allá tan alto porque el viento se lleva los techos de las casas”.

Algunas montañas están cortadas por grandes zanjones paralelos que las atraviesan por el filo y que los guambianos llaman “camino de culebra”. James Ford encontró algunos parecidos cerca de Jambaló, al norte, y los atribuyó a fines defensivos, explicación que, dadas las características de estas huellas, no parece ser válida.

Hasta ahora se han trabajado muy pocas tumbas, por un lado, para evitar suspicacias de los miembros de la comunidad sobre posibles enriquecimientos, por otro, porque los guambianos consideran los huesos y objetos de tumbas como muy peligrosos, pues pueden enfermar o matar a la gente que entre en contacto con ellos; muchos dicen que no son de los guambianos sino de los *pishau*, sobre quienes se discute si son o no sus antepasados (un mayor, por ejemplo, piensa que los *pishau* eran los *kəllikmachik*, los antiguos paeces). Las hay tanto aisladas y dispersas como agrupadas en cementerios.

La participación de los guambianos como parte del equipo de investigación ha planteado problemas metodológicos y operativos, cuya solución exige la confrontación entre sus puntos de vista y los de la arqueología, entre su manera de hacer las cosas y la arqueológica; pero, a la vez, se constituye en fuente de un obvio enriquecimiento de la forma de plantearse objetivos, formular las preguntas convenientes para lograrlos y realizar el trabajo de prospección, excavación, laboratorio e interpretación del material.

En las dos temporadas amplias de trabajo que se han cumplido hasta ahora, se han dado las obvias dificultades para la excavación con los encargados de “acompañar”, porque *“los planes de los antiguos tienen mucha fuerza y lo enferman a uno”*.

Pero, una vez en la tarea, se trata de decidir entre todas las maneras de hacerla. Por ejemplo, en toda la excavación *“el control horizontal básico está dado por las cuadrículas, ya que el hacerlo al interior de las mismas no gozó de mucha popularidad entre los guambianos”*, quienes argumentaban que la pendiente hace rodar los materiales, que las raíces y lombrices juntan los que han estado

separados, la vara de cavar separa los unidos y, al final, todo está movido de su sitio, ¿para qué, entonces, llevar el control? Por eso, *“no fue posible evitar que, con alguna frecuencia, se crearan montañitas de tiestos dentro de las cuadrículas”*.

Las discusiones sobre el control de estratos también fueron interminables. ¿Qué significan treinta centímetros de material arqueológico sobre la planta de una vivienda?: ¿ocupación continua de gente que no barría?, ¿varias ocupaciones?, y, en este caso, ¿cómo definir el límite entre ellas? Y, ¿qué pasa si la casa se amplía, se remodela, se desbarata y se vuelve a construir en el mismo plan?

Cuando ocurre uno de estos bloqueos en el trabajo, el recurso a los mayores y a los sabedores tradicionales es un modo de reencontrar la palabra y seguir adelante.

Por ejemplo, la idea de los *mørøpik* acerca de que *“la mariposa grande hacía que la gente abandonara los planes... la mariposa era el espíritu de los finados anteriores y con ese espíritu (trør)... el médico decía que allí no puede vivir y tenía que abandonar esos planes... como la casa no era quemada sino podrida, [se derrumbaba y] esto hacía subir el nivel unos 10 centímetros [sobre la planta]”*, resulta una hipótesis más plausible que la de la gente que no barría, enterrándose en su propia suciedad.

Al comienzo, la decisión de dónde terminar cada excavación constituía un problema arduo. En ocasiones fue necesario tomar la decisión, algo arbitraria, de parar a una cierta profundidad después del último nivel con material cultural. Más adelante, se estableció como una constante que ni en el estrato pardo amarillento (el D de un perfil “ideal”) ni debajo de él aparece nunca material cultural; ahora las excavaciones se detienen al encontrarlo, aunque en caso de duda se hacen sondeos que permiten profundizar más.

Y, ¿qué hacer cuando gente de la comunidad, hombres, mujeres y niños que llegan por primera vez, vienen a acompañar? En ciertas oportunidades, el área entera de excavación se ve colmada de personas que participan en el trabajo y es preciso introducir un cierto orden, darles explicaciones y orientaciones de las cuales, a veces, los mismos guambianos del equipo no están muy convencidos, pero... se trataba de sí mismos, de su propia historia.

Durante la primera temporada de excavación, especialistas guambianos en construcción de viviendas y en maderas diferenciaron huecos de bolas de chiza o enterramientos de cordón umbilical (usualmente hechos cerca al fogón) de posibles agujeros de postes de vivienda. Y, cuando se logró hacer esto, se *“amarró el trabajo para los guambianos”*; uno de ellos dijo: *“ahora sí esto comienza a tener sentido”*, expresión de la visión guambiana de que todo comienza y se origina a partir de la casa y, dentro de esta, de la cocina. Incluso, el territorio se desarrolla en círculos concéntricos teniendo la casa como centro, es una expansión de la misma como la comunidad lo es del grupo doméstico; los guambianos dicen que su territorio, el *nupirau*, es una gran casa donde habita una única y gran familia, la guambiana. Desde el momento en que fue posible identificar una casa, hubo pues un punto de partida para comenzar a desenvolver el conocimiento del todo.

## AVANZANDO JUNTOS EN CONFRONTACIÓN

En los análisis de laboratorio el diálogo ha sido continuo. Entre otras cosas porque, según la finalidad básica que los guambianos confieren al trabajo, *“la labor de ordenamiento del material cerámico se piensa como un medio y no como un fin en sí... se busca comenzar a definir criterios para una clasificación que ayude a reflexionar sobre aspectos de la organización socio-económica, la tecnología, las relaciones con otras gentes, etc.”*

Por eso, *“la idea no es clasificar por clasificar, sino buscar elementos en la cerámica que puedan reflejar aspectos centrales de la sociedad cuyos desechos son los que, mirados a la luz de factores externos a la cerámica misma, logren comenzar a hablar sobre los sistemas vivos detrás de los sistemas clasificatorios”*.

Las categorías de la tradición arqueológica, basadas en la pasta, la decoración, los desgrasantes, las formas, etc., se confrontan con las de los guambianos, preexistentes en la memoria de los mayores y basadas en la función, la forma y el tamaño, con predominio de la primera: ollas de cocinar para la minga y ollas de cocinar para la casa, vasijas para cargar y para guardar el agua, ollas de preparar remedio,

recipientes para “fuertiar” la chicha, tazas para comer, callanas para asar las arepas y tostar el maíz, etc.

Las diferencias de pasta, base central de la mayor parte de las clasificaciones, a los ojos de los guambianos simplemente pueden significar arcillas procedentes de diferentes minas, generalmente no muy ricas en material y prontas a agotarse y, por lo tanto, cambios de mina dentro de una misma zona; pero también procedencia de sitios distintos con recursos de arcilla diferentes, todo ello en un mismo plano temporal; lo mismo podrían implicar cambios en la sucesión del tiempo, o materiales preferidos para determinados tipos de vasijas, o diferencias entre familias o personas productoras de cerámica o comercio.

Desde un comienzo, los guambianos sostuvieron el criterio de que los materiales más finos y decorados son más antiguos y los más toscos son más recientes, criterio que se ha encontrado entre indios de otras regiones de Colombia, como entre los embera-chamí del río Garrapatas, departamento del Valle del Cauca, y que en Guambía se ha ido verificando como válido a medida que avanza el trabajo.

Pero, en el análisis general por parte de los guambianos, *“el tiempo pareció diluirse, ya que todo el material se ubicó en un mismo plano temporal”*, tal como ocurre en su pensamiento histórico y mítico, en el cual el tiempo se comprime hasta hacerse “plano”. A la arqueología corresponde restablecer, con sus secuencias y sus fechas, la profundidad temporal necesaria para enfrentar los argumentos de los blancos.

Un aspecto ha sido clave, sin embargo, tanto en los trabajos de excavación como en los análisis de materiales por parte de los guambianos del equipo: la idea de que se trata de vestigios propios, de “huellas de los antiguos guambianos”. Esto representa una ruptura con la idea anterior, ampliamente arraigada entre los guambianos y difundida por los blancos como un mecanismo para cortar la continuidad histórica de estos y privarlos de su pasado y de la conciencia del mismo, de que se trata de restos pertenecientes a los “pijaos” o *pishau*, y que estos eran gente extraña y enemiga. Así, el desarrollo mismo de la investigación bajo la guía de esta idea sentó

los fundamentos para restablecer la continuidad de la historia guambiana.

## LOS RESULTADOS Y QUÉ HACER CON ELLOS

Pero, ¿qué hacer en el momento de utilizar los resultados para alcanzar los objetivos de los guambianos con la arqueología?

La fecha proveniente de la primera excavación,  $1620 \pm 50$  de nuestra era, reafirmó la presencia de los guambianos en esa época en la actual vereda Santiago, una de las tierras recuperadas, presencia ya testificada por los cronistas españoles y por documentos sacados a luz por la investigación etnohistórica, especialmente la visita de Tomás López (capítulo 1). Además, este inicio del trabajo permitió definir “lo guambiano” en el material cerámico.

La pasta fue clasificada por los guambianos como procedente de cinco minas diferentes:

- pasta con predominio de puntos blancos,
- pasta con predominio de puntos rojos,
- pasta con predominio de cuarzo,
- pasta negra con algo de mica,
- pasta con mucha mica.

De aquí se derivó la necesidad de buscar estas minas y sus ubicaciones, proceso que apenas comienza.

Con base en criterios arqueológicos tradicionales, tales como pasta (color, dureza, textura, porosidad), superficie (color, acabado, técnica de elaboración, decoración), el material cerámico de la primera etapa de trabajo (9.098 fragmentos) se organizó en siete grupos básicos. El del segundo período (8.415 fragmentos) solamente hizo necesario agregar un grupo nuevo y efectuar pequeñas modificaciones en la definición de algunos de los grupos iniciales.

El Grupo 1 contiene el 70,7% de todo el material y el Grupo 3, el 19.5%; estos grupos presentan grandes similitudes entre sí, y sus escasas diferencias pueden deberse a arcilla procedente de distintas minas o a peculiaridades en el quemado o en el uso. Esto apunta a la hipótesis de que la cerámica es producida y utilizada por una misma

gente. Y que, quizá, la de los otros grupos es de otras gentes y fue “importada” por caminos diversos.

Según creen los guambianos, al mirar el grueso, el tamaño y la curvatura de los tiestos, el conjunto del material está conformado por piezas cerámicas:

- de función única, como callanas (de tres clases: para arepas, para tostar maíz, para freír), tazas (cuencos) grandes para minga, ollas de remedios, ollas de traer agua, recipientes para “fuertiar” chicha;
- de función múltiple, como ollas (grande para cocinar en minga, regular para uso de la familia, pequeña para cocinar para dos o tres personas, pequeñita para empleo por una persona) y tazas para comer (regular, pequeña, pequeñita);
- otros objetos, como bases para colocar las ollas en el fogón, figurinas y “candeleros”.

Esta clasificación, sin embargo, tiene el problema de dejar por fuera la mayor parte de la cerámica, pues se trata sobre todo de fragmentos relativamente pequeños.

Por otra parte, mirada desde el punto de vista clasificatorio tradicional de la arqueología, la cerámica guambiana no presenta discontinuidades radicales, excepto en forma y decoración —en las cuales es posible seguir una cierta secuencia o desarrollo del material a través de los sitios que ha sido posible fechar—, antes bien, se caracteriza por su carácter marcadamente homogéneo. Entonces, la anterior clasificación se “afinó” hasta dar siete categorías formales, teniendo en cuenta tanto los criterios de la arqueología como los de los guambianos, aunque el punto de vista de la función no se trabajó lo suficiente por considerarse que era “algo prematuro” hacerlo:

- Vasijas globulares o semiglobulares de base redondeada o campaniforme y bordes evertidos, algunos de los cuales tienen huellas de pintura roja, como también decoración impresa e incisa. Agrupa el 51,8% del material.
- Vasijas similares a las anteriores, pero de borde muy evertido. Se las ha diferenciado porque, según los guambianos, estas son de agarrar por el borde y más pequeñas. Algunas tienen

decoración impresa hacia el borde. Contiene el 5,1% de toda la cerámica.

- Vasijas globulares con cuello o subglobulares de borde recto o semi-recto. La mitad tienen decoración impresa, pintada o incisa. Corresponde al 11,2% del material cerámico.
- Siete vasijas de boca estrecha; tres con decoración impresa hacia el borde.
- Cuencos de borde directo-evertido. Algunos ejemplares tienen decoración pintada, impresa y/o incisa e incisa-aplicada. Le corresponde el 18,8% del material total.
- Cuencos de borde directo-invertido, con algunos casos de decoración pintada o impresa. Incluye el 6% del material.
- 1 fragmento de cuenco de borde evertido.

Hay, además, 41 bases de vasija, sea campaniformes, la mayoría, sea en forma de pata, volantes de huso circulares-planos o cónicos, rodillos, asas y unas pocas figurinas. 68,9% de los fragmentos fueron definidos como correspondientes a ollas y el 24,9% a tazas.

En lo básico, la cerámica más antigua, anterior a nuestra era, ofrece algunas similitudes con el llamado Clásico Regional (por Luis Duque Gómez) o Isnos (por Gerardo Reichel-Dolmatoff), en San Agustín. Algunos tiestos con decoración impresa-incisa tienen parecido con los materiales “incisos-punteados-A”, hallados por Julio César Cubillos en el Morro de Tulcán en Popayán. Los impresos se asemejan al “inciso profundo” que halló el mismo investigador en el Morro de Tulcán, Pubenza y la fase Tinajas. El material más tardío parece presentar semejanzas con el encontrado por Álvaro Chaves y Mauricio Puerta en la región páez de Mosoco, también en el Cauca.

Los trabajos posteriores han dado mayor profundidad a la ocupación humana del actual territorio guambiano, remontándola hasta varios siglos antes de la conquista, en la vereda La Campana, y aún hasta antes de nuestra era, en la de Ñimbe, a más de 3.200 metros de altura, aunque todavía no es posible desde la arqueología, aunque sí desde la tradición oral, aseverar con certeza el carácter guambiano de esta ocupación más antigua. Así se ha confirmado el sentido del “somos de aquí”, sostenido con vigor por los guambianos

y se ha dado plena validez, ahora también desde el punto de vista blanco, a su Derecho Mayor, base de la lucha por la recuperación de sus territorios: ser dueños por ser legítimos americanos, por ser los primeros en habitar estas tierras.

## **El Museo-Casa de la Cultura**

Pero, ¿qué hacer con todos los materiales e informaciones que se derivan de esta arqueología para que hablen a la comunidad?

También encontramos que las gentes de la comunidad tienen guardados materiales de épocas pasadas: arqueológicos, provenientes de guacas y excavaciones, y etnográficos, que usaron los mayores y que algunos usan todavía.

Y la gente quiso donar estas huellas al Cabildo.

Así, para conservar los resultados de nuestro trabajo y para que ellos se dirijan a la comunidad y le hablen, salió la idea de este museo.

Pero no queremos un museo como los de los blancos en las ciudades: museos mudos que solo sirven para mostrar los trabajos de las tribus, porque en manos del blanco las cosas del indio no pueden hablar, están silencio.

En cambio, en nuestras propias manos estos objetos hablan porque no están separados de su pueblo y de su historia. A la vista, parecen mudos; pero al discutir, hablan mucho; una sola cosita tiene muchas razones para hablar.

Queremos conocer el pasado, pero no solo para conocerlo sino para con eso trazar el camino hacia adelante.

En los antiguos y desde los cacicazgos ha habido una palabra, una palabra muy clave: “atardecer bien bonito, amanecer bien bonito”. Esa era la palabra. Ella indicaba para todos el manejo, la unidad, la comunidad.

En la cuarta generación se terminó de que aconsejaran los papás a los hijos. La palabra que habíamos hablado se volvió silencio.

Con la quinta generación, las cosas nuestras se van acabando, nuestro pensamiento se va terminando.

Y en la sexta generación es aún peor. Algunos han dado ocho generaciones y en ellas todo se ha acabado. Se acabó la unidad de su pueblo.

Por eso, este museo tiene que hablar, tiene que levantar ese silencio, tiene que dirigirse al Gobernador, al cuerpo del Cabildo guambiano, a su pueblo y a sus niños, tiene que transmitir a la gente lo que va a ser para mañana y llevar a todas las veredas las palabras de los anteriores.



Con él, queremos enseñar que toda la cerámica y todas las huellas que se encuentran en nuestro territorio son de nosotros mismos y no de otros distintos, que los *pishau* son nuestros antepasados y no gentes extrañas.

Y que, por ello, nosotros somos nacidos de aquí mismo, de estas tierras y de estas aguas; y que no hemos sido traídos de otros lugares ni somos venideros de otros mundos. Que aquí es nuestra casa.

También queremos mostrar que el pueblo guambiano ha corrido por un camino muy largo; y que en esos tiempos se pasó por usar esos fogones, esas camas, esas ollas, esas cosas que están en las raíces.

Y queremos que el museo sea la base para recuperar una educación propia. Los anteriores pudieron resistir todos los atropellos porque tenían una educación propia; esta es la base de la comunidad.

Porque nosotros pensamos por un derecho; queremos crear un país de leyes con base en nuestra creencia; pero no es para crear leyes entre guambianos sino para que nos reconozcan los derechos. Para allá va nuestro trabajo.

Para enseñar a nuestros hijos para hacer una organización, para mantener una multiplicación.

La educación propia arrancaba de la casa, de la familia, y allí mismo se ampliaba a lo global. De la cocina (*nakchak*), con la familia reunida al pie del fogón, sale el manejo de un pueblo. Y de allí viene cogiendo otro hilo: el respeto del amor. Pasa a la nueva vida y a la multiplicación, entrando en la pieza o sala (*wallikatø*) y en el *pishiya* —pieza pequeña, separada de la casa, donde se guardan las cosas valiosas.

Este museo es una casa para de allí dar vida al Cabildo y al pueblo.

En los cacicazgos era un global toda esta tierra, era un territorio, era la casa de los *Namuy Misak*, de nuestra gente.

La casa es la familia misma; da vida y da el manejo, y da la multiplicación hasta que alcanza un territorio. De ahí sale toda la unidad de su pueblo.

Por eso queremos que el museo sea una casa que de vida con su cocina, su pieza y su *pishiya*.

*Nak* es la candela, pero es de cocinar muchas cosas y no solo la comida. Y *chak* es el lugar del fuego, es el trabajo del organismo, es la función de cómo vivir.

El *wallikatø* contiene muchas cosas en el sentido global de la comunidad.

El *pishiya* es para guardar las cosas valiosas que no se pueden dejar perder y que hay que conservar; es, también, para ver el manejo de los novios y de allí recibir el consejo.

Este museo no es solo para mostrar. Al ver los objetos allí, colocados en su lugar, parecen mudos. Para que hablen tenemos que encontrar sus palabras con los mayores de la comunidad, tenemos que investigar nuestro pasado. Y, cuando recuperemos las palabras, estas cosas dejarán de estar silencio y hablarán. Así se podrá dar una enseñanza (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

## Historia oral y etnografía

Para “encontrar las palabras” se emprendió una investigación de tradición oral con los mayores y los sabedores tradicionales. Para “acompañar” en una parte de ella y trabajar junto con el Comité de Historia de la comunidad, fui invitado por el Cabildo para que mi palabra de antropólogo, unida con la de los mayores guambianos, produjera palabras nuevas, basadas en la tradición pero adecuadas a las nuevas condiciones de vida.

Estas palabras de la etnografía deben “acompañar” con las de la arqueología, con las de la etnohistoria, para trabajar juntas con las de la comunidad, para hablar a la comunidad, para recuperar la voz y romper con el silencio.

Así se habla, por ejemplo, de la cocina, el centro de la casa y de la comunidad:

En la cocina está el fuego, la candela, que es como una madre porque nos da los alimentos y nos da el calor. Ella es nido de jóvenes que viven con sus padres antes de conseguir mujer.

De ella sale el manejo de un pueblo. De ella se coge el hilo del respeto del amor. Por eso decimos que el derecho nuestro sale de las cocinas.

Allí, alrededor del fuego, sentados en sus bancos de madera, los mayores hablan y en su voz caminan la sabiduría y el conocimiento de los anteriores. En su consejo, los hijos aprenden el manejo, aprenden el trato; allí se hacen guambianos.

De este modo, para poner una comparación, una olla de cocinar para la casa tiene un montón de cosas guardadas, tantas que uno hasta se cansaría de hablar con ella.

Así, una yerna, cuando llega el suegro tiene que servirle a él primero, luego a la suegra, y al esposo y al cuñado, y así a los demás. Pero no como pueda: no debe regar al suelo ni tirar los trastes ni servir muy lleno ni regar en el mismo plato. Debe servir bien mezclados todos los productos,

que no sea agua sola ni muy poca agua ni a unos mucho y a otros poco. Es el consejo del respeto y de la igualdad; es el consejo que viene a las mujeres.

O la olla grande para la minga nos habla de qué medida servir a cada uno para que alcance por igual a todos los participantes. Y de la mujer que sabe repartir porque tuvo el sueño y su mano está curada. En solo dos veredas quedan ahora mujeres que sean capaces de repartir la comida en minga, una en cada una. Si ellas muriesen, ¿a quién se va a pedir favor de que venga a sacar comida?

Y el consejo que llega al hombre: ¿cómo amar a su papá, a su mamá, a sus hermanos? O, ¿cómo recibir la comida a las mujeres sin dejar de decir *dias pay unkua*? Los de hoy reciben sin decir nada y se van.

Allí en el museo, sentados los niños en sus banquitos, alrededor del fuego, en el *nakchak*, las cosas darán nueva voz a las palabras de los antiguos; y cesará el silencio.

Este museo es así. Porque para educar todo esto no hace falta leer, escribir, cantar o rezar, sino ver al pueblo, ser reconocidos como guambianos y luchar por la unidad (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

En la antigua casa de Santiago, una de las haciendas recuperadas, los guambianos han hecho su museo. Este reproduce una vivienda tradicional hasta donde las características arquitectónicas lo permiten; su propósito es construir más adelante una casa a la manera propia, con su cocina, su pieza, su *pishiya*.

Los niños de las escuelas, pero también jóvenes y mayores, vienen a visitar el museo. Allí, colocados alrededor de cada espacio, escuchan la palabra, oyen hablar a los objetos por la voz de los mayores que conocen, que saben, que han investigado. Allí llega hasta ellos la voz de los antiguos, indicándoles el camino que deben seguir para poder vivir.

Desde este lugar, desde esta casa, los antiguos expanden su voz a toda la comunidad. En las veredas, en las escuelas, en las mingas, en el cabildo, en las demás actividades cotidianas, el quehacer se va amoldando a estas voces, con dificultad, con esfuerzo. Y desde allí, con las bases surgidas del museo y de la continuación de los trabajos, los demás guambianos van contribuyendo a recuperar la voz de los predecesores olvidados.

\*\*\*\*\*

Llama la atención que en el lugar del Museo-Casa de la Cultura dedicado a los objetos que fueron resultando del trabajo de la arqueología o que eran encontrados por los guambianos en sus labores cotidianas no hubo espacio nunca para el oro. Ya se ha explicado por qué la investigación arqueológica no tuvo como uno de sus propósitos de trabajo las tumbas, espacios en los que se suelen encontrar los objetos de este metal. Los guambianos que se dedican a la gvaquería y han encontrado objetos de oro, prefieren venderlos para obtener ganancias monetarias. Finalmente, las condiciones de seguridad de las vitrinas del Museo-Casa de la Cultura no daban suficiente garantía de seguridad para exponerlos en ellas.

Pareciera, entonces, que esta ausencia corresponde a una importancia muy limitada de los objetos de oro y plata en la sociedad, la cultura y el pensamiento de los guambianos. Que no es así, lo indica un trabajo sobre estos elementos que realicé por solicitud del Museo del Oro.

## **GUAMBIANOS: UNA CULTURA VENIDA CON ORO<sup>51</sup>**

Este artículo se basa casi por completo en los materiales del trabajo que he venido realizando, en acompañamiento con los guambianos, en el Resguardo Indígena de Guambía, dentro del proyecto “Tradición oral y recuperación de la historia”. Algunos de ellos o versiones diferentes fueron publicados en el libro *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua* (Dagua, Aranda y Vasco 1998). Sin embargo, los análisis que aquí aparecen son de mi autoría y no comprometen de manera alguna a los dos taitas del Comité de Historia ni a ningún otro guambiano participante de dicho trabajo.

---

<sup>51</sup> Escrito en 1999 para el Museo del Oro del Banco de la República, como parte del proceso de elaboración del nuevo guión para las exhibiciones de esta entidad.

## EL ORO AMARILLO O PROPIAMENTE ORO

En general, los guambianos de hoy no emplean objetos de oro, aunque hasta hace pocos años uno de los signos externos de relativa riqueza consistía en hacerse revestir o incrustar de oro los dientes, incluso, algunos de ellos llegaban hasta vender la tierra para pagar a los dentistas que hacían este trabajo.

### El uso antiguo

Sin embargo, la tradición oral recoge noticias de su uso, tanto en calidad de adornos, como con propósitos relacionados con actividades médico-curativas. De este último carácter eran, por ejemplo, los anillos de oro. Los había para la mano derecha y para la izquierda y, como eran para curar, cada uno era especial y los usaban tanto hombres como mujeres.

Algo semejante ocurría con los zarcillos o aretes. En este caso, los de las mujeres eran especiales en comparación con los de los hombres, puesto que poseían en los aros una manito con cinco dedos que representaban las cinco ciencias, los cinco sentidos. Esta diferenciación es necesaria porque son las mujeres las que tienen familia y necesitan sus zarcillos para dar consejo a sus hijos.

Se hacían unos anillos muy pequeñitos que tenían a su alrededor dibujos de alacranes o arañas, porque son animales bravos. Estos anillos se trabajaban en moldes. Una madera de aquellas que los guambianos denominan planta viva, *tsile*, o sea, una planta con espíritu, y que tenía la característica de no partirse fácilmente, se trabajaba como haciéndole gavetas, agujeros en forma de tambor, y se tallaba para ir formando las figuras; luego se vaciaba allí el oro que estaba derretido como manteca.

También se usaban otros objetos de oro, como chaquiras y pulseras, así como algunos en forma de “bichos”: mariposas, cucarrones, etc., que “permitían demostrar familia”.

Se destacaban unos elementos en forma de flor, que los *mərəpik* utilizaban en los trabajos de curación. Eran unas bandas que abrazaban la rodilla y que tenían a lado y lado una flor. Si el *mərəpik* tenía este “arete”, *Pishimisak* se presentaba pronto a la derecha y se podía curar.

Así mismo, los *mərəpik* utilizaban el oro como remedio para la buena suerte y para tener una larga vida.

En estas condiciones, el oro no tenía un sentido comercial, no se comerciaba ni se vendía, estaba prohibido hacerlo; cada persona lo tenía para ella misma.

### El oro como entierro

Los antiguos enterraban a sus muertos con objetos de oro al lado para que les hicieran compañía, para que *“no se preocuparan ni tuvieran angustia por su riqueza”*. Al lado derecho del cuerpo se enterraba la chicha. Y sobre la tumba se sembraba una planta viva que tiene una candelilla. Esa planta era una sombra y se encargaba de cuidar al difunto y su riqueza. Por las noches salía y recorría. Donde se encuentra hoy una mata de esas, seguro hay algo enterrado.

Un mayor relata que en una oportunidad encontró un entierro de este tipo; halló los huesos y el cántaro de chicha, pero quien lo acompañaba para sacarlo, lo engañó y se llevó la olla de oro. A veces esas ollas vienen con otros objetos adentro. Una mayora agrega que hace muchos años su padre comenzó a ver una lucecita, una candelita que se mantenía flotando cerca al piso; él sabía que allí podría haber un entierro. Le comentó a un extraño que andaba por esos tiempos por Guambía y acordaron ir a buscar y efectivamente encontraron una olla de oro. El extraño engañó a su padre y se fue con la olla para Ibagué. No todos los que ven esa lucecita pueden ir a rescatar el oro. Hay que guiarse por los sueños. Si se sueña que no se debe hacer y de todos modos se va a sacar el entierro, la gente puede enfermarse hasta morir.

En algunos lugares del Resguardo, los guaqueros han encontrado ocasionalmente objetos de oro, al parecer en poca cantidad, pero la suficiente para estimular a algunos guambianos en el desempeño de este trabajo. La arqueóloga Martha Lucía Urdaneta ha señalado al respecto: “el oro encontrado en el Resguardo tiene paralelos en algunas de las piezas que se encuentran en el Museo del Oro y que provienen, en su mayoría, de la región de Tierradentro” (Urdaneta 1988: 66). Pero en su trabajo de varios años nunca se

orientó a la búsqueda de tumbas ni, por consiguiente, al encuentro de objetos de oro; al parecer, solo tuvo la oportunidad de examinar y fotografiar un collar de 22 cuentas de oro que hallaron algunos guambianos en la vereda de El Cacique, y cuya fotografía aparece en el texto citado (Urdaneta 1988: 58).

Dicha arqueóloga fue también al caserío de Fundación, en la recuperación de La Clara, y encontró que allí habían guaqueado algunas tumbas, de donde sacaron unas pocas olla nuevas, pero también una nariguera de alambre en oro fino.

Algunas de estas tumbas parecían un tanto “extrañas”; una de ellas tenía más de 10 metros de profundidad, con un gran pozo estructurado: capa de tierra, capa de piedra, capa de tierra, capa de piedra, etc., y con una especie de pequeña cámara lateral casi en la superficie. Tanto esta pequeña cámara como la cámara lateral del fondo estaban completamente vacías. A diferencia de esta, la tumba en que se encontró la nariguera era poco profunda, con cámara lateral corriente y contenía aún partes del esqueleto.

## La tradición oral

En cambio, en los relatos que conforman la historia guambiana, muchos de los cuales viven todavía en la memoria de los mayores, el oro aparece con mucha frecuencia, por lo general asociado con los orígenes de la cultura y en relación con los primeros caciques y cacicas, que nacieron del agua en los derrumbes y vinieron traídos por las crecientes de los ríos principales. Incluso, se habla de que *Pishimisak* arrojaba oro a la laguna para que no se secara, pues si esta se queda sin agua, el guambiano se acaba.

## Los caciques del agua

Una de estas cacicas es Teresita de la Estrella —de Tres Estrellas, dicen otros—, que vino de la quebrada de *Ñimpi*, una quebrada que el pensamiento guambiano considera como hembra. Cubría su cabeza con un sombrero o corona de oro con tres puntas de estrellas, que dejó guardado entre la peña, dicen algunos, o en la laguna, relatan otros. Su historia se narra así:

Los mayores no recuerdan bien el sitio exacto de donde vino el derrumbe, pero uno de ellos explica que como ella vino por un derecho, entonces tiene que ser por el lado derecho, al sur.

Dicen que un páramo fuerte cayó desde mayo a octubre y la laguna de *Ñimpi* se puso grande, grande. Por encima de la laguna fue bajando un sombrero propio, *tampalkuari*, de colores; y el aroiris estaba allí, con un pie a cada lado de la laguna; de él bajó el sombrero y tapó toda la laguna y se quedó asentado sobre ella mucho tiempo.

A los siete meses de estar cayendo el páramo, vino un derrumbe y reventó la laguna; allí se fue adelante toda el agua; y del derrumbe se vio bajar una niñita que venía bien envuelta en un chumbe de colores, llorando.

Cuando los *məɾəpik*, los sabios de lo propio, vieron bajar el sombrero, esperaron y sacaron la niña. Por ella supieron que esta laguna es hembra y que cada derrumbe que viene de ella trae una niña.

En la vereda de La Campana, en el desemboque de *Ñimpi* en el Piendamó, que es río macho, se casaron las dos aguas; y la niña siguió bajando por el río hasta llegar al plan de *Nuyapale*, donde la sacaron, enlazándola, allí, frente a la salina de Las Delicias. La creciente casi que subía al plan, persiguiendo a quienes la habían sacado.

Pusieron a niñas de 10 a 12 años para que la amamantaran, pero como no tenían leche, se alimentaba con la sangre, hasta que murieron veinte de ellas. Después, asignaron ese trabajo a mujeres, pero como la niña crecía muy despacio, iban muriendo una tras otra hasta alcanzar a siete madres; con el río son ocho madres.

Como a los diez años comenzó a sembrar árboles y a cultivar. Sembraba plantas de oro y enseñó a cultivarlas; las cocinaba en canoas grandes y en el fondo quedaba el oro en pelotas que se podían derretir para hacer otras cosas. Eran unas matas cuyos frutos se cocinaban y se volvían oro. Por eso los antiguos podían amasar el oro.

Otros mayores narran que Tesha crecía muy despacio y que a los 300 años apenas tenía una estatura muy pequeña. Por ese entonces habló de sembrar unas matas y cuando ya estaban jechas eran amarillas, de oro; mandó trabajar con ellas las ollas y las canoas.

Algunos cuentan que la cacica desaparecía a medianoche y al amanecer aparecía de nuevo, trayendo herramientas y objetos de oro. Cuando se iba en la noche, solo quedaba el enchumbado vacío.

A medida que iba creciendo, y según la edad, traía nuevas herramientas de oro. Ella sola ha de haber traído la cultura completa. Cuando creció, vestía prendas de oro, su plato y su cuchara eran de oro y lo que más sabía trabajar era el oro.



Pero ella no fue la única en venir en el agua. En el segundo tiempo, de cerca a la peña de *Kalusruk*, muy arriba de Cacique, por Corrales, vino un niño: taita Calambás. Cuando estuvo grande se fue a vivir a Silvia. Después, de la quebrada *Warkullipi* vino la cacica Paya (Bárbara). Y se casaron y hubo otra semilla y otro fruto.

Los mayores explican que los caciques que van a ser sabios, que van a cocinar el oro, vienen cada 1.000 o 2.000 años. Aquellos que vienen en los derrumbes cada 200 años van a ser agricultores. Cuando bajan, traen la semilla de una idea, de un pensamiento para nosotros.

En este pensamiento, la dirección que va desde las fuentes de los ríos hacia su desembocadura, desde las tierras frías del páramo hasta lo caliente, tiene una connotación generadora de humanidad, civilizadora, creadora de cultura. Así, los niños del agua descienden en las crecientes de los ríos y los mayores los rescatan al llegar a las partes bajas, para dar origen a los guambianos mismos y a su cultura. En el mismo sentido descienden los caciques del agua, quienes, una vez los rescatan, van a originar la autoridad, a enseñar la elaboración de todos los objetos de la cultura y a indicar el modo de su empleo para la producción de la vida de los *namuy misak*, como ocurrió con Teresita de la Estrella, que traía todos los objetos en oro, telares de oro, palas de oro, todo. Cuando creció, con esa muestra ella comenzó a enseñar a la gente cómo se fabricaban los productos y cómo se usaban para hacer los trabajos propios. Además, enseñó a cultivar el maíz y la arracacha.

Al final de cada uno de esos ciclos más largos, caen inmensos derrumbes que arrastran grandes crecientes. Los niños que vienen en ellas son los futuros caciques, vienen con los vestidos brillosos, como el aroiris, como el oro, y son los que amasan este metal. Son los *Tatakøllimisak*, padres principales de la sociedad guambiana y portadores de las instituciones básicas y de la cultura. Los sabios propios “ven” que una de estas crecientes se avecina y previenen a la gente para que espere a los niños y los saque del agua. Para los guambianos, estos caciques son los más importantes, sobre todo a causa de las enseñanzas que dan a los mayores, en las cuales tomaban los objetos de oro como modelos para su trabajo de dar consejo.

Algunos mayores agregan que cuando estos niños descienden por los ríos y quebradas, lo hacen llorando, y que los chumbes que los envuelven tienen los colores del aroiris, *Kəsɾəmpətə*. Pero, para los guambianos, estos colores se conciben de una manera diferente a la nuestra; son el amarillo, el rojo, el verde y el morado, cada uno en tono claro y tono oscuro, lo cual da los ocho colores del aroiris, que significan todo lo que esos niños van a hacer después. Además, tienen los ojos claros para que puedan ver bien a toda hora, aun de noche. Solamente cuando ya han crecido, es decir a los 50 o 60 años, comienzan a explicar todos los cultivos, amasándolos en oro amarillo y blanco, según de cual cultivo se trate.

Es claro, entonces, que los guambianos consideran que los objetos de su cultura son originalmente de oro, aunque vienen del agua y son traídos por los caciques. Pero este origen áureo no se refiere solo a la producción de los objetos materiales, sino también, como señalan algunos mayores, a los cultivos agrícolas, base de la vida guambiana. La esencia de unos y otros está constituida, por consiguiente, por agua y oro, como lo señala la afirmación de que *Pîshimisak* echa oro en la laguna para que se conserve el agua. Y a partir de esta cultura de oro y agua, surgieron, por la enseñanza de los primeros tatas y mamas a los mayores, la cultura de hoy, los objetos que fabrican y emplean los guambianos para vivir, los cultivos que trabajan para su subsistencia.

Los mismos caciques continuaron con el empleo de elementos elaborados con oro para el desempeño de sus actividades principales, en especial en sus distintos recorridos, a través de los cuales creaban y confirmaban territorio, al tiempo que consolidaban la cultura por medio de sus consejos a los miembros de la sociedad guambiana. Estos caciques recorrían el territorio cargados en sillas de oro.

Cuando llegaron los invasores españoles, saqueando todo, los caciques arrojaron sus sillas de oro en las lagunas, con el fin de resguardarlas de que las robaran los conquistadores. Así ocurrió, por ejemplo, con la silla del cacique Aticu, lanzada en la laguna de Chapas, cerca a lo que hoy es Santander de Quilichao, sitio de importancia en la territorialidad guambiana en la época anterior a la invasión europea, pues allí encerraba, redondeaba su territorio.

Es muy posible que otros objetos de los caciques y cacicas fueran también de oro; en esa dirección señalan algunas breves afirmaciones que indican que en el centro de algunas lagunas se encontrarían objetos de oro. No se pueden sacar porque, cuando una persona se acerca con esas intenciones, las lagunas se enojan y la expulsan con una fuerte granizada.

Otra historia narra acerca del cacique Juan Tama de la Estrella, personaje histórico que corresponde tanto a la tradición guambiana como a la nasa, y que también está estrechamente relacionado con las riquezas conformadas por el oro:

En el sitio donde lo sacaron del río, hay unas piedras grandes junto al agua. Entre ambas piedras hay un pasadero, un vado, y fue allí donde lo sacaron, cuando venía golpeando contra las piedras en un derrumbe grande. Al sacarlo, el derrumbe se paró allí porque es la riqueza que viene de las minas. Allí está todavía ese montón de tierra.

Esa chorrera no es como las de aquí sino que es grande y forma como una manilla que coge con la del otro lado. Es como una forma negra en el alto que va de lado a lado y, en todo el centro, baja la chorrera. Esa manilla era de oro y es parecida a la horqueta que coge la rueda de una carreta. Por eso fue que Juan Tama vino de la riqueza.

Esa quebrada es un zanjón angosto y lleno de maleza. Diez años antes, la gente ya tenía en cuenta lo que iba a pasar, por eso abrieron camino y tumbaron el rastrojo para poderlo sacar.

Por ahí buscaban oro en esos tiempos. Una mujer vio que en las planadas había un oro, vio desde el camino antiguo hacia los Corrales, era un oro que brillaba.

Seguro que los *pishau* estaban explotando esa mina. Los españoles hicieron camino y empezaron a pasar. Entonces los *pishau* se fueron y dejaron esas minas destapadas. Fue un taita de *Anisrapu* quien tapó esa mina. No es propiamente en la peña. Cerca a una peña blanca hay un chorro, se baja un poco a un plan y allí es, en el centro de los Corrales. Es derecho hacia el cerro de la Petaca. Por allí había un camino para ir a Tierradentro a caballo.

Si va algún *m̄er̄epik*, sí se puede localizar el sitio; de otra manera, es imposible.

También el cacique Calambás, padre de crianza de Juan Tama, está ligado con el oro, esta vez con referencia a las actividades agrícolas. La historia lo habla así:

Este cacique sembraba mucho maíz y, cuando desyerbaba, iba recogiendo con un mate el gusano trozador de esta planta. Esos mates los llevaba a la laguna y los echaba adentro; entonces, la laguna iba bajando y, cuando bajaba, ya estaban listos para sacar el oro del fondo. Cuando el agua subía otra vez, ya iban ellos alejándose con el oro. Eran montones de oro. Cuando Juan Tama ya era joven, llevó cargados a los hijos de Calambás para echarlos en la laguna y así poder sacar más oro. Como Juan Tama sabía mucho, comenzó a ir cayendo en falta.

Resulta extraña esta equivalencia de los gusanos trozadores del maíz con los hijos del cacique Calambás, hermanos de crianza de Juan Tama, a la cual no he podido encontrar explicación.

También dicen que en *Nuyapale*, el plan de la casa grande, en la Cooperativa de Las Delicias, vivían los guambianos antiguos venidos en el agua, los *pishau*, en una casa muy grande, en cuyas cuatro esquinas enterraron el oro antes de desaparecer a la llegada de los españoles.

### Las plantas y las minas del oro

Los guambianos de hoy corroboran que en un tiempo había matas de oro. La gente grande, *Numisak*, las traía de la montaña y se sembraban en buena tierra; se sembraban e iban dando el fruto. Estas matas cosechaban como el café, en racimos. Se separaba la cáscara de la semilla, que es la que se utilizaba.

Luego venía el procedimiento de preparación. Un taita cuenta que no era en canoas donde se echaba el oro, sino en la misma piedra de moler el maíz y se le agregaban unas plantas vivas, para luego molerlo como aquel. Se le ligaban distintas matas vivas dependiendo de si era para derretirlo, refinarlo o prepararlo. Luego de molerlo en la piedra, se ponía a cocinar con poquita agua para que fuera cuajando y sacarlo. Quedaba como piedras o bolas que luego se derretían para hacer lo que uno quisiera.

Pero no todo el oro guambiano provenía del cultivo de plantas, como en la época de los caciques del agua; en períodos posteriores, la gente lo obtenía de minas, de algunas de las cuales se conserva memoria de su ubicación aproximada, aunque ya no se conocen ni se

trabajan, pues se ha olvidado el sitio exacto donde se encontraban. En todo caso, se habla de que estaban por Chisquío, por San José (por Puente de Piedra) y por Corrales arriba (por los filos entre Quintero y Mosoco); los dos primeros sitios están hoy por fuera del territorio guambiano que abarca el resguardo.

Los mayores recuerdan que era posible elaborar los objetos amasando el oro, mezclándolo con el zumo de yerbas que lo derretían, plantas cuyo nombre han olvidado; de ahí, explican, que la calidad de los productos de oro fuera muy alta y muy exactos sus detalles. Se trataba, como ya dije más arriba, de plantas vivas, llamadas *tsile* en lengua *wam*. Había otras plantas para secarlo.

Es importante resaltar aquí cómo el pensamiento guambiano no hace la rígida distinción entre vegetales y minerales que establecemos nosotros. El oro, por un lado, es una planta, un vegetal; por el otro, es un mineral que proviene de minas. La afirmación de que puede derretirse, fundiéndolo con el zumo de algunas plantas, establece un puente adicional entre ambos “reinos naturales”.

El relato sobre el cacique Calambás y sus hijos y el cacique Juan Tama, plantea una conexión adicional, aunque indirecta, entre el oro y el maíz, pues los gusanos trozadores de este permiten que bajen las aguas de la laguna y se pueda extraer el oro. Es decir que los gusanos son asimilados con los propios hijos del cacique Calambás. Esta relación entre el oro y el maíz se refuerza cuando se afirma que el oro fundido con plantas se amasaba como se amasan las arepas, hechas de maíz. A esto se suma el que, según se narra, para ello se empleaban las mismas piedras en que se trabajaba el maíz, pero volteadas, invertidas.

El saqueo por parte de los españoles fue la causa principal para que desaparecieran los objetos hechos de oro. Para apoderarse de ellos, los conquistadores persiguieron con saña a los caciques. Así ocurrió con el cacique Juan Ignacio Tombé, que era muy perseguido por sus riquezas, razón por la cual las ocultó en Tres Chorreras, vereda *Anisrapu*. En una lomita que construyeron los antiguos *pishau*, sepultaron esa riqueza con el esfuerzo de diez mil hombres. Cuentan que hace algún tiempo, trabajando en una minga encontraron un

hueco y entraron 10 brazadas; metieron un cabo de pala y encontraron una “raíz de oro”, que taparon con tierra, palos y piedra.

Otra versión proveniente de la misma vereda narra que, aunque nadie sabe cómo fue el nacimiento del cacique, este era rico como los demás. Nadie conoce con exactitud dónde escondió su riqueza. Al parecer, fue en Tres Chorreras, *Michikuriapiur*, en donde algunos dicen que hubo una mina de oro antes de la conquista, que fue tapada con piedras que trajeron de otra parte. Por eso, en época de los españoles se podían recoger monedas de oro en la quebrada, que aquellos exigían que se les entregaran como tributo. Las piedras de esa quebrada son todas negras y por eso se habla de que allí, en el fondo, están las riquezas del cacique.

Con el tiempo, la gente que había vivido con el cacique Juan Ignacio, cansada de tener que entregar el oro a los españoles, se fue retirando a vivir a otros lugares.

Otras versiones argumentan que el cacique al que se refieren las anteriores no era Juan Ignacio Tombé, pues los caciques antiguos eran sabios que no tenían nombres puestos por los curas, como el de Juan Ignacio, sino nombres de lo propio. Así como las mujeres hacen las arepas de choclo, esos caciques hacían con el oro, y elaboraban muchas cosas.

Los caciques necesitaban el oro para sus trabajos, que se hacían con cinco objetos que representan las cinco esencias, las cinco relaciones: la horqueta del hueso de la gallina, que es la suerte; una ramita delgadita; otra mata, que es como una sábila; el oro; y el *pishinkalú*, una mata fresca que los guambianos utilizan actualmente para curar el resfriado y la fiebre.

Algunos han buscado todo el material de oro de los antiguos y desde lejos han visto como una cueva, pero allí no puede arrimar nadie porque hay peñas lisas por lado y lado. Se habla de un abuelo guambiano que entró a esa región a socolar montaña para sembrar y le dio un sueño; en él aparecía que había un montón de ganado y una mina de oro entre la montaña. Entonces, se enloqueció buscando por todos lados sin encontrar nada. Con la ayuda de yerbateros se mejoró otra vez y dejó de buscar.

En la misma vereda existe la chorrera Santana, nombre que le puso un cura porque, según él, allí aparece el demonio. En semana santa aparecía una silla de oro que bailaba en un pozo de la chorrera; un abuelo quiso sacarla a punta de rezos y no pudo, hasta que se hundió, se perdió y no apareció más. Allí mismo, también en semana santa, se abría un sitio como una sala llena de oro; permanecía como dos minutos abierto y se cerraba. El mayor que habla esta historia dice que se trataba de un sitio encantado de la época en que todo era montaña impenetrable; pero no cree que ahora sucedan esas cosas, pues el lugar ha cambiado y el sitio es más limpio, pues se ha derribado la montaña.

Un mayor asegura que cuando era muchacho encontró oro del *pishau*. En un trabajo de alzar eras, dio con un hueco grande y sacó la tierra; desenterró unos huesos largos de las piernas, los cogió con la mano y los midió con los de sus piernas y de eso se enfermó. Eran huesos enteros. Las manos y la cabeza también las midió. Y solo faltaba una muela. Era un cráneo de *pishau*, bien brillante. Como los tocó con la mano y no se lavó para comer pan y café, comió con ese sucio. Al poco tiempo le dio una tos gravísima.

No solo los guambianos persiguen el oro, también lo ambicionan algunos blancos; unos han encontrado y otros no. Pero de todos modos no alcanzan a llegar a los sitios precisos donde lo guardaron los caciques, porque ellos cortaban un cuadro en la peña, como cortar una arepa, y con ese mismo pedazo la volvían a tapar después de esconder el oro. Todo blanco llegaba preguntando por la casa del cacique.

La laguna de *Maweypisu*, arriba de Santiago, es sembrada. En ella había una silla de oro; los terratenientes de Las Mercedes quisieron secar el agua con los terrajeros guambianos y no pudieron; entonces llevaron una motobomba y sacaron la silla.

Las sillas de oro no son la única clase de objetos de oro valiosos para los antiguos, que fueron escondidos para resguardarlos de la codicia de los conquistadores. Cuando estos llegaron a Silvia, en Japio —que hoy es la vereda de Tapias y que se llama así porque es sitio de una yerba (japio) que sabe como a aguapanela— había un cacique que tenía una casa grande, donde guardaba una campana de

oro que tocaba para reunir a la gente. Para que no la robaran los españoles, cuando estos ya se acercaban, dos hombres la cargaron río arriba por la orilla del Piendamó y la escondieron en la peña de La Campana. Esa peña brama y se abre y alguien que pase por allí en ese momento puede ver la puerta abierta y adentro lleno de sillas y barras de oro. Allí guardaban los caciques toda la riqueza de la ciudad Tues, ubicada en el Tañik de La Campana.

### El señor aguacero, el rayo, el oro, el maíz y la papa

También otros seres de importancia para los guambianos, además de los caciques antiguos, están vinculados con el oro. El principal de ellos es *Srekøllimisak*, el señor aguacero, cuya vara, el rayo, es de oro. Esta es la versión de su historia como la hablan algunos mayores de la vereda Cacique:

Una vez, en una montaña, él molestaba mucho con esa vara a un labrador, alumbrándolo a cada rato. Cuando se calmó y dejó de molestar, el trabajador se fue a asomar y vio a un hombre grande y viejo que tenía una vara enterrada a su lado. Se acercó, cogió unas hojas de *ali*, envolvió la vara y se la llevó para esconderla.

*Køllimisak* vino detrás de él para quitársela. Cuando llegó a donde estaba, le dijo que esa vara era la de su trabajo y que con ella se orientaba. Y le ofreció un bulto de maíz para que se la devolviera. El labrador pensó en ganarse ese maíz y se la entregó. Al recibir el bulto, vio que estaba lleno de oro.

El anciano tenía todo el cuerpo reventado y lleno de arrugas y de sangre. Cuando el rayo descarga sobre la tierra o sobre un árbol o una casa, contagia esa enfermedad al primero que pasa por ahí; *Srekøllimisak* es así de enfermizo, lleno de *piru*. Cuando va a hacer aguacero, viene alumbrando desde abajo; cuando no va a llover, alumbran las luces de *Srekøllimisak* desde arriba, por la laguna de La María o por la de *Palasrø*.

En este relato aparece de nuevo la relación del oro con el maíz, pero esta vez se trata de una identificación directa, pues *Srekøllimisak* entrega un bulto de maíz, pero, cuando el labrador lo recibe, descubre al mirarlo que está lleno de oro. Podrían entonces plantearse dos hipótesis: la primera y menos probable, que el maíz se haya convertido en oro al pasar a manos del labriego; la segunda, que



el oro sea el maíz de *Srekøllimisak* y, probablemente, de los restantes seres de su misma naturaleza, del mismo modo que su vara, su bastón, es de oro, al tiempo que es el rayo mismo. Así mismo, sería también el maíz de *Pishimisak*.

Igualmente se encuentra relación con la papa. Algunas historias dicen que los niños del agua, cuando los rescataban, ofrecían a la gente papa roja y blanca en lo que hoy se llama costales. Esta terminaba siendo oro amarillo, si era papa roja, y oro blanco, si era papa blanca. Por eso, cada vez que alguien tiene un sueño con papas es porque puede encontrar oro, aunque hay sueños que le indican a la persona que no puede coger esos objetos encontrados. Es como una advertencia; si alguien que sueña esto los coge, se enferma, le dan ansias, vómito y luego muere.

Otra versión de la historia de *Srekøllimisak* establece nuevas relaciones referentes al oro. Así se relata:

*Køsrøkøllimisak* y *Srekøllimisak* son dos hermanos ya muy mayores. Este último es un anciano con las manos llenas de llagas y que usa un bordón de oro; su trueno suena muy duro y el camino de su *piisik*, viento del aguacero, es por los ríos; por eso tiene que venir por Piendamó y Silvia. El primero es menos viejo y viene de arriba; su trueno suena como despacio, como metido en una olla, y su viento, el viento mayor, el viento Tombé, tiene su camino por los altos.

La vara de *Srekøllimisak* lleva fuego en la punta y por eso puede lanzar el rayo. Con ella va a la laguna, mete la punta en el agua y así sale la lluvia a través del trueno.

Su hermano menor, que quería todo para él, fue a buscarlo un día y lo encontró dormido; entonces, le quitó la vara de oro para arrebatarse el poder y la clavó en un mejicano, comida que no le gustaba a *Srekøllimisak* y que le hacía daño. Este no pudo sacarla ni tenía en qué apoyarse.

La vara en que se apoya *Srekøllimisak*, y con la cual, además, produce la lluvia, es de oro, pero también es el rayo que tiene el fuego en la punta. Oro, rayo y fuego quedan enlazados de esta manera. Para recuperar su vara, *Srekøllimisak* tiene que comprometerse a ir a vivir a las tierras bajas y dejar las altas para su hermano menor, páramo.

Otra historia comenta que *Srekøllimisak* molestaba mucho a la gente con su vara, pues lanzaba los rayos a cada rato, azotaba por todas partes, mataba gentes y animales, quemaba casas, inundaba las huertas y, con granizos como piedras, destrozaba lo que quedaba de los sembrados. Todo se fue acabando y ya no había que comer:

Entonces, toda la gente se reunió para ver qué hacer. Quienes habían visto a *Srekøllik* de cerca decían que era un hombre anciano, alto, con los pies rajados y con el cuerpo también como reventado y con costras y sangre, que con un bastón de oro hacía saltar los candelazos que brillaban en la tempestad, pero que tenía mucho miedo de los *kel*, mejicanos verdes.

Después de discutir entre todos, la comunidad esperó un día de verano, con mucho sol, y en gran minga se repartieron por la montaña a buscar al que estaba haciendo tanto daño, hasta que lo encontraron en una loma. Estaba dormido con el bastón allado. Con mucho cuidado para que no se diera cuenta, cogieron el bastón, lo clavaron en un mejicano verde y se fueron.

Pasó el verano y un día el poderoso *Srekøllik* apareció abajo. Venía arrastrándose y traía un mate lleno de oro en las manos. Y rogó:

-Por favor, tengan este oro, pero devuélvanme mi bastón. Sáquenlo de ese mejicano.

La gente se reunió alrededor y le reclamó por el daño que había hecho. Y *Srekøllik* se comprometió a no volver a hacer mal en esa forma. Entonces, le devolvieron su vara.

En este relato, la vara del *Srekøllik* es de oro, como es oro el rescate que ofrece si le devuelven su vara. Y de nuevo se da la asociación con el mejicano, aunque esta vez se especifica que se trata del fruto verde.

En una historia que habla un mayor de la vereda Cacique, las relaciones del oro con otros elementos se hacen más claras:

Había un cerro donde existía *Srekøllimisak*. Nadie lo iba a visitar porque el cerro se tapaba de nubes y hacían truenos y la gente se devolvía.

En un verano que no había nube, un hombre estuvo trabajando al pie y se fue a buscar leña allá. Al subir, oyó roncar durmiendo. Y no vio nube. Vio una laguna y, al lado, un hombre grande durmiendo. Al lado tenía una

vara con la que hacía tronar; se la quitó y se vino ligero al trabajador. No trajo leña sino la vara.

Al llegar a la rocería la encontró llena de mejicanos y clavó la vara con fuerza en uno de ellos que estaba biche. Al rato comenzó a taparse de nubes y oyó que el hombre no hacía truenos, apenas medio tronaba, ya no gritaba duro, hacía ruido como un enfermo.

*Srekøllimisak* dijo al hombre: ¿por qué se llevó la vara de apoyarme en la caminata? Este le dijo que molestaba mucho haciendo ruidos. (Cuando hace un trueno es porque *Srepalei* viene gritando o chillando, bravísimo y con ganas de hacer daño).

El anciano reclamó, y el hombre le dijo: sáquela y llévesela. Por tres veces intentó y no pudo sacarla y vino diciendo que estaba clavada en piedra fina y no la podía sacar. Le dijo: si me la entrega en la mano le doy un buen pago. El hombre dijo: pague primero.

El dueño de la vara se fue y volvió con un talego y le dijo: ¿qué necesita?

-Págume con carbón. (Como oro o plata se dicen en guambiano *pilapik* o *naarrøsr*, o sea, carbón vivo, que alumbra rojito, bien brillante, no apagado, seguramente le pagaría con oro).

Y le reclamó:

-Usted molesta mucho con los truenos

Entonces *Srekøllimisak* le aseguró:

-Si me da la vara, me voy de aquí.

Una vez que la tuvo en sus manos, se subió a la loma con ella, lo envolvieron las nubes, dio unos gritos bien dados y al rato se le oyó gritar muy lejos.

Así, la gente supo que el único remedio contra el rayo es el *kel* o calabaza. Por eso se acostumbra sembrar mejicanos en los sitios donde cae mucho rayo. O se quema un pedacito de calabaza y la gente se la unta y así no se le pegan los granos cuando pasa por allí. O se le quitan, si ya se enfermó.

Donde cae y se clava la vara de *Srepalei*, allí hay oro.

En primera instancia, el hombre clava la vara de oro del *Srekøllimisak* en un mejicano o calabaza biche, es decir, todavía no maduro, de donde aquel es incapaz de extraerla, explicando que se trata de piedra fina, aunque el relato no especifica la causa de este poder del mejicano sobre el rayo, quizá el color interno del mejicano, amarilloso como el del oro, tal vez la forma de la mata, que crece extendiéndose y ramificándose como el rayo. En todo caso, el *Srekøllimisak* asocia este vegetal con un mineral: piedra fina.

Pero, además, el oro aparece relacionado aquí con el carbón, que en Guambía es de origen vegetal. Se trata del carbón encendido, rojo, que en lengua *wam* se denomina con las mismas palabras que el oro y la plata, *naarrøsr* y *pilapik*. *Naa* está relacionado con el fuego doméstico, el fuego del hogar; *naachak* es el fogón, el plan de la candela. Es muy posible, entonces, que la procedencia del fuego doméstico, de la cocina, se piense como si viniera del rayo, cuya punta tiene fuego, aunque se trata de un fuego natural, bravo, que en manos de su dueño hace daño a los hombres y quema sus casas, lugares de asiento del fuego de la cocina.

Al carbón encendido y al oro se los designa también con el término *pilapik*, lo que arde. Por eso, el rayo, esta vara con fuego en el extremo, se asemeja a los leños o tizones que se queman en el fogón, cuya punta es roja cuando arden originando la candela, razón que permite ligarlos igualmente con el amarillo y con el aroiris y, por supuesto, con el oro. En esta historia, pues, resulta más nítida y explícita la relación del rayo con el fuego y con el oro. Por otro lado, como el oro que viene de las plantas se cocina, esto establece una nueva relación entre él y la candela. El rayo es la vara de oro de taita Ciro, que origina el fuego, y el fuego del hogar produce el oro al cocinar los frutos de la mata de este.

El señor aguacero, *Srekøllimisak*, viene montando en un caballo blanco —que es la nube blanca— y vestido con zamarros blancos, lo que indica que hay oro blanco. Si viene en caballo negro —nube negra— con zamarros negros entonces se relaciona con el oro amarillo y con el bastón de mando del cacique y del gobernador.

Los guambianos designan el oro y la plata con la misma palabra porque para ellos hay dos clases de oro: oro amarillo, que es el oro propiamente dicho, y oro blanco, que es la plata y que se asocia con los huesos del cuerpo humano.

El relator concluye afirmando que donde cae el rayo, allí hay oro. Existen tres tipos de rayo que salen de la vara del taita Ciro —otro nombre para *Srekøllimisak*. Cuando el rayo es negro y se clava en la tierra como arándola de izquierda a derecha y de arriba a abajo, entonces cualquier animal o persona que pase por allí se contagia con la enfermedad de rasquiña; el rayo negro se relaciona con la

tierra. Pero si el rayo es rojo y se clava profundo en la tierra es porque ahí hay oro amarillo, “*es como dos cables de electricidad: se atraen, se conectan y producen chispa*”. Si el rayo es blanco y se queda en la superficie es porque hay oro blanco. ¿Será este el origen de las minas de este metal?

Un elemento más de la historia guambiana termina de redondear la relación entre oro, maíz y *Srekøllimisak* de una manera más clara y directa. Antiguamente, la casa de *Srekøllimisak* quedaba en el cerro *Purayatun*, por el filo que se desprende de la vereda Cacique y va hasta el páramo, bordeando la quebrada de Corrales. En esa época, el cerro estaba cubierto completamente de bosque y nadie podía subir allí ni cortar árboles ni quemar. Ahora, el *Purayatun* está desprovisto de casi toda su vegetación y *Srekøllimisak* se ha ido a vivir a la laguna de la Chapa, que ya he mencionado. Pues bien, el nombre del cerro viene de *pura* = maíz, *ya* = casa y *tun* = cerro; es decir, se trata del “cerro de la casa del maíz”, al tiempo que es también la casa de *Srekøllimisak*. Es posible, por consiguiente, que el oro sea el maíz de *Srekøllimisak* y, por lo tanto, también de *Pishimisak*; que sea maíz en su estado no domesticado, es decir, todavía no entregado por *Pishimisak* a los guambianos, como entregó a estos todas sus comidas, que él consume crudas, en estado silvestre, para que ellos las consuman cocinadas. Un mayor explica, adicionalmente, que se trata del maíz trojero, aquel que carga tan bien, tan cerrado, que no se ve la tusa. Pero también aparece la posibilidad de que *Srekøllimisak* sea el propio maíz.

#### Otras tradiciones en relación con el oro

El oro es parte integrante de otros elementos utilizados por los guambianos de hoy, como la *sresruk*, piedra de la lluvia, que los *mørøpik* emplean para hacer llover o para detener la lluvia, cuando es excesiva. Hay dos clases, la de arriba, que es del páramo, de *Kørøkøllimisak*; es la más fría y tiene más fuerza porque su viento es el más fuerte. Es de siete metales: blanco, café, verde, amarillo, tierra, bolitas por dentro como de gargantilla; algunos dicen que es de oro, esmeralda, platino, hierro, plomo, bronce, cobre. La de abajo es más brillante y más brava y es de *Srekøllimisak*.

La historia de la laguna de *Tenebío* también relaciona el rayo, el oro, el fuego de la cocina y el agua, esta vez con la serpiente:

Una madre y su hija vivían en una casa de pajiza. Cuando la hija creció, se fue al monte a cargar leña y encontró a un hombre con dientes de oro. Vivieron juntos un año y les nació un hijo. Los dos miembros de la pareja tenían collares de oro.

Una noche, la mamá entró a la pieza donde ellos estaban durmiendo y alumbró y, en vez del hombre, vio una culebra que quitaba al niño del seno de la madre y se chupaba la leche; no era gente. Le contó a su hija, pero ella no le creyó.

El niño llegó a ocho meses o un año de edad y su mamá dijo que iba a traer leña del sitio donde había encontrado al hombre. Dijo a su madre que si el niño lloraba no lo sacara, sino que apenas lo meciera en la cuna empujándola con un palo. Si lo sacaba, ella vería una nube roja sobre el cerro de *Penebío* y se daría cuenta. Y se fue.

Cuando el niño lloró, la abuela lo sacó y fue a sentarse cerca a las tulpas del fogón. En ese momento, se escurrió al suelo una serpiente que se metió por los huecos de las tulpas y ella se quedó apenas con las mantas vacías.

La hija vio una nube por encima de la casa y vino corriendo. Y, al llegar, comenzó a llover y a caer rayos. La mamá salió de la casa y la hija se quedó llorando sobre las tulpas. El hueco donde se metió la serpiente se comenzó a llenar de agua con la lluvia y con el llanto y así se formó la laguna de *Tenebío*.

La gente quiso quitarla porque era muy brava y no dejaba arrimar a nadie y caía granizo de sangre (o sea rojo) y muchos rayos. Hicieron una chamba y allí, atajando, encontraron un árbol con una raíz de palo grande. Lo cortaron por la mitad y comenzó a salir sangre.

La laguna se secó y se acabaron las cosechas. Y se fue arriba de Siberia, en el sitio que llaman La Laguna. En esa laguna aparecen calabazos y animales con picos de oro; son los hijos de *Sierpi*, que agarran la sombra de quienes los ven y al poco tiempo se mueren. *Sierpi* era el tronco atravesado.

Otro relato establece lazos entre una laguna, el oro y la *Sierpi*, que es la madre del agua y de la cual algunos dicen que es el mismo aroiris, *Kəsrəmpətə*. Las estrechas semejanzas con el relato anterior permiten suponer que se trata de la misma laguna de *Penebío*:

Existía una familia compuesta por madre e hija que se profesaban un gran amor. Cuando la hija fue creciendo, le pidió a la madre una habitación para ella sola y la madre se la dio. Después de varios días, la madre comenzó a escuchar muchos ruidos en la pieza de su hija; iba a ver qué pasaba, pero no veía a nadie.

Una noche, se escondió en la pieza de su hija sin que la vieran y, ya a la media noche, vio una luz en la parte izquierda del cuerpo de su hija y como unas orejas de burro. Escuchó además unos sonidos muy fuertes que eran como ronquidos.

Al tiempo, su hija resultó embarazada. El niño nació y lo colocaron en una hamaca, que estaba colgada entre dos postes de la casa (en ese tiempo cada casa tenía cuatro postes, uno en cada esquina).

Como la hija ya tenía obligación, fue al páramo a trabajar. Antes de irse le rogó a la madre que por ningún motivo fuera a alzar al niño de la hamaca. Cuando estaba en sus trabajos, apareció un hombre que traía comida de tierra caliente, la dejó en la casa sin decir una sola palabra y desapareció.

Al volver la hija, trajo comida del páramo, diciendo que ese territorio iba a ser muy fértil y saludó a la madre.

Al otro día, se fue a trabajar al páramo otra vez, recomendando nuevamente a la madre que por ningún motivo alzara al niño en sus brazos. Pero el niño lloró a tal punto y con tal intensidad que la abuela no se aguantó más y lo levantó. Cuando lo tenía en sus brazos, vio que cuatro lagartijas cayeron del pañal y se refugiaron una en cada estaca o poste de la casa.

En el cielo se observaba desde el día anterior una mancha roja. Luego de que cayeron las lagartijas, esa mancha fue y se derramó en la casa de la abuela.

Al ver esto, la madre se vino rápido desde el páramo y la abuela le explicó lo que había pasado. Ella supo que no había más remedio y dijo que el castigo por eso iba a ser que esta tierra iba a quedar infértil. Luego, la sangre que había caído comenzó a crecer y a subir hasta que sepultó a los habitantes de la casa.

Se dice que a veces se observa a la madre, al hombre que llevó la comida de tierra caliente y al niño sentados en una silla de oro en una laguna. Esa laguna estaba viva y cada vez que alguien pasaba por allí se le aparecían las estacas de la casa, le trenzaban los pies y la laguna se tragaba a esa persona.

El cabildo, al ver esto, le abrió un canal a la laguna. El agua se derramó por ahí, pero todavía existe. La laguna es *Sierpi*, es *pi usri*, la madre del agua.

Refiriéndose a tiempos más recientes, otra historia establece una ligazón entre el oro y las lagunas, esta vez con la de *Palasrø*:

Unos gringos venían de Inzá cargando unas mulas con oro. El camino subía a la piedra de mama Dominga y luego encontraban el río Palacé; por ahí era el pasadero. Por eso le dijeron al arriero que preparara chocolate mientras ellos iban a la laguna. El arriero se puso a calentar chocolate y no descargó las mulas.

La laguna murmulaba, y temblaba la tierra como una hamaca. Cuando el arriero se fue a asomar, los dos gringos iban en la mitad; un nubarrón negro se acercó y cayó granizada grande. Cuando ya salieron, el peón se vino a calentar el chocolate y la laguna y la cordillera murmuraban.

Fue a mirar nuevamente y los patrones no se veían. La laguna se movía como una batea. Los perros latían. Los amos se quedaron enterrados en la laguna. El peón se montó en la mula y se fue por Aguabonita (quebrada Quitasombrero) y llegó a Popayán. Dejó tres bultos a los familiares de los dueños del oro, él cogió otros y se hizo rico.

Cuando algunos guambianos van para Inzá a traer maíz, se ponen a curiosear y se asoman; entonces ven a los gringos descansando en una piedra; cuando se acercan, ya no hay nada.

En otras versiones, los protagonistas ya no son gringos sino mineros que venían del lado de Ríosucio, por Inzá, donde hay oro: después de mucho tiempo de trabajo,

Traían 8 arrobas de oro en dos mulas. Subieron por el camino de timanejos, punto Ullucos y punto Chorreras y Belén. Al llegar a la laguna Palacé era verano. Llegaron en pleno sol del día y se iban a bañar en la laguna grande. El peón iba oyendo que querían hacer una apuesta, pero sin decir de cuánta plata; cada uno iba a llenar un sombrero. Descargaron el oro y llenaron el sombrero y se fueron a bañar. Que el peón hiciera chocolate para ellos.

El peón se fue a asomar. Se acabaron de desvestir y bajaron a la laguna. Iban nadando en la mitad. El que llegara a la mitad y volviera sano, ganaba los dos sombrero de oro. Cuando se entraron a bañar, el peón vio brillar en la peña una candela que alumbraba como el oro; y que al pie de la laguna había un ojo de petróleo. Después, corrió a soplar candela y, al juntar la chamiza, oyó hacer bulla a la laguna: brum, brum, paun, paun.

Preparó el chocolate y se fue a asomar y no vio a nadie. La laguna bramaba y venía como si fuera una batea voltiéndose. Se asustó y bajó por los vestidos y la laguna lo quería agarrar. Dejó el vestido y se vino a



tomar el chocolate. Echó el resto en dos tarritos y se vino con el oro, dos perritos y tres caballos de silla.

Al otro día fue a Popayán para avisar que los mineros no aparecían y después de buscar a los familiares de estos durante un año, no los encontró. Se quedó con las dos cargas de oro. Y se hizo riquísimo.

Esa laguna sí es miedosa. Truena en pleno sol y sin llover caen piedras de granizo. La peña es alta y al pie está la laguna. Encima del agua de la laguna hay como un aceite. Allí están enterrados muchos timanejos que se han emparamado. La cordillera se llama Mama Dominga y es de los sueños también.

## EL ORO EN LA VIDA DE HOY

Aún en la actualidad, los guambianos continúan concibiendo el oro como elemento que da peso, validez e importancia a hechos de la vida de hoy, al indicar su carácter fundamental. Así ocurrió, por ejemplo, cuando el desarrollo de nuestro trabajo de recuperación de la historia llevó a contemplar la posibilidad de escribir. Mientras dudábamos si consignar o no sus resultados sobre el papel, uno de los guambianos de nuestro grupo tuvo un sueño:

Esa noche le dio un sueño con una mujer páez que vino vestida de guambiana y lo enamoraba, pero no se dejaba tocar el rebozo. Él la seguía, queriendo tocarla, y ella esquivaba. Otro día, se encontraron en unos planes grandes; él subió a una peña alta y ella lo siguió. Allá, ella le dijo: estas son sus necesidades, usted verá si quiere caminar por aquí o no. Él tenía un libro ya preparado, con bordes ribeteados brillantes como de oro, semejantes a los bordes del rebozo de ella, y se lo entregó. Ella lo recibió. Al otro día, ella vino y le devolvió el libro y le dijo que estaba bien.

Este sueño sobre un libro estrechamente asociado con el oro, puesto que sus bordes están ribeteados de este material, fue entendido como una aprobación de *Pishimisak* a nuestro trabajo y, sobre todo, al empleo de la escritura como parte de él. Desde ese día, algunos de los guambianos que estaban cercanos a nuestro trabajo comenzaron a hablar de dicho libro como “el libro de oro”.

La antropóloga Luz Alba Gómez del Corral (comunicación personal) menciona que algunas piezas de oro Cauca tienen la pantorrilla gruesa y se suele hablar de esta característica como “la pantorrilla preñada”. Es posible que esto esté relacionado con un

hecho que ocurre entre los guambianos. Si un hombre cuya esposa está menstruando va al páramo sin hacerse la limpieza de esta contaminación, que suele denominarse “sucio” en castellano, puede quedar embarazado en la pantorrilla, que se pone hinchada; se forman unas pelotas como recogiendo la sangre, como en enconos. Después se revientan y botan esa sangre, pero no aparece ningún animal, como sí ocurre entre las mujeres. Los médicos del hospital no pueden curar. Dura como seis meses. Hay que usar remedios naturales. Si no busca un médico propio, la enfermedad le sigue aunque haya reventado.

### **El oro blanco o plata**

Hasta hace muy pocos años, las mujeres guambianas usaban otra clase de adornos metálicos, hechos en plata, es decir, en oro blanco: pecheras, cruceros y aretes, aunque al parecer en épocas más antiguas se elaboraban en oro de las dos clases: oscuro y brillante. Así, se dice que una mayora encontró un crucero de oro en un trabajador; era antiguo de los siglos; de allí viene la plata martillada. Ahora han caído en desuso y sus dueñas los han vendido en los almacenes de Silvia, y estos a los turistas. Algunas guambianas los conservan todavía y los guardan para dejarlos en herencia a sus hijas, a cada una por igual, pero ya no se los ponen porque les da vergüenza de *“ir sonando como herraduras”*.

Los más antiguos son los *pechukall*, pecheras, luego vienen los *curiceiros*, cruceros y después los zarcillos.

Estos objetos tenían colgantes con figuras de animales: perro, ovejo, curí, mariposa, gallina, ardilla, conejos, pájaros, todos los animales de la tierra; los que tiene cada uno tienen que ser distintos. Esto porque esos animales no vivían ni los tenían por tener, sino que es una suerte. Los animales y el oro se relacionan con las personas porque ellas los trabajan y así se conforma el mundo.

Los que se usaron hasta hace poco son trabajos que vinieron con los conquistadores, quienes permitían hacerlos. Un mayor expresa que es trabajo de los blancos, pero que estos recogieron cosas de los indígenas para demostrar, para hacer creer que eran de ellos. Por eso también ponían plata a las varas del cabildo.

Pero una mayora recuerda que antes que los antepasados de los blancos de hoy hicieran cruceros y pecheras, los guambianos los sabían hacer. Todavía hace 28 años los hacían un señor de Bujíos y otro de Chimán, empleando monedas de plata antigua. A ella, cuando niña, la traían a Silvia y le gustaba cuando las mujeres guambianas venían bajando con muchos anacos y muchas pecheras y cruceros, que sonaban muy bueno cuando caminaban. Ella no tenía ninguno porque era pobre. Una vez la mamá le compró dos de los que se hacían en el pueblo, pero no eran muchos ni sonaban igual. Ahora, cuando mayor, ha llegado a tener algunos de los antiguos, comprándolos a las mujeres que los quieren vender.

Con la cristianización, había que ponérselos para ir a las misas y las fiestas religiosas, como el matrimonio, las ofrendas y el San Pedro. Cuando bautizaron a la gente, también impusieron esos materiales. En la fiesta de las ofrendas, en noviembre, las mujeres se ponían estos adornos e iban a la misa para encontrar la sombra de los anteriores; iban a encontrar a los dueños de estos adornos que son antiguos.

Tanto las pecheras como los cruceros se colgaban del cuello con cadenas hechas del mismo material, bien fuera con eslabones de lámina recortada o de hilo de plata, y con diferentes estilos. En los últimos tiempos, estas cadenas fueron reemplazadas por gargantillas de chaquiras de vidrio. En épocas de antigua, las gargantillas eran hechas con las pepas de un árbol que carga en las espigas y ya vienen con los huecos. Se trata de una mata de tierra caliente, cuyas hojas son como las del maíz y que carga mazorcas de varios colores: gris, vino tinto, rojo, cuando va jechando. Crece hasta alcanzar cerca de un metro de altura. La gente de hoy habla de esas chaquiras de antes nombrándolas como “esos metales”, reproduciendo así la no separación entre las categorías de metal y vegetal que ya analicé más arriba. En esa muestra se basaron los religiosos europeos para hacerlas.

Para obtener las pecheras, cruceros y zarcillos, los guambianos los cambiaban por cebolla blanca, pajarita, a razón de un guango de cebolla por un crucero; o vendían la cebolla por un centavo para comprarlos.

En los últimos tiempos, el único fabricante de estos objetos ha sido un artesano que vive actualmente en Popayán, aunque llega a Silvia para los días de mercado. Su padre, su abuelo y su bisabuelo también trabajaron la plata para los guambianos, así que su familia se ha ocupado de este oficio por más de 150 años. Sin embargo, hace 20 años que los guambianos no volvieron a comprar. Hoy, algunos escasos turistas son los clientes para estos productos, que su fabricante vende a los almacenes del pueblo. A veces, alguna mujer joven de la población compra algún par de aretes.

Esta decadencia lleva a que el artesano deba derivar su subsistencia de otros negocios, entre ellos un pequeño bar en Silvia, en una de cuyas vitrinas pueden verse algunos objetos, ya no de plata, sino de alpaca, y ya no fundidos, sino de lámina recortada y martillada. El mismo dice que “mi taller es un tronco”, para referirse al tronco de madera sobre el cual trabaja en un rincón de su negocio, aunque también labora en su casa de Popayán.

### Proceso de fabricación

La técnica de fundición es sencilla y se hace básicamente con unos soportes metálicos para los moldes, que el artesano llama cajas de cobre, aunque más bien parecen de bronce, heredadas de su abuelo; son dos piezas que se ajustan con unos pines y que tienen un canal tipo embudo para verter la plata fundida. Un lado de la caja se tapa con barro o un material parecido y en el otro lado va el molde, que ahora se hace con acrílico (“el mismo material de las cajas de dientes”). Se vierte la plata y se deja enfriar un rato. Luego se abre la caja y se despega el objeto. Para pulirlo se usan una lima y lija. Para “blanquear”, dar brillo, se usa lija número cero.

El proceso más reciente ha reemplazado la fundición por el trabajo con láminas que se elaboran por martillado, se recortan con cinceles para darles las formas básicas que se quieren y, luego, se martillan sobre moldes para repujarlas y darles otras formas más precisas. Es una tarea más simple que la fundición, permite trabajar con material de menor calidad y posibilita menores costos de producción y venta.

Para grabar los diseños se usan cinceles afilados con formas preestablecidas (puntos, cuñas, etc.) y se martilla. Por ejemplo, el dibujo de una estrella o una flor, que combina figuras en forma de pétalo, se hace con un cincel cuya punta tiene forma de cuña; otros tienen forma de círculo, etc.

Para armar los objetos compuestos, las distintas piezas se empatan con argollas de alambre de plata o con soldadura de la misma plata mezclada con cobre.

### El sentido

Las interpretaciones de un mayor guambiano y del platero blanco de Silvia acerca del significado de las diferentes formas de pecheras y cruceros, que presento a continuación, muestran coincidencias y diferencias importantes, que dan indicaciones sobre el sistema de relaciones entre indios y blancos en la región, en especial en lo que tiene que ver con la dominación de los segundos sobre los primeros y con el papel que los objetos de plata han cumplido en ese proceso, sobre todo en sus inicios.

En los dos principales tipos de objetos de plata pueden distinguirse tres componentes básicos: la cadena, un cuerpo (que puede ser compuesto) y los colgantes; todos se unen entre sí, como ya se indicó, con soldadura o con argollas. Los aretes no tienen cadena, sino que se ensartan en la perforación de la oreja mediante un gancho de alambre de plata que se suelda directamente al cuerpo del arete.

Generalmente, los colgantes son vistos por los guambianos como hijos, cuando tienen forma como de pera o de gota; los triangulares suelen verse como muelas. Casi siempre son impares: tres, cinco y, a veces, siete; pero puede haberlos con seis. Tres tienen que ver con las tres vidas, los tres mundos y los tres pensamientos: la vida de *Pishimisak*, la de *Kallim* y la de tata *Illimpi*; y los tres mundos: el de arriba, este en que vivimos y el de abajo. Cuando son cinco, se dice que son los cinco dedos y los cinco sentidos que, como ya se vio más arriba, tienen que ver con procesos de curación y con la familia. Siete hijos es *eyush*, como las mazorcas que cargan en múltiples tusas bifurcadas y que son la

madre de la semilla; cuentan que a veces nacen guambianos con siete dedos en el pie. Estos colgantes nunca penden directamente del cuerpo central, sino de una medialuna, más o menos pronunciada, que se enlaza con dicho cuerpo mediante dos o tres argollas.

Los colgantes de la cadena son figuras de animales y también son hijitos; se plantea que al lado derecho deben ir los machos y al izquierdo las hembras. Algunos son chiguacos, *peñik*, aves que avisan muchas cosas; otros son perritos o pavos.

El mayor guambiano ve usualmente el cuerpo de las pecheras como rostros, indicando que las orejas son los sitios donde se empatan con las cadenas, son las horquetas, *utik*. En la parte superior llevan sombreros propios, o tocados que son vistos como los que usan la Niña María de Caloto y otras advocaciones de la Virgen propias del catolicismo, aunque esto no significa que las caras correspondan con las de estas. También la hostia puede hacer parte de este centro.

Otras veces, el cuerpo central se describe como un corazón, *mansre*, que va en el pecho, *pechuku*, de donde viene el término de *pechukall*. *Kall* son los topos o alfileres para coger la camisa y eran hechos con espuelas de cóndor o huesos de animal. El corazón tiene la sangre, *ani*, corriendo abajo y arriba, y está ligado con el hígado y el bofe, porque la sangre está en todo el cuerpo. Son la clave de la vida, aunque “el padre Hurtado decía que los dos últimos son muy aparte y no dan nada”.

En apoyo de estas interpretaciones viene la pechera de una mayora, cuyo centro es claramente un corazón de factura muy realista y semejante al de la iconografía de la Virgen Dolorosa, pero la corona de espinas que lo rodea es solamente una franja o cinta con débiles muescas. De él y a su alrededor salen numerosos rayos elaborados en una sola pieza: un círculo de plata fundida; por detrás es liso y por el frente ha sido trabajado en rayos individuales como si estuvieran soldados unos a otros. Algunos de sus colgantes presentan unos calados que revelan un trabajo muy fino.

Los cruceros reciben su nombre del hecho evidente de que su elemento principal es una cruz, que en ocasiones presenta varias perforaciones redondas o cuadradas: “aljueros, que son orejas y

ventanas”. De cada uno de sus brazos pende un colgante y otro de su eje vertical; los tres son vistos como hijos, al igual que en las pecheras. En un caso, el mayor dijo que la cruz estaba formada por huesos largos del cuerpo, de las piernas o de los brazos.

La cruz, sin embargo, no está unida directamente a la cadena o a la gargantilla de chaquiras, sino que pende de un motivo calado bastante complejo, que el mayor siempre vio así: *“el dibujo de arriba es de religión, de los Romances que hay que cantar. Es dibujo de mosaico de la iglesia, que se extiende en el suelo y dicen que es un camino; también hay los senderos de las velas en una iglesia: tres senderos”*. En algunos de ellos es claramente perceptible la figura de un corazón, ubicado en el centro del motivo.

Las pecheras y cruceros que no tienen cadena de plata, hecha con lámina recortada o alambre, se cuelgan mediante gargantillas de chaquiras; las más antiguas son gruesas y de color rojo oscuro con el interior blanco, y son el maíz pintado, *kasrpura*.

Tanto en el cuerpo como en los colgantes de pecheras, cruceros y aretes abundan los diseños impresos con cinceles. Sus dibujos se relacionan casi siempre con vegetación: una paja que se da en la misma tierra en que se da el maíz y que se usa para techar las casas, *puurek*; cortadera o paja del páramo; flor de frailejón, *muintusr*; plátano de *Pishimisak* o *alipanka* del monte. En un crucero que pude observar se distingue claramente el dibujo cristiano antiguo del pescado.

El artesano platero, aunque algunas de sus interpretaciones coinciden con las del taita, insiste, en cambio, en el carácter propio guambiano de los objetos.

Por ello, en sus referencias a las formas, enfatiza esta idea. En una de las pecheras ve los tres espíritus, es decir, *Pishimisak*, *Kallim* y tata *Ilimpi*, aunque él no los menciona por sus nombres, y agrega que son los guambianos quienes piden que se hagan así. En otra, aparece el sol, del cual cuelga la luna y de esta los hijos, que tendrían forma de semilla de mejicano; otras veces, se colocan ciertos elementos alrededor del sol para que se vean como rayos.

A otra la considera como el *“escudo del águila bicéfala, con dos cabezas y con los hijos”*. También dice que los guambianos la piden

porque dicen que quieren mostrar que *“ellos no son botaos porque pertenecen a la Corona; es el águila de la Corona Real, con una cara para cada lado”*.

A aquellas que tienen la forma de un círculo casi perfecto las llama pecheras de sello, pero no puede explicar de qué sello se trata. Insiste en que así las piden los guambianos que las encargan.

En los colgantes de una cadena, ve patos y perros, para explicar luego que se trata de los patos de la laguna, que *“es un encanto y se pone brava con los blancos. En pleno sol, se levanta un humito y luego se enoja. El pato es el espíritu malo y no molesta porque está amarrado en la cadena; para eso se pone. Los perros son para cuidar que no se pierda nada”*. Es el tipo de cadena más antiguo. En los colgantes de otra mira un animal adicional y una cierta distribución de los mismos, que lleva un sentido: el perro arriba, el pato en medio y abajo el pavo real, que es el rey de los corrales; si hay un pavo, hay abundancia. Estos animales son para que defiendan a los guambianos.

Pero coincide con el taita en identificar la parte superior de algunas de las pecheras como la María, con un corazón en el centro, aunque dice no saber si se trata de la Niña María de Caloto, porque los guambianos la llaman solamente la María. Los hijos penden de la cruz amparados por la María. Se trata de un adorno que es traído de España.

Se refiere a los dibujos, aquellos que el taita ha entendido como flores, diciendo que son de estrellas. Y menciona que en algunas ocasiones, cuando los guambianos vienen a encargan las pecheras, ellos mismos traen las chaquiras que hay que ponerles para colgarlas.

Con estas bases, me parece claro que, aunque estos objetos de plata tienen un origen en la época de la colonia y una tradición que viene de los artesanos de la platería española, con el curso de las relaciones entre indios y blancos y como ocurrió aun con instituciones como el cabildo y el resguardo, que fueron apropiadas, modificándolas al mismo tiempo para hacerlas algo propio, se entremezclaron en ellos los elementos provenientes de la dominación con aquellos de los guambianos, cosa que, además, cumplía el papel de hacerlos más fácilmente aceptables para estos.



Sin embargo, se trata en su esencia de “cosas de los blancos”, estrechamente asociadas con la religión católica; por eso no resulta extraño que la desaparición de su uso haya coincidido en lo fundamental con las luchas de recuperación que los guambianos comenzaron a adelantar a partir de los años 70.

\*\*\*\*\*

Que los guambianos llegaran a este momento y a la necesidad de realizar estos trabajos no fue algo que se diera en forma repentina, al contrario, fue la cabeza de un largo recorrido por el camino de la organización, que había comenzado desde la década de los años 30 del siglo XX con las primeras luchas de los terrajeros en contra del terraje y por retomar en sus manos las tierras usurpadas por las haciendas.

Esto implicaba la necesidad de efectuar el análisis de aquellas primeras formas de organización y de lucha adelantadas por los guambianos, solos o en relación con otros indígenas del Cauca, los paeces entre ellos. Algunos de los mayores adelantaban por su cuenta esta tarea y avanzaban en sistematizar sus experiencias de vida, a veces por escrito con la ayuda de familiares estudiantes y otras personas que hubieran adquirido la capacidad de escribir. De la misma manera se propusieron trabajar sobre documentos que guardaban en sus archivos, como los de la Cooperativa de Las Delicias, por ejemplo<sup>52</sup>.

Para ir siguiendo este camino, con el siguiente texto busqué dar un panorama amplio, aunque no muy detallado, de lo que fueron los primeros pasos en la lucha de recuperación del territorio, en la cual los propios guambianos distinguen varios momentos o formas: por compra, a través del INCORA, por la lucha. Las bases sobre las cuales está redactado hay que buscarlas en los archivos de la cooperativa y en la cartilla *Las Delicias, 15 años de experiencias* (1978), que algunos dirigentes de esa cooperativa elaboraron en acompañamiento con Víctor Daniel Bonilla y teniendo en cuenta dichos materiales. El propósito de este escrito en su forma original

---

<sup>52</sup> Para un desarrollo amplio de lo que fue esta experiencia, véase: Cooperativa Indígena de Las Delicias 1978.

fue el de acompañar la publicación del artículo *Historia de mi propio pensamiento para el desarrollo de nuestro pueblo guambiano*, del taita Ricardo Tunubalá Yalanda (1990), de cuyo contenido su título no deja ningún lugar a dudas.

Ambos textos ejemplifican algunas de las experiencias guambianas con la escritura y su empleo en relación con las diversas luchas que se han venido librando, tema que analizo a fondo más adelante.

## GUAMBÍA COMIENZA A LUCHAR<sup>53</sup>

Una gran parte de las tierras guambianas, las del Gran Chimán, fue invadida por los blancos. Durante más de siglo y medio la comunidad luchó por recuperarlas, sin conseguirlo.

En 1853, un fallo del Tribunal en Sala de Tres Ministros reconoció que *“la posesión y la propiedad de los terrenos cuestionados son de los indios de Guambía”*. Dos años después, la Corte Suprema de Justicia dictaminó la validez del fallo, agregando que no se podía cumplir. Así se consolidó la dominación de los terratenientes sobre estas tierras, sin que por ello se detuviera la lucha de los guambianos.

Los blancos, al apoderarse de las tierras, no expulsaron de ellas a los guambianos, pues los necesitaban como mano de obra para el trabajo de las haciendas que establecieron en ellas, sino que los dejaron viviendo allí. A cambio de esta “concesión”, la de poder disponer de una pequeña porción de tierra para construir sus ranchos y cultivar unos cuantos productos de pancoger, pues los sembrados permanentes estaban prohibidos, los guambianos debían trabajar gratis en las haciendas un cierto número de días al mes. Era el llamado terraje.

Pero los guambianos sometidos a esta obligación, los terrajeros, fueron además separados del resto de la comunidad, pues ya no

---

<sup>53</sup> Publicado en *Nueva Visión*. Publicación de Estudiantes de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 4, Bogotá, 1990, p. 4-6.

quedaban bajo la autoridad del Cabildo, sino sometidos al poder y la humillación provenientes de los hacendados y mayordomos. Así, la comunidad fue dividida entre terrajeros y comuneros (aquellos guambianos que continuaban viviendo en el resguardo bajo la autoridad del cabildo).

El año de 1936 encuentra a los terrajeros luchando por conseguir acortar la jornada de trabajo y disminuir el número de días de terraje. Los terratenientes los enfrentaron expulsándolos de las haciendas, condenándolos al hambre y a la emigración. Para obligarlos a salir, arrasaban sus sembrados, quemaban sus casas, mataban sus animales.

A finales de los años 50 y comienzos de los 60, estas expulsiones se agudizaron y los terrajeros comenzaron a pensar qué hacer para resolver su situación, pues no había entonces ninguna clase de organización. Con base en sus discusiones, lograron crear, en 1961, un Comité de Lucha integrado por 20 compañeros y comenzaron a informarse sobre la Reforma Agraria.

En 1962 llegó Acción Cultural Popular a través de Monseñor Gustavo Vivas y de Mario Polo García, y dictaron dos cursillos organizados por FANAL y UTRACAUCA; al terminar, los 28 asistentes formaron el Sindicato Gremial Agrario de Las Delicias, afiliado a las dos organizaciones anteriores. El Comité de Lucha, para no dividir, se vinculó al Sindicato.

Su programa de ocho puntos decía así:

- 1) recuperar las tierras que hemos perdido, 2) exigir respeto a las costumbres de nuestra comunidad, 3) exigir atención de las autoridades, 4) acabar con las formas de explotación directas o indirectas a que ha estado sometido el indígena, 5) alcanzar la participación en el gobierno, 6) elevar el nivel social y económico de nuestra comunidad, 7) exigir que nuestras ideas sean escuchadas y respetadas por los que ahora tienen el gobierno, 8) exigir respeto de los blancos por los atropellos que contra nosotros cometen”.

En noviembre de 1962, el Comité de Lucha envió una carta al INCORA pidiendo que comprara las mejoras a los hacendados y

devolviera la tierra a los guambianos. La firmaron 113 terrajeros. Pero no tuvieron respuesta.

En cambio, sí tuvieron audiencia las propuestas de FANAL para que los terrajeros se organizaran y compraran la hacienda a los terratenientes, repartiéndola entre quienes pudieran participar de la compra. De esta manera los integraban en FANAL y UTRACAUCA, organizaciones controladas por la Iglesia, y los hacían dependientes de la Caja Agraria en lo económico. Además, las tierras y sus compradores quedaban por fuera del resguardo y del cabildo, es decir, persistía la división de la comunidad.

En 1963, FANAL invitó a los miembros del Sindicato a su Congreso Nacional en Bogotá. Estos oyeron hablar allí del programa de cooperativas que esa organización impulsaba y, a su regreso, el 18 de abril, fundaron la Cooperativa de Las Delicias, con proyectos de consumo, comercialización, crédito, educación, transporte y asistencia social, de los cuales solo comenzó a funcionar la tienda de consumo. Además, la personería jurídica no llegaba.

Se firmó, entonces, un acuerdo con los asesores de FANAL para solicitar los aportes de los socios y el crédito de la Caja Agraria y comprometiéndose, además, 1) a que acudirían, con FANAL y UTC, hasta al gerente general de la Caja Agraria en Bogotá y aun al Presidente de la República *“para interponer todos los recursos con miras a la consecución de dicho prestamo y cumplir con la familia Garrido”*, 2) a que para *“la dirección, administración y trabajos se tomará como base la forma impuesta en Israel”*, para lo cual se solicitará un técnico *“de esa hermana república”*, 3) a que el 10% de las utilidades fueran para aumentar capital y el otro 90% para pagar el crédito, sin dar nada a los socios y, finalmente, 4) a que *“tan pronto se reciba la escritura la finca se dividirá”*.

Con esta base llegó la personería jurídica y en enero de 1964 pudo reunirse el Consejo de Administración. En febrero fue aprobado el crédito en Bogotá. Pero en el momento de comprar la finca, por carecer del dinero para hacer los aportes y por la desinformación, presiones y calumnias a que fueron sometidos, solamente quedaban, entre los 48 socios que prestaron el dinero, 8 de los 40 terrajeros

que habían iniciado el proceso. El 13 de junio de 1964 se compró la hacienda San Fernando a los terratenientes Garrido.

Pero la cooperativa no progresó como se quería, los más acomodados fueron tomándose los cargos, fracasaron en varios programas, como en la compra de un bus, el programa de fresas, las huertas familiares; otros no se vieron, como el del puesto de salud. Pero lo peor fue que el Consejo de la Cooperativa, bajo la dirección de los asesores, prohibió que los más pobres pudieran trabajar parcelas personales dentro de la finca y acordó, con el fin de pagar el crédito en 10 años y poder parcelar la tierra más rápido, imponer 4 días de trabajo gratuito a la semana para cultivar sembrados colectivos con cuyo producto se iría pagando la deuda, quedando a la gente solo dos días a la semana para su propio trabajo. Todo mundo sintió que esto era un nuevo terraje, más pesado aún que el de la hacienda.

Así, se comenzó a pensar en otro sistema de lucha que favoreciera a todos los guambianos y no solo a los de la cooperativa, que eliminara del todo el terraje, que resolviera los problemas de las deudas y que pusiera a los guambianos en el control de su vida, sin depender de tantos asesores de fuera, y que permitiera ir uniéndose con los indígenas de otras comunidades.

En 1970, unos 200 guambianos y paeces, desde Guambía hasta Jambaló y Tierradentro, crearon el Sindicato del Oriente Caucano, recogiendo la experiencia del Comité de Lucha. Pero como en las comunidades lo relacionado con tierra corresponde a los Cabildos, comenzaron a establecer relaciones con ellos. Muchos, como el de Guambía —al que se propuso crear un consejo asesor del Cabildo, pero no aceptó—, no apoyaban; más bien estaban al servicio de los curas y los politiqueros

Poco a poco se fueron ampliando las relaciones y la idea de recuperar las tierras de los resguardos, de recuperar la autoridad de los cabildos y de no pagar más terraje se fue extendiendo. Fue así como en febrero de 1971 se convino hacer una reunión de cabildos en Toribío. A ella asistieron más de 50 guambianos de la Cooperativa, del Resguardo y del Chimán. Un compañero propuso la idea que había madurado en el Sindicato y entre algunos socios de la cooperativa de

formar una organización propia indígena. Y se resolvió crear el Consejo Regional Indígena del Cauca.

Como resultado, se hicieron cambios en la Cooperativa; se decidió: 1) no pagar interés por los aportes de los socios, modo por el cual los más ricos se habían beneficiado del trabajo de los más pobres, 2) no repartir la finca cuando se acabara de pagar, 3) disminuir a 2 días el aporte semanal de cada socio, 4) repartir lotes familiares para mejorar la situación de las familias.

La Cooperativa se convirtió en el núcleo donde seguía creciendo la idea de recuperar las tierras y ampliar el resguardo. Y desde allí se organizaba la participación en el movimiento indígena que se extendía en el Cauca y en todo el país.

Muchas veces viajaron a acompañar en las recuperaciones de tierras que adelantaban otras comunidades. Así nació la conciencia de que si se quería recuperar en Guambía, era necesario recuperar primero el cabildo, es decir, nombrar un gobernador favorable a esta idea y que encabezara a la comunidad para conseguirlo.

Al fin, en 1979, se nombró gobernador a Javier Morales, quien aceptó realizar reuniones en todas las veredas para hablar del problema de la tierra. Entre tanto, se había encontrado el título del resguardo, el cual demostraba que todas las tierras del Gran Chimán pertenecían a la comunidad. Esto dio una fuerza muy grande a los guambianos acerca de la justeza de la lucha, pero el gobernador no se atrevió a dar el último paso y lanzar la recuperación.

Al año siguiente, el nuevo gobernador, Segundo Tunubalá, de Cacique, tomó la decisión de realizar la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano para unir en una sola fuerza a todos los guambianos y recoger el apoyo de amplios sectores de la sociedad colombiana para la lucha. Esta se hizo en julio, en el Núcleo Escolar Indígena. En ella fue presentada por primera vez la bandera guambiana, con la cual los guambianos se afirmaban como pueblo.

A raíz de esta asamblea, se crearon en varias ciudades del país, como Popayán, Cali, Pasto, Medellín, Pereira, Bogotá, grupos de solidaridad con las luchas indígenas, conformados por obreros, pobladores y estudiantes, los cuales tuvieron un papel muy importante en difundir, apoyar y acompañar tales luchas.

Pocos días después, partiendo de la casa de la cooperativa de Las Delicias, más de 3.000 guambianos se lanzaron a la recuperación de la hacienda Las Mercedes, detentada por Ernesto González Caicedo.

El ejemplo de los guambianos potenció las luchas indígenas en todo el suroccidente y rápidamente se dieron nuevas recuperaciones en Jambaló y otros resguardos paeces, en los resguardos de los pastos —en el sur de Nariño— y en Guambía misma.

A finales del año, el movimiento había tomado fuerza en forma coordinada. Para aprovechar esta y presentar sus derechos ante todo el país, y para enfrentar la represión de las recuperaciones, se organizó una marcha de gobernadores indígenas del suroccidente hacia Bogotá, para exigir sus derechos al gobierno nacional.

Luego de un tiempo de organización, esta se llevó a cabo en diciembre con un éxito arrollador. Esta marcha fue fundamental para consolidar los resultados de las recuperaciones. A su regreso, los participantes fueron recibidos en triunfo en la hacienda de Las Mercedes, ahora en manos de los guambianos. El acto fue encabezado por Ricardo Tunubalá, quien acababa de ser elegido gobernador del Cabildo para el año de 1981.

En 1981, el gobernador continuó las recuperaciones ya iniciadas: Las Mercedes y Tranal, ampliando el área bajo control de la comunidad y organizando el cultivo de la tierra en común y la distribución de la producción. Así mismo, consolidando experiencias tan importantes como la guardia cívica, grupo de guambianos encargados del control de la situación general y de la seguridad y orden internos de la comunidad frente a las amenazas y peligros venidos del exterior y del sabotaje de los enemigos internos.

Pero la efectividad de su trabajo comenzó a verse obstaculizada por los problemas internos del resguardo. Este, con la tierra dividida y subdividida en parcelas mínimas, era un hervidero de problemas de todo tipo entre los comuneros. Y el intento de solución de los mismos desgastaba el tiempo y los esfuerzos del cabildo; por ello, el gobernador planteó una congelación de tales problemas para dedicar todas las energías a la lucha, lo cual no fue aceptado por la

comunidad. Así, las recuperaciones se vieron afectadas por esta dispersión de la atención y las fuerzas.

En este año, tomó cuerpo definido la política de no pagar las tierras recuperadas, por considerar que los terratenientes no eran sus legítimos dueños sino que pertenecían a la comunidad, como lo mostraba su tradición, apoyada por el fallo de la Corte Suprema y el título del resguardo. También se fortaleció la idea de que era la lucha organizada de la comunidad la que garantizaba el éxito de las recuperaciones y no la intervención del INCORA, la cual más bien creaba problemas y divisiones internas.

Así transcurrieron los primeros meses de la gobernación de Ricardo Tunubalá en 1981.

\*\*\*\*\*

Luego de más de 25 años de experiencia organizativa y de década y media del comienzo de la recuperación de las haciendas, a finales de la década de los 90 me propuse sintetizar en una serie de escritos lo que fue el trabajo con los guambianos en términos de aportes mutuos entre lucha indígena y antropología, con el objetivo de que éstos alcanzaran una difusión más amplia que la que ofrecían mis cursos en la Universidad Nacional y que a la vez ampliaran las posibilidades de vincular nuevas gentes al trabajo conjunto.

El punto de partida de estos textos se encuentra en un curso que llamé Antropología y Solidaridad y que tuvo lugar en 1997; en él se llevó a cabo un primer intento de análisis y discusión sobre esta temática, tomando como materia prima fundamental once trabajos que habían realizado estudiantes de antropología y otros solidarios para dar acompañamiento a las luchas indias del Cauca y Nariño, así como el relato verbal de mis propias experiencias al respecto; cuando fue posible, afortunadamente en la mayor parte de los casos, los autores de dichos trabajos participaron en las discusiones con los estudiantes y en la evaluación de los resultados de sus proyectos, con la perspectiva que les daban muchos años de nuevas experiencias y de ejercicio profesional en distintas áreas. En dos ocasiones, indígenas que habían tomado parte en las investigaciones



dieron su aporte a la discusión, entre ellos el entonces senador Lorenzo Muelas.

En la confrontación de opiniones se buscó alcanzar un balance en dos campos específicos: por un lado, en relación con los aportes que el trabajo de los solidarios-investigadores dio a las luchas indias; por el otro, los elementos que resultaban nuevos para la antropología y que surgieron en esa actividad conjunta. Mucho tiempo después, hace apenas un año, el trabajo de grado de un estudiante (Caviedes 2000) profundizó en esta temática, tomando como sustento el trabajo de campo en un resguardo nasa del Cauca que había tenido un papel importante en las luchas del CRIC y la participación de uno de los dirigentes de entonces, ahora maestro en su comunidad.

En el primero de estos escritos, destinado circunstancialmente a hacer parte de un número temático sobre etnohistoria en el Boletín del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, centré el énfasis sobre la concepción guambiana de la historia, muy distinta de la denominada entre nosotros como occidental. Si esta piensa la historia como algo del pasado, los guambianos la viven en su vida de hoy y consideran que sin ella tal vida no es posible. Avanzar en la comprensión de esta idea resulta de gran importancia en la medida en que constituye el camino para poder entender el alcance y significado de lo que en nuestro trabajo conjunto se denomina “la recuperación de la historia”, que no consiste de ninguna manera en una vuelta al pasado, como muchos se han empeñado durante años en creer y tratar de hacer creer, incluso a los mismos guambianos.

Con él se inicia el examen de algunos elementos metodológicos novedosos que se crearon o desarrollaron en la investigación conjunta con los guambianos, algunas de cuyas bases más elementales habían comenzado ya a prefigurarse en las actividades de mis últimos años de trabajo con los embera; y sobre el fundamento de aquellos elementos de crítica que venía adelantando desde hacía tiempo acerca del trabajo de campo como herramienta etnográfica.

Consistían ellos, por un lado, en la indisoluble relación entre territorio e historia, concretización de aquella más amplia entre

espacio y tiempo, que hacía necesario recorrer incesantemente el territorio guambiano como forma esencial de acceso al conocimiento de la historia de este pueblo, tal como lo había concebido y comenzado a desarrollar Lewis H. Morgan en sus investigaciones sobre los iroqueses; por el otro, en el empleo de la vivencia continuada con los indígenas como forma de conocer, es decir, de recoger los conceptos en la vida, como lo expreso al plantear que la “densidad” histórica guambiana no se percibe a primera vista en el transcurrir diario de la vida guambiana, pero que, para quien llega de fuera y logra penetrarla con su vivencia, llega a ser casi insoportable.

Al mismo tiempo, se fueron identificando elementos constitutivos de una pedagogía propia guambiana, como el que está construido sobre la concepción de par, de aplicación en las actividades que se realizan en las escuelas del resguardo, otro de los focos de interés de los guambianos en su propósito de recuperar y desarrollar una educación propia.

## PARA LOS GUAMBIANOS, LA HISTORIA ES VIDA<sup>54</sup>

Etnohistoria, un término sobre el cual no existe un acuerdo entre quienes lo utilizan en Colombia. Para algunos, se refiere a la historia de las sociedades indígenas, es decir, a aquella reconstrucción de su pasado que es posible elaborar con base en documentos escritos, casi exclusivamente provenientes de autores de nuestra propia sociedad e interpretados con base en sus concepciones y metodologías. Se concentra, entonces, en el período posterior al descubrimiento y la conquista; aunque en algunos casos va más atrás, en la medida en que durante la colonia se recogieron por escrito algunos fragmentos de lo que fue su historia oral. Así ocurrió en México y Perú por el trabajo de misioneros que quisieron indagar el pasado precolombino como cimiento para cambiar a su

---

<sup>54</sup> Publicado en *Boletín de Antropología*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 11, No. 28, Medellín, 1997, p. 115-127.

manera el presente y la suerte futura de los recién “inventados” indios.

Para otros, estas reconstrucciones pueden tener un fundamento adicional en los aportes de la arqueología, lo cual les permite ir más allá en el tiempo y lanzar su mirada sobre épocas muy anteriores a la venida de los españoles. Retrocediendo de este modo, algunos investigadores llegan incluso hasta el poblamiento de América. Algunos se apoyan también sobre la combinación de la arqueología con los resultados del trabajo etnográfico, como sucede hoy con los llamados etnoarqueólogos.

Sin embargo, no todos están de acuerdo con estos criterios ni con las ideas que los sustentan y establecen diferencias entre ethnohistoria y prehistoria, precisamente sobre la base de si es posible o no contar con documentación escrita en ese proceso de conocimiento del pasado. La escritura parece ser, para ellos, una especie de piedra de toque que garantiza la veracidad de sus resultados, su objetividad, haciéndolos científicos; cuando no está presente, las inferencias van muy poco más allá de la especulación; por ello hablan de historia conjetural y rechazan su cientificidad, como lo hacía Radcliffe-Brown (1975: 26-27).

En todo caso, la referencia se dirige a un tipo de trabajo académico-intelectual que se realiza por gentes de nuestra propia sociedad y con los parámetros que las disciplinas de la misma, al reclamarse como ciencias, han desarrollado a lo largo de los últimos decenios.

Dentro de este marco, parece un tanto extraño que no se haga una equivalencia conceptual entre el término ethnohistoria y otros similares que se han venido empleando en los tiempos recientes, tales como etnobotánica, etnoastronomía, etnoeducación, etnociencia, etnomedicina, etc., pues estos últimos se piensan buscando equivalentes de las disciplinas de la ciencia en el interior de las sociedades indígenas, supuestamente de acuerdo con sus propios criterios, lo cual, por cierto, encierra en el interior mismo de este enfoque una grave contradicción.

Así, la etnoastronomía sería el saber que estas sociedades desarrollaron acerca de los astros, la etnobotánica indicaría su

conocimiento acerca de las plantas, y así los demás. En cambio, la etnohistoria no se concibe como la visión histórica que los indios tienen sobre sí mismos, su crecimiento y su relación con otras sociedades, incluyendo la nuestra, sino como uno de nuestros campos de conocimiento, como una rama más de nuestras disciplinas; incluso se va más allá y hay quienes afirman que los indios carecen de una concepción de la historia, que no tienen sentido histórico, y otros hasta llegan a pensar que tales sociedades carecen de historia, como así lo indican algunos conceptos clásicos de la antropología, al definir las como sociedades tradicionales o sociedades frías.

## **RECUPERAR LA HISTORIA**

De ahí que para muchos resultara una sorpresa cuando en la década de los 80 algunos pueblos indígenas en lucha, en particular los guambianos, comenzaron a proponerse la recuperación de su historia en relación con la recuperación territorial que estaban llevando a cabo. Porque, ¿cómo podrían recuperar la historia quienes no la tenían? En el mejor de los casos se creyó que querían volver a vivir como hace quinientos años o más, antes de la llegada de los conquistadores europeos; convicción que se expresó verbalmente, para satirizarlos, afirmando que querían volver a la “época del guayuco”.

Se sabe que en ese proceso de lucha, cuando en la década de los 80 retomaron las tierras de las haciendas, los guambianos se plantearon que no bastaba con la tierra, sino que lo fundamental era el tipo de relaciones que establecieran con ella. En esto se diferenciaron de los miembros de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, quienes se guiaban por la consigna de “la tierra para el que la trabaja” y aceptaban conseguirla mediante migraciones o aceptando las “entregas de tierras” que les hacía el INCORA en cualquier lugar que resultara apto para producir, es decir, con un criterio meramente económico.

También se separaron de otros indígenas al rechazar las soluciones que ofrecía el INCORA y que se aplicaban en otros lugares, aun en el interior mismo de Guambía: por un lado, empresas

comunitarias y cooperativas, que implicaban la propiedad privada colectiva de la tierra solo para unos pocos miembros de la comunidad escogidos por el INCORA y bajo su dirección, con la autoridad de una junta directiva y no la del cabildo, pagándola mediante un crédito y no por derecho propio; por otro, parcelaciones con propiedad privada individual para unos pocos indígenas seleccionados por el INCORA con sus propios criterios, quienes de esa manera quedaban sustraídos de la comunidad, debilitándola. Por eso exigieron que las antiguas haciendas entraran a formar parte del Resguardo sin ninguna clase de pago y quedaran bajo la autoridad del cabildo. Solo así, dijeron, se podía considerar que fueran de nuevo guambianas, que se constituyeran otra vez en parte del territorio propio, del *Nupirau*.

Pero eso no fue todo. Una vez las tierras estuvieron en manos de la comunidad a través del cabildo, qué hacer con ellas y cómo hacerlo se convirtió en un problema esencial y más difícil de resolver que las luchas mismas de recuperación. Lo único que tenían claro era que querían relacionarse con esas tierras y emplearlas de una manera guambiana, como se estableció la noche que celebraron el triunfo de la recuperación recorriéndolas mientras bailaban en fila tras los músicos propios de flauta y tambor, todo ello para que la tierra reconociera que otra vez eran los guambianos quienes la ocupaban.

Cómo repartirla y cómo trabajar fue una de las caras de esa problemática. ¿Cuál era la manera guambiana de relacionarse con la tierra? Tenían claro que no querían reproducir los microfundios de adjudicación particular que existían en el resguardo, para que los trabajara cada familia por su cuenta, situación que era resultado de la dominación y de la expropiación ejercidas contra ellos durante cinco siglos; pero, entonces, ¿cómo debía ser? ¿Acaso toda la comunidad trabajando toda la tierra en común bajo la dirección del cabildo? ¿Por veredas, tal vez? ¿En grupos de 100, formados por conocidos o amigos? ¿Y quién y cómo decidía en dónde, qué y cuándo había que sembrar?

Los guambianos que habían vivido afuera y estudiado entre los blancos habían aprendido la respuesta teórica: la manera indígena propia era la comunitaria, la propiedad y el trabajo comunitarios, pero

no fueron capaces de especificar la propuesta en forma real y tangible. Al fin y al cabo, ¿qué quiere decir concretamente comunitario? En últimas, quedó claro que la explotación y la dominación, la invasión de los terratenientes y el acorralamiento de la gente guambiana en el resguardo habían llevado al “olvido” de las peculiaridades de la forma propia de vivir en autonomía.

Para entender lo que ocurría, por qué no hallaban el camino para solucionar el problema, los guambianos discutieron mucho sobre cómo volver a tener su vida toda completa, para poder de nuevo “*atardecer bien bonito y amanecer bien bonito*” (uno de los principios esenciales del vivir guambiano, como así lo hablaron los mayores), para poder tener su autonomía. Solo para encontrar que la palabra de los antiguos, la palabra mayor, había caído en el silencio y que el camino propio no se veía en la oscuridad del sometimiento. Se dieron una explicación de lo que les pasaba: habían perdido la historia (*mananasrik*, aquello que era de los antiguos) o, mejor, les había sido arrebatada; y se propusieron un camino para superar su situación: había que recuperarla.

## **SURGE EL COMITÉ DE HISTORIA**

Para hacerlo, la comunidad a través de sus autoridades, creó el Comité de Historia, con la tarea de recuperar la palabra y de sacar a la luz esa historia que había quedado sepultada tras 500 años de sujeción y, con ella, recuperar la tradición de ser guambianos, las raíces, como ellos las llaman, para poder basarse en ellas y retoñar, para dar vida de nuevo a su pueblo.

Los invasores cortaron nuestro árbol y dejaron solo el tronco, y los guambianos nos preguntamos cómo es el resto, la raíz y las ramas. Con nuestro trabajo buscamos la raíz, para hacer que retoñe de nuevo y de todo completo (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

En el largo camino, los miembros del Comité de Historia hablaron con muchos mayores. Los guambianos, uno de los primeros grupos indígenas en incorporar y utilizar la grabadora en forma amplia, emplearon ese medio para recoger la voz de los taitas. Las

historias, que es como ellos denominan aquellos relatos que los antropólogos suelen llamar mitos, fueron surgiendo a la luz después de muchos años de “estar silencio”, pero quedaron otra vez sin llegar al conjunto de la comunidad, en especial a los jóvenes, guardadas en casetes.

También excavaron en compañía de arqueólogos con la convicción de que era necesario aclarar de qué se trataban las “huellas de pijaos” (vasijas y fragmentos de cerámica, piedras labradas, objetos de oro, planes de vivienda y, a veces, huesos y construcciones subterráneas o superficiales) que aparecían de tanto en tanto en sus tierras cuando estaban trabajando o construyendo sus viviendas, y si tenían algo que ver con sus antepasados, los taitas guambianos, que iban adelante marcando un camino que los de hoy ya no vislumbraban.

Así mismo, se les ocurrió que los viejos papeles de los españoles quizá tuvieran algo que decir al respecto, si se lograba encontrarlos en los archivos de Lima, Quito, Popayán, Bogotá y otros lugares, y leerlos para discutir y entender su contenido. Algunos acompañaron en esa tarea, salidos de entre los solidarios-antropólogos.

Por último, recogieron los materiales antiguos que quedaban en las casas, a veces en uso, a veces reclusos en los tumbados. Y hablaron sobre qué hacer con todo eso.

Después de cuatro años de trabajo, lograron que hablara de nuevo un principio básico: que la vida propia nace y se desenrolla a partir de la vida doméstica, en el hogar, en el fuego de la cocina; por eso, cuando un niño nace, el cordón umbilical se entierra al lado del fogón y es como un hilo que lo ata a ese sitio para toda la vida y que va desenrollando al crecer y ampliar el territorio por el que se mueve. Y lo dijeron así, de dos maneras: *“de la cocina sale el manejo de un pueblo”*, *“el derecho nace de las cocinas”*. De este modo, pudieron saber, siguiendo a los antiguos, que su territorio es una gran casa que alberga a la gran familia guambiana.

Por eso, en el trabajo de excavación arqueológica, las cosas no estaban claras para los guambianos hasta el día en que, mientras trabajaban, aparecieron huellas de postes de vivienda y los rastros de

un fogón. En ese momento, vieron que ya había un centro a partir del cual desarrollar todo el trabajo y las cosas comenzaron a cobrar sentido.

A finales de 1986, después de mucho hablar y discutir, los miembros del Comité de Historia hicieron una propuesta y, de acuerdo con el cabildo, decidieron agrupar y mostrar los resultados de una manera que hablara al pueblo, que diera vida. Así se creó la casa-museo de la cultura guambiana, organizada en la vieja casona de la hacienda, pero sobre la base de los espacios y relaciones de la vivienda propia, con su cocina, *nakchak*, su pieza, *wallikate*, y su cuarto de guardar las cosas valiosas, *pishiya*. Dijeron:

En nuestras propias manos, estos objetos hablan porque no están separados de su pueblo y de su historia. A la vista, parecen mudos; pero al discutir, hablan mucho. Queremos conocer el pasado, pero no solo para conocerlo, sino para con él trazar el camino hacia adelante (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

## LA HISTORIA ES VIVA Y DA VIDA

En todo ese proceso fue quedando clara una cosa: que para los guambianos la historia es viva, hace parte de su vida actual, de su presente, a diferencia de lo que ocurre para muchos miembros de nuestra sociedad, que llaman historia a lo que ya no existe, a lo que está en el pasado, bien alejado de la vida y problemas actuales. Para ellos, lo que vivieron sus taitas y la manera como lo hicieron marcan la vida de hoy, señalan el camino de cómo hay que vivir en el presente y, por consiguiente, también en los tiempos por venir. Pero, en ese entonces, el hilo que unía la época antigua con la actual estaba roto y era necesario trabajar para restablecerlo. Ese era el objetivo que debía lograr la recuperación de la historia: era preciso retomar con ella el hilo de la vida guambiana.

El mundo blanco había desempeñado bien su tarea en la ruptura de ese hilo, de la continuidad que relacionaba a los guambianos con su pasado, como un mecanismo para despojarlos de su historia y, con ella, del control de su destino, de su autonomía y casi de su existencia como pueblo, porque, como afirmó un mayor, exgobernador del Cabildo: *“no hay nada sin historia; quien no la tiene,*



*se acabó*". Entendieron que así había ocurrido cuando se los llevó a considerar como pijaos a los antiguos pobladores de la región, aquellos de quienes habían quedado los elementos materiales (los "restos arqueológicos") que aparecían con frecuencia, para asegurarles a renglón seguido que ellos, los guambianos, eran "venideros", que habían sido traídos del sur como yanaconas por los españoles y que, como corolario, no tenían derecho a las tierras que luchaban por recuperar.

Y que lo mismo había pasado cuando la actividad de los misioneros y de los colonos había identificado a *Pishimisak*, el dueño y origen de todo, con el duende, espíritu burlón que había llegado a Guambía, como a otros sitios de América, del brazo de los españoles, despojándolos así de sus primeras raíces. Así se cumplía lo que afirman los propios guambianos: quien no sabe de dónde viene no sabe para dónde va.

Con sus actividades de recuperación pudieron establecer la manera como sus antepasados, los *pishau*, nacidos del agua y venidos con las crecientes entre los restos de vegetación (*shau*) que ellas arrastran, habían sido transformados por la influencia de los blancos en los pijaos, sus enemigos ancestrales. Con base en las excavaciones lograron remontarse más de dos mil años en el pasado (hasta 130 años a.n.e.), aunque los arqueólogos se resistieron a afirmar que estas huellas que estaban en los filos más altos de las montañas, por encima de los 3.200 metros y donde ahora no vive nadie, fueran de guambianos. Estos, en cambio, no dudaron un instante, pues los mayores contaron que los antiguos que venían de cercanías de lo que hoy es Santander de Quilichao para ocupar las partes bajas de las guaicadas en las zonas de Pueblito, Piendamó y Ñimbe, en cercanías de los ríos, encontraron otra gente que hablaba la misma lengua y vivía en los filos altos de los cerros. Ambos grupos se relacionaron; primero intercambiaron sus trabajos y sus comidas y después se casaron unos con las mujeres de los otros y, desde entonces, vivieron unidos.

Por eso, los guambianos establecieron que *"la cerámica y todas las huellas que se encuentran en nuestro territorio son de nosotros mismos y no de otros distintos, que lo que llamábamos restos de*

*pijao son las huellas de los pishau, nuestros antepasados y no gentes extrañas*”, y así lo mostraron en el museo-casa de la cultura.

En él, unidos con la palabra de los mayores, todos los objetos que allí se colocaron cobraron vida para hablar a la gente y, a la vez, *“para dar vida al pueblo”*. Los guambianos consideraron que

este museo no es solo para mostrar. Al ver los objetos allí, colocados en su lugar, parecen mudos. Para que hablen, tenemos que encontrar sus palabras con los mayores de la comunidad, tenemos que investigar nuestro pasado. Y, cuando recuperemos las palabras, estas cosas dejarán de estar silencio y hablarán. Así se podrá dar una enseñanza (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

Ambos procesos, el de recuperación territorial y el de recuperación de la historia, se ligaron además de un modo diferente al que he planteado hasta aquí: entre los guambianos, como en otras muchas sociedades indígenas, el tiempo no existe como una dimensión autónoma, sino que se desarrolla y se expresa a través de y en el espacio; así, la historia guambiana se encuentra impresa, troquelada en el territorio y allí hubo que ir a buscarla también y primordialmente, y para ello fue preciso recorrer en múltiples direcciones tanto las tierras antiguas como las que se recuperaron, aunque, como apareció más tarde, tales direcciones están articuladas a partir de un centro y teniendo una de ellas como eje de predominancia: la que sigue los caminos del sol, del viento del páramo y del agua, de oriente a occidente.

Esta presencia del tiempo en el espacio tiene otra manifestación en el modo como los guambianos “cuentan”, viven, consideran y piensan el tiempo en el transcurrir de los ciclos naturales: recorridos del sol, movimientos del agua, entre ellos las épocas de lluvia y de sequía, ciclos de plantas y animales y, de modo importante, el transcurrir de la vida humana desde la llegada del nuevo ser a este mundo hasta su despedida para ir al otro. En consecuencia, para ellos su historia es verdaderamente una historia natural.

## EL CAMINO POR EL QUE HAY QUE RECORRER

De ahí resultó clara y bien definida una metodología: para conocer y recuperar la historia hay que recorrer, hay que caminar mucho. Y este recorrer y el conocimiento que en él se fue recogiendo dieron otras bases sobre las cuales la palabra de los mayores comenzó a cobrar sentido otra vez, a hablar de nuevo a su pueblo.

En virtud de lo anterior, el “paisaje” que hoy aparece ante nuestros ojos como dado, como territorio, es el resultado de una milenaria y permanente superposición de “capas” que no es fácil distinguir, en la medida en que cada nueva generación no solo crea con su trabajo aquella que le corresponde en su momento, sino que modifica y “funde” unas con las otras anteriores; de este modo, la larga sucesión temporal queda presente y comprimida en el espacio que se habita y se transforma en la actualidad.

La toponimia constituyó un elemento importante en la búsqueda por penetrar y distinguir las diferentes capas —cosa que si bien no era necesaria para la sociedad guambiana tradicional, autónoma, sí lo era si se quería recuperar la historia—; los nombres de los lugares hablaron muchas cosas del pasado y, por lo tanto, dieron muchas indicaciones para el presente. Aunque ya muchas de las denominaciones de los sitios se hacían en castellano, la mayor parte de la gente utilizaba todavía los nombres antiguos, pero sin recordar sus significados. Los mayores, en cambio, hablaron de ellos y así comenzaron a reaparecer las distintas relaciones que los guambianos habían ido estableciendo con su espacio a lo largo del tiempo y a través de acontecimientos de distinta índole; así volvieron a la luz muchas maneras propias de vivir.

El nombre de *Maatseretun*, Cerro de los Tres Jóvenes, indicó no solo una historia que explica a qué debe su nombre, sino la manera de conocer un futuro.

La mujer de taita Jesús se acordó de los Tres Jóvenes. El papá era Javier Morales y contó que en un tiempo hubo muchos años de verano y se secaron las lagunas del páramo. La única que quedó fue la de Piendamó, como un barrial. Hasta allá tenían que ir por agua. Había tres jóvenes que siempre andaban juntos, bien formados, robustos y altos. Pensaron y uno dijo: yo quisiera volverme viento; otro dijo: yo quisiera ser tierra; el tercero

dijo: yo no quiero ser viento ni tierra, sino que los tres nos hiciéramos piedra.

Y el verano seguía y seguía durante 14 años. Fueron a buscar comida de bejuco en los páramos y hablaban de lo que querían. Y fueron a comer carne de la montaña, hongos que salen en los troncos. Fueron a buscar y al llegar a las lomas altas hablaban: queremos ser peña.

Por la tarde, no llegaron. La gente fue a ver y los encontraron allá, separados, vueltos de piedra con forma de humanos, con un paso adelante y las manos como sosteniendo algo.

De ahí que cuando los jóvenes querían saber para qué iban a ser buenos en la vida, si para sembrar papa, ullucu o cebolla, si para trabajar con la pala o para tejer o para trabajar la madera, si iban a tener vicios o a ser bravos, si iban a vivir en armonía con los padres o con la mujer y los hijos o a vivir peleando, subían al cerro y trabajaban con un machetico y tomaban agua del pie de las peñas para tener sueños. A través de ellos, *Pishimisak* indicaba lo que les correspondía. Los mayores explicaron que ahora los jóvenes ya no subían al cerro para preguntar cuál era su camino y por eso andaban a ciegas, sin saber por dónde ir. Se enseñó entonces a los niños para que pudieran consultar cómo hacer en sus trabajos; en las escuelas, muchos maestros visitaron el cerro con los alumnos para recuperar los sueños y, con ellos, el camino abierto por los antiguos.

Recorriendo y recorriendo se llegó a los lugares donde nacieron los caciques del agua, las primeras autoridades que trajeron la cultura en sus recorridos por los ríos, aguas abajo desde los derrumbes, a los sitios donde fueron sacados del agua y donde vivieron, sentando las bases de la sociedad guambiana. Los mayores hablaron la palabra para entender los cambios ocurridos en la autoridad propia desde el tiempo de los caciques del agua, los abuelos del agua, que eran los tatas de la gente guambiana, de esa gran familia, los *tatakøllimisak*, que quiere decir *“mi papá de razón, de respeto, que es un mayor de experiencia”*; pasando por los primeros capitanes antiguos, nacidos también del agua, y los primeros gobernadores, a quienes llamaron *tataguberna* porque también eran los padres de la comunidad; hasta llegar a las autoridades de hoy, los gobernadores actuales, quienes no aceptan que los llamen *tata*, porque

no tienen cabeza para entender, y dicen: no me diga *tata*, mire que *tata* es su papá y su mamá. No entienden que no es *tata* de la casa pequeña, de la familia pequeña de la sangre, sino del territorio y de todos los guambianos; y la gente ahora les habla diciendo: señor gobernador. Así se perdió el hilo de la autoridad propia, no se encuentra el camino.

Poco a poco se fue ampliando y profundizando la búsqueda de la historia, para retomarla y con ella ir entendiendo por qué las cosas de hoy pasan de este modo y saber cómo hacer para cambiarlas. Uno de los exgobernadores del cabildo y miembro del Comité de Historia expresó así la metodología del trabajo:

El investigador tiene que ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo.

## VIVIR COMO GUAMBIANOS

Al llegar a la raíz se encontró lo que significa vivir como guambianos, lo que alguno de ellos llamó “los principios constitucionales” de su sociedad. Se trata del *mayeiley*, el *lata-lata* y el *linchap*.

El primero es la base de todo y quiere decir que “hay para todos”, que “*compartimos todos los del conjunto de esta casa, nuestra casa grande guambiana, nuestro territorio*”.

El segundo es la igualdad y es una idea muy grande. El que sabe de este principio debe decir:

Hay derecho para mí y para ustedes también, hay comida para mí y para ustedes igual. Pero no es a todos por igual sino a cada uno según su derecho y cuando le corresponde según lo que él es, porque todos no son iguales; por eso es una vergüenza muy grande cuando se estira la mano para recibir el plato de comida cuando no le toca.

*Linchap* es acompañar; la base de toda la fuerza es el acompañamiento; él da la unidad de un pueblo. Cuando hay una

asamblea, eso es acompañamiento, aunque se esté sin hablar, sin decir nada, aunque no se esté poniendo cuidado, aunque se esté hablando de otras cosas, pero se está dando fuerza a una idea, a la comunidad. Pero el que no asiste o el que asiste y se opone, no está acompañando; ese “está al contrario”, está quitando fuerza y debilitando la comunidad; *“es un personalista, una vergüenza grande”*.

Estos principios no son aislados, uno por uno, sino que tienen que ser los tres, deben ser una unidad, un organismo; hay un *təm* (una articulación) que los reúne, que los encierra, y hay un centro que es la autoridad propia; ahí está uno que dirige, que ve todas las cosas, que sale del centro y va girando alrededor, encontrando muchos caminos y organizaciones.

Entre nosotros no se hablaba de común sino que se decía *mayaelə*. Los mayores decían que el hilo de lana o de merino para los tejidos que hacen las mujeres era un sostén para que los caciques llevaran una organización firme, sostenía el organismo para que no cayera.

Después de hablar esto con los mayores, los guambianos entendieron que estas tres guías de vida constituyen la manera propia de lo comunitario; y buscaron las formas históricas concretas que las realizaban, como constituían, entre otras, las distintas clases de minga, muchas de ellas hoy casi inexistentes. Con esta base, analizaron lo que pasa ahora con esos tres principios y si la gente vive de acuerdo con ellos. Así se dieron cuenta de que se están perdiendo, que el individualismo va avanzando y los va borrando; pero también discutieron mucho acerca de las cosas que hay que hacer para volver a vivir como guambianos, es decir, para recuperar la historia.

## LA CLARA CONCIENCIA DE LA HISTORIA

Quedó entonces muy claro que la historia no es lo que pasó y ya no es; al contrario, es lo que va adelante señalando el camino para los de hoy, es todo lo que han recorrido las generaciones desde los orígenes para abrir un camino propio para los guambianos recorrer en

el mundo. La historia es la vida de hoy para seguir retoñando y creciendo a partir de la propia raíz y en autonomía.

Cuando lograron encontrar los lazos entre los guambianos del presente y aquellos del pasado, los *pishau*, pudieron restituir también la sucesión y la continuidad de las generaciones. Los mayores hablaron que los antiguos decían que la gente no muere, sino que “*se despide y se va al otro mundo, al kansrø*”, pero de allí vuelve cada vez para participar en la vida de este mundo en la época de las grandes mingas con las que se siembra y para comer las ofrendas, tiempo que para los de aquí significa un año, pero para las sombras es un día. Además, mantienen comunicación permanente con los de hoy por medio de los sueños.

Aquella que llamamos muerte, entonces, no produce una ruptura entre las generaciones, sino que cada una queda y va adelante, a ella se suman las que están llegando de atrás y las futuras; es la gran marcha de los ancestros. Así, la sociedad guambiana va creciendo cada vez más, ampliándose en el presente. La vida de hoy, entonces, está conformada por la totalidad de las generaciones que han vivido desde el principio, desde la gente grande, los *numisak*, que moran sobre un territorio que comprende la totalidad de las transformaciones y relaciones producidas sobre el espacio en la existencia toda de la sociedad. En otras palabras, la historia no es lo que ya pasó para siempre, sino, al contrario, algo que se ha recuperado para que esté otra vez con la gente, a su lado, dando vida, indicando el camino. A diferencia nuestra, el pasado es el lugar donde los guambianos buscan su futuro.

Esta comprensión del espacio territorial, junto con la acción humana que desde los orígenes tiene lugar sobre el espacio físico, y la unidad total de las gentes guambianas, con todas las generaciones que han sido y son, a las cuales se agregan también aquellos que vienen, los “futuros”, sobre los cuales se tiene la certeza de su existencia y de que se aproximan inexorablemente recorriendo el camino que los anteriores y los de hoy construyen y marcan para ellos, todas ellas compactadas en el presente, tiene como resultado una “densidad” histórica que no se percibe a primera vista en el cotidiano fluir de la vida guambiana, pero que, para quien llega de

fuera y logra penetrarla, llega a ser casi insoportable. Es la clara visión de que cada actividad de la vida cotidiana es histórica, retoma la historia, la modifica, la recrea y la transmite a quienes vienen atrás.

Cuando se hace un trabajo, el joven que apenas va aprendiendo va adelante, quienes conocen van atrás de él, confirmando, arreglando, modificando; y detrás otros, hasta que la tarea queda completa y bien realizada.

A los muchachos, como no saben bien, los ponen adelante para ir medio remontando las eras; los mayores vienen atrás, arreglando y terminando; estos son *nekuchipik*, que arreglan lo medio trabajado. El de adelante forma como un camino y el *nekuchipik* va acompañando atrás y arreglando.

Así es con las flautas de la música propia de flauta y tambor, *luzpale*, hay una primera y una *nekuchipik*, que es la flauta segunda. Al tocar, una comienza primero y la otra la sigue después, recreando el camino. El músico que toca la segunda le dice al de la primera: ¡siga adelante, yo voy atrás, *nekuchipik*!

Cuando se recorre el territorio, aquel que conoce el camino dice a quien lo ignora: ¡vaya adelante, que yo voy atrás!

En estas condiciones y al contrario de lo que se suele pensar, son sociedades como la guambiana las que tienen en su vida un lugar esencial para el ser humano como ser en la historia. En cambio, el profundo sentido histórico que atribuimos a nuestra propia sociedad se reduce a la creación y desarrollo de una disciplina académica por completo separada de la vida de la gente, aun de la de los propios historiadores.

No puedo dejar de pensar que “hacemos historia” únicamente para tratar de desembarazarnos de la pesada carga que implica vivir como seres históricos. El ejercicio académico de la historia excluye de su campo de mira el presente y el futuro. Con él nos aseguramos que toda la vida anterior fue y ya no es y, en consecuencia, no tiene que ver con nosotros hoy y no nos afecta; así, exorcizamos la presencia del pasado entre nosotros y vivimos en un permanente rompimiento con él, pues la discontinuidad nos alivia de tanto peso. Como el futuro no es todavía ni hay certeza que llegue a serlo,



tampoco nos compete. Nuestra vida queda reducida así a un eterno presente, a la mera presencia del hoy. Sin pasado y sin futuro, sin una profunda “densidad” histórica como la de la vida india, nos vemos enfrentados a “la insoportable levedad del ser”.

Solo en los períodos de las grandes revoluciones, cuando el conocimiento del pasado impulsa poderosamente por el camino del futuro, cuando los pueblos tienen plena conciencia de que su accionar de cada día marca el camino venidero, solo en ellos la base profunda de nuestra propia sociedad emprende también la lucha por la recuperación de la historia, por hacerla suya, retomándola de las manos de aquellos que la arrebataron para su propio beneficio. En esos momentos decisivos, nuestros pueblos, al recorrer el camino que ellos marcaron y marcan, se hacen indios.

\*\*\*\*\*

Durante el trabajo con los guambianos no solo se replanteó el problema de la historia y sus concepciones, pues todo esto hizo parte de una gran lucha adelantada por su sociedad durante más de una década, la de recuperarlo todo, de la cual la recuperación de las tierras fue base y comienzo, seguida luego por la de la autoridad a través de la recuperación y fortalecimiento del cabildo; la “recuperación de la historia” puso en tela de juicio el concepto mismo de historia vigente en la sociedad nacional colombiana, y cuestionó también la penetración que este había tenido en la sociedad guambiana, permeando con profundidad las mentes de muchos de sus miembros y haciéndoles perder de vista el camino propio para avanzar en la solución de las dificultades de su vida diaria.

En este proceso de clarificación fueron quedando expuestos a la luz muchos de los mecanismos a través de los cuales se había ejercido, casi desde la conquista misma, la dominación ideológica sobre este pueblo, negando, trastocando y modificando sus principios guías; tarea en la cual el papel de los misioneros no fue el menor, pero tampoco estuvieron ausentes los científicos sociales, tanto en forma directa, con su trabajo, como indirecta, a través de sus libros y otras formas de incidencia.

Este desvelamiento fue creando algunas bases firmes para avanzar en la recuperación de tales “principios constitucionales”, camino que se convirtió en otra lucha, la de la recuperación de la memoria, la cual se sumó a aquellas que ya se encontraban en marcha, al tiempo que contribuía para fortalecerlas.

En la medida en que la sociedad guambiana comprende no solo a las generaciones que viven hoy sino también a todas las anteriores y a las que están todavía por venir, la negación de sus antespasados, inducida desde afuera, el desconocimiento o pérdida de los lazos que unían las generaciones de los primeros guambianos con los de la actualidad implicaba una ruptura o, mejor, una amputación de una parte esencial de la sociedad guambiana, de aquella parte en la que los de hoy debían apoyarse para vivir y crecer. Recuperar fue, desde este punto de vista, reenlazar, restablecer las conexiones que habían desaparecido o dejado de operar, restituyéndose los guambianos como un todo social en el tiempo e iniciando el camino para hacerlo también en el espacio.

Al hacerlo así, los guambianos y quienes investigábamos con ellos nos adelantamos muchos años en el desarrollo teórico y práctico de una problemática que ha adquirido vigencia relativamente reciente en los medios académicos de la antropología y que algunos han denominado “políticas de la memoria”.

## LA LUCHA GUAMBIANA POR LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA<sup>55</sup>

A comienzos de los años 80, en el fragor de su lucha por la recuperación territorial, los guambianos emprendieron ingentes esfuerzos por “recuperar la historia” y crearon con tal propósito un comité integrado, en sus primeros años de existencia y actividad, por varias decenas de miembros de su sociedad. Poco a poco resultó

---

<sup>55</sup> Publicado en Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano (eds.): *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, Bogotá, 2000, p. 69-95.

claro que esa recuperación histórica era también una lucha que había que librar contra aquellos que a lo largo de siglos de dominación y por diversos medios los habían ido despojando de su historia, “embotatando” y tergiversando la memoria de ella; y que, al hacerlo, también habían ido arrebatándoles su pasado y con él sus posibilidades de un futuro propio y en autonomía.

En la búsqueda de su historia, se les hizo necesario incluso preguntarse qué era lo que consideraban como tal y cómo la concebían, pues hubo algunos guambianos, en especial aquellos que habían avanzado más por el camino de la escolarización, que la pensaban a la manera de los invasores blancos. En otros sitios (entre ellos, Vasco 1997: 115-127; Vasco, Dagua y Aranda 1993: 9-48), se ha mencionado ya cómo, después de un largo trabajo con los mayores, los guambianos reencontraron que una de las peculiaridades de su visión de la historia radica en la manera de pensar y vivir el tiempo, pues lo hacen no como una categoría independiente, sino en estrecha relación con el espacio, expresándolo en él; en este campo de ideas, el transcurrir temporal se ve como desenvolvimientos en el espacio, como recorridos, lo cual se hace fundamental en el proceso de constitución de una territorialidad, que resulta así muy densamente histórica.

## CONCEPCIÓN GUAMBIANA DE LA HISTORIA

Dicha territorialidad no está conformada únicamente por el espacio en que habitan los guambianos en la actualidad, sino también por aquel que recorrieron y que crearon, al hacerlo, las generaciones anteriores, aquellos taitas que van adelante marcando el camino que los guambianos de hoy deben recorrer, aquellos que “se despidieron y se fueron” a vivir al *kansrø*, el otro mundo y el otro tiempo, esa otra tierra guambiana donde continúan existiendo y desde donde se relacionan de modo permanente con la gente actual. Por eso, los mayores dicen que “*ese otro mundo no está en otro mundo sino en este mismo mundo*”, es el tiempo y el espacio de hoy, donde viven los que se fueron y que, por lo tanto, hace parte del territorio y de la historia presentes de los guambianos. De este modo, estos no se limitan a habitar y moverse en el estrecho espacio de los resguardos

de ahora, los corrales —es la designación que les dan— que crearon los colonizadores para encerrarlos, ni a la fugacidad temporal del presente, sino que extienden su acción y su pensamiento en el espacio y en el tiempo hasta el primer principio y hasta el final.

En la denominación propia para el mundo de quienes ya se han ido, para el territorio de estos, el *kansrø*, el sufijo *srø* tiene un significado que señala precisamente esa ampliación del tiempo y del espacio, es decir, de la territorialidad histórica y real de los guambianos. Así lo muestra la lingüista guambiana Bárbara Muelas (1993: 26):

En la lengua guambiana existe un marcador aumentativo, /*srø*/, que usado como sufijo es un verdadero “intensificador” de valor, como lo he llamado, que se emplea para marcar la infinidad del tiempo y el espacio.

En ese sentido, a diferencia de lo que ocurre en nuestra sociedad, al menos en la manera como lo plantean algunos historiadores, por ejemplo Mauricio Archila (1997: 78-79): “... *el objeto de la historia es el pasado de los hombres (y de las mujeres, agregamos hoy). Ahora bien, ese pasado desapareció. Lo único que existe es el presente*”; para los guambianos la historia es viva, hace parte de su vida presente; el pasado no desapareció sino que tiene existencia real, actual, en lugar de ser algo que se fue y ya no existe y que por consiguiente estaría bien alejado de la vida y problemas actuales; en Guambía, el pasado existe en el *kansrø* e igualmente sigue existiendo, lo mismo que sus moradores, en el aquí y en el ahora, en el presente del pueblo guambiano.

En este aspecto podemos observar una diferencia aun mayor con nuestras concepciones, que enfatizan el presente hasta el punto que la época actual ha llevado a muchos sectores sociales, en especial de jóvenes, a vivir como si solo este presente existiera; se trata de la duración y extensión del presente en relación con el futuro y con el pasado.

Bárbara Muelas nos dice en la tesis ya mencionada (1993: 35-36):

Es posible observar que la mayor parte de la sucesión del tiempo se ubica en el pasado y en el futuro. El concepto del presente, del ahora, /møy/, se refiere a una porción tan pequeña de tiempo que no tiene ninguna dimensión, que no tiene duración; es el instante, el momento, el punto preciso. Es el límite entre el pasado-adelante y el futuro-atrás, que está en continuo movimiento. El hablante se ubica en ese momento, en ese instante, como si la historia, los hechos del pasado, estuvieran ocurriendo entonces. El presente, /møy srø/, se encuentra entre el tiempo inmediato anterior y el tiempo inmediato posterior. Ahora bien, en guambiano este presente puede incluir desde unos pocos años antes hasta unos pocos años después. Por eso en las formas verbales, el presente se encuentra como patinando entre el pasado y el futuro, como un tiempo por completo inestable y fugaz. Es un tiempo que apenas está siendo, cuando ya está dejando de ser. En esta forma, /møy srø/ expresa el tiempo en que se cumplen los hechos y el modo en que el hablante los conoce, revitalizándolos mediante los conceptos de ‘antes’ y ‘después’, valiéndose de la categoría verbal o de cualquier otro elemento lingüístico para expresar duda, probabilidad, incertidumbre, ya que no puede tener un conocimiento cierto de la realidad futura /wentøsrø/, que hace parte del presente. El concepto de /møy srø/ se usa entonces con sentido de futuro cercano, lejano o remoto, pero también con sentido de pasado, desde ese punto imaginario /møy/, y en forma circular, sobre vectores de tiempo y espacio inestables.

De esta manera, la vida guambiana no se afirma en el hoy, no se aferra a él en la forma casi desesperada como lo hacen amplios sectores de nuestra sociedad en un existencialismo extremo, sino que, al contrario, se afirma en el pasado, planta su pie en el tiempo de los ancestros, en el camino de estos, es decir, en la historia, viviéndola constantemente bajo la conducción de esos antiguos, puesto que el futuro viene de atrás y no puede ser visto, está oculto, por lo que no se lo puede conocer con certeza. Así lo plantea Bárbara Muelas (1995: 32):

Para los guambianos el pasado, *metrapsrø*, está adelante porque es conocido y lo podemos ver, y porque existe lo podemos medir. El equivalente a futuro, *wentøsrø*, está atrás y no lo vemos.

## Territorio e historia: unidad indisoluble

En la medida en que para los guambianos es imposible desligar historia y territorio, su proceso de recuperación territorial tenía que llevar necesariamente, como así lo hizo, a la recuperación de la historia, puesto que esta se encuentra impresa, troquelada en el territorio, a la vez que lo construye. No era posible que recuperaran solamente su espacio, era preciso que fueran también a retomar para ellos su tiempo, para que de este modo las haciendas recuperadas se hicieran otra vez territorio propio, *nupirau*. Cuando quisieron apropiarse de las tierras recuperadas de una manera propia, distinta de aquellas que dictaba el INCORA y aceptaban por esa época las gentes del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), para reconstruir en ellas su propia territorialidad, encontraron que habían olvidado cómo hacerlo, y se vieron obligados a emprender el camino de la recuperación histórica, de su memoria, como el mecanismo que podría permitirlo.

En consecuencia, tuvieron que ir a buscar la historia primordialmente en los espacios territoriales, para lo cual les fue preciso recorrerlos en múltiples direcciones, tanto en las tierras antiguas, que habían continuado en manos de los guambianos y bajo la autoridad del cabildo, como en aquellas que se retomaron mediante la lucha de manos de los terratenientes, que se las habían apropiado mediante engaños y el uso de la fuerza y la ley; más tarde, apareció claro que tales direcciones no se encuentran dispersas de manera caótica ni simplemente acumuladas unas al lado de las otras, sino que se articulan entre sí a partir de un centro de desarrollo (de desenrolle, para decirlo de una manera más precisa) y con una de ellas jugando el papel de eje predominante: aquella que sigue los caminos del sol, del viento del páramo y del agua, la que va de oriente a occidente.

Cuando se recorre el territorio para leer en él la historia, hay que hacerlo con los mayores de conocimiento, escuchando su palabra, la palabra mayor, *nu wamwam*, el otro lugar de vida donde la historia reside. Precisamente, al moverse por los distintos lugares y siguiendo las direcciones señaladas, se van ligando los diferentes tiempos y los acontecimientos que en ellos ocurrieron,

relacionándolos con el ahora en que se recorre y con los propósitos y objetivos de hoy con los que se hacen tales recorridos. En el territorio, constituyéndolo, existen todos los tiempos, como capas que se han depositado en él y que es necesario levantar, separando, retomando y relacionando precisamente aquellas que son necesarias para conducir la vida de hoy y resolver sus problemas. Los recorridos territoriales de los guambianos son un ir y venir a la vez en el espacio y en el tiempo. Como se ve, en un primer momento se trata de un principio parecido al de la arqueología, con su excavar los estratos en la tierra para desvelar los tiempos que contienen, junto con la respectiva información sobre los hechos que acaecieron en ellos; pero, por supuesto, al diferir radicalmente los propósitos del trabajo, los momentos que vienen después corren por vías divergentes.

Poco a poco fue quedando muy claro para los guambianos que la historia no es lo que pasó y ya no es, como se les había inducido a creer, despojándolos de *su* historia y, con ella, de toda posibilidad de vida autónoma; al contrario, es lo que va adelante señalando el camino para los de hoy, es todo lo que han recorrido y creado las generaciones anteriores desde los orígenes para abrir un camino propio para los guambianos recorrer en el mundo. En otras palabras, la memoria guambiana es también una memoria del futuro. La historia es la vida de hoy para seguir retoñando y creciendo mañana a partir de la propia raíz y en autonomía.

Esta vida actual no solo está conformada por los guambianos que existen hoy, sino por la totalidad de las generaciones que han vivido desde el principio, desde la gente grande, los *numisak*; generaciones que moran sobre un territorio que comprende la totalidad de las transformaciones y relaciones producidas sobre el espacio en la existencia toda de la sociedad guambiana. En otras palabras, la historia no es lo que ya pasó para siempre, sino, al contrario, algo que se va recuperando para que esté otra vez con la gente, a su lado, dando vida, indicando el camino. El despojo territorial de que se los hizo objeto había roto también la continuidad espacial, el camino que ligaba el presente con el pasado; había, pues, que recuperarlo a toda costa, ya que el pasado es el lugar y el

tiempo donde los guambianos buscan la solución de las dificultades de hoy, pero también su futuro.

Por lo tanto, todos aquellos elementos y procedimientos guambianos que para nosotros aparecen como formas de la memoria, como maneras de recordar, *isua*, son en realidad caminos, hilos que mantienen la relación entre el pasado, el adelante, y el ahora, el aquí. Mirando con nuestros ojos se podría decir, por ejemplo, que una parte importante de los sueños no permite que se olvide el pasado, que se pierda el recuerdo de los anteriores, cuando lo que ocurre en la realidad guambiana es que mediante esos sueños los ancestros que moran en el *kansrø* pueden mantenerse en comunicación permanente con los guambianos de hoy, para seguirlos aconsejando, para guiarlos, para continuar viviendo junto con ellos y haciendo parte de la vida de su sociedad. Como dicen los guambianos, “*por los sueños hasta ahora viven los viceabuelos de la laguna*”. De igual modo lo consideran también otros indígenas; el poeta wayúu Vito Apsana (citado por Guerra 1998: 5) lo canta de esta manera:

Siguen los sueños  
conciliándonos con nuestros muertos....

Así se ve en la llamada fiesta de las ofrendas, *ishipønsreik*, cuando las sombras de los muertos, *møsik*, de quienes se han despedido para ir a vivir al *kansrø*, regresan para acompañar a su gente en la época de las grandes mingas que se efectúan para preparar la tierra y sembrar y, por lo tanto, para compartir con sus familiares esa comida común que hace parte indisoluble de la minga. Estas sombras, *pøsrømøsik*, las sombras del sol, del día, vienen cada año trayendo las lluvias, y la gente las espera, preparándoles para recibirlas los alimentos que más les gustan. Pero esa es solo nuestra visión. Mirando las cosas desde el punto de vista de las sombras, en la realidad de su mundo no ha transcurrido un año sino solamente doce horas; es como si se hubieran acostado a dormir y se levantaran para almorzar —de ordinario, los guambianos suelen almorzar entre siete y ocho de la mañana, antes de salir para el trabajo— y luego, en la tarde, regresaran para cenar; es decir, las



sombras vuelven a la casa a recibir y compartir las dos grandes comidas que se acostumbra consumir en el día. Además, a través de los sueños sostienen relaciones constantes con sus familiares, aconsejándoles acerca de cómo vivir bien.

### Recordar es ver

Por eso, recordar no es solo pensar, no es solo imaginar; ante todo, “recordar es ver”, como ocurre con los sueños. Pero hay, también, muchas otras formas para ver, para tener ante los ojos los caminos de los antiguos: los sombreros propios, *tampalkuari* o *kuarimpøtø*, que portan el territorio como confluencia acaracolada del tiempo en el espacio, el haz de los innumerables caminos y recorridos de la historia social y personal que conforman, todos ellos juntos, la territorialidad; los petroglifos, que repiten el caracol del tiempo y, a la vez, la cinta desenrollante y enrollante de los sombreros; los telares y los tejidos que de ellos provienen — chumbes, ruanas, anacos—, en los cuales está contenida la unidad, el hilo de la familia, con su estructura centrada en el papel de las mujeres, y, ante todo, el “paisaje”, el *nupirau* con sus montañas, ríos, lagunas, lomas, filos, peñas, guacadas, ojos de agua. Todos estos elementos constituyen bases materiales que sustentan tales caminos y que los mayores pueden “leer”. Todo esto está encaminado, en su conjunto, a no perder de vista a los primeros, a que ellos puedan seguir viviendo hasta ahora entre los guambianos. La memoria no es ni principal ni exclusivamente un recordar; al contrario, se revive cada día con la actividad de hoy. Como dice Bárbara Muelas, se revitaliza y al mismo tiempo da nueva vitalidad a los hechos del presente mediante el “antes” y el “después”. Es decir, los acontecimientos y actividades de la gente de aquí y ahora cobran vigencia, vida real, como vida específicamente guambiana, solo en la medida en que se insertan en ese continuo espacio-temporal, el *nupirau*, que constituye propiamente su historia. Esa circunstancia es la única garantía de su reproducción como sociedad guambiana.

Pero todo esto no se refiere únicamente a la historia social, sino también a la personal. Al contarse, las historias de la familia o de cada persona reactivan los vínculos, hacen visibles los hilos del hoy

que unen a cada individuo con su pasado y con sus familiares, los de su casa, lo mismo que con sus tierras. Así se siguen los recorridos que constituyen el desenvolvimiento del hilo de la vida, que conforman el capullo que ata a cada uno a su centro, en el fogón, y a su grupo de origen.

## La “fiesta” del Taitapuru

Es lo que ocurre con la actividad que se ha venido llamando en forma errónea fiesta del *Taitapuru*, pero que los guambianos de antes pensaban como la fiesta del abuelo anciano que va a dejar su herencia a la familia: *namuy kellikmisak chikøpen kørrønarsapkøn*. El *Taitapuru* se realiza durante casi un mes, desde el momento en que se preparan las ofrendas hasta finalizar el mes de noviembre. Todos los días hay baile en una casa distinta de la vereda, para lo cual se establecen con anticipación los turnos, así la gente sabe a dónde ir cada día. Al baile asisten las mojígangas, grupos de hombres que se visten unos como hombres y otros como mujeres, bien como adultos, bien como ancianos.

El último día llevan un muñeco del anciano con su vestido propio y ruana blanca, montado en una mula aperada con rebozo rojo; esta mula es especial para eso y la han tenido todo el año enmangada en las sabanas, pastando. El anciano con su ruana blanca y la mula con el rebozo rojo son como el matrimonio propio. Al amanecer, cuando ya los asistentes están tomados, todos hablan del abuelo anciano y dicen que el mayor va a dejar un recuento histórico de sus casas y sus fincas para que la mujer y los hijos permanezcan en ellos. Es como un testamento del mayor.

A las 5 o 6 dan café, fritos, rosquillas y plátano y papa fritos. A las 8 o 9 dan comida de sal. Al acabar de comer, piden el documento al anciano que lo lleva en una mochila bajo la ruana y lo leen; dan la lectura de la vida del mayor. Este explica cómo es que hay que vivir. Habla de los alimentos que se producen en cada altura. El *køllik* dice que no hay que quemar los montes ni mezquinar el agua que es para todos, lo mismo que las cabeceras de las sabanas —que por eso no hay que dar en adjudicación—, y aconseja que no hay que pelear entre los de la familia. Al término del testamento se da lectura a otro documento que es como un título con los linderos de la comunidad. Y el *køllik* recomienda que esa era la tierra de los antiguos y que vivan allí para siempre. Luego llevan a ese mayor a un sitio especial y lo queman —aunque los mayores cuentan que antes no se

quemaba sino que se enterraba— y se termina la celebración. Las hijas e hijos, las mojigangas, lloran. Y se van a la casa o a un baile y, después de bailar cuatro veces, se van y se acaba (Abelino Dagua Hurtado, en Vasco 1987b, agosto 17).

Este trabajo anual —pues como trabajo lo consideran los guambianos— hace recordar la historia del cacique Juan Tama de la Estrella, tradición que comparten paeces y guambianos, cuyo testamento (así lo analiza Bonilla 1982: 15-17) menciona cuáles son los linderos del cacicazgo de los cinco pueblos, territorio de la nación páez, y manda a sus gentes que deben continuar viviendo en esas tierras para siempre, impidiendo que pasen a manos extrañas, para rematar aconsejándoles que “nunca podrán ser vencidos”. Parece ser, pues, que estos “testamentos” escritos, cuyo origen debe encontrarse en algún momento de la historia de la dominación colonial, constituyen una importante forma de memoria en la vida de estas dos sociedades; además, como ya he explicado más arriba, es notorio que se trata de una memoria especial, una memoria imperativa, que de esa manera prefigura y ordena cómo se debe vivir en el futuro, en los días y épocas que vendrán.

## **Y SANTIAGO SE HIZO HISTORIA**

En otro texto (Dagua, Aranda y Vasco 1998: 240-242) hemos contado en forma extensa la historia de Santiago, aquel taita guambiano cuyo nombre renació en el que actualmente lleva la hacienda Las Mercedes, la primera que los guambianos recuperaron, “por la lucha”, de manos del terrateniente Ernesto González Caicedo. En 1983, cuando triunfó la recuperación y las tierras quedaron en forma definitiva en poder de los guambianos, estos invitaron a los pastos de Nariño, quienes hacían parte también del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, para que sirvieran de padrinos en el momento de dar un nombre propio a la hacienda, y explicaron que habían escogido para ella el nombre de Santiago. Asimismo, contaron la manera como Santiago, un mayor, y Manuel, un menor, dieron muerte al terrateniente Domingo Medina, verdugo de los terrajeros guambianos de la hacienda, para luego ser fusilados en la plaza principal de Silvia como público escarmiento para que los

guambianos aprendieran que *“no pueden seguir matando a los señores”* y que *“no hagan daño a los grandes señores, que es un pecado criminal”*.

Durante el desarrollo del trabajo de recuperación y al querer averiguar más sobre la historia personal de Santiago, por ejemplo, conocer su apellido y a qué vereda y familia había pertenecido, solo evasivas dieron respuesta a nuestras indagaciones; nadie parecía saber nada más acerca de este taita; incluso se nos decía que no se conocía su apellido ni de qué vereda provenía. Planteamos entonces la posibilidad de que su historia fuera uno de los temas de investigación dentro de las actividades de recuperación de la historia, solo para encontrar una negativa por parte de los guambianos del Comité de Historia.

Sin embargo, en una vereda, una mayora narró a uno de nosotros, durante una visita en la cual se comentó la historia de Santiago, que este pertenecía a su familia y había nacido y vivido en ese sitio, por lo cual sí tenía apellido. Agregó que los dirigentes de la recuperación no reconocían que Santiago había sido de su familia y que por eso los habían desconocido en la distribución de las tierras. En tono de queja pidió que la ayudáramos a reivindicar su parentesco con Santiago y a demandar los derechos que le correspondían sobre la tierra, contando su “verdadera” historia.

Después de una larga discusión con los miembros del Comité de Historia, quedó claro lo que ocurría con la “historia” de Santiago. Pese a que los guambianos conciben su territorio como la gran casa de una gran familia, este está estructurado internamente de tal manera que a cada grupo de parientes corresponde habitar y usufructuar un espacio específico dentro de la totalidad, espacio que hoy coincide, en general, con las distintas veredas y con las zonas de alcalde. La gran mayoría de los habitantes de una vereda se desplazan por esta y algunas otras relacionadas, pero no van casi nunca a las demás y muy poco las conocen, hasta el punto que cuando alguno lo hace se siente extraño y procura movilizarse por la carretera y los caminos principales, pero no por los senderos internos que circulan entre las casas, no sea que alguien le pregunte por qué anda por allí, haciéndolo pasar vergüenza, pues los guambianos son

una “cultura de la vergüenza” y no una “cultura de la culpa” como la nuestra (Sánchez-Parga 1997: 38).

Al ser recuperada como resultado de una lucha en la cual participaron unidos guambianos de todas las veredas, la hacienda se convirtió en el sitio de todos, no solo a causa de la lucha conjunta ni porque allí se entregó adjudicación de tierras a cada uno de los guambianos, incluyendo a la mayora con quien habíamos hablado y a los demás miembros de su familia, sino porque la antigua casa de la hacienda se hizo el lugar de las reuniones colectivas que convocan las autoridades guambianas y las tierras no adjudicadas constituyen el espacio para las mingas del cabildo, que agrupan a la gran mayoría de los habitantes del resguardo.

Una cosa similar fue lo que ocurrió con taita Santiago. Como individuo, a través de su historia personal, era originario de una vereda y miembro de una familia particular, aquella en la que nació, como lo marcaban sus apellidos. En cambio, como guambiano ejemplar, paradigma de lucha contra la opresión terrateniente y que por ello dio su nombre a la tierra recuperada, pertenecía no a una sola familia y a una única vereda, sino a toda la sociedad guambiana y a todo su territorio, —y por supuesto y con ella, también a su familia y a su lugar de origen—, y para conseguirlo, la memoria social “olvidó” sus apellidos y su pertenencia familiar y bautizó con su nombre, recordándolo y perpetuándolo, las tierras recuperadas e incorporadas al resguardo, tierras de todos.

La búsqueda de la “verdadera verdad” histórica sobre Santiago, anecdótica y personal, inspirada en nosotros, los solidarios, por una concepción academicista y pretendidamente objetivista que se proponía encontrar la “verdad de los hechos”, conspiraba directamente contra el hecho de que el pueblo guambiano había asumido colectivamente a Santiago como suyo, y amenazaba con arrebatárselo de nuevo al circunscribirlo a un marco familiar y territorial más estrecho. Hablando en otros términos, la “pérdida de memoria” sobre los apellidos de Santiago y su pertenencia veredal constituye en realidad un proceso de memoria política, un paso en el proceso de conversión de su historia personal en historia de toda su sociedad; el lenguaje de la antropología tradicional diría que se trata

de la mitificación del hecho particular que ocurrió en algún momento, del acontecimiento.

## **RECUPERAR LA CONCIENCIA DE SER PUEBLO**

El proceso de recuperación de la conciencia de ser pueblo guambiano es otra forma sobresaliente de memoria política. Al inicio de la organización y de la lucha, como ocurrió también en otros sitios, por ejemplo entre los paeces de Jambaló (Tamayo 1986), mucha gente se identificaba solamente como parte de un grupo de parientes localizado en un espacio veredal específico. Incluso, se constataba y pensaba una gran división entre comuneros, aquellos que habían seguido viviendo en el resguardo y bajo la autoridad del cabildo, y terrajeros, quienes habían caído bajo el poder terrateniente en las haciendas. Poco a poco, mediante las reuniones de discusión que se hacían de vereda en vereda y en las cuales tomaban parte dirigentes de varias de ellas, la participación conjunta en recuperaciones que tenían lugar en zonas paeces y, luego, en el acompañamiento a las luchas de los pastos de Nariño, el estudio de los títulos globales del resguardo y los recorridos que hilaban unos con otros los antiguos y los nuevos linderos hasta dar un redondeo, los guambianos fueron retomando claridad de su unidad, de ser miembros de una única sociedad; así hasta desembocar en la gigantesca Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, que se reunió a mediados de 1980, y en la cual reivindicaron por primera vez su carácter de pueblo (Primera Asamblea del Pueblo Guambiano 1980: 10-12) y presentaron ante todos la bandera guambiana, acompañada meses más tarde por el himno y el escudo.

Pero las cosas no se detuvieron ahí. Con el transcurrir del tiempo y el establecimiento de nuevas relaciones en y para la lucha, los guambianos de Guambía fueron ampliando la memoria de su identidad hasta abarcar a los demás guambianos, como los de Totoró, La María, Morales y otros lugares del Cauca y del Huila, en la búsqueda de reconstituir su unidad como pueblo que fue dispersado, dividido, “parcializado” por la conquista y la dominación. En este camino tuvo un papel relevante el estudio de las relaciones

existentes entre la población del resguardo de Guambía y aquella que había emigrado o vivía en otros resguardos y regiones.

Aún más, en el desarrollo del trabajo de explicitación de los conceptos claves, del cual hablaré más adelante, comenzaron a cobrar importancia algunos que pueden sentar bases que permitan su relación y reinserción en un campo mucho más amplio, el de “lo andino”. Así el concepto de *kantə*, par, que constituye la base estructural esencial del mundo y la sociedad tal como los conciben los guambianos, con la pareja matrimonial como el par por excelencia, hasta el punto que a la hora de establecer las redes de parentesco, el ego no se toma nunca como una sola persona, sino como constituido por el par de marido y mujer, ninguno de cuyos términos puede ser pensado sin el otro, en una clara relación de opuestos complementarios y recíprocos; en cambio, un elemento aislado y solo lleva siempre la idea de estar incompleto, de que le falta algo; de ahí que el uno, *kan*, en lugar de ser la unidad, como entre nosotros, es incompleto. De esta manera lo plantea también Sánchez-Parga (1997: 16-17) para los pueblos de la Sierra ecuatoriana:

Toda realidad es pensada y manejada en términos binarios; hasta tal punto que la unidad, realidades únicas o solitarias, son concebidas como deficitarias de su complemento o de su pareja.

Cosa semejante ocurre con el concepto de *utiku*, horqueta, confluencia-divergencia de elementos distintos que “conciernen entre sí” (camino, ríos, etc., pero también el telar en que se teje el chumbe), que tiene un sentido procreador, generador, y cuyo contenido lo empareja con algunos de los significados del concepto andino de *tinku* (véase Platt 1987: 83-99 para un análisis detallado de este concepto), con el cual incluso guarda notorias semejanzas lingüísticas.

Otro concepto, ligado con el anterior, es el de *təm*, nudo o articulación, el encuentro o enlace entre dos elementos diferentes, pero relacionados; el *təm* une o encierra, redondea. Así pasa con la sucesión de los colores del arcoíris, *kəsrəmpətə*, que se ligan entre sí por medio de *təm mera*, en una serie que conduce desde el oscuro hasta el claro (Dagua, Aranda y Vasco 1998: 195), estructura que

recogen las listas de colores que se tejen en las ruanas de lana que visten los hombres. Cereceda (1987: 188) establece que algo semejante se da en las *k'isas* andinas, escalas cromáticas de las listas de los tejidos, que resuelven el contraste entre oscuros y claros mediante una “transformación sin quiebres” con el empleo de tonalidades intermedias.

## LOS MAPAS PARLANTES

En procesos como los de Guambía, la tradición oral, aquella historia que va de boca en boca a través de las generaciones, implica una constante reactivación de la memoria en función del presente y sus problemáticas y no una simple repetición mecánica de palabras “sagradas”, por lo cual va incorporando las cosas de hoy, aun muchas de aquellas venidas de la dominación y la imposición. Aquello que se cuenta, la forma y el lugar para hacerlo, están determinados por una regla muy clara y simple: el *para quién* y *para qué* se cuenta, cuál es el papel que la narración debe cumplir con relación a los guambianos en un momento determinado y en unas condiciones específicas de su vida actual.

Fue así como, sobre esta base, se desarrolló la metodología de los “mapas parlantes”, una herramienta pedagógico-organizativa para “acompañar un proceso de reafirmación social y cultural que se apoya en una reactivación de la memoria colectiva, una recuperación histórica”, cuyo resultado entre los paeces fueron siete grandes dibujos murales, con la territorialidad como criterio unificador, que recogen períodos claves de la historia de esta nacionalidad indígena desde la llegada de los conquistadores españoles, en 1535, hasta 1970 (Bonilla y Findji 1986: 2) y muestran las transformaciones ocurridas en su vida, su territorio, su economía, la organización de su sociedad, sus creencias, etc. Para clarificar mejor problemas específicos, como los económicos, se realizaron veinte cuadros más pequeños, que reunieron bajo seis conceptos claves algunos dibujos que se encuentran ubicados en los distintos murales (Bonilla 1980: 14).

La creación de esta forma de trabajo acompañante constituyó un momento clave en los procesos de recuperación histórica entre



los indígenas del Cauca, en especial entre los paeces, aunque posteriormente fueron retomados por los guambianos mismos. Bonilla y Findji (1986: 15, 20) explicitan los fundamentos sobre los cuales se crearon y operan estos mapas:

Lo histórico del pasado se asume como lo vivo del pasado aún actuante. Así, su estado actual de miseria, discriminación o dominación es la Conquista o la Colonia viva todavía hoy; es “la misma violencia”, como dicen [...] No es que se parezca, sino que es la misma que llega a nuestros días [...] Este método nos ha llevado más allá de una concepción de la recuperación histórica como simple hagiografía: historia de santos y de mártires, de héroes puestos como “ejemplos” a las masas para movilizarlas. Los Mapas Parlantes permiten ubicar a los actores indígenas en el mismo movimiento social del cual son partícipes.

Al indígena de hoy no le interesa reconstituir en sí el período colonial (que, por lo demás, no distingue del republicano), sino reconocer en su propia situación condiciones coloniales sobre las cuales busca actuar y por lo tanto necesita analizar mejor.

Es claro, entonces, que el movimiento del proceso de conocimiento indígena, al contrario de como ocurre mayoritariamente entre nosotros, en especial en los medios académicos donde reina poderosa la división social entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, entre la contemplación del objeto y su transformación, *“no solo tiene una dimensión mental (es un pensamiento), sino la de un actuar social”* (Bonilla y Findji 1986: 15).

En este nivel del proceso no se trata solo de la historia colectiva transmitida y hablada por la palabra mayor; también la historia que se conserva en la memoria individual tiene sus momentos de participación e interactúa y se cruza con la otra para entender las situaciones del presente que se busca aclarar. De ahí que sea importante la intervención de los testigos, bien sea aquellos que conocen porque estuvieron presentes en los acontecimientos, bien quienes lo oyeron de labios de aquel que lo vio, bien quienes repiten lo que “se dice”, distinciones que son fundamentales, no solo para los guambianos sino también para muchos otros pueblos indígenas que diferencian al hablar los distintos grados de certeza y veracidad

de los testimonios, niveles de validez que se derivan de la diversidad de circunstancias mediante las cuales se obtuvo el conocimiento.

Bonilla y Findji (1986: 18) constatan que los indios se apoyan *“en lo que ven para relatar, recordar y pensar”*. La gente tiene que *“constatar que ‘así es’. Si no reconoce en su propia experiencia o en su propia memoria que así es o así fue, necesita de la PALABRA DADA por un testigo para conocer”*. De este modo, los testigos realimentan la memoria colectiva. *“No se puede entrar interpretando, primero hay que ver”*.

Esta realimentación por vía de los testigos no se refiere, por supuesto, únicamente a aquello que tiene que ver con los hechos del pasado, sino también, y a veces sobre todo, con aquellos de la situación presente y que se requiere transformar. Esto en virtud de la estrecha e indisoluble unión entre unos y otros, entre pasado y presente, que implica siempre una buena medida de continuidad, de permanencia.

Cuando mediante la discusión y confrontación entre la historia oral y la presente se encuentra la conexión entre ambas, el hilo que conduce de la una a la otra y viceversa, la vía del conocimiento está abierta y lleva directamente a la comprensión, al conocimiento de las determinaciones esenciales de los problemas actuales y, por ende, a las acciones que pueden derivar en su solución. No se puede, pues, conocer sin “recordar”, pero tampoco sin “ver”.

Se hace indispensable recalcar que este ver tiene, entre los guambianos como en muchas otras sociedades indias, una doble connotación; por un lado se trata de ver con los ojos aquellos hechos del presente inmediato o cercano, cuando abarca la duración de la vida de los testigos; por el otro, los sueños permiten ver con “otros” ojos acontecimientos que ocurrieron en un tiempo más remoto y que por lo tanto ninguna persona de hoy puede haber visto con sus ojos sensibles de la experiencia cotidiana. Igual sucede con otros procedimientos para “ver”, que son más especializados y que corresponden a la actividad de algún tipo de *mørøpik*, el sabio propio. En los últimos dos casos, el “ver” resulta ser claramente una forma específica de memoria que tiene primordial importancia para el conocimiento.

## LA GUERRA DE LAS MEMORIAS

Pero el problema de la recuperación de la memoria histórica no es solo una cuestión que se da hacia el interior de la sociedad guambiana; es también un combate entre memorias, pues los distintos sectores invasores difundieron entre los guambianos formas de memoria relativas a seres esenciales de la historia de aquellos, tergiversando lo que eran e impidiendo u obstaculizando que se los reconociera como propios, como un mecanismo para desposeerlos de su historia, privándolos de sus raíces y por lo tanto de la posibilidad de retoñar de nuevo como una sociedad autónoma y con una identidad definida y propia.

Es lo que ocurrió con los *pishau*, aquellos seres del lejano pasado en los cuales los guambianos veían a sus antepasados, aquellos que vinieron directamente de los caciques del agua, que vivieron antes de la llegada de los españoles y que se resistieron de maneras muy diversas a ser conquistados y sometidos por ellos. Los mayores más antiguos recordaban que:

Estos *pishau* eran guerreros que no comían sino sal de lo propio y por eso eran más sabios; hoy día llaman así a los recién nacidos que no han recibido la sal del bautizo. Eran gente ruda que no hablaba castellano; gigantes que amasaban el oro con plantas vivas, *tsile*. Son los papá señores antiguos, los mismos guambianos; a esa gente llamaron *pishau*, a los anteriores papá señores y a los pisuabuelos (los abuelos de la laguna), que dan el espíritu a nosotros. Por eso el *pishau* es nosotros mismos. Para escapar de los españoles que los fueron arrinconando después de la derrota, se refugiaron en las montañas, abrieron huecos en las peñas y entraron en ellos con todas sus riquezas; recorrían por los caminos que había por dentro de las peñas. Eran muy sabios y están todavía por allí. Abajo quedaron los guambianos que aprendieron a dejarse bautizar y a vivir con los blancos; arriba quedaron los *pishau* que guardaron la tradición (Cruz Tunubalá, en Vasco 1988, abril 25).

Sin embargo, ante la arremetida de los blancos, en especial algunos etnohistoriadores, y los maestros en las escuelas, sobre todo las monjas, este recuerdo cayó en el olvido y la palabra de los mayores quedó en silencio. Apareció en los libros y así se enseñó a

los niños que las huellas de los antiguos que se encuentran en Guambía eran de los pijaos, sus enemigos, que los *pishau* eran los mismos pijaos, con lo cual quisieron significar que los guambianos no eran de esas tierras, sino venidos de otras partes, afirmación con la cual los terratenientes trataron de desconocer su derecho a volver a hacer suyo su territorio.

En los procesos de recuperación, los guambianos buscaron con los mayores la palabra propia que habían callado desde hacía tres generaciones y emprendieron el proceso de confrontarla con los documentos de los archivos y con excavaciones de las huellas de los antiguos, tarea en la cual participaron etnohistoriadores y arqueólogos solidarios con sus luchas.

Así “recuperaron la memoria” y establecieron de nuevo sus lazos con los anteriores, con los *pishau*, encontrando que:

... los pijaos eran tribus de cazadores guerreros que existían por Itaibe y otros lugares por el Huila. Ellos se enfrentaron a los españoles y estos les acabaron los caciques, y las comunidades se dispersaron y desaparecieron; por eso ya no hay pijaos.

Pijao es distinto de *pisahu*, que es el hijo del agua. Los guambianos somos hijos de *pi*, del agua. Los cultivos del *pishau* eran siembras de arracacha cerca a la peña. Sembraban *pishi*, tunja, borrachero. Preparaban la chicha con pepas de tunja y el *pishi* (que es como la caña de azúcar), con esa agua hacían la chicha y tomaban. Esa era su comida. Y allí están todavía los planes de sus casas, planes grandes. Donde hay esos planes de casa y pedacitos de las ollas, allí es seguro que hay matas de *pishi* y de *yash*. Por rabia, para que no las cogieran los españoles, quebraban las ollas y todas las cosas las dejaban regadas y se iban a otras partes. Por aquí ya no existen *pishau*. Sobre esa raíz, en cada generación, quedamos los guambianos (Cruz Tunubalá, en Vasco 1988, abril 25).

Con esta conclusión, los guambianos transformaron las enseñanzas que recibían, desplazaron a los maestros blancos y asumieron ellos mismos las escuelas para enseñar a los niños que “*la cerámica y todo lo que se encuentra es de nosotros mismos, de los pishau, y no de otros distintos*”. De este modo, retomaron el hilo de la historia y asumieron de nuevo la experiencia acumulada por sus

antepasados. Como ellos mismos dicen: *“encontraron de nuevo sus raíces para volver a retoñar y crecer”*.

Como parte y continuación de este proceso, los guambianos se volvieron hacia la búsqueda y recuperación de otro elemento de su tradición, que había ido desapareciendo cuando escuelas y misioneros desautorizaron la palabra de los mayores y con la introducción del matrimonio católico: el consejo, *watsielø* o *køresraiklø*, en especial aquel que tiene lugar al pie del fogón, aquellas enseñanzas que los mayores daban a los niños y a los jóvenes cuando toda la familia se reunía alrededor de la candela en la cocina. Estos consejos, que eran la memoria de los resultados de la experiencia secular de las generaciones de guambianos que habían caminado adelante, habían sido descalificados por los blancos como supersticiones y bobadas inútiles, llevando a que los mayores cesaran de transmitirlos desde hacía décadas.

Indagando con mayores y mayores, los miembros del Comité de Historia y algunos maestros guambianos fueron recordando poco a poco tales consejos y sus enseñanzas, sus significados; tanto los de aquellos que existen en forma de máximas o dichos cortos, como de esos otros que se expresan a través de historias de animales y otros “cuentos”, y en la palabra que los padrinos dan a sus ahijados de bautizo o matrimonio o en la que el cabildo da a los comuneros. Después de recopilarlos, escribieron algunos de ellos en lengua *wam*, una parte de los cuales pudieron ser traducidos al castellano, para difundirlos de nuevo entre la gente y, por añadidura, para reivindicar su importancia y su validez ante los propios mayores, para que volvieran a hablarlos. Para ello fue necesario analizar su contenido, con el fin de mostrar que se trataba de elementos válidos que señalaban la manera adecuada de relacionarse los guambianos entre sí y con la naturaleza y que la mayor parte de sus principios subyacentes seguía teniendo vigencia y gran importancia en las condiciones de hoy.

Así lo ratificó una mujer guambiana, Mercedes Tumiñá Tombé, en una conversación sobre el papel de la mujer en la educación en Guambia: *“El consejo, køresrøp, es como la comida, sin él se muere”* (Vargas 1987).

Este carácter memorioso de los consejos, de la palabra de experiencia, y de su papel en los procesos de educación de las nuevas generaciones en la memoria de los ancestros, ha sido captado también en otros asentamientos de indígenas, como entre los inganos de Guayuyaco, en la Bota Caucana. Así lo comentan Argüello y Romero (1998: 104): “... en la palabra se recorre la historia [...] Cuando enseñan contando, sus palabras tienen el poder del camino recorrido”.

Para recuperar la memoria de *Pishimisak*, los guambianos tuvieron que librar una lucha semejante a la que dieron para recuperar la de los *pishau*, no solo porque en gran parte había desaparecido de la superficie de la vida cotidiana y se mantenía oculta por completo en su trasfondo más subterráneo, sino principalmente porque había sido tergiversada y deformada con la incorporación de elementos extraños que la degradaban y ridiculizaban, proceso que al parecer había sido cumplido en lo esencial por la enseñanza misionera.

A comienzos de 1988, cuando en los talleres de recuperación se conversó sobre *Pishimisak*, un buen número de mayores, como más tarde lo harían también muchos maestros, se refirió a él denominándolo “el duende” y describiéndolo de una manera que a mis oídos sonaba extraña. Algunos dijeron que es un enano —otros aclararon que no se trata de que sea enano sino que se ve en forma de un niño o una niña— con piel oscura y sombrero grande —que para algunos es de ramas o de musgo— y capuchón rojo, que se lleva a los niños y los sube a los árboles altos y se puede ahuyentar quemando huesos de marrano. El llanto de los niños lo hace huir, lo mismo que los instrumentos musicales y el canto; igual cosa sucede si se prende un fogón, porque el humo lo hace toser y escapar. En el monte brinca sobre los troncos de los árboles. Todos coincidieron en que tiene los pies al revés.

Al describir su importancia y sus acciones, el respeto por su labor esencial para la vida de los guambianos, que se consideran como sus hijos y lo ven como el dueño de todo lo que existe, se entrecruzaba con relatos de daños, bromas y “maldades”. Puede chuzar y dañar las bolsas donde se guarda la comida en la cocina,

esconder las ollas y cubiertos, destrozar las ropas de la cama, ocultar y enloquecer a la gente— sobre todo a las mujeres solteras— o esconder los animales, quebrar los instrumentos musicales y arrancar las cuerdas a las guitarras, voltear las piedras de moler que se dejan en el páramo, trenzar las crines de los caballos, hacer equivocar el camino a la gente para que se pierda, y muchas otras “travesuras”.

A pesar de largas discusiones en las cuales se destacaba la evidente contradicción entre estas distintas versiones de la imagen tradicional de *Pishimisak*, los mayores y maestros ratificaban que ese era el pensamiento propio. Fue necesario que durante el proceso de recuperación se encontrara en un libro de Milagros Palma (1987: 97-99), en ese entonces recién publicado, una descripción sobre los duendes casi idéntica a la de los guambianos, incluyendo los pies volteados al revés, el color oscuro de la piel y otros detalles, y, sobre todo, sus acciones encaminadas a molestar a la gente y a llevarse a los niños y a las muchachas casaderas, y, además, una explicitación sobre el origen hispano-colonial de esta tradición, para que los guambianos avanzaran en una discusión y reflexión que les permitió concluir que en la construcción de su memoria actual acerca de *Pishimisak*, como también en lo que tiene que ver con otros aspectos de su vida y sus creencias, se había superpuesto una historia venida de España sobre la suya propia, cuyo efecto producía la subvaloración de la tradición guambiana y constituía una de las bases para su decadencia. Aun así, aunque poco a poco los guambianos han reivindicado la figura de *Pishimisak* y avanzado en “refinar” lo propio de su visión sobre el mismo, muchos mayores y algunas otras personas no han abandonado la designación de duende cuando se refieren a él, lo cual parece indicar que el origen de esta dominación de una memoria colonizadora sobre la guambiana se remonta a mucho tiempo y está muy enraizada.

Una de las “lecciones” que se derivó del análisis de estos hechos para el camino de recuperación fue que muchos de los mecanismos propios de formación y transmisión de la memoria guambiana habían dejado de operar o lo estaban haciendo de manera tal que sus resultados presentaban diversos problemas para el proceso de afianzamiento. Los mayores habían callado desde hacía

una o dos generaciones y se negaban a hablar a los jóvenes, ante el irrespeto de estos frente a su saber y sus experiencias. Uno de los lugares fundamentales para hablar las historias, la cocina, había sido invadida o desplazada como centro de reunión por la televisión; otro, constituido por los lugares de trabajo y los caminos que los ligaban con la casa, ya no era compartido por los jóvenes, cada vez más ausentes de los trabajos agrícolas; los horarios de las escuelas y colegios y, en general, de muchas de las actividades nuevas que se realizaban no permitían el encuentro de las distintas generaciones de la familia; y, sobre todo, una buena parte de la vida no se realizaba ya de la manera tradicional y, por consiguiente, los niños y niñas no tenían muchas oportunidades para aprender las formas tradicionales por imitación y participación en ellas.

De ahí que ahora se hiciera necesario investigar para buscar los contenidos específicos de la historia y la cultura propias, enfrentarlos con la realidad y discutirlos y analizarlos en forma amplia si se quería que estos pudieran confrontarse con éxito con aquellos venidos de afuera y que se habían impuesto durante siglos o buscaban hacerlo, y también, y era lo principal, que pudieran convertirse en herramientas para la lucha, base y orientación general de todo el trabajo. Esto contaba con una fuerte oposición de los enemigos de los guambianos, encabezados por los terratenientes y las autoridades a su servicio, pero también, como sucedió en ocasiones, de otros personajes, como periodistas, historiadores, antropólogos, lingüistas, etc.

Además, los trabajos de recuperación tenían lugar en el contexto de una permanente lucha interna, pues no todos los guambianos estaban de acuerdo con la recuperación de la cultura y el pensamiento propios; algunos por motivos religiosos, tanto católicos como evangélicos, cuyas creencias chocaban con lo guambiano tal como lo concebían curas y monjas misioneras y, por supuesto, ellos mismos; otros por razones irreligiosas, como algunos de los que habían estudiado afuera y no estaban de acuerdo con la “religión guambiana”, como la llamaban; otros más como consecuencia de sus firmes convicciones “progresistas”; aun algunos, los relativamente ricos y con buenas tierras, como resultado de su posición de clase,



que los hacía estar en contra de los principios comunitarios que iban reapareciendo y tomando fuerza.

## ESCRITURA Y EXPLICITACIÓN CONCEPTUAL

En esta tarea se alcanzó un crecimiento que llevó a que los guambianos consideraran necesario escribir los resultados del trabajo como una herramienta más en el proceso de explicitación y de lucha, que, por otra parte, contribuyera a desarrollar la historia y el conocimiento. Quizá se habían creado por ese entonces, a mediados de 1988, las circunstancias que Goody (1985: 122) ha planteado: *“La explicitación lograda por la escritura como una condición para el incremento del conocimiento”*.

En el proceso de explicitar, uno de los elementos centrales de la metodología fue la búsqueda de conceptos clave, aquellos que constituyen el cimiento organizador de la vida guambiana. Así aparecieron, por ejemplo, los de *mayaele*, *latá-latá* y *linchap*, que nuclean el carácter comunitario de la vida social (véase Dagua, Aranda y Vasco 1998: 189-195), como también aquellos que tienen que ver con las formas de relación de dualidad complementaria, *utik*, *tøm* y *kantø*, a los que ya me referí más arriba, y muchos otros. Igualmente surgieron algunos nuevos, como el de Gran Flota Mercante Grancolombiana, que permitió entender y expresar la articulación actual de la sociedad guambiana al capitalismo a través del capital mercantil y de la operación de un mercado por completo desigual que los guambianos no controlan (Vasco, Dagua y Aranda 1993: 44-48).

Pero, una vez hallados, se hacía preciso desentrañar de qué manera efectivamente determinaban el conjunto del ser guambiano, es decir, cómo se organizaba todo teniéndolos como esqueleto, como ejes centrales ordenadores y a la vez como las bases explicativas de los múltiples porqués. Y en este proceso, la oralidad, en la forma de discusiones amplias en grupo que nos habían permitido llegar a tales conceptos, no fue suficiente para armar el todo y poderlo tener presente de una vez ante nuestros “ojos del cerebro”. La escritura vino a dar el soporte para ello, para poder hacer crecer las abstracciones que lo permitieran, hasta que logran

abarcó por completo las nuevas circunstancias de la vida de los guambianos.

Esta no fue una decisión que se tomó de un momento a otro, de repente; hubo un proceso y un sucederse de circunstancias. Al comienzo, el desarrollo de todo el trabajo estaba planteado en torno a la metodología de los “mapas parlantes”, para los cuales la escritura era solo una herramienta secundaria para consignar una parte de la información, bien en la forma de diarios de campo, bien en la de algunas fichas de contenido, bien anotada en los cuadernos que los compañeros guambianos empleaban todo el tiempo en forma espontánea, lo cual indicaba ya, de todos modos, la importancia que ellos mismos comenzaban a dar a lo escrito, reafirmada por el papel que las escrituras de las notarías donde se conservaban los títulos del resguardo tuvieron en el proceso de organización y movilización de la gente al comienzo de la lucha, y por el interés que ellos habían puesto desde ese momento en la “búsqueda de papeles” en los archivos. Además, cristianos y evangélicos afianzaban su creencia en las “sagradas escrituras”; algo parecido ocurría en las escuelas, donde, como en las nuestras, el culto a la escritura milita en favor de una separación cada vez más radical entre el trabajo intelectual y el material, entre la academia y la vida.

A mitad de nuestro trabajo, el Comité de Educación pidió a nuestro equipo realizar un “curso de capacitación” para los maestros como parte de las actividades del Planeamiento Educativo Guambiano, mecanismo con el que los guambianos buscaban tomar el control sobre la docencia y la educación en las escuelas del resguardo. Aunque se trabajó en forma esencialmente oral y en lengua *wam*, algunas carteleras que combinaban escritura con dibujo dieron una base material para el desarrollo de los temas y la discusión sobre las formas agrícolas propias y la manera como se las ha ido desplazando. De este curso surgió también la idea de buscar de nuevo y discutir los consejos, tarea que ya he referido antes.

Cuando el trabajo con los mayores produjo como resultado que algunos de ellos nos relataran de nuevo ciertas historias de animales cuyo contenido era claramente aleccionador, especies de fábulas guambianas donde la moraleja explícita no es todavía necesaria y que

constituyen una forma específica de los consejos, hubo que decidir cómo trabajar con ellas, pues era claro que, al menos en ese período, los mayores no estaban dispuestos a contarlas otra vez a los niños. Después de hablar mucho, se determinó llevarlas escritas a las escuelas para que los maestros las aprendieran y las contaran a sus alumnos, también para que estos tuvieran la posibilidad de leerlas por sí mismos. Fue el primer escrito que se publicó dentro de nuestra actividad (Dagua, Aranda y Vasco 1998).

Se hizo con ilustraciones y con los relatos en lengua *wam* manuscrita, acompañados de una versión libre en español (necesaria pues no todos los maestros son guambianos), y fue reproducido con mimeógrafo para el texto y con serigrafía para los dibujos, aprovechando las enseñanzas que dejó un taller sobre publicaciones que organizó el Comité de Educación con gente de Cali. La metodología que algunos maestros guambianos crearon para su empleo buscaba impedir la fosilización de las historias a causa de su aprendizaje memorístico y su repetición textual. Se trataba de aprenderlas para luego contarlas a los niños; después se instruía a estos para que solicitaran a los mayores de sus familias que si las conocían se las narraran a su manera; por último, los niños hablaban las historias en clase y luego las dibujaban, sin que hubiera unas versiones correctas y otras erróneas.

En la dura confrontación —con guambianos muertos de por medio— contra silvianos, caleños y popayanejos por las tierras del resguardo que quedaban frente al pueblo, al otro lado del río, el desconocimiento del “derecho mayor” —“tenemos el derecho a la tierra porque somos de aquí”— buscaba privar a los guambianos de la base esencial de su lucha. La permanente afirmación de su origen peruano que hacían sus enemigos, sostenida con base en los trabajos de historiadores, antropólogos y lingüistas, hizo que el cabildo pidiera al Comité de Historia un arma de lucha para contrarrestar esa ofensiva: una “cartilla” —así la llamaron— que demostrara que los guambianos “eran de ahí”, nacidos de esa tierra. Las condiciones en que debía utilizarse no dejaron a los dirigentes ninguna duda: tenía que ser escrita en castellano y manejar a la vez la historia propia

guambiana y los argumentos de los blancos. Así nació *Somos raíz y retoño* (Vasco, Dagua y Aranda 1989).

Este texto no solo fue exitoso en la reafirmación de la historia propia y en desbaratar las teorías de sus enemigos sobre el origen yanacona de los guambianos, sino que tuvo un efecto no esperado pero de gran importancia. Al parecer, algunos de los propios pobladores del resguardo habían comenzado a verse afectados por la propaganda contraria y a dudar sobre su carácter de nacidos en esas tierras, con lo cual se hacía débil su idea sobre el derecho que tenían para recuperar. *Somos raíz y retoño* fortaleció de modo considerable su convicción y su fuerza para la lucha, a la vez que “convenció” al cabildo y a otros dirigentes de la eficacia de la escritura.

Mientras tanto, ocurrió algo que vino a eliminar las dudas que existían en nuestro equipo al respecto. Uno de los compañeros guambianos tuvo un sueño:

Se le apareció *Tatakøllimisak*, *Pishimisak*, que tenía una vara en la mano derecha. Lo miraba y se reía, mientras afirmaba con la cabeza. Y le dijo que él trabajaba con esta vara. Y la enterraba en el suelo. Le mostró muchos sitios del páramo, en especial los cerros. Y le dijo que no eran solo esos sitios, sino el *Kalusruktun*. Él volteó a ver y sí, allí estaba; le dijo que allí era la casa de *Køllimisak*. Le decía que lo que estaban escribiendo y haciendo estaba muy bien.

Le dijo que siguiera escribiendo, pero no dijo si en un cuaderno. Sacó como una pala de madera de la laguna y se la entregó. Pensó cómo escribir. Ensayó encima de esa madera y en ella se escribía muy bien. En ese sueño se soñó que le entregó esa tabla (Dagua, Aranda y Vasco 1998: 21-22).

En otra ocasión, durante uno de los recorridos que hacíamos por el resguardo, el mismo compañero se encontró una planta desconocida sobre un árbol podrido. Después nos contó que

Sintió señas en los dedos de ambas manos. Arrancó la planta y la trajo envuelta en unas hojitas.

Esa noche le dio un sueño con una mujer páez que vino vestida de guambiana y lo enamoraba, pero no se dejaba tocar el rebozo. Él la seguía, queriendo tocarla, y ella esquivaba. Otro día, se encontraron en unos planes grandes; él subió a una peña alta y ella lo siguió. Allá, ella le dijo:

estas son sus necesidades, usted verá si quiere caminar por aquí o no. Él tenía un libro ya preparado, con bordes ribeteados brillantes como de oro, semejantes a los bordes del rebozo de ella, y se lo entregó. Ella lo recibió. Al otro día, ella vino y le devolvió el libro y le dijo que estaba bien (Dagua, Aranda y Vasco 1998: 22).

Estos sueños, después de ser comentados con los *mərəpik* y analizados, dieron un espaldarazo definitivo a la escritura. Con esto, su suerte quedó sellada. Además, en 1989, el nuevo gobernador del cabildo, Álvaro Morales, planteó con firmeza su intención de utilizar la escritura para gobernar; y así lo hizo: tiza y tablero se hicieron esenciales para las reuniones y todo había que presentarlo por escrito; cuando uno dedicaba el tiempo para contarle los problemas o los proyectos, el gobernador escuchaba con atención y al terminar decía: “ahora, pásamelo por escrito”.

Poco tiempo después, el cabildo y el Comité de Historia quisieron que los resultados del trabajo de recuperación desempeñaran un papel en los cursos de profesionalización para maestros guambianos y paeces. Con ese objetivo, las carteleras sobre los ciclos de lluvias y sequías y sobre las formas de la agricultura guambiana, mencionadas más arriba, se convirtieron en la cartilla básica para un taller (Vasco, Dagua y Aranda 1990); texto que luego de analizado y discutido y de que los maestros hicieran sus trabajos de práctica con base en él, se transformó en una cartilla para uso principal en las escuelas (Vasco, Dagua y Aranda 1991).

Esto no es todo, porque la decisión de escribir no se traduce de una vez en la aparición de escritos como por arte de magia. Hay que escribirlos. Y, ¿qué clase de textos se van a escribir y cómo? Nuestro propósito fue el de *“construir textos escritos duales, a la vez voz y escritura, a la vez indios y castellanos, donde las distintas autoridades ocuparon su lugar y desempeñaron su papel de acuerdo con los requerimientos de la situación”* (Vasco 1999: 50); textos que tenían que cumplir un papel tanto al interior de los guambianos como hacia afuera, contra sus enemigos, y algunos de los cuales debían difundirse en la sociedad nacional colombiana para aclarar los múltiples errores y tergiversaciones que se habían publicado sobre el pueblo guambiano.

Estos factores, unidos al estado de la lengua *wam*, con dificultades para decir en ella ciertas cosas y con al menos cuatro propuestas de alfabeto disputándose entre sí, lo que ocasiona cambios permanentes en la manera de escribir, llevaron a que se tomara el castellano como la lengua para redactar los textos. Así lo ha entendido en forma parcial la antropóloga Joanne Rappaport (1997: 7, mi traducción):

En parte, escribir en español se explica porque estas publicaciones van dirigidas a una audiencia metropolitana, tanto como a los guambianos; pueden comprarse en librerías de ciudades vecinas y participan en concursos de textos escritos. Sin embargo, la causa fundamental para el empleo del español tiene su origen en las confrontaciones por la hegemonía intelectual en Guambía, donde tres alfabetos —uno fonético, desarrollado por algunos maestros guambianos bilingües; uno unificado, creado por los actuales dirigentes de la educación guambiana; y uno establecido por los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano— compiten por encontrar seguidores entre los maestros bilingües y los activistas de la comunidad. Mientras esta lucha se resuelve, la historia guambiana se escribe en español y luego se retraduce oralmente al guambiano para su empleo en las escuelas. En cierto sentido, entonces, las historias descolonizadas que elabora el Comité son recolonizadas a través de su publicación en castellano.

Pero, con esta última afirmación, la antropóloga norteamericana parecería olvidar que el movimiento indígena guambiano se creó y creció y que sus luchas no se dieron de forma aislada sino en estrecha relación con el Movimiento de Solidaridad con las Luchas Indígenas, integrado por gentes de diversos sectores de la sociedad colombiana (obreros, pobladores urbanos, estudiantes, profesionales, militantes de izquierda, etc.), una de cuyas tareas fue, precisamente, participar en los procesos de recuperación de la historia a los cuales vengo haciendo referencia. Y que su orientación no se dio con base en un esencialismo indigenista, sino con la confrontación e interrelación de los elementos que tanto la sociedad guambiana como la sociedad nacional pudieran aportar en forma eficaz a ese movimiento y a esa lucha. De ahí que se partiera de la situación lingüística concreta en Guambía y se empleara el castellano en una

forma nueva que pudiera convertirlo en arma de lucha contra aquellos mismos que lo habían empleado como herramienta para la dominación.

La propia Rappaport (1997: 16, traducción y agregado míos) lo expresa de esta manera en las frases con las que termina su ponencia:

En estos contextos, los métodos indígenas para interpretar la realidad se combinan con los modelos de las disciplinas occidentales de la jurisprudencia, la pedagogía, la etnografía y la historia para crear poderosos vehículos teóricos que comunican tanto a las audiencias metropolitanas como a las locales, aunque por diferentes caminos. Estos paradigmas transculturales se originan en el programa de pluralismo político y cultural que caracteriza a las organizaciones a las que estos intelectuales [indígenas] pertenecen, y generan marcos conceptuales que no son enteramente tradicionales, pero tampoco los de la academia occidental, que proporcionan perspectivas innovadoras sobre la historia y la cultura subalternas.

En un artículo publicado con posterioridad, Rappaport (1998: 110-111) considera que estas experiencias de trabajo conjunto representan avances importantes en el proceso de descolonización de la etnohistoria colombiana:

A través de estas colaboraciones, que en sí conforman una especie de “zona de contacto” [...] se llega a una co-teorización que no reproduce, estrictamente, las formas narrativas tradicionales indígenas y tampoco acepta totalmente la teoría o metodología europea de interpretación. En cambio, estas obras representan la creación de una teoría híbrida [...] Esta hibridez teórica es clave para el paso hacia una eficaz descolonización del pensamiento europeo.

## **MOSTRAR Y HABLAR LA HISTORIA**

Pero la escritura no fue el único instrumento novedoso —para ellos— que los guambianos tomaron para recordar y reproducir su memoria; hubo otros más. En su camino de recuperación, los miembros del Comité de Historia hablaron con muchos mayores, excavaron para sacar a luz las huellas de los taitas guambianos, recogieron los objetos antiguos que quedaban en las casas, a veces

en uso, a veces recludos en los tumbados. Y pensaron qué hacer con todo eso.

A finales de 1986, después de mucho hablar y discutir, dieron con una propuesta y, de acuerdo con el cabildo, decidieron agrupar y mostrar todo de una manera que hablara al pueblo. Para conseguirlo, crearon el Museo-Casa de la Cultura Guambiana (Vasco 1994a), ubicándolo en forma provisoria en espacios de la casa de la antigua hacienda Las Mercedes, bautizada Santiago después de su recuperación, como ya lo mencioné más arriba.

Para que todas esas cosas dieran vida, para que hablaran a la gente, las organizaron en lugares que correspondieran a los tres espacios fundamentales de la casa guambiana: la cocina, la pieza y el *pishiya*. Estos tres lugares están ligados por múltiples movimientos, por recorridos que van de uno a otro en las distintas actividades de la vida y, también, por elementos arquitectónicos específicos.

Los mayores hablan de que la cocina, *nakchak*, es el centro y, dentro de ella y en una forma más exacta, el fogón, *nakkuk*; allí, alrededor del fuego, se inicia todo; desde allí comienza a desenrollarse un territorio, empieza a desenvolverse el hilo de la vida de cada guambiano. Por eso afirman que “el derecho nace de las cocinas”. Desde la cocina, donde se crían con sus padres, los hijos, cuando crecen, pasan a la pieza y en ella se da la multiplicación a través del matrimonio.

Como núcleo para la producción y reproducción de la vida y la cultura guambianas, la casa tiene un papel de primordial importancia en los trabajos relacionados con el matrimonio, una parte de los cuales dio base para la organización del Museo-Casa de la Cultura, para la manera como los visitantes deben caminarlo, para lo que este les dice. Concebido de este modo, es un organismo.

El Museo-Casa de la Cultura se dirige a todos los guambianos, pero en especial a los niños. En su recorrido, estos van pasando por sus distintos espacios y en ellos, a través de la palabra de los mayores, las cosas van contando las historias. En la cocina, niños y mayores se sientan en los banquitos de madera alrededor del fogón y poco a poco se van oyendo de nuevo los consejos, aquellos que ya no se hablan en las cocinas de las casas porque la televisión ha



desplazado la conversación de la familia alrededor del fuego y porque los cambios en los horarios, originados por las exigencias de la escuela, han roto con la comida en común.

Así, las cosas de los antiguos dejaron de estar en silencio y cobraron vida para hablar a los de hoy, para dar vida guambiana (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987). Por eso, las palabras pintadas a la entrada del museo invitan: *“Pase a calentar a la cocina”*.

Pero las cosas no son tan simples; como ocurre en toda lucha, a veces se gana y a veces se pierde, hay avances y retrocesos. Como consecuencia de la nueva invasión, a través de la cual un alud de diferentes instituciones colombianas y extranjeras penetraron en Guambía, portadoras de nuevos procesos de integración, el Museo-Casa de la Cultura fue cerrado, reabierto y finalmente desmontado “en forma provisional” y sus objetos dispersados para dar lugar a la remodelación total de la antigua casa de la hacienda, bajo la dirección de arquitectos de la Universidad del Cauca y la financiación de agencias canadienses y de otras entidades. Al derribar la casa de la hacienda y reemplazarla por nuevas y “modernas” construcciones para las actividades del cabildo y la comunidad, sus generosos remodeladores quisieron borrar también la memoria del despojo y de la sujeción feudal de los terrajeros guambianos a los grandes señores caucanos y caleños, así como de la lucha victoriosa de aquellos contra el despotismo. No en vano la portada donde Santiago y Manuel ejecutaron al terrateniente se encuentra derribada y el camino no pasa más a través de ella.

La casa, la portada y el Museo han dejado de hablar para dar vida propia. De nuevo, en Guambía, la memoria de los anteriores se está perdiendo y la voz de los antiguos cayendo en el silencio. Pero... los guambianos emprenderán sin duda alguna nuevas luchas por su recuperación. No dejarán ir en forma permanente su memoria, porque de ella depende su vida como pueblo guambiano, pues, como lo ha planteado Freddy Raphaël (1980: 143): *“Mantener un cordón umbilical con el pasado es un recurso para escapar a la muerte”* (citado por Morin 1993: 82).

Señal de este renacer de la lucha guambiana por la memoria es el proyecto centrado en la “casa del cacique Payán”. Un grupo de dirigentes guambianos, reunido con uno de los miembros del Comité de Historia como centro y con el respaldo del cabildo, ha emprendido la tarea de construir, en las tierras recuperadas, la antigua casa del cacique Payán, aquella que los conquistadores españoles encontraron cuando entraron viniendo desde el sur a lo que hoy es el Cauca, y que fue detallada por los cronistas (Vasco, Dagua y Aranda 1989: 5, 9). En ella se han propuesto desarrollar un proyecto de gran escala y de larga duración para hacerla el sitio por excelencia del consejo, el lugar desde donde las autoridades, los mayores y los antepasados impartan de nuevo su experiencia a todos los miembros de la comunidad. Allí, en sus tres niveles, reposará el Gran Libro de Oro de los guambianos, del cual el nuestro actual (Dagua, Aranda y Vasco 1998) es solo el comienzo, es como “apenas comenzar a arañar la cáscara”, libro que será a la vez varios libros que estarán escritos en el *wam* de los anteriores, en el *wam* de los que vinieron después, en el *wam* de los de hoy, y en castellano, y pintados todos los sitios, personajes y acontecimientos. En ellos hay que contar la vida de los anteriores en relación con la de hoy.

Para escribir, no es sentados en un sitio; hay que caminar para todos los sitios. Hay que sacar los dibujos de todas las piedras. Hay que dibujar los cerros importantes, y no se puede desde aquí, hay que ir hasta allá. También hay que caminar los límites del territorio de la parcialidad. Esos libros son la base para que estudien los cabildos y los maestros. Serán la base para que se formen las cartillas para los niños. Los libros son como originales de archivo.

Además, no es solo los libros, la casa de Payán va a tener para bautizar, para casar de antigua. HAY QUE LEVANTARLA PARA HABLAR AL PAIS Y AL MUNDO (Abelino Dagua Hurtado, en Vasco 1998, abril 5, énfasis mío).

**Foto 5: Taita Segundo Tunubalá, gobernador guambiano que encabezó el inicio de la lucha en 1980**



El taita Segundo Tunubalá, gobernador del Cabildo en 1980, encabezó a su pueblo en la lucha que comenzó con la Primera Gran Asamblea del pueblo Guambiano y la recuperación de la hacienda Las Mercedes. Aquí aparece en una asamblea de celebración, con mama Jacinta Tunubalá, secretaria del cabildo de entonces

# CAMINANDO Y PENSANDO CON LEWIS HENRY MORGAN

## EN LA SELVA DE MONTAÑA<sup>56</sup>

### I

Es 1969. El Departamento de Antropología de la Nacional bulle y se agita. Hace meses que se discute un nuevo plan de estudios. Pero ahora toda la Universidad, todas las universidades del país hierven. La academia tradicional es blanco de la lucha del movimiento estudiantil; los planes gringos para su reforma también son atacados. El marxismo y el aliento revolucionario son la guía. La exigencia en antropología es clara: la teoría creada por Marx debe ser el eje del nuevo plan. Los estudiantes proponemos cuatro semestres de Marx. Los profesores están horrorizados. No quisieran ninguno, pero su fuerza no es bastante para conseguirlo.

Engels ha dicho que Morgan, Lewis Henry Morgan, descubrió por su cuenta y a su manera el materialismo histórico. Se discute febrilmente y se ve allí la solución. Los seminarios y las asambleas se suceden. Y salta la propuesta. Queremos dos semestres para estudiar a Marx. Y dos dedicados a Morgan. Son cuatro para el marxismo.

Los meses pasan. Los semestres corren. La propuesta se mantiene. Y, al fin, el triunfo. El nuevo plan incluye lo pedido. Pero no hay profesores ni textos para dictar Morgan ni otros cursos. La Universidad, al aprobar el plan, se compromete a preparar o conseguir los profesores. A adquirir o editar las obras. El comienzo es promisorio y se inicia el proceso para publicar *La sociedad primitiva* de Morgan.

---

<sup>56</sup> Publicado como Introducción en Vasco 1994b: 14-20.

Pero el camino siguiente es un calvario. Cuando el curso se dicta por vez primera, el texto no ha visto aún la luz ni la verá durante mucho tiempo. Vana esperanza, pues los otros libros nunca se publican y los recursos docentes no aparecen.

A última hora se hace el intento de conseguir los profesores. Se abren convocatorias, iniciando un camino muchas veces repetido: antropólogos desempleados aspiran al puesto, logran “sortear” las pruebas e ingresan. Solo para sabotear los cursos colocados a su cargo, como aquel que los bautizó desde un comienzo como **Mandrake I** y **Mandrake II**. Solo para entonar desde el primer instante su cantinela repetida por años: Morgan está revaluado, refutado, superado. No lo han leído, es cierto, pero no faltan autores extranjeros que así lo han dicho y es agradable repetirlo, como loros. Solo para lamentar como plañideras: “En Morgan no hay suficiente materia para trabajar durante dos semestres, si acaso uno”; cuando a duras penas han malmirado *La sociedad primitiva*. Solo para cacarear sobre su pretendido evolucionismo lineal, sin lograr demostrarlo nunca. En fin, solo para terminar escurriendo el bulto, abriendo paso, una y otra vez en sucesión interminable, a nuevos concursos y a nuevos aspirantes.

Con el tiempo, se me asigna el curso sin otro argumento que el de haber estado entre los estudiantes que lo propusieron y haber sido el profesor que le dió su espaldarazo para la aprobación definitiva. Y acepté el reto. Reconociendo de entrada no conocer al autor con suficiencia, pero sí dispuesto a conocerlo. Aceptando haber leído *La sociedad primitiva* e ignorar los otros textos, pero pronto a leer y releer lo necesario. Habiéndome movido un poco, como tantos, entre la obra de críticos y exégetas (uno de los cuales traduje del francés al castellano), recordando sus argumentos y asombrándome, sobre todo, que coincidieran en referirse casi exclusivamente a la obra traducida a nuestra lengua, como si las otras, escritas durante treinta años, no existieran.

No fue amor a primera vista ni fue fácil. Pero allí se inició un trabajo, una relación con Morgan que ya dura quince años.

Rastrear los ejemplares de sus obras. Meterles el diente sin conocer su lengua. Enfrentar un inglés, extraño a veces. Avanzar al

comienzo con lentitud desesperante. Enfrentar a estudiantes de aquellos que se asombran ante fachadas de sapiencia sin advertir que ocultan abismos de ignorancia, pero que se revuelven como víboras sobre una parrilla al rojo ante el público reconocimiento de las limitaciones que se tienen. Que no soportan el llamado a conocer juntos, pues los aterra. Que prefieren la plácida comodidad de recibir todo masticado a los sobresaltos y dificultades de descubrir las cosas por sí mismos. Que prefieren la mentira lanzada con la seguridad de la verdad a la confesión de la ignorancia, unida a la intención de subsanarla.

Y fue un descubrimiento. No el esplendoroso paisaje que se abre repentino ante los ojos en una vuelta del camino. No, más bien la esquiva riqueza mineral que se descubre en la más profunda veta bajo la gigantesca montaña, y se arranca al filón con sudor y esfuerzo, grano a grano.

Fue encontrar al pionero y seguir sus pasos en el desbrozar caminos. Y aprender a quererlo a través de su tarea.

## II

Hace años. Estoy en las cabeceras de El Engaño, una quebrada que cae al río El Pedral y luego se precipita con él, restallando y espumeando contra enormes rocas, hacia el río Garrapatas. Es la zona embera-chamí del noroccidente del Valle del Cauca.

Bonifacio se me acerca mientras desayuno y me pregunta si quiero que vayamos juntos al Chocó, pero no por la trocha conocida y lejana, sino cerro arriba, hasta llegar al filo de la Serranía de los Paraguas. Acepto y pasamos el día alistando las cosas para salir al siguiente amanecer.

Arrancamos apenas clareando el día por una trochita que sube firme por la empinada pendiente. Por allí se va a traer leña, a cazar, a recoger algún fruto silvestre, a buscar el bejuco para hacer los canastos. El camino es duro pero abierto. Las plantas, llenas de rocío, nos empapan el pantalón hasta bien arriba de la rodilla.

Al poco tiempo, la trochita se transforma en un pisito casi invisible entre la hojarasca y los arbustos bajos y más aún con la escasa y difusa claridad que las copas de los árboles más altos dejan

llegar a duras penas hasta el suelo. Bonifacio, que camina tras de mí desde la salida, dice: “casi no se pasa por aquí”. Una hora y media después, el pisito desaparece y me detengo ante las ruinas de un tambo. Bonifacio me cuenta que son viejas casas de los antiguos y me muestra palos de café cuyas copas se pierden en la altura.

Al abandonar los senderos trillados el andar se hace más difícil. Ahora no hay siquiera huellas y es preciso abrir camino. Bonifacio toma la delantera y, machete en mano, busca por dónde avanzar. Me dice: “Hay que buscar el filo, en las cañadas se encuentran peñoleras”. Y corta, adelantamos, corta, adelantamos.

Miro hacia atrás al cabo de un rato de lento pero firme paso y me asombro de ver la nítida senda que queda a nuestro avance.

Caminante, son tus huellas  
el camino y nada más;  
caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.  
Al andar se hace camino,  
y al volver la vista atrás,  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.  
Caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.

(Antonio Machado, citado por Serrat 1985: cara A, banda 2).

Así vamos. Tropezando a veces con algunas peñas altas y lisas que obstruyen el paso, otras con cañadones profundos que cortan por completo el cerro. Toca devolverse y ensayar por otro lado.

De pronto, nos encontramos con un bosque homogéneo y compacto de guaduas, muy espeso y oscuro... Tampoco es posible cruzarlo a pesar de varios intentos. Los troncos están muy cerca unos de otros, los más viejos han caído, quedando atravesados y entrecruzados en todas direcciones, las púas son agudas y fuertes. Nos devolvemos un trecho y lo rodeamos en más de media hora.

En cada metro que se recorre, en cada camino que hay que abandonar, en cada rodeo, en cada sitio que pasamos es posible un descubrimiento: un animal extraño para mí y en ocasiones para Bonifacio, el bellísimo trino de un pájaro invisible entre la espesura,

una planta exuberante y hermosa, un fruto que comemos, la veloz huida de una serpiente, la huella de una remota presencia humana. Todo ello nos atrae y deslumbra por un instante, pero desaparece no bien damos otros pasos, indiferenciándose entre el monte, inmenso conjunto verde-café, y dejando lugar a nuevas impresiones.

Entre tanta novedad el camino es agotador, y tanto Bonifacio como yo vamos empapados en sudor, pese a que hemos subido mucho y el ambiente es más frío.

Ya llegando a la cresta, en el tronco de un árbol que se eleva muy arriba, profundos desgarrones, verticales y paralelos, atraviesan la corteza y alcanzan a marcarse sobre el duro tronco. Bonifacio mira con aprensión a nuestro alrededor. Pasado un momento, dice: “Son las huellas de las garras de un oso que se afila las uñas o trepa buscando un panal. A ellos les gusta mucho la miel”.

Así hasta coronar el cerro. La selva no permite una visión de su conjunto. Cada parte de ella aparece ante nuestros ojos fugazmente y se pierde cuando nos movemos, dando campo a otro lugar, otro escenario, otro paisaje, nuevas sensaciones.

Únicamente en la noche, al reconstruir en mi cabeza el recorrido para anotarlo en el diario de campo, obtengo una imagen global de la inmensa riqueza, de la sobrecogedora belleza de la selva, entrevista a trechos, a pequeños retazos, incoherentes en su inmediatez. Qué concepción de monumentalidad, de diversidad, de ruda armonía surge al rememorar y entrelazar el mosaico de impresiones del camino recorrido. Solo al final descubro la grandiosidad que he acumulado poco a poco, paso a paso. Es la selva de montaña.

Desde arriba, desde lo más alto de la Serranía de los Paraguas, miro hacia el Chocó. Y es solo un inmenso y parejo tapete verde que cubre todas las vertientes de las montañas y allá, mucho más lejos, tapiza las llanuras que se pierden entre la bruma y la distancia. Nada lo rompe, nada lo turba, nada permite adivinar lo que hay bajo su sombra.



### III

Así me ocurrió con Morgan. Durante años lo he seguido en su trajinar, desbrozando, construyendo caminos. En cada uno, una riqueza, un aporte; muchos de estos caminos fueron desandados luego, muchos no se recorrieron por completo, bastantes quedaron abandonados a poco de iniciar la marcha. Cuántas maravillas apenas vislumbradas y luego dejadas atrás porque la marcha conducía a otros sitios. Cuánto depurar, modificar, desarrollar miríadas de ideas, de potencialidades. Cada paso suyo abriendo al frente un inmenso ramillete de posibles, y otros más, muchos más, que apenas si se logra adivinar en la distancia. No todos ellos explorados, pues no se alcanza. Es preciso decidir la vía en función de una meta, del logro de un objetivo.

Además, la determinación de la historia empuja en ciertas direcciones, cierra o bloquea el paso en otras. Así se avanza. Pero, al llegar, solo una parte del espacio conceptual y empírico ha sido conocido a fondo. Muchas cosas quedan apenas iniciadas. Otras permanecen inéditas por la premura de la marcha.

Pero, para uno, que todavía vive, es posible volver atrás, al comienzo de un camino, explorar, recorrer otras sendas. Leer y releer una y otra vez. Iniciar de nuevo permite captar vías no distinguidas en la vez primera, precisar detalles perdidos en la inicial visión. Encontrar nuevas maravillas que no fueron vistas antes. Recoger toda la inmensidad de un planteamiento. Descubrir el sentido de una frase, banal en apariencia. Encadenar hallazgos de una página a otra, de un libro a otro.

Y, sobre todo, palpitar con Morgan, con su emoción ante sus propios descubrimientos, con su deslumbrarse ante la riqueza humana que su método coloca ante sus ojos. Sentir vibrar todo su ser en su trabajo. Sentir que pone belleza en sus ideas. Descubrirlo viviendo plenamente en contacto con toda la espléndida diversidad del hombre.

Comprender, descubrir en él que la antropología es también y sobre todo una vivencia, que la razón no logra ahogar en él el brillo de la intuición, que también ella tiene su cabida. Y escucharle decir, casi que al oído, que la antropología es también un compromiso:

[las instituciones de los iroqueses] tienen un valor real, presente, por lo que fueron, con independencia de lo que han llegado a ser. Los iroqueses nos precedieron en soberanía. Nuestro país fue llamado por ellos, hace ya tiempos, su país, nuestros ríos y lagos fueron suyos, también lo fueron nuestras montañas y nuestros valles. Antes que nosotros, disfrutaron ellos del maravilloso escenario natural ubicado entre el Hudson y el Niágara, con su inmensa variedad que va desde lo simplemente placentero hasta lo sublime. Antes que a nosotros, nuestro clima vigorizó sus cuerpos y se sustentaron ellos con los frutos de la tierra, el bosque y el agua. El vínculo que nos une de este modo, nos impone el deber de hacer justicia a su recuerdo, preservando su nombre y sus hazañas, sus costumbres y sus instituciones, para que no desaparezcan de la memoria. No podemos pretender avanzar ignorantes por encima de aquellos extintos fuegos de consejo, cuya luz, en los días de la dominación india, fue visible sobre la mitad del continente.

Sus fuegos de consejo, en la medida en que simbolizaban la jurisdicción civil, se han extinguido hace ya mucho, su dominio ha terminado, y las sombras del atardecer están cayendo ahora, espesamente, sobre los dispersos y extenuados restos de la otrora poderosa Liga. Pueblo fue sometido a pueblo, resultado inevitable del contacto de la civilización con la vida de cacería. Quién podría relatar con qué pesar, con qué dolor tuvieron que entregar, de río en río, de lago en lago, el extenso y próspero territorio de sus antepasados. Como pueblo, los iroqueses estarán pronto perdidos en la noche de oscuridad impenetrable en la que tantas poblaciones indias se han visto amortajadas. Ya su país ha sido apropiado por nosotros, talados sus bosques y cegados sus caminos.

Los restos de esta arrogante y talentosa estirpe subsisten aún alrededor de sus antiguos asentamientos, pero están condenados a continuar decayendo hasta ser extinguidos, finalmente, como un tronco Indio. Antes de que esto ocurra, daremos una extensa mirada hacia el pasado de los iroqueses, hoy una raza privada del derecho a su existencia, para recordarlos como a un pueblo cuyos *sachems* no tuvieron ciudades, cuya religión no tuvo templos, y cuyo gobierno no tuvo igual (Morgan 1962: 143-146).

Pero no fue únicamente la lectura... ni la reflexión sobre ella. Fue el vuelo del pensamiento planeando sobre los cursos. Fue el hallazgo en medio de una clase. Fue el establecer conexiones ante la pregunta de un estudiante o el reconocer elementos nuevos o

aristas insospechadas en su respuesta a un exámen, pues también ellos contribuyeron al descubrimiento. Fue un proceso en permanente desarrollo... y que no termina.

Fue el resultado de un compromiso serio con la cátedra. Fue la “obsesión” por Morgan, al decir de algunos.

#### IV

1984. Hace calor en este amanecer en la casa de Ricardo, a orillas de la quebrada Jebanía, región del río Garrapatas. A las 5 a.m., desde el otro lado del “agüita”, Rodolfo grita para despertarnos. Hemos quedado en ir a cazar *siside* (golondrinas de agua) en la cueva de piedra del río Blanco.

Los hombres preparan una flexible y larga vara de bambú y por el camino se corta otra de una larga astilla de guadua.

Ascendemos por la margen izquierda del río, siguiendo un camino entre piedras que está marcado, como siempre entre el monte, por las raíces de los árboles. Sobre un cañadón hay un árbol caído; en lugar de rodearlo caminamos sobre él hasta el otro lado. Está algo podrido y no es duro ni liso, los pies se hunden ligeramente en él cuando pasamos.

Luego caemos al río, cruzándolo tres veces de un lado a otro, hasta llegar a un paso angosto en medio de dos rocas gigantescas que se elevan a pico sobre el agua.

Estrechado por las peñas, el río ruge y hace espuma, formando un oscuro y profundo charco a la salida. Allí donde el chorro escapa de su encierro, ha excavado una como cueva en cuyas paredes, húmedas y perfectamente lisas, el agua reverbera y refleja la luz con unas extrañas tonalidades blanco-azules, espectrales.

Alrededor, todo es oscuridad, como si apenas comenzara a amanecer... y ya son las siete y media.

Los hombres se adelantan con el agua en la ingle, avanzando por una pequeña playa sumergida. Llegan al lado del profundo charco y se paran frente a la boca del agua, blandiendo sus varas. Las mujeres y los niños esperan atrás, entre el río. Rodolfo me dice que espere a un lado porque los blancos no pueden matar. Pero me da un palo.

Cuando aumenta la luz, las golondrinas vienen gritando mientras vuelan a ras del agua, pues las rocas y la vegetación que cubre el río como un dosel no las dejan elevarse.

Los hombres las atacan con las varas, en pleno vuelo. Ellas, sorprendidas, tratan de esquivarlos. Y chillan con fuerza. Casi todas pasan veloces y se remontan, saliendo del estrecho cañón del río. Otras caen muertas al agua, otras heridas y aleteantes, y son arrastradas por la corriente. Las mujeres y los niños se tiran al agua y nadan en pos de ellas, hasta atraparlas.

Una logra volar, cae, vuela otra vez, cae de nuevo. La niña nada tras ella sin conseguir alcanzarla. Se alza otra vez y se eleva definitivamente. Otra hace lo mismo, pero en contra de la corriente, sale a la orilla y le doy con el palo, y la niña llega pronto y la captura, viva.

Los gritos de unas alertan a las otras y dejan de venir, quedándose en sus nidos en las grietas de las peñas.

Después de un rato, uno de los hijos de Germán sale del agua, deja su vara a Rodolfo, pues la de este se ha quebrado, y sube por las rocas lisas para ir a espantar las golondrinas de sus nidos. Al rato, grita y le oímos tirar palos y piedras; aquellos y muchas hojas vienen bajando por el agua. Y detrás llega otra bandada. Rodolfo golpea y caen dos más. Luego... nada. Solo los chillidos intermitentes más arriba.

El muchacho hace mucho ruido al otro lado y Rodolfo sale del agua, escala la roca y va a llamarlo. “No es bueno tanto ruido, a lo mejor sale el *Dojura* (el marrano del agua) y nos come; el muchacho está haciendo mucha bulla”. Desaparece entre la vegetación de arriba y a los diez minutos regresan los dos.

Rodolfo insiste en que estaba haciendo mucho ruido en la cueva y a él le da mucho miedo: “De pronto se sale el *Dojura*”.

Contamos trece *siside*, algunas de ellas vivas. Se guardan en los lichigueros, dan tres a los hijos de Germán y regresamos.

A las nueve estamos en la casa. En la cocina, sentados al pie del fogón para calentarnos, esperamos. Rodolfo insiste en que mucha bulla es peligrosa porque de pronto se viene el río y nos arrastra.

Asadas sobre el fuego y con plátanos verdes asados entre las brasas, las *sicide* resultan deliciosas. “Tienen harta manteca”, apenas logro entenderle a Rodolfo entre bocado y bocado, “fue una buena cacería”.

## V

Así fue mi trabajo de años con Morgan. Los resultados del esfuerzo fueron buenos. Por él, la cátedra de Morgan logró existir, viva, a diferencia de otras que se arrastran en la indigencia intelectual, en los discursos siempre repetidos, en la relectura siempre idéntica y estéril. Fue un trabajo de descubrimiento y de creación, de vida.

En el Departamento de Antropología se discute un nuevo plan de estudios. Pero no hay ebullición ni hay entusiasmo. La discusión, si así puede llamarse, se arrastra con languidez desesperante durante años. No hay deseo, no hay vida. Es solo una obligación... y una coartada.

Saltan de nuevo los loros con su parloteo. Morgan está revaluado y Marx no es antropología. El movimiento estudiantil está golpeado, amarrado, subyugado. La marea está de vuelta. La antropología tradicional retoma su lugar en forma vergonzante. Los “supersabios de bolsillo” acaban por imponer su idea fija. El Departamento de Antropología dice adiós a Morgan.

UNA GOLONDRINA LOGRA REMONTARSE MUY, MUY ALTO...  
¡ESCAPA!

## LEWIS H. MORGAN: PRIMER CREADOR DE LA “NUEVA” ETNOGRAFÍA<sup>57</sup>

Cuando en 1884, en el prefacio de su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels (1966: 168) afirmó que “En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría

---

<sup>57</sup> Publicado como Lectura Adicional No. 184 del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1984.

*materialista de la historia, descubierta por Marx 40 años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx”,* la incidencia y el peso de Morgan en el desarrollo de la antropología tradicional quedaron sellados definitivamente.

Con la misma saña y el mismo encarnizamiento con que se combatía o se desconocía la obra de Marx, los antropólogos de la época combatieron y desconocieron la de Morgan, sin que ello fuera impedimento para que, al mismo tiempo, se apropiaran como suyos de ciertos aspectos fundamentales de ella, silenciando las fuentes de origen de los mismos. Esto, que fuera notado ya por Engels, continúa siendo cierto hoy, agregándose en nuestro medio una causa más: la incapacidad de comprenderlo.

Y si muchos de los primeros antropólogos hicieron meta de su vida y objetivo de su obra demostrar la inexistencia del “homo economicus” (al cual reducían la teoría de Marx, deformándola en grado sumo), también ellos dedicaron ingentes esfuerzos a refutar las concepciones de Morgan so capa de su pretendido evolucionismo.

La antropología, fiel constituyente del pensamiento burgués occidental y advertida, además, por Engels, no podía dejar de percibir las inquietantes resonancias que emanaban de Morgan ni dejar de alistarse, frente a ellas, para el combate.

Así, su suerte en el contexto de la antropología clásica tradicional no podía escapar a la confrontación de las dos grandes concepciones del mundo: el materialismo histórico y las ciencias sociales desarrolladas en y para el Occidente, concepciones estas enfrentadas en la arena de la ciencia desde la primera mitad del siglo pasado.

Pero, indudablemente, Morgan no era Marx ni era Engels; él no vinculó, como ellos hicieron, la suerte de su obra ni la acción de su vida a la lucha revolucionaria del proletariado; sólidamente anclado en el contexto científico de los Estados Unidos de América de mitad del siglo pasado, creía aún (como parcialmente lo creían también Marx y Engels y, cincuenta años más tarde todavía, el propio Lenin)

en la democracia norteamericana y en el brillante futuro de su sociedad. Sin que ello le impidiera matizar su juicio:

A partir del advenimiento de la civilización, el acrecentamiento de la propiedad ha sido tan inmenso, sus formas tan diversificadas, sus empleos tan generalizados y su manejo tan inteligente para el interés de sus dueños, que ha llegado a ser para el pueblo una potencia indomable. La mente humana se siente aturdida en presencia de su propia creación. Llegará el día, sin embargo, en que el intelecto humano se eleve hasta dominar la propiedad y defina las relaciones del estado con la propiedad que salvaguarda y las obligaciones y limitaciones de derechos de sus dueños..... La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción (Morgan 1970a: 475-476).

Tampoco vuelve sus ojos hacia el proletariado que lucha y se desarrolla, avanzando hacia el futuro de la humanidad; su mirada se dirige hacia los indios, hacia los misérrimos descendientes de las grandes naciones que poblaron el continente antes del advenimiento de los europeos, hacia aquellos que se empeñan en sobrevivir y en que sus últimos derechos (territoriales sobre todo) sean respetados, en ocupar un lugar sobre aquella tierra que fue toda suya y de la que han sido casi completamente despojados.

Y la toma de conciencia de ello marca el destino futuro de aquel abogado de profesión, poniéndolo en la senda de lo que será después la antropología o, mejor aun, haciendo de él uno de los pioneros que comienzan a desbrozar ese camino, aunque en una dirección que la antropología clásica no seguiría jamás, por chocar frontalmente con los intereses que la alientan. Para él, las instituciones de los iroqueses

tienen un valor real, presente, por lo que fueron, con independencia de lo que han llegado a ser. Los iroqueses nos precedieron en soberanía. Nuestro país fue llamado por ellos, hace ya tiempos, su país, nuestros ríos y lagos fueron suyos, también lo fueron nuestras montañas y nuestros valles. Antes que nosotros, disfrutaron ellos del maravilloso escenario natural ubicado entre el Hudson y el Niágara, con su inmensa variedad que va desde lo simplemente placentero hasta lo sublime. Antes que a

nosotros, nuestro clima vigorizó sus cuerpos y se sustentaron ellos con los frutos de la tierra, el bosque y el agua. El vínculo que nos une de este modo, nos impone el deber de hacer justicia a su recuerdo, preservando su nombre y sus hazañas, sus costumbres y sus instituciones, para que no desaparezcan de la memoria. No podemos pretender avanzar ignorantes pasando por encima de aquellos extinguidos fuegos de consejo, cuya luz, en los días de la dominación india, fue visible sobre la mitad del continente.

Sus fuegos de consejo, en la medida en que simbolizaban la jurisdicción civil, se han extinguido hace ya mucho, su dominio ha terminado, y las sombras del atardecer están cayendo ahora, espesamente, sobre los dispersos y extenuados restos de la otrora poderosa Liga. Pueblo fue sometido a Pueblo, resultado inevitable del contacto de la civilización con la vida de cacería. Quién podría relatar con qué pesar, con qué dolor, tuvieron que entregar, de río a río, de lago a lago, el extenso y próspero territorio de sus antepasados. Como pueblo, los Iroqueses estarán pronto perdidos en la noche de oscuridad impenetrable en la que tantas poblaciones Indias se han visto amortajadas. Ya su país ha sido apropiado, talados sus bosques y cegados sus caminos.

Los restos de esta arrogante y talentosa estirpe, subsisten aún alrededor de sus antiguos asentamientos, pero están condenados a continuar decayendo hasta ser extinguidos, finalmente, como un tronco Indio. Antes de que esto ocurra, daremos una extensa mirada hacia el pasado de los Iroqueses, hoy una raza privada de su existencia, para recordarlos como un pueblo cuyos *sachems* no tuvieron ciudades, cuya religión no tuvo templos, y cuyo gobierno no tuvo igual (Morgan 1962: 143-146).

Pero esta bellísima declaración no lleva a una idealización romántica del pasado indígena, a la manera del indigenismo; ni tiene por fin el solo desarrollo del conocimiento, de la ciencia etnológica americana; su ideal es mostrar que los iroqueses de mediados del siglo XIX son los mismos que crearon el sistema político que llena de admiración a Morgan, pero que se encuentran negados por la dominación blanca en su derecho a seguir siendo tales, y que aquella situación del pasado les da derecho en el presente a conservar sus últimos territorios frente a la voracidad de las grandes compañías gringas y a que se acepte que son capaces de desarrollo y de



progreso, de ingresar a la vida plena de la sociedad norteamericana en calidad de ciudadanos de la unión.

El análisis de la Liga de los Iroqueses quiere ser un arma que de peso a la lucha que estos libran contra quienes quieren borrarlos definitivamente.

Esta posición es, en su principio básico, la misma que hoy sostiene la antropología comprometida, la etnografía comprometida: la de poner sus trabajos al servicio de las sociedades o sectores sociales que constituyen su campo de estudio.

Aunque, como es notorio, la posición del norteamericano es también la de un integracionista. Y por eso plantea que el único futuro que se abre ante los iroqueses supervivientes es el desarrollo de la agricultura y su ingreso a la vida civilizada, su plena integración a la sociedad norteamericana, pues, como él lo cree, es inevitable el triunfo de la civilización frente a la vida de cacería.

Pero aun este integracionismo es un reto, en su medio y en su momento, pues lo que se niega a los iroqueses es su derecho a existir, como absolutos salvajes inferiores que se los considera.

Y es en este contexto donde me propongo presentar algunos aspectos importantes de la obra de Morgan. Mucha tinta se ha vertido alrededor de la discusión de si este autor es evolucionista o materialista histórico; por creer lo segundo, pero fingiendo combatir lo primero, se le ha desconocido (pero plagiado en silencio) en Occidente; por aceptar y recoger lo segundo, pero asumiéndolo como lo primero, se le ha esquematizado y fosilizado en la Unión Soviética (Tolstoy 1952).

Y casi siempre en ambos bandos, como cosa extraña, utilizando casi con exclusividad *La sociedad primitiva*, relegando al olvido sus otros textos. Como si nunca se hubiesen escrito *Liga de los Iroqueses*, *Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana*, los *Diarios indios* o *Diarios etnográficos*, *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* y otros trabajos y artículos. En otras palabras, haciendo un enfoque antihistórico de su obra, haciendo de cuenta como si su pensamiento no hubiera sufrido ningún cambio en el transcurso de su vida, como si sus concepciones y conclusiones hubiesen permanecido siempre las mismas.

## LA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA DE MORGAN

Pero poco se dice de su vigencia en la etnografía, y, cuando se hace, es para afirmar, sin demostración por supuesto, que está ya completamente superado. O para cantar, como milagros de otros, méritos que son exclusivamente suyos.

El enfoque etnográfico global de Morgan es en extremo notable: se trata de describir una sociedad como totalidad y, además, enmarcada dentro de una dinámica histórica. Por eso, cuando se aborda la lectura de *Liga de los Iroqueses* como una obra clásica de la etnografía, asombra descubrir que el objetivo de ella no es describir las características de la vida iroquesa en la década del 40 del pasado siglo, en los momentos de una gran decadencia. Al contrario, nos conduce hacia atrás, a verla en el período de 1690-1700, cuando se encontraba en su máximo esplendor.

¿Por qué esto? Porque solo cuando un sistema social ha alcanzado su máximo desarrollo puede ser comprendido en sus principios y características esenciales. Cuando está apenas en proceso de avance o cuando desciende ya hacia su desaparición, no es posible captar su explicación última, esencial; solo hacer descripciones sincrónicas y secundarias.

Para Morgan, es claro que las formas fundamentales de una sociedad o fenómeno social no son las últimas en aparecer. Este importante criterio está ya presente en la *Liga*, donde plantea cómo la forma clásica de la oligarquía, la que se da en Grecia, aparece mucho antes que la forma iroquesa, pese a lo cual esta última es más perfecta desde el punto de vista de la democracia; reaparece en *Sistemas de consanguinidad y afinidad*, donde expresa que el sistema de consanguinidad de los Romanos es la forma más desarrollada del parentesco descriptivo, mientras que formas posteriores como la francesa, española, inglesa, etc. son menos desarrolladas; llega incluso hasta su última obra, *Casas y vida doméstica*, en la cual lo aplica para referirse a los tipos de vivienda. Así, el criterio cronológico de la historiografía más tradicional es superado en la concepción histórica morganiana.

El objetivo de su etnografía es, pues, la forma clásica, superior o más desarrollada de una sociedad, a partir de la cual es posible aprehender su esencia y, con base en esta, entender y explicar las demás formas.

Y para alcanzarlo no es suficiente con la realización del trabajo de campo, con sus técnicas de observación participante, etc., aunque él lo realizó ampliamente, hasta el punto de haber sido adoptado por los séneca-iroqués y haber recibido, luego de su iniciación, un nombre tribal, y aunque en sus *Diarios indios* y otras obras, sistematizó algunos de sus principios y reglas básicas muchísimo tiempo antes de que lo hiciera Malinowski (1971; 1973; 1977), a quien se atribuye tal mérito. El logro de su objetivo solo era posible mediante la utilización conjunta de fuentes diversas, además del trabajo de campo: la ethnohistoria (análisis de cronistas, archivos, etc.), la arqueología, la lingüística, la geografía, la tradición oral y el mito.

Este enfoque integral, esta utilización totalizadora, en el método, de las diferentes disciplinas de la antropología, es hoy novísimo postulado en el replanteamiento que se produce en su seno. Y si se avanza con lentitud por el camino de llevar a la práctica tal planteamiento, las obras de Morgan constituyen ya brillantes ejemplos de su aplicación, la *Liga* especialmente.

De este modo, el objeto de la etnografía no es ese campo empírico impuesto por la colonización, ese mundo material en el cual el etnógrafo se sumerge para captarlo con sus sentidos, ese concreto real que se nos presenta al alcance de la mano y ante nuestros ojos, con todas las consecuencias negativas que representa para el carácter científico de la antropología, como bien lo han analizado algunos autores (Copans 1975; Bonté 1975; Leclerc 1973); sino que es una construcción teórica, realizada, por supuesto, a partir de los datos provenientes de la realidad en sus distintos niveles, un producto de la investigación y el conocimiento y no su punto de partida, aquello que Marx llamaría un concreto pensado.

Y, en esta vía, el conjunto de disciplinas que hemos mencionado no agotan con su diversidad el proceso de conocimiento, pues todas

ellas se mueven en el nivel de lo factual. Son solo las fuentes que aportan los más completos detalles de la realidad, a partir de los cuales y mediante un proceso de inducción-deducción, es posible llegar a construir teóricamente la estructura profunda de lo real, su conocimiento científico y, una vez obtenido este, partir de él para explicar y ordenar las diversas formas históricas de su desenvolvimiento, tal como ocurre en la *Liga*.

## LA FORMA NO ES EL CONTENIDO

Con una nitidez impresionante, la diferenciación entre contenido y forma es un tema recurrente de la obra de Morgan, uno de sus principios metodológicos fundamentales. Y, al fijar el contenido como su objeto, lo define en una forma sorprendente: está conformado por la estructura y la función. Así, y con décadas de antelación, plantea por primera vez la importancia del análisis estructural-funcional para el proceso de conocimiento de la sociedad; en todo caso, mucho antes de que lo hiciera Radcliffe-Brown, a quien este hecho se amerita en la historia de la antropología, asignándole, como de pasada, el papel de padre de la antropología social (Radcliffe-Brown: 1972). Y mucho antes también de que Malinowski diera realce metodológico al concepto de función (obras mencionadas y 1978).

Sin embargo, es claro que en Morgan tales conceptos no son, ni en su caracterización ni en su uso, idénticos a los de la antropología inglesa o a los de sus imitadores de otras partes; tampoco es igual su estatus metodológico, ya que hasta Lévi-Straus y aun, por qué no, en él y después de él, la decisiva necesidad de diferenciar entre contenido y forma no ha sido precisamente un rasgo de la ciencia del hombre.

Establece, además, cómo la sucesión histórica de las formas constituye el desarrollo del contenido, el cual, por lo tanto, únicamente puede existir en ellas y a través de ellas. Al mismo tiempo, que el conocimiento de esas formas es la exclusiva vía hacia la estructura y la función que subyacen tras ellas. Como ya he planteado, estas formas están jerarquizadas, y solamente cuando se presentan las más desarrolladas es posible acceder al conocimiento

de la esencia social y, por lo tanto, a la explicación de aquellas que las antecedieron o que vendrán después. Es esta visión la que permite entender conceptos como los de forma clásica, forma típica, forma estandard y otros similares, ampliamente presentes en la obra de Morgan.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Morgan distingue dos tipos de procesos dentro de la dinámica del cambio social: el de los cambios formales, tras de los cuales el contenido esencial se mantiene, y el de los cambios de esencia, únicas transformaciones verdaderamente radicales y cuya causa es siempre externa.

En los primeros, se trata de formas nuevas que se desarrollan unas a partir y en el seno de las anteriores (como ocurre, por ejemplo, con los sistemas malayo, turanio y ganowaiano de consanguinidad y afinidad dentro del sistema clasificadorio). Estos ocurren a causa de la dinámica propia del sistema,

Se trata, en los segundos, de esencias radicalmente distintas y opuestas, por lo cual no es posible el desarrollo de una a partir de la otra, como ocurre con los dos grandes tipos de consanguinidad y afinidad: el clasificadorio y el descriptivo, ni que se engendre en su seno. La causa del cambio, en este caso, debe venir de afuera, aunque la dirección en que este ocurre está determinada por la dinámica interna (Morgan 1970b).

¿Cómo, entonces, ocurren las transformaciones de esta última clase? Para explicarlo, Morgan introduce el concepto de transición, un momento histórico cuando la sociedad no es ya como era antes, pero tampoco ha llegado aún a ser lo que será, presentando características de uno y otro estadio, razón por la cual la denomina, a veces, forma mixta.

Estos momentos o períodos de transición no pueden ser entendidos en sí mismos; solo la perspectiva histórica y su análisis en calidad de procesos permiten captar su verdadera significación. No son, por otra parte, generales; al contrario, son históricos, concretos, específicos para cada proceso de cambio radical.

Esta novedosa perspectiva de análisis solamente reaparece en la antropología más de 100 años después del momento en que Morgan la utilizó por primera vez. Hoy, cuando se propone que el

objeto antropológico debe ser el de las formaciones sociales, el concepto de transición aparece en un primer plano, como el instrumento metodológico que permite explicar lo que ocurre en las sociedades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos y que se encuentran en la vía de acceder, bien al sistema capitalista, bien al socialismo (véase, por ejemplo, Bonté 1975).

Conexo con este, otro concepto cobra importancia en relación con el cambio. Es el de reproducción social. Toda sociedad tiene mecanismos que permiten reproducir su estructura básica y sus funciones; se trata de formas de autoconservación que mantienen la esencia del sistema a pesar de los cambios formales ocurridos. Cuando tales formas de reproducción se han roto o se han perdido, la sociedad respectiva ya no puede existir como tal, y desaparece o se transforma en otra substancialmente diferente.

En la *Liga de los Iroqueses*, las danzas aparecen como la forma por excelencia de reproducción social de las naciones iroquesas como tales; y se llega hasta afirmar que los remanentes de algunas de ellas ya no pueden ser identificados como tales, pues han perdido sus danzas como resultado de la cristianización, habiéndose, pues, desnacionalizado (Morgan 1962: 260-263).

Por supuesto, es cuestionable el papel que Morgan da a la danza como el mecanismo que reproduce socialmente a los iroqueses como naciones, aunque se dan modernas teorías que también plantean la reproducción social ubicada al nivel de la superestructura. Recuérdese, como ejemplo, la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos de estado (Althusser 1974). Se trata aquí de recalcar la importancia del concepto de reproducción social y no de la forma específica como fue utilizado en la *Liga*, aunque también esto podría ser materia de mayor análisis.

## **NACIONES Y TRIBUS, ¿DÓNDE ESTÁ LA ANTROPOLOGÍA?**

Detengámonos, un momento, en un concepto que acabamos de mencionar: el de nación.

Se repite hasta el cansancio, solamente porque no es posible demostrarlo, que la teoría y planteamientos morganianos han sido superados por la antropología; pese a ello, esta utiliza, ocultando

vergonzosamente sus orígenes, la conceptualización básica de este autor para el análisis social: tribu, fraternidad, confederación, gens o clan (este con mayor profusión e importancia) son de aparición recurrente en las obras etnográficas. Y la concepción que se tiene de ellos repite, con pocos cambios, aquella que les adjudicó Morgan en su momento. Particularmente cierto es esto para el clan o gens considerado como unidad de organización social en las sociedades primitivas.

Cosa similar acontece con el concepto de tribu. Si bien es cierto que con el transcurrir del tiempo ha ido tomando muchos y muy variados sentidos en relación con el original, no es menos cierto que ha perdido al mismo tiempo validez explicativa, entrando en grave crisis, tal como Maurice Godelier (1974: 198-222) lo anota. Y, como cabría esperar, las nuevas alternativas en su caracterización, aquellas que pretenden dar salida a esa crisis, implican retomar muchos de los aspectos centrales introducidos por Morgan, como, por ejemplo, el que plantea que se trata de una forma de organización propia de aquellas sociedades donde el núcleo de las relaciones sociales está conformado por las relaciones de parentesco.

Es preciso anotar que en la obra de Morgan estos conceptos han sufrido cambios, se han desarrollado con el tiempo. En la *Liga*, la tribu, la agrupación de tribus, la confederación y la nación son las categorías de base que se emplean para entender la estructura social iroquesa. La tribu aparece como la unidad mínima y elemental en la constitución de un pueblo (concepto este que también afinará más adelante); la confederación, en cambio, aparece como el extremo opuesto, y se presenta como un agrupamiento de pueblos, a los cuales denomina naciones, bajo una unidad político-social y lingüística.

En *Sociedad primitiva* da la denominación de gens a la célula mínima de la sociedad, que antes llamó tribu; la fraternidad es aquí una agrupación de gentes (cuyo carácter es más religioso y ceremonial que social); la tribu, una agregación de fraternidades; y la confederación, una de tribus. El concepto de nación está reservado para aquellos pueblos que han alcanzado una unidad territorial y que se han

organizado teniendo este criterio como base. E introduce una nueva noción, la de nacionalidad, base importantísima para la constitución de la nación, pero que se desarrolla en la época de la sociedad tribal.

Este cuerpo categorial no es concebido como una sucesión de niveles de “integración social”, para usar la terminología antropológica. Al contrario, se trata de formas que aparecen o pueden aparecer en forma simultánea dentro de una misma sociedad, articulándose de una manera particular, y dentro de un proceso de desarrollo histórico que se produce, no en una forma lineal, sino por segmentación e integración permanentes y dinámicas.

Así, si las tribus iroquesas se unen en una confederación (la Liga) es porque tienen un origen común en una antigua tribu que se vio obligada a emigrar y, como consecuencia de ello, se fraccionó, diferenciándose sus partes. Su reagrupamiento posterior, determinado por necesidades comunes, especialmente la de alcanzar la paz, se efectuó luego con la base de este origen único y de una historia común.

También la existencia de las fratrías implica un proceso similar. Antiguas gentes se segmentan para producir un número mayor de ellas. Luego, y con esta base, las nuevas gentes se agrupan en fratrías, siguiendo las líneas iniciales de relación y origen.

Además, se señala que en virtud de las características de la gens, con especialidad su exogamia, es preciso que contenga por lo menos dos de estas unidades, relacionadas por intercambios matrimoniales dentro de una tribu, la más simple de tales unidades.

Como es posible notar, la diferencia de estos puntos de vista con la concepción mecanicista de la antropología en lo relativo a los procesos de complejización y desarrollo social es abismal.

Nación y nacionalidad no pertenecen al mismo orden de categorías que las de clan, tribu, fratría, confederación. Más bien se mueven al nivel de lo que hoy entenderíamos como etnias y naciones modernas. Lo cual no implica que no haya ninguna relación entre unas y otras, como ya se ha visto. En la conformación de la nacionalidad, aspectos y criterios de cultura, lengua, economía, territorio y otros muchos entran en juego y van mucho más allá en



su comprensión que el solo nivel de la organización o estructuración social.

Estos dos conceptos (nacionalidad y nación) apenas ahora comienzan a ser introducidos en la antropología para el estudio del desarrollo social de las llamadas sociedades indias y de su relación con las sociedades nacionales capitalistas, y eso casi únicamente en las vertientes que de una u otra manera aceptan alguna influencia proveniente desde el materialismo histórico, como ocurre en nuestro país (véase Vasco: 1982).

## **UNIDAD COMUNISTA DE LAS SOCIEDADES ABORÍGENES**

Otro punto de mira es de enorme importancia en la manera como Morgan enfrenta su estudio de los indios americanos, de la etnología americana, como él mismo la denomina. Pese a los repetidos intentos, la antropología no ha logrado ofrecer un ordenamiento coherente de estas sociedades. Diversos caos que se oponen unos a otros han sido el resultado último de estos esfuerzos. Y la imagen que se presenta es la de una aparentemente irreductible variedad.

Nuestro autor, en cambio, plantea la unidad básica de todas las sociedades indígenas de América. Según él, todas ellas no son otra cosa que formas distintas, niveles diversos de desarrollo de un tipo único de sociedad. Y define este tipo como comunismo o comunismo primitivo, sustentado en una célula de base que es el hogar comunista, habitante de una “casa grande”.

Esta unidad substancial de los aborígenes americanos solo ha comenzado a plantearse de nuevo en épocas recientes, y no por parte de la antropología sino por una corriente de la historia que retoma del marxismo el concepto de modo de producción. Así ocurre en Colombia con Hermes Tovar (1974), quien considera que la totalidad de las sociedades de la América precolombina corresponden a un solo modo de producción, llamado por él precolombino y cuya célula básica es la comunidad tribal.

Es obvio que alcanzar un resultado como este solo es posible con la aplicación de un método que logre diferenciar entre forma y contenido.

Esa célula constitutiva de las sociedades americanas fue identificada por Morgan en su estudio sobre los iroqueses. En la *Liga* muestra cómo ella existe y permanece en las dos grandes clases de sociedades: la de cazadores y recolectores y la de horticultores, así como en su forma intermedia o de transición, constituida por caracteres pertenecientes a ambas, como era el caso de los iroqueses.

Pero otro aspecto de su teoría debe ser puesto de relieve en relación con este análisis: el carácter comunista de esta célula elemental se materializa en la arquitectura de la “casa grande”, vivienda que sirve de asiento a tal unidad y que Morgan logra reconocer aun tras la complejidad de las aldeas pueblo o de la ciudad de México, la ciudad de los aztecas.

La importancia de este elemento es tal que debemos recordar el nombre verdadero de los iroqueses, aquel que ellos se daban a sí mismos, los HO-DE’-NO-SAU-NEE, “el pueblo de la casa grande”. Y no solo porque este tipo de vivienda colectiva era la forma de arquitectura doméstica que caracterizaba a las cinco naciones, sino también porque, como Morgan pudo demostrar en su análisis, el territorio completo de estos pueblos era conceptualizado por ellos como una gran “casa grande”, en cuyo interior existían y se relacionaban.

Se establece así una triple relación entre estructura social-arquitectura doméstica-territorio que Morgan lleva a un alto nivel de desarrollo tanto teórico como metodológico en *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos* (Morgan 1965).

Este planteamiento teórico y metodológico es una muestra excelente de la concepción de Morgan sobre la sociedad como totalidad, uno de sus aportes más importantes, pero no por ello menos ignorado, y desborda ampliamente lo que la antropología ha logrado al respecto en el más de un siglo transcurrido desde la edición original de dicha obra en 1881.

## **GRUPO DOMÉSTICO, PARENTESCO Y FAMILIA**

En medio de esta interrelación entre arquitectura doméstica y vida social toma cuerpo una importante distinción, todavía vigente

en la etnografía moderna, prolongando su vida a través de los modernos estudios de parentesco. Morgan diferencia con claridad entre familia y grupo doméstico, indicación que se ha venido mostrando como clave para entender los problemas de la incidencia del parentesco y la familia en el conjunto de la vida social. En nuestro país, actuales investigaciones etnográficas en grupos de selva lo señalan así.

Conocidos etnógrafos europeos y norteamericanos y algunos colombianos (véanse, como ejemplo, los trabajos de François Correa, entre ellos el que dedica al estudio del territorio y las jerarquías en los relatos míticos de los kabiyari, 1977), trabajando sobre indígenas de la Amazonía, han comenzado a avanzar desbrozando camino en esa dirección. Los estudios sobre la maloca y su relación con el territorio (y, en forma más general, con el espacio), por un lado, y con la estructura socio-económica, por el otro, así lo muestran.

Una lectura atenta de sus trabajos y una confrontación profunda de ellos con la obra de Morgan, dan a este último autor, tantas veces declarado desueto, una amplia ventaja en el desarrollo teórico del tema y en su aplicación metodológica a la investigación, aunque el material fáctico de los más modernos es, en algunos aspectos y por esta misma razón, más amplio y profundo que el del precursor.

## **LOS AZTECAS: ¿REINO O CONFEDERACIÓN?**

Y, ya que he mencionado antes a los aztecas, se hace preciso mirar hacia la concepción morganiana de la etnohistoria como una de las disciplinas que intervienen en el proceso de conocimiento antropológico. Los etnohistoriadores han venido presentando como la octava maravilla del mundo la idea de que las crónicas y los documentos antiguos deben utilizarse críticamente, que sus informaciones no deben ser aceptadas nunca a priori como verdades absolutas y que el conocimiento de la ideología de sus autores es instrumento primordial para esa crítica.

Ya en 1851, en la *Liga de los Iroqueses*, se reconstruye la historia pasada de estos teniendo como uno de los instrumentos para ello las crónicas y documentos antiguos, cuya crítica es

realizada en el texto para posibilitar su uso correcto. Pero su estudio sobre la Confederación Azteca (Morgan 1970a: 164-187) es el mejor ejemplo de presentación y aplicación del método etnohistórico de Morgan.

Aunque dada su riqueza esto podría ser materia para extenderme con gran amplitud, me limitaré aquí a señalar en rasgos muy generales y casi esquemáticos este procedimiento, con el cual la historia y caracterización de los aztecas son replanteados a fondo, alcanzando incluso conclusiones que solamente se han visto validadas en los últimos años con base en el desarrollo de la arqueología y etnohistoria mexicanas. Tales sus ideas sobre el tipo de organización de los aztecas (confederación y no reino o imperio), el carácter de su jefe (jefe de guerra y no rey o emperador), la unidad de base de su organización social, la existencia de un concejo confederal y de fratrías, el papel de los llamados “electores” en la vida ceremonial de las fratrías, etc.

Morgan comienza pasando revista al cuerpo conceptual empleado en las crónicas y documentos de la conquista y de la colonia: rey, reino, señores y vasallos, monarquía, linaje, propiedad privada de las tierras y otros, para mostrar que se trataba de conceptos adaptados a las instituciones feudales europeas, aquellas con las cuales estaban familiarizados los españoles y que ellos empleaban como referencias de un modo por completo etnocéntrico, eurocéntrico.

Otro factor ideológico es señalado como pilar de la “audaz invención” de la monarquía azteca: las concepciones españolas estaban imbuidas por un sesgo marcadamente individualista. Para ellos, la sociedad está centrada en el individuo y este es el eje de todo, aun del transcurrir de la historia; de este modo, tienen cerradas las posibilidades de advertir el carácter comunalista de muchas instituciones indias. Y los españoles deforman los hechos que observan para ajustarlos a esa visión. Por eso entronizan rey a quien es solo vocero (*Tlaotani*: “el que habla”) de los intereses y decisiones colectivos.

En tercer lugar, el descubrimiento de México fue para los europeos “*la revelación de una sociedad antigua, yacente dos etapas*

*étnicas detrás de la sociedad europea*”, razón por la cual era “inevitable cierta dosis de extravagancia en las apreciaciones” y, así, “el Románticismo se apoderó del campo”. Con esta conciencia de las causas de la deformación y de la dirección en que esta se realiza, es posible retomar tales trabajos y, confrontándolos con la arqueología, la etnografía, la tradición oral y la propia teoría, “recuperar” o “reconstruir la historia de la confederación azteca”.

Luego, Morgan presenta su marco conceptual global, el cual deberá guiar el nuevo análisis: aquellos conceptos que he mencionado ya más arriba.

Es de importancia resaltar aquí el papel que otorga al individuo en la historia. Ya desde la *Liga*, Morgan ha planteado con claridad que el avance de la sociedad es obra del pueblo y que el mérito de los grandes hombres es el de sistematizar y ordenar lo que este pueblo ha creado con su accionar y está presente ya dentro de la sociedad (tal el *sachem* Onondaga, *Da-ga-ho-we'-da*, creador de la Liga porque supo concretar en ley lo que la historia había ya creado en forma dispersa en las cinco naciones). Los hombres son, pues, representantes de épocas históricas y de movimientos sociales que encarnan en ellos (así, también, Clístenes y Solón entre los griegos). Y por eso Morgan no participa de la discusión acerca de si estos grandes innovadores tuvieron una existencia real o su vida solo hace parte del mito; a través de ellos o de otros, la sociedad hubiera igualmente continuado avanzando.

El comienzo de la historia azteca se ubica en la migración que da origen al poblamiento del Valle de México, retomado a partir de la tradición oral india y confrontado con su geografía (con una concepción de esta sobre la cual volveré un poco más adelante). Luego se apoya en la información de los cronistas y, con ayuda de su teoría, plantea hipótesis explicativas, que luego se validan, rechazan o temperan mediante una nueva referencia a las fuentes de la información.

Avanza mostrando cómo, de acuerdo con los puntos ya establecidos, ciertas afirmaciones españolas chocan no únicamente con tales aspectos sino con la teoría de Morgan. Y emprende la reinterpretación de tales afirmaciones.

A veces, luego de establecer la existencia de un elemento, las fratrías por ejemplo, la teoría utilizada como marco permite deducir las características que deben presentar, rastreando, luego, su comprobación en las fuentes.

De este modo, combinando la inferencia con la deducción, avanza estableciendo el verdadero carácter de la sociedad azteca, principalmente de su gobierno.

Finalmente, plantea las hipótesis que las informaciones disponibles permiten postular, pero no comprobar, indicando el camino metodológico que debe seguirse en el futuro para hacerlo. Así, el punto de si ha habido un concejo general de la confederación azteca

necesita ser completamente dilucidado antes de poder saber si la organización azteca era simplemente una liga, ofensiva y defensiva, o una confederación en que las partes se integraban en un todo simétrico. Este problema aguarda una futura solución (Morgan s.f.: 212).

También plantea que *“Las reglas de herencia de la propiedad entre los aztecas..... no forman parte de este estudio salvo en cuanto revelan la existencia de cuerpos de consanguíneos y la herencia de los padres por los hijos. Si esto último fuera un hecho, comprobaría la descendencia por línea masculina, como también un adelanto extraordinario en el conocimiento de los bienes como propiedad”*; cosa que efectivamente se ha comprobado en los últimos años. Igual ha ocurrido con otras hipótesis, como la identificación o caracterización del *teuctli* como un jefe de guerra, o de las parentelas o linajes, de que hablan los cronistas, como gentes.

Vista de esta manera, la etnohistoria no es, pues, nada distinto de una etnografía del pasado, similar a aquella de la *Liga* y explorada en nuestro medio, pioneramente, por Juan Friede (1953), aunque con notorias limitaciones, metodológicas en particular.

## LA GEOGRAFÍA IROQUESA

Es ahora el momento de preguntarse por la geografía de Morgan. No se trata de la tradicional introducción en abstracto que está en boga en nuestra etnografía, con su descripción del relieve, el

paisaje, el clima, los recursos, etc. Es, desde hace 130 años, la modernísima antropogeografía que comienza a ser moda. Se trata de estudiar la apropiación del medio natural por una sociedad humana, en este caso por los iroqueses. Por eso habla de geografía india, mapa indio, nombres indios, etc.

Morgan plantea cómo la apropiación de un espacio por una sociedad es un proceso histórico y, en consecuencia, tal historia queda plasmada en la geografía. Cuando se quiere conocer la historia, la geografía da cuenta de ella si se enfoca de este modo.

## **LO QUE SE CONSERVA**

Así, no solo la idea de geografía sino también la de territorio resultan absolutamente renovadoras en Morgan en relación con lo que la antropología ha podido lograr hasta hace algunas décadas. Lo cual consigue orientando la investigación hacia los límites y las fronteras territoriales, hacia la toponimia, hacia la distribución de la población en el espacio, hacia los caminos y vías de comunicación, hacia las barreras naturales para la interrelación social, hacia la utilización diferencial de los recursos y hacia la concepción global, hacia la representación del espacio apropiado en la mente de sus apropiadores.

También permanecen la diferenciación entre familia y parentesco y el establecimiento del peso específico de cada uno en la estructura social, la demostración de que en las sociedades primitivas la familia no puede ser la célula elemental de dicha estructura, pues este papel corresponde a la gens y esta rompe en dos al grupo familiar, orientando de esta manera los estudios correspondientes sobre el parentesco y no sobre la familia. Aspectos todos que desempeñan un importante papel en la etnografía de hoy, aun en aquella realizada por los impugnadores de Morgan, quienes no se atreven a reconocer (o simplemente lo ignoran) el origen de estos conceptos y concepciones teóricas. Así ocurre también con la agrupación de todos los sistemas de parentesco (que él denominó de consanguinidad y afinidad) en dos grandes categorías aún vigentes: clasificatorios y descriptivos.

Más importante todavía es su demostración de que la consanguinidad, tomada como parte de un sistema de parentesco, tiene un carácter social, debiendo distinguirse de los lazos de sangre, hechos biológicos que constituyen su base material y que son, a la vez, canales de transmisión y de conservación de tales sistemas.

En fin, como es posible advertirlo en todo lo anteriormente dicho, Morgan ofrece todavía hoy, y quizá hasta más hoy que ayer, alternativas frescas, caminos nuevos que la antropología prefirió no recorrer, o que recorrió equivocadamente, llegando a toparse por ellos con callejones sin salida.

Y, sobre todo, ofrece la posibilidad de desarrollar una etnografía nuestra, propia, surgida de América y para América, distinta de aquella de los etnógrafos europeos, coloniales y neocoloniales, y de sus vergonzantes imitadores locales. Dejemos la palabra al propio Morgan para que plantee sus criterios al respecto:

Antes de que logre existir una etnología científica aplicada a los aborígenes americanos, es preciso eliminar los equivocados preconceptos y las erróneas interpretaciones que ocultan actualmente la memoria de nuestros orígenes. A menos que esto pueda conseguirse efectivamente y de algún modo, esta ciencia no podrá ser establecida jamás entre nosotros.

Nuestra etnografía fue iniciada para nosotros por investigadores europeos, y corrompida en sus propias bases por una errónea concepción de nuestra realidad. Los pocos americanos que se han dedicado a ella, han seguido generalmente el mismo camino, ampliando y agrandando los primitivos errores de interpretación, mientras fingían haber despejado el terreno. No pretendo saber si es posible comenzar de nuevo y recuperar lo que se ha perdido. Pero es válido intentarlo (Morgan 1965: 308).

## ENGELS Y MORGAN FRENTE A LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO<sup>58</sup>

Cuando Engels escribió *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1966), su propósito era muy claro y explícito. Él

---

<sup>58</sup> Ponencia para el Seminario “Engels Actual. A propósito de su centenario”. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, octubre, 1996.



y Marx habían conocido la obra del norteamericano Lewis Henry Morgan *La sociedad primitiva* y le concedían gran importancia. Marx “se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y solo así, todo su alcance”, para ello había realizado una gran cantidad de “glosas críticas” al respecto (Engels 1966: 168). Pero murió sin haber conseguido realizar su intención. Engels quería cumplir este legado de Marx. Por esto, su intención fue presentar las principales conclusiones de Morgan, con base en las anotaciones de Marx, y agregar las suyas propias.

En su opinión, los descubrimientos de Morgan revestían para la historia primitiva importancia semejante a la que tuvieron la teoría de la evolución de Darwin para la biología y la teoría de la plusvalía de Marx para la economía política. Su valor consistía en introducir un orden en la prehistoria de la humanidad y encontrar las principales bases del mismo, así como bosquejar una historia de la familia desde el matrimonio por grupos a la monogamia, a través de las familias consanguínea, punalúa, sindiásmica y patriarcal, con el consiguiente derrocamiento de la gens de derecho materno por la de derecho paterno.

Engels no vaciló en afirmar que Morgan, investigando en América, había llegado a las mismas conclusiones fundamentales que Marx; es decir, había descubierto por su cuenta y a su modo la teoría materialista de la historia. Aunque, en su criterio, la argumentación económica de Morgan era suficiente para los fines que este perseguía, pero no para los suyos propios, por lo cual debió rehacerla por completo.

Por esta razón, para referirme al texto de Engels, voy a hacerlo comparándolo con la obra de Morgan, que no se limita a *La sociedad primitiva*, sino que comprende también otros escritos de importancia, entre ellos *Sistemas de afinidad y consanguinidad de la familia humana*, *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee o Iroqueses* — que Engels también cita—, *Casas y vida doméstica de los aborígenes americanos*.

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* es posible distinguir dos partes: una en la que Engels sigue en lo fundamental los planteamientos de Morgan y otra en la cual expone sus propios criterios y conclusiones. La primera se refiere a las características y desenvolvimiento de las sociedades primitivas, en especial la familia y el parentesco, así como a la sociedad gentilicia de la antigüedad, aquella de salvajes y bárbaros. La segunda abarca principalmente los desarrollos posteriores de la gens, en especial entre celtas y germanos, y las condiciones histórico-sociales en que esta dio paso a la aparición de las sociedades de clases y al estado.

## CARACTERIZACIÓN DEL OBJETIVO DE LA HISTORIA

Es importante tener en cuenta una primera distinción en relación con el campo de estudio de Marx y Engels y el de Morgan, de donde van a derivarse no solo algunas diferencias en sus metodologías, sino también, y por lo tanto, en sus respectivas conclusiones. Los primeros centran su atención en las sociedades de clases, en especial en la sociedad capitalista, pues les interesa conocer sus leyes para poder conseguir revolucionarla. Su atención en las sociedades anteriores a ella es secundaria, pues no creen que los orígenes de la sociedad y de sus elementos componentes puedan explicar el presente. Al contrario, establecen que en el presente se encuentran las claves que pueden dar cuenta del pasado:

Las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad [capitalista] y aseguran la comprensión de sus estructuras, nos permiten al mismo tiempo entender la estructura y las relaciones de producción de todas las sociedades pasadas [...] La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono (Marx 1971: 47).

Una vez construyen las categorías de la sociedad capitalista, van hacia el pasado para hallar sus gérmenes y entender el desarrollo de sus formas. Así ocurre, por ejemplo, con la forma simple de expresión del valor, el trueque, cuya forma general es el dinero, y con la mercancía misma.

Morgan, en cambio, concentra su atención en las sociedades primitivas, anteriores a la civilización, aquellas que denominó salvajes

y bárbaras. Por supuesto, también tiene en cuenta la sociedades de clases, que denominó conceptualmente como civilizaciones antigua y moderna, para ver su surgimiento a partir de la sociedad gentilicia y su desarrollo a través del desenvolvimiento de la propiedad. O para explicar el paso del sistema de parentesco clasificatorio al descriptivo, o de la gens de derecho materno a aquella de derecho paterno. Pero su objetivo no es esta clase de sociedad. Lo cual no le impide plantear las consecuencias generales del predominio de la propiedad privada sobre la sociedad presente y la necesidad de su paso hacia una forma social nueva y más elevada, que represente el volver a las antiguas gentes, pero a un nivel de desarrollo más alto.

En lo fundamental, su metodología general va también, como la de Marx y Engels, hacia el pasado a partir del presente. Es así como el conocimiento de la monogamia, forma de familia con el predominio absoluto de las parejas simples, le permite encontrar su germen en el matrimonio por grupos, en el cual también se presentan ocasionalmente y en forma transitoria tales parejas; y ver en su desarrollo el hilo conductor que le posibilita ordenar la secuencia completa de las formas de familia y parentesco en la historia humana.

## LA CONTRADICCIÓN ENTRE PARENTESCO Y FAMILIA

Es importante señalar cómo Marx, al desarrollar el respectivo análisis, encuentra en la monogamia, la familia moderna como la llama, el germen —concepto que también emplea Morgan— de las contradicciones de la sociedad de clases: *“La familia moderna contiene en germen, no solo la esclavitud, sino también la servidumbre... Encierra, en miniatura, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado”* (citado por Engels 1966: 216). De ahí que Engels (1974: 198-222) vea que la monogamia *“entra en escena bajo la forma del esclavizamiento de un sexo por el otro”*; ella *“es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad”*.

De acuerdo con Morgan (1970a: 370-371), la familia es la base activa de la vida social en las sociedades que estudió, en tanto que el parentesco surge de la familia y es pasivo, pues se desarrolla con retraso respecto a ella. Hay así en el seno de la sociedad una contradicción entre familia y parentesco, pues, cuando ha surgido ya una nueva forma de familia, el parentesco todavía corresponde al tipo de familia anterior. Morgan establece aquí una clara analogía con la relación que Marx y Engels encuentran entre base económica y superestructura, aunque más adelante va a ir más allá de esta apreciación.

De este modo, tanto en Morgan como en Engels hay un rompimiento anticipado con los caminos que siguió luego la antropología, la cual se mueve en un dilema sin lograr definirse entre ambos campos. Las corrientes estructuralistas y similares orientan su estudio sobre el parentesco, dando a la familia un lugar mínimo en sus consideraciones, cuando le dan alguno. Las funcionalistas, al contrario, se enfocan sobre la familia, subvalorando por completo el parentesco. La visión de Engels y Morgan nos indica que se hace necesario retomar ambos elementos de la vida social, confiriendo a cada uno su lugar y dando un tratamiento correcto a las relaciones que existen entre ellos.

Morgan considera, y así lo hace también Engels, que la familia es la célula básica de la vida social en las sociedades antiguas, pues constituye la unidad en cuyo seno se presentan su producción y reproducción, en dos niveles: la producción de los medios de existencia y la producción de la vida misma en la reproducción humana. Por eso *“el orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra”* (Engels 1966: 169). Esta última es de gran importancia, pues cuanto menor es el desarrollo de las fuerzas productivas (del trabajo, dice Engels), *“más restringida es la cantidad de sus productos, y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanto mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social”* (Engels 1966: 169). Es decir que en esta época el ser humano

mismo y su producción constituyen la principal fuerza social. Sin que emplee explícitamente el concepto, resulta clara la visión de las relaciones de parentesco como relaciones de producción y de la familia como una fuerza productiva.

Además, agrega Morgan (1970b: 12), este escaso desarrollo de las fuerzas productivas materiales hace del grupo de parientes la única defensa del ser humano ante un entorno hostil, en especial frente a los animales de presa; por eso se precisa del sistema de parentesco clasificatorio, que retiene a un amplio grupo de parientes alrededor de la persona, en lugar de dispersarlos como hace el parentesco descriptivo. Lo cual no implica que el tamaño de la familia pueda ser ilimitado, pues, al mismo tiempo, ese mismo bajo nivel de las fuerzas productivas materiales en la economía doméstica fija una extensión máxima de la comunidad familiar. El parentesco resulta ser así un mecanismo de relación, de cooperación entre los humanos.

Cabe mencionar aquí que esta es también la concepción de los guambianos del Cauca, quienes dicen que “el derecho nace de las cocinas” y muestran cómo a partir de ellas, de ese centro de la vida que es el fogón, se desenrolla todo hasta llegar a la comunidad, esa gran familia, y al territorio, esa gran casa, tal como ocurría también entre los iroqueses, según nos cuenta Morgan (1962: 51-53).

En mi concepto, en este campo es más acertado hablar de grupo doméstico, como lo hace Morgan, quien se refiere todo el tiempo al grupo que habita en la gran casa colectiva. Y como hará más tarde, al constatar que la familia patriarcal comprende también, además del grupo de aquellos unidos sobre la base de los lazos de sangre, a los sirvientes y esclavos. Por eso, Engels (1966: 217) afirma que *“la unidad doméstica primitiva no es la familia aislada en el sentido moderno de la palabra, sino una comunidad familiar”*.

## **LA MUJER, BASE DEL COMUNISMO PRIMITIVO**

Cabe destacar aquí el papel que otorgan Morgan y Engels a la mujer en la vida social. Como eje del hogar comunista en una sociedad de derecho materno, la mujer ocupa en la vida de su grupo una posición central, privilegiada. Para Morgan, ella es la base de la

vida comunista en el ejercicio de su control sobre el almacén colectivo de cada vivienda comunal, en la preparación y distribución de la comida, no solo para el grupo que habita en su casa, sino para todo visitante, lo cual extiende la redistribución, en términos de la “ley de la hospitalidad”, a círculos muy amplios más allá del grupo doméstico, a toda la comunidad (Morgan 1965: 45-66).

Por ello, la descomposición de la comunidad primitiva, la apropiación privada, el derrocamiento del derecho materno, constituyen, en palabras de Engels (1966: 215) “*la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*” y el comienzo de la dominación de clases en el seno de la familia.

La misma causa que había asegurado a la mujer su anterior supremacía en la casa —su ocupación exclusiva en las labores domésticas—, aseguraba ahora la preponderancia del hombre en el hogar; el trabajo doméstico de la mujer perdía ahora su importancia, comparado con el trabajo productivo del hombre (Engels 1966: 311).

De paso, sienta las bases para una crítica del feminismo superficial que busca caracterizar como inferior la posición de la mujer en las sociedades indígenas con base en un exceso del trabajo a su cargo:

Los relatos de los viajeros y de los misioneros acerca del excesivo trabajo con que se abruma a la mujer entre los salvajes y los bárbaros, no están de ninguna manera en contradicción con lo que acabo de decir. La división del trabajo entre los dos sexos depende de otras causas que nada tienen que ver con la posición de la mujer en la sociedad. Pueblos en los cuales las mujeres se ven obligadas a trabajar mucho más de lo que, según nuestras ideas, les corresponde, tienen a menudo mucha más consideración real hacia ellas que nuestros europeos (Engels 1966: 208).

## **LOS CONCEPTOS DE PERÍODO ÉTNICO Y CONDICIÓN SOCIAL**

Cuando Engels estructura su visión histórica global tomando en cuenta solamente la serie histórica de Morgan: salvajismo inferior, medio y superior, barbarie inferior, media y superior y civilización antigua y moderna, introduce un efecto reduccionista y empobrecedor sobre las concepciones de Morgan, pues este

enmarca la serie dentro de una conceptualización que Engels no recoge, la categoría de período étnico, que constituye el fundamento de la misma.

El concepto de período étnico guarda estrechas similitudes teóricas con el de modo de producción de Marx y Engels. También para Morgan, los períodos étnicos se constituyen con unas características puras, abstractas, homogéneas; no existen en sí mismos en ninguna sociedad, ninguna de ellas se encuentra en el período étnico del salvajismo superior, de la barbarie media o de la civilización moderna, pues se trata de conceptos teóricos, de construcciones conceptuales a partir del estudio de la realidad (Vasco 1994b: 76-80).

En la historia, en la realidad concreta, las sociedades pueden ubicarse dentro de lo que Morgan denomina condición social. Una condición social corresponde a un período étnico, pero no porque en ella se presenten todos y solo los rasgos que conforman ese período étnico; al contrario, en una condición social dada coexisten elementos correspondientes a diversos períodos étnicos, pero, entre todos, se destacan porque predominan y determinan a los demás los de uno solo de ellos, el que caracteriza esa condición social. Es decir que si una sociedad se encuentra en la condición social de la barbarie media, eso quiere decir que en ella pueden encontrarse también rasgos de la barbarie inferior y/o de la superior, incluso de algún momento del salvajismo o de la civilización, pero los de la barbarie media constituyen el núcleo de la vida de aquella sociedad y determinan a los demás, sirven de eje que los estructura (Vasco 1994b: 105-109).

Así, el concepto de condición social tiene el mismo estatus teórico de aquel de formación social o formación económico social que plantea el marxismo:

En todas las formaciones sociales, una producción dada es la que asigna a todas las otras su rango y su importancia: las relaciones esenciales juegan un papel determinante respecto a otras relaciones. Se obtiene así una iluminación general que baña todos los colores y modifica su tonalidad particular; dicho de otro modo: un éter especial determina el peso específico de cada una de las formas de existencia (Marx 1971: 49).

Es posible que Engels no haya captado este aspecto de la concepción de Morgan; pero también pudo ocurrir que no considerara importante recogerlo al tener él y Marx su propia conceptualización al respecto. De todas maneras, esto hace parecer la concepción de Morgan como si fuera evolucionista.

## PROPIEDAD PRIVADA Y REVOLUCIÓN

En el desarrollo de la sociedad, desenvolvimiento lo llama él, Morgan dio importancia a la producción de excedentes, posibles por las invenciones y descubrimientos que producen la aparición y crecimiento de nuevas artes de subsistencia. Formuló, entonces, la hipótesis de que es posible que estas hayan sido la base que explica el desenvolvimiento de la historia humana; pero consideró que la investigación científica no había avanzado lo suficiente como para permitir su comprobación. Sabemos que Marx y Engels pudieron comprobar esa hipótesis mucho antes que Morgan la planteara, lo cual muestra que sí había las bases de conocimiento necesarias para ello. La razón fundamental de la insuficiencia de Morgan habría que buscarla en otra parte, en las condiciones del desarrollo del capitalismo en los Estados Unidos de mediados del siglo pasado, todavía incipiente, y en el consiguiente bajo desarrollo de la ciencia en ese país, en especial de la economía política y la historia.

Aun así, Morgan valora la aparición y crecimiento de la propiedad —que considera como propiedad privada— y su transmisión de una generación a otra a través de las leyes de la herencia, como factores de desenvolvimiento social, pues para preservarla y transmitirla de padres a hijos se hace necesario replazar la gens de derecho materno por la paterna y, más adelante, pasar del parentesco clasificatorio al descriptivo. Así lo reconoce también Engels (1966: 232): *“La monogamia nació de la concentración de grandes riquezas en las mismas manos —las de un hombre— y del deseo de transmitir esas riquezas por herencia a los hijos de este hombre, excluyendo a cualquier otro”*. Sin embargo, Morgan no logró aclarar suficientemente las bases de su aparición y de su predominio. Para Marx y Engels, las formas de división social



del trabajo, posibles en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas posibilita la producción de excedentes, tuvieron el papel central y determinante en este proceso.

En Morgan, en cambio, no aparece el concepto de división social del trabajo, pese a que para él es importante la diferencia entre el campo y la ciudad, aunque la enfoca de otra manera. La sociedad gentilicia es en lo esencial una sociedad rural —campo específico de ejercicio de la etnología—, cuya base la constituyen las relaciones de parentesco clasificatorio y la gens de derecho materno. La ciudad está construida sobre el fundamento de las relaciones de vecindad; es decir, se trata de una sociedad cimentada en el principio territorial y corresponde al advenimiento de la civilización. Aunque en la sociedad clanil existe también una base territorial, esta no es la predominante; lo propio ocurre con los lazos de parentesco en la civilización, en la cual existen subordinados a la vecindad. Hay un período de transición en las primeras ciudades, como Tenochtitlán por ejemplo, donde el asentamiento territorial inicial ocurre sobre la base de grupos de parientes, cada uno de los cuales se ubica en un barrio diferente, aunque guardan entre sí relaciones que el parentesco determina (Vasco 1994b: 58-62). Así lo concibieron también Engels y Marx (1968: 21, 55):

La segunda forma [de propiedad] está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, mediante acuerdo voluntario o por conquista.

[Se trata de un hecho nuevo en el progreso de la historia humana y que marca el advenimiento de la moderna sociedad de clases]: La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación.

La concepción del estado como una estructura de relaciones políticas a través de la cual las clases dominantes garantizan su explotación y ejercen su dominio está ausente en Morgan; su visión es otra. Si bien muestra cómo en esas sociedades de clases el régimen familiar está por completo sometido a las relaciones de

propiedad, en su visión sobre la manera como habrá de desaparecer la dominación de la propiedad sobre la sociedad no hay lugar para el concepto de revolución y, por el contrario, cae en la ilusión de considerar que será el estado (el actual, no otra clase de estado) la entidad que someterá la propiedad al control de los miembros de la sociedad.

Sin embargo, eso no excluye al pueblo como base principal de las grandes transformaciones que ocurren en la historia, pero su papel no es revolucionario en el sentido de una lucha de clases que busca reconstruir la sociedad de acuerdo con su proyecto político.

Para Morgan, un cambio radical de la sociedad implica dos momentos. En el primero, relativamente prolongado, el pueblo va originando elementos nuevos a través de su actividad cotidiana en busca de satisfacer las nuevas necesidades que surgen en el desenvolvimiento de la sociedad; otros penetran en ella por medio del contacto con otros pueblos, son préstamos culturales. Todos estos elementos constituyen la base esencial del nuevo orden social, pero están sueltos, desarticulados en el seno de lo viejo, determinados por aquellos que van caducando. Para que, en un segundo momento, se articulen, se conviertan en determinantes y puedan constituir una nueva condición social, es preciso que aparezcan grandes hombres, grandes reformadores que tengan la capacidad de percibir tales elementos y articularlos al plasmarlos en una nueva constitución. Cuando esto ocurre, la sociedad alcanza un nuevo nivel en su avance. La acción del pueblo es la base del cambio social, él crea los elementos de la nueva sociedad, pero no es el que la constituye (Vasco 1994b: 136-143).

Aun así, Morgan considera la propiedad como producción humana que se levanta frente al ser humano como un poder extraño que lo domina, en una nítida caracterización de la alienación de la sociedad de clases, en especial de la capitalista, pero no tiene claridad acerca de la manera como la propiedad ejerce ese dominio. La ve como una propiedad privada en manos privadas que enfrentan a un estado que defiende los intereses públicos del conjunto de la sociedad. De ahí sus ilusiones sobre el papel del estado para romper

tal dominio, no con la supresión de la propiedad privada, sino con su control.

Quizá el contexto histórico-social de cada uno fue determinante para esta diferencia tan marcada. Marx y Engels pertenecían y se movieron en sociedades donde la dominación de las clases a través del estado se acercaba ya a los veinte siglos de vigencia. Morgan era norteamericano. El estado de su país era todavía joven; no cumplía todavía un siglo desde su fundación. Además era, en comparación con los estados europeos, un estado en el cual la democracia burguesa todavía era “joven” y llena de posibilidades, como por lo demás lo anotaron también Marx y Engels y, más tarde, el propio Lenin. Algunos rasgos de su Constitución, aquella que surgió a raíz de la independencia y que fue redactada por Washington, fueron tomados de características de la constitución de la Liga de los Iroqueses, circunstancia que Morgan valoró altamente en el momento de caracterizarla.

En su análisis del crecimiento de la barbarie superior y sus contradicciones, que desemboca en la civilización, Engels lleva mucho más allá que Morgan el peso de los factores económicos en tales procesos, pero coincide con él en la importancia del estudio de las formas concretas —la historia es siempre concreta, de otra manera sería una filosofía de la historia— de entrelazamiento de los elementos que corresponden a ambos tipos de sociedad, en el interés de dilucidar el entrocamiento de los orígenes de la sociedad de clases en la sociedad gentilicia, en los avances y retrocesos en la lucha entre los dos principios por dominar el conjunto del tejido social, en las implicaciones de sus numerosas superposiciones reales.

Así, por ejemplo, en lo que implicó la invasión y conquista de la Europa esclavista, en especial del imperio Romano, por los germanos. Los pueblos germánicos se encontraban aún en el estadio superior de la barbarie, es decir que su sociedad era gentilicia, se basaba todavía en el parentesco y se encontraba en pleno vigor. La conquista germana implicó para la Europa subyugada un proceso vivificador, una inyección de vida sobre la sociedad esclavista corrupta y decadente, una revitalización de toda la vida social. *“Toda la fuerza y la vitalidad que los germanos aportaron al mundo*

*Romano, era barbarie. En efecto, solo bárbaros eran capaces de rejuvenecer un mundo senil que sufría una civilización moribunda”* (Engels 1966: 307).

Esta influencia no podía implicar un retroceso, una vuelta atrás de la sociedad de clases esclavista hacia la barbarie, pues el gentilismo era incompatible con la conquista al no tener la capacidad de asimilar dentro de su estructura de parentesco a pueblos extraños enteros ni poder dar cabida a nuevas relaciones sociales y unidades nuevas de producción diferentes al grupo de los gentiles. Condiciones que elevaban fuertes restricciones a su influencia. De ahí que esta vivificación desembocó en la conformación de la sociedad feudal, pero con una servidumbre mitigada, al distribuir los caudillos la tierra ocupada entre sus capitanes de guerra y los gentiles más cercanos, que constituían su corte, y erigirse ellos mismos como príncipes y reyes.

Pero la consideración acerca de la influencia positiva de la barbarie sobre la civilización, incluso de su capacidad para llevar al conjunto de la sociedad a nuevas formas de organización, queda resonando con fuerza por sus implicaciones para nosotros, cuando nuestra corrupta y decadente sociedad de clases se encuentra en permanente contacto con nacionalidades indígenas, en las cuales predominan todavía las formas de organización basadas en la familia y el parentesco, y existen aún con peso importante formas comunitaristas y de reciprocidad. ¿No podría su incidencia traer nuevos aires de vida a nuestra sociedad, no podría indicar caminos posibles para nuestro futuro?

Aquí es necesario recordar la valoración de la comuna campesina rusa que hizo Marx. Para este, en un momento de su época, esa comuna ofrecía la posibilidad de construcción del comunismo sin necesidad de pasar por los dolores del sistema capitalista. Aun después de la revolución de octubre, la comuna tuvo un papel central en los procesos de conformación de los koljoses, las granjas colectivas, en algunas regiones de Rusia.

También es preciso traer a cuento una circunstancia nuestra, latinoamericana. En la primera mitad de este siglo, José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Comunista del Perú, consideró la

posibilidad de avanzar en la construcción del socialismo en su país sobre la base de los *ayllu*, comunidades indígenas que en la época precolombina habían constituido la estructura de base de la sociedad incaica y que continuaban existiendo cuatro siglos después, aunque bastante transformadas.

Engels termina su obra con una extensa cita de Morgan que considera recoge el mismo programa revolucionario de los marxistas:

Desde el advenimiento de la civilización ha llegado a ser tan enorme el acrecentamiento de la propiedad, sus formas tan diversas, tan extensa su aplicación y tan hábil su administración en beneficio de los propietarios, que esa riqueza se ha constituido en una potencia indomable opuesta al pueblo. La inteligencia humana se ve impotente y desconcertada ante su propia creación. Pero, sin embargo, llegará un tiempo en que la razón humana sea suficientemente fuerte para dominar la propiedad, en que fije las relaciones del estado con la propiedad que este protege y las obligaciones y los límites de los derechos de los propietarios. Los intereses de la sociedad son absolutamente superiores a los intereses individuales, y unos y otros deben concertarse en una relación justa y armónica. El destino final de la humanidad no será una mera carrera hacia la propiedad, si el progreso ha de ser la ley del futuro, como lo ha sido la del pasado. El tiempo que ha transcurrido desde el advenimiento de la civilización no es más que una fracción ínfima de la existencia pasada de la humanidad, una fracción ínfima de las épocas por venir. La disolución de la sociedad se yergue amenazadora ante nosotros, como el término de una carrera histórica cuya única meta es la propiedad, porque semejante carrera encierra los elementos de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal, harán vislumbrar la próxima etapa superior de la sociedad, a la cual tienden firmemente la experiencia, la ciencia y el saber. Será una reviviscencia de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas gentes, pero bajo una forma más elevada (Morgan 1970a: 475-476).

## ¿MORGAN: HISTORIA O TEORIA DE LA HISTORIA?<sup>59</sup>

Desde mi punto de vista, el mayor aporte antropológico de Morgan consiste en la creación de una teoría general de la historia, que sirve de base para la comprensión de la especificidad humana y, en particular, de las llamadas “sociedades primitivas”, pero no en forma aislada, tomadas en sí mismas, sino como partes constituyentes de la historia y la sociedad humanas. Este criterio es similar al que sostienen algunos otros autores, como Godelier, quien afirma (1974: 256):

Morgan domina, aun en nuestros días, la historia de la antropología con toda la riqueza y la ambigüedad de su obra, [la cual] más allá de esta importancia histórica, sigue siendo actual por su importancia teórica.

Con su pensamiento teórico, Morgan delimita el campo de acción de la antropología y define su objeto, así como el método para acercarse a él y comprenderlo. Por supuesto, en el cumplimiento de esta tarea participa simultáneamente del acto mismo de creación de la historia como la disciplina que conocemos hoy y que entonces se encontraba en sus inicios; de esa Historia con mayúscula en la cual convergen y quedan subsumidas todas las historias particulares, las de cada sociedad o región y las de cada período de tiempo. Y que no comprende solamente la concepción teórica de la historia, el pensar el transcurso y el cambio de las sociedades como componentes de un solo haz, sino también la historia como existencia de un mundo único, que ya no es más un vasto mosaico de sociedades y regiones más o menos aisladas y autónomas, sino un todo en el que estas han sido indisolublemente ligadas entre sí por el capitalismo.

Fenómeno reciente que data de los dos últimos siglos, durante los cuales el capitalismo alcanzó su forma colonialista más avanzada y desarrolló esa forma de historia universal por excelencia que es el imperialismo:

---

<sup>59</sup> Publicado como Capítulo III en Vasco 1994b: 57-95.

He establecido como punto de partida que la Historia —esa forma de existencia de la época moderna— nace aproximadamente hace doscientos años [...] Pero es preciso tener muy en cuenta que la “Historia” es producto de la civilización europea occidental y que al principio comprendía solo un puñado de países [...] La teoría de la historia inicia su reconstrucción en el punto en el que la Historia comienza a cobrar forma; esto es, en el período en que se reúnen estos tres elementos [la sociedad civil, el capitalismo y la industria]: hacia la época de la Revolución Francesa, la Guerra de la Independencia Norteamericana y la Revolución Industrial (Heller 1989: 235-236).

En su obra más conocida, *La sociedad primitiva*, Morgan expone los resultados del arduo trabajo que ha desarrollado durante varias décadas: su visión global acerca de la historia de la humanidad, de la historia universal del hombre; una visión que es construcción suya y de su época y con la cual expresa el pensamiento de su propia sociedad acerca de sí misma y de su lugar en el mundo moderno, en la civilización. Pero, a pesar de ello, no se trata de un libro que trate de compendiar las historias diversas de sociedades particulares, cuyo contenido sea una mera historiografía, aunque aparezcan análisis de esta clase relativos a algunas sociedades específicas como, por ejemplo, la confederación azteca. Se hace, pues, necesario examinar de un modo más profundo la naturaleza de la tarea que Morgan cumple con este texto y, por consiguiente, el papel que desempeña en él la inclusión de sociedades concretas y de su peculiar análisis.

## **LA SOCIETAS COMO OBJETO DE LA ANTROPOLOGÍA**

Es claro que el énfasis de su trabajo se circunscribe a los períodos de salvajismo y barbarie y al paso de este último a la civilización en Grecia y Roma. Aparte de sus premonitorias anotaciones sobre la futura caída del régimen basado en el predominio absoluto de la propiedad privada, que conspira contra la vigencia de la democracia, nada se encuentra en él que de cuenta en forma amplia sobre el desarrollo posterior de la civilización antigua ni sobre la civilización moderna, ya constituidas en ese momento en focos de interés para la historia y la sociología naciente. Esto se ajusta plenamente a sus propósitos: no se trata de dirigir la mirada

sobre el tipo de sociedad donde ha nacido y vive, no es este su objetivo; se trata de hacer una indagación inteligente, de introducir un orden histórico en la “prehistoria” humana. De este modo, Morgan sienta las bases para la definición del objeto de la etnología —como la denomina—, disciplina inconcebible para él por fuera de la historia, pero al mismo tiempo diferente de ella. Duvignaud (1977: 78) lo percibe de este modo: *“Morgan es el único que intenta constituir el sistema de la diferencia específica [...] la ciencia de las sociedades salvajes y bárbaras”*. En tanto, Engels (1966: 239) plantea que *“el estudio histórico de las instituciones sociales que se han desarrollado durante la civilización excede los límites de su libro”*. Y que:

Algunas hipótesis de Morgan han llegado a bambolearse y hasta a caducar. Pero los nuevos datos no han substituido en parte alguna por otras sus muy importantes ideas principales [...] Morgan fue el primero que con conocimiento de causa trató de introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad, y su clasificación permanecerá sin duda en vigor hasta que una riqueza de datos mucho más considerable no obligue a modificarla. De las 3 épocas principales — salvajismo, barbarie, civilización— solo se ocupa naturalmente de las dos primeras y del paso a la tercera (Engels 1966: 181-183, subrayados míos).

Tal punto de vista es compartido por otros autores, como Olmeda, aunque la terminología que emplea para referirse al propósito de Morgan es diferente a la de Engels:

La totalidad de la obra de Morgan está consagrada al estudio de las sociedades primitivas, prehistóricas o preclasistas, y el cuadro de las etapas cronológicas antes citado comprende exclusivamente el espacio histórico en que se desarrollan estas. (Olmeda 1970: 132).

Morgan ubica la barbarie y el salvajismo como el campo particular donde se ejerce la disciplina antropológica, y los considera como períodos que son diferentes pero no separados ni aislados de la civilización. En aquellos dos períodos étnicos subyace un elemento básico que les confiere unidad como expresiones diversas, en una escala ascendente, del mismo tipo de régimen social: el de la *societas*, la organización gentilicia basada en relaciones puramente



personales de consanguinidad y afinidad, es decir, en el parentesco. La civilización, en cambio, no se constituye mediante la ruptura de esta clase de relaciones entre los miembros de la sociedad, puesto que no las elimina, sino con su desplazamiento, ya que dejan de ser el núcleo del sistema social para pasar a ser elementos subordinados dentro de este; el territorio se convierte en el nuevo eje que estructura, que integra la sociedad, con lo cual el predominio se desplaza a las relaciones de vecindad entre los miembros del ente social. Este proceso crea la civilización, el estado, la *civitas*, como la llama Morgan.

Es de capital importancia fijar la atención sobre esta denominación, pues el dominio del principio territorial se materializa, se expresa en la aparición de la ciudad. Morgan conceptualiza el salvajismo y la barbarie como el campo, como la ruralidad, aunque no en forma exclusiva pues existen algunas “ciudades”, caso de Tenochtitlán, sino como predominio, como eje de articulación. La presencia del barrio, la vecindad, la municipalidad indican que algo nuevo existe en la historia del ser humano y que ha quedado atrás una etapa de ella; ahora, la sociedad política tiene en cuenta las relaciones entre las personas y la propiedad —que ha alcanzado su dominio— a través de relaciones de tipo territorial (Morgan 1970a: 11-12).

Pero esto es cierto solo desde uno de los posibles aspectos del problema, el del sentido abstracto de las series lógicas. No así en el espacio de las series históricas específicas, pues tanto el salvaje como el bárbaro son hoy contemporáneos del civilizado. Salvajismo, barbarie y civilización “coexisten” y se integran en el mundo actual. Morgan “aprovecha” esta duplicidad del desenvolvimiento como el principio metodológico que le permite “reconstruir” la historia pasada de la civilización, deduciéndola,

sobre todo, de la visible vinculación entre los elementos de sus instituciones e invenciones actuales y aquellos elementos similares que todavía se conservan en las de tribus salvajes y bárbaras, [que representan en su conjunto] la infancia de la humanidad (Morgan 1970a: 12).

Además, para distinguir entre salvajes y bárbaros remotos y modernos, Morgan se refiere a los primeros como primitivos, mientras llama arcaicos a los segundos; así sucede con los australianos, de los cuales no se puede decir “*que se hallan hoy al pie de la escala*” (1970a: 56). Por esto, no considero válido el criterio de Bueno (1971: 73): “*La ciudad marca la diferencia entre la Barbarie y la Civilización y por lo tanto es una línea divisoria entre la Etnología y la Historia*” (subrayado mío).

Para Morgan, como mostraré con toda nitidez, la etnología únicamente es concebible como parte diferenciada de la historia o, mejor, como ciencia histórica, aunque enfoque su atención sobre una sola parte de la historia, la anterior a la civilización, aquella que le sirvió de fundamento. Diferenciación no significa entonces división.

Este basar la civilización sobre la ciudad y su distinción epistemológica con la ruralidad bárbara y salvaje, construye por primera vez el lugar específico del ejercicio etnológico de una manera que no es meramente descriptiva ni positiva, sino claramente conceptual:

En la sociedad antigua este plan territorial era desconocido. Cuando sobrevino, quedó fijada la línea de demarcación entre la sociedad antigua y la moderna (Morgan 1970a: 12).

Con esta idea, Morgan se coloca en estrecha afinidad con la manera como en la obra conjunta de Marx y Engels, escrita veinte años antes que la suya, estos habían enfocado la significación de esa diferencia:

La segunda forma [de propiedad] está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, mediante acuerdo voluntario o por conquista (Marx y Engels 1968: 21, subrayado mío).

Los dos autores marxistas desarrollan aún más el planteamiento al relacionarlo con un acontecimiento básico para el progreso histórico de la humanidad:

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación (Marx y Engels 1968: 55, subrayado mío).

Con esta visión, dice Bueno (1971: 152-153), la segunda forma de propiedad se construye sobre la oposición ciudad-campo, distinción más bien sociológica que luego se transforma en una distinción histórico-dialéctica, la de barbarie-civilización.

En una obra bastante más tardía, Marx mantendrá todavía su visión de la importancia de la distinción entre la ciudad y el campo, fundadora de un nuevo tipo de sociedad,:

La base de todo régimen de división del trabajo un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mercancías es *la separación entre la ciudad y el campo*. Puede decirse que toda la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo (Marx 1964: 286).

La transición entre el plan de gobierno basado en la gens y el político, de base territorial, ocurre mediante los procesos de “urbanización” de las tribus, es decir, a través de su asentamiento en lugares fijos dentro de núcleos de población. En ellos, la estructura territorial se deriva de y es determinada por la organización social y se ejerce a través de la propiedad colectiva tribal. Cuando se convierte en propiedad privada, la territorialidad se hace dominante; origina un asentamiento propiamente urbano y da paso a un nuevo plan de gobierno.

El principio territorial de transición está constituido por las relaciones de vecindad y es, por lo tanto, colectivo. Al ser privatizadas las tierras, las constituciones y la ley reemplazan el uso y la costumbre y modifican el contenido de las relaciones entre gens, fratría y tribu con el territorio y con el conjunto de la vida social. Estos grupos sociales dejan de considerarse tales en relación con el territorio y la relación con él se hace impersonal.

Con este fundamento, el estado naciente tiene en cuenta los derechos de las personas, no por pertenecer a tal o cual grupo social

sino por vivir dentro de un mismo territorio. Inicialmente cambia la naturaleza de la sociedad, pero el uso y la costumbre no reconocen los nuevos fenómenos; para conseguir este reconocimiento debe aparecer la ley.

Las peculiaridades de esta legalidad, dada substancialmente por las diferentes constituciones, marcan resultados distintos en las diferentes naciones. En Roma, la base de organización no es el territorio, como sí lo es en Grecia, sino la propiedad; por eso se trata de una sociedad aristocrática y antidemocrática. Grecia, en cambio, es una democracia militar.

En esta última se suprime el *basileus* —encarnación del principio aristocrático— y se lo reemplaza por los *arcontes*. Tal principio se consolida en Roma en forma diferente, en el *Rex*, que representa fielmente los intereses de los propietarios. Para Morgan, el principio de representación es visto como una pérdida gradual de la democracia, pues aleja paulatinamente al pueblo del ejercicio del gobierno y de la dirección directa de los asuntos de la sociedad, colocando estas funciones en manos de representantes que no tardan en alejarse de aquel y de la defensa de sus intereses.

La diferenciación de dos principios, fundadores cada uno de una clase de sociedad diferente, no obstaculiza, antes permite que Morgan pueda poner en práctica su propósito de presentar o, más precisamente, de crear un modelo teórico y una metodología que permitan pensar la humanidad al mismo tiempo como histórica, como particular, y como una, como universal, en un intento por conciliar la oposición entre la generalidad y la especificidad. Modelo teórico, conceptual, que por supuesto no es idéntico a la realidad concreta ni se confunde con ella y por lo tanto no puede ser tomado en su reemplazo, pero que permite pensarla y, al hacerlo, explicarla:

Esta especialización de períodos étnicos, hace posible tratar una sociedad en particular, según su condición de relativo adelanto, y hacerla materia de investigación y de dilucidación independiente (Morgan 1972: 30, subrayado mío).

Y cuando se refiere a la situación relativa de los aborígenes americanos en la serie global de desenvolvimiento, Morgan plantea (1970a: 40):

Esto nos da la medida del tiempo en que se habían retrasado respecto a la familia aria en la carrera del progreso, a saber: la duración del período superior de la barbarie, a la que habrá que añadir los años de la civilización.

Recordemos que esta idea sobre la existencia de una historia universal es, para ese entonces, relativamente novedosa y que en la segunda mitad del siglo pasado apenas está dando sus primeros pasos; el papel de Morgan es participar en su conformación, en la ruptura epistemológica que permite pensarla, superando no solo las visiones particularistas, sino también aquellas que únicamente plantean relaciones de continuidad entre las sociedades civilizadas (Francia con Grecia y Roma, por ejemplo), excluyendo aquellas, especialmente las aborígenes de América y las orientales, que no corresponden al viejo continente o a sus herederos.

Ruptura que implica comenzar a reconocer a los indios como seres humanos, como parte de la humanidad. Morgan desarrolla, pues:

[una] epistemología revolucionaria (para la época): entender el habla del salvaje y admitirla como tal (sin atribuirla a un cierto balbuceo pueril o despreciado), encontrar en esta habla una lengua, reconstruir a través de los términos de esta lengua las líneas de fuerza estables de un componente válido para el tipo de sociedad salvaje [...] encontrar elementos de comparación, con más precisión, en establecer una relación entre datos observados y elementos no observados pero comparables [...] armar un cuadro que abarque al ser íntegro del hombre (Duvignaud 1977: 59-60).

## **EL MODELO TEÓRICO**

El modelo creado y expuesto por Morgan está constituido básicamente por la caracterización y secuencia de los períodos étnicos de salvajismo, barbarie y civilización, sus relaciones, las causas de su progreso y de su cambio, sus vínculos con invenciones

y descubrimientos, su ligazón con las “condiciones de la sociedad”, la concepción de su estructura interna, etc.

También hacen parte de él los desenvolvimientos de la idea de gobierno y la sucesión de planes de organización de la sociedad, el desarrollo de la contradicción entre democracia y aristocracia —con la tendencia al predominio final de la primera—, la secuencia de las formas de familia y parentesco y, finalmente, pero no por ello menos importante, el desarrollo del concepto de propiedad.

Este modelo, esta sucesión de períodos étnicos, planes de gobierno, formas de familia, sistemas de afinidad y consanguinidad, clases de propiedad, es válido únicamente si se toma en un cierto grado de abstracción, a nivel de la humanidad en su conjunto. El ser humano ha pasado del salvajismo inferior a la civilización moderna a lo largo de un proceso cuya duración cubre la totalidad de su existencia; así, nos dice Morgan:

Que esta sucesión ha sido históricamente verdadera en la totalidad de la familia humana hasta el estadio alcanzado por cada rama respectivamente, aparece como probable ante las condiciones bajo las cuales se produce todo progreso (Morgan 1972: 21, subrayado mío).

Todas las comprobaciones del saber y la experiencia humanas tienden a demostrar que la raza humana, como unidad, ha progresado firmemente desde una condición más baja a una más alta [...] bajo una ley necesaria de desarrollo (Morgan s.f.: 58, subrayado mío).

Esto no significa que tal secuencia sea necesaria en su totalidad para cada sociedad específica. Incluso, si esa línea de avance aparece como cierta cuando se deriva de una mirada retrospectiva lanzada desde el presente hacia la historia pasada del ser humano, la humanidad —o porciones considerables de ella— han tenido momentos de estancamiento, de retroceso, de decadencia en su desarrollo:

Puede admitirse que existieron casos de retroceso mental y físico en tribus y naciones, por razones conocidas, pero ellos jamás interrumpieron el progreso general de la humanidad (Morgan 1972: 70).

Se ha comprobado que el progreso es substancialmente del mismo tipo en tribus y naciones habitantes de continentes diferentes y aun

separados, mientras se hallan en un mismo estadio, con desviaciones de la uniformidad en casos particulares, producidas por causas especiales (Morgan 1972: 34).

Es decir que ni siquiera a nivel global hay una linealidad absoluta en el avance de la humanidad. La sucesión de formas, su serie orgánica, es válida al nivel de la teoría y para el conjunto de la historia humana, pero no necesariamente para el devenir de cada sociedad. Cada vez que plantea la generalidad del desarrollo, el propio Morgan la presenta como probable, presumible, posible, como algo que parece ser, nunca como algo que pueda afirmarse en forma rotunda: *“Es probable que las sucesivas artes de subsistencia, surgidas con largos intervalos, hayan ejercido una gran influencia sobre la condición del hombre”* (Morgan s.f.: 9, subrayado mío).

De igual forma parece que estas tres condiciones diferentes se entrelazan debido a una sucesión tan natural como imprescindible de progreso [...] Se presume que los antepasados remotos de las naciones arias pasaron por una experiencia semejante a la de las tribus bárbaras o salvajes del tiempo actual (1970a: 9, 12, subrayados míos).

Harris (1978: 147) entiende que Morgan no creía en un camino exclusivo ni en que no pudieran saltarse etapas. Por eso lo cita cuando plantea que los canales por donde ha discurrido la existencia humana han sido “casi uniformes” y que las necesidades han sido “esencialmente las mismas”, además de aceptar que hay excepciones en los períodos étnicos.

## **El hombre nació de la experiencia**

Morgan nos dice que la causa del ascenso del ser humano a través de su existir hay que buscarla en la experiencia, ya que el hombre va

labrando su ascenso, del salvajismo a la civilización, mediante los lentos acopios de la ciencia experimental, [al mismo tiempo que va obteniendo] la gradual evolución de sus facultades morales y mentales, mediante la experiencia y su prolongada lucha con los obstáculos que le

impedían el paso por el camino de la civilización (Morgan s.f.: 3, subrayados míos).

La experiencia cristaliza en dos campos que constituyen dos áreas de investigación y conocimiento, postuladas inicialmente como si no tuvieran vinculación entre sí, aunque más tarde encontrará su nexo en relación con la propiedad privada:

Dos líneas independientes de investigación atraen, pues, nuestra atención. La una conduce a través de los inventos y descubrimientos, y la otra a través de las instituciones primarias (Morgan s.f.: 4).

Cada uno de estos dos tipos de elementos de la historia humana tiene su propia dinámica de progreso: Los inventos y descubrimientos *“mantienen entre sí un vínculo progresivo”*, las instituciones tienen *“una relación de desenvolvimiento”*. Los primeros *“han estado unidos en una forma más o menos directa, las instituciones se han desarrollado sobre el fundamento de unos pocos gérmenes primarios del pensamiento”* (Morgan s.f.: 3).

### **Continuidad y discontinuidad históricas**

Pese a que se proclama su independencia, estas dos vertientes están ligadas en relación con los períodos étnicos —concepto que fundamenta todo el modelo histórico construido por Morgan— que están conformados y caracterizados principalmente por las instituciones, cuyas formas se suceden entre sí por un desenvolvimiento que tiene como punto de partida unos pocos principios originales de pensamiento; por este motivo, el progreso de las instituciones es fluido y se desarrollan unas a partir de otras mediante cambios graduales, paulatinos, la mayor parte de las veces casi imperceptibles. Es decir que entre sus diversas etapas no es posible establecer límites claros, no se pueden establecer fronteras nítidas.

La historia de las instituciones humanas aparece, entonces, como un continuo, cuyo devenir no está cortado por rupturas que posibiliten diferenciar sus distintos momentos; por supuesto, a largo plazo es posible constatar, si se comparan las varias condiciones



sociales, las transformaciones ocurridas, pero esto no constituye solución al problema de poder delimitar los períodos étnicos y los estadios correspondientes como lo exige el modelo en construcción.

Para superar la dificultad, Morgan encuentra que los inventos y descubrimientos, aunque son progresivos y acumulativos, muestran mejor las diferencias y son distinguibles con más facilidad que las instituciones, precisamente por su carácter material; además, porque no necesariamente vienen unos de otros, aunque la aparición de cada uno de ellos requiere del descubrimiento previo de algunos anteriores. Así, pues, apela a ellos para establecer los momentos claves a partir de los cuales es posible considerar que la sociedad ha alcanzado una etapa nueva en su desarrollo, diferente de las anteriores.

Podría haber recurrido a otro elemento material de la vida humana: las formas de producción —artes de subsistencia, como él las llama—, pero el conocimiento del que dispone no es, a su juicio, suficiente; por eso, inventos y descubrimientos suministran una alternativa viable:

Es probable que las sucesivas artes de subsistencia, que surgieron con largos intervalos, a causa de la gran influencia que deben haber ejercido sobre la condición del hombre, sean las que, en última instancia, ofrezcan las bases más satisfactorias para esas divisiones. Pero la investigación no ha avanzado todavía lo suficiente en esta dirección para proporcionar la información necesaria. Con nuestros conocimientos actuales, el resultado principal puede obtenerse mediante la selección de invenciones o descubrimientos que sean capaces de suministrar suficientes comprobaciones de progreso como para caracterizar el comienzo de sucesivos períodos étnicos (Morgan s.f.: 9).

Pero es necesario precisar que los inventos y descubrimientos no producen los períodos étnicos, no son sus causas, únicamente los revelan, permiten constatar los avances ocurridos, suministran suficientes evidencias de progreso:

El empleo de la escritura o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra, nos proporciona una prueba terminante del comienzo de la civilización (Morgan 1970a: 32-33, subrayado mío).

Mi propósito es presentar algunas pruebas del progreso humano a lo largo de estas diversas líneas y a través de períodos étnicos sucesivos, según se halla revelado por invenciones y descubrimientos y por el crecimiento de las ideas de gobierno, familia y propiedad (Morgan s.f.: 6, subrayados míos).

Childe (1964: 29) recalca el papel de la escritura en la vida social, cosa que justifica tomarla como criterio tecnológico pese a que podría resultar un tanto extraño hacerlo, al menos si no se realiza un mayor análisis; se trata de una “herramienta intelectual”, necesaria para las ciencias exactas —astronomía calendárica, aritmética predictiva y geometría— que revolucionaron la tecnología y condujeron a la aparición de las primeras sociedades civilizadas del Viejo y Nuevo Mundo; por lo tanto, su presencia permite reconocer este cambio revolucionario.

Basado en los anteriores conceptos, Morgan adelanta una crítica de las periodizaciones anteriores, que son excluyentes y toman como definitorios y determinantes —causales— los descubrimientos y los inventos:

Los términos “Edad de *Piedra*”, “de *Bronce*” y “de *Hierro*” introducidos por arqueólogos daneses, han sido sumamente útiles para ciertos propósitos y seguirán siéndolo para la clasificación de objetos de arte antiguo; pero el progreso del saber ha impuesto la necesidad de otras subdivisiones diferentes. Los instrumentos de piedra no fueron dejados de lado completamente con la introducción de herramientas de hierro ni con las de bronce [...] El período de los implementos de piedra se prolonga sobre aquellos del bronce y del hierro, y desde que el del bronce se prolonga también sobre el del hierro, no son susceptibles de una circunscripción que pudiera delimitar a cada uno en una forma independiente y distintiva (Morgan s.f.: 8).

Se trata de inventos y descubrimientos seleccionados de manera “arbitraria” y que permiten comprobar que la sociedad ha alcanzado determinado período étnico; aunque no son los mismos en todas partes, por intermedio de ellos se puede captar el nivel alcanzado por la sociedad. Sin embargo, no es posible que su desarrollo sea tan “independiente” del de las instituciones, como parece creer Morgan, pues en tal caso no podrían desempeñar el

papel que este les confiere en relación con el adelanto social. De su carácter relativamente arbitrario se desprende que no se trata de “señales” absolutas y que pueden darse excepciones en sociedades, épocas o regiones específicas.

Según su exposición (Morgan 1970a: 17), el estadio inferior del salvajismo termina con el uso del fuego, que permite colocar una dieta de pescado como base de la alimentación; la invención del arco y la flecha da término al salvajismo medio, mientras el descubrimiento de la alfarería marca el paso del salvajismo superior al estadio inferior de la barbarie; en el hemisferio oriental, la barbarie media se inicia con la domesticación de animales, en tanto que en el occidental, el cultivo de maíz y de otros productos mediante el uso de riego y el empleo de piedra y adobe en la construcción de casas son los elementos que la señalan; el procedimiento para fundir el hierro revela el comienzo de la barbarie superior, mientras que la invención del alfabeto fonético y de la escritura señalan su término y el paso a la civilización. No aparece un elemento que muestre la diferencia entre los estadios antiguo y moderno de este último período étnico.

Las variaciones que se presentan entre los dos hemisferios son consecuencia de su desigual dotación de recursos, por lo cual no ofrecen condiciones materiales similares que posibiliten las mismas invenciones en uno y otro. El problema *“puede solucionarse, entretanto, mediante el empleo de equivalentes”* (Morgan 1970a: 15, subrayado mío). Esta “arbitrariedad” obliga a Morgan a justificar las razones para escoger la alfarería, que puede cumplir su papel porque

una sucesión de invenciones de gran necesidad y adaptadas a una condición más baja [llevaron a hacer sentir su necesidad y cuyo descubrimiento permitió hervir alimentos], originando una nueva época en el progreso humano (Morgan s.f.: 13-14).

Con ella comienza la barbarie, pese a que es menos significativa que otros elementos como el uso del hierro, los animales domésticos o el alfabeto fonético. Resulta claro que la definición del comienzo y el fin de los períodos étnicos mediante invenciones y

descubrimientos es únicamente un recurso metodológico que permite “ver” el adelanto de la sociedad y no una exposición de las causas que lo producen.

Por eso, Childe (1964: 13-14) considera que los períodos étnicos *“revelaban un auténtico proceso histórico desarrollado en el tiempo [y que] podría ser reconstruido mediante métodos comparativos”*.

La idea de Morgan no es, como algunos han querido interpretarla, la de que existe una serie necesaria de invenciones y descubrimientos que coincide con el desarrollo de la sociedad y lo determina. Al contrario, este último es el esencial, él determina y produce los inventos y hallazgos, los cuales, a su vez, permiten comprobar con su presencia la existencia de los períodos étnicos y marcar las discontinuidades entre ellos.

Entonces carece de fundamento la objeción de Bohannan (1965: xx) en el sentido de que no hay una serie necesaria en los inventos, puesto que la escritura bien puede o no ser anterior a la cerámica y el arco y la flecha a la metalurgia, es decir, que no puede existir una escala evolutiva entre ellos; de donde concluye que la escala de estadios planteada por Morgan y basada, según él, en invenciones tecnológicas, no es adecuada.

Lo anterior confiere a la arqueología una importancia considerable en los estudios históricos, sobre todo en aquellos que tienen que ver con el esclarecimiento de los períodos étnicos; esta disciplina debe una buena parte de su desarrollo a las inferencias que logra obtener con base en el análisis de los restos materiales de las sociedades del pasado, especialmente los instrumentos de trabajo directo, pero también aquellos que son esenciales para la producción aunque no intervengan en forma directa entre la mano humana y la naturaleza, como ocurre con los recipientes de cerámica.

Marx se refiere también a la importancia de los instrumentos materiales, especialmente aquellos vinculados con los procesos de trabajo, de la siguiente forma:

Y así como la estructura y armazón de los restos de huesos tienen una gran importancia para reconstituir la organización de especies

animales desaparecidas, los vestigios de *instrumentos de trabajo* nos sirven para apreciar antiguas formaciones económicas de la sociedad ya sepultadas. Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja (Marx 1964: 132).

Esto, principalmente, porque el avance de la sociedad depende en parte del resultado del “balance” entre la cantidad de energía que el hombre consume en la producción de los bienes que necesita para subsistir y el volumen que logra tomar de la naturaleza mediante su trabajo, balance cuya medida es la productividad del trabajo, y esta depende en alto grado del desarrollo de dichos instrumentos.

Podemos, por tanto, establecer de manera definitiva que el sistema de instrumentos de trabajo social, o sea la tecnología de una sociedad, es un índice material preciso de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Las fuerzas materiales productivas de la sociedad y la productividad del trabajo social encontrarán su expresión en esta técnica (Bujarin 1972: 127).

De ahí lo revolucionario que resulta en su tiempo el que Morgan haya adoptado criterios tomados de la tecnología para establecer la existencia de su periodización, con lo que “*terminó con el subjetivismo de la escuela británica*” (Childe 1964: 14).

Pero entre inventos y hallazgos, por una parte, y períodos étnicos correspondientes, por la otra, sí hay una asociación, aunque no se trata de una relación de causa y efecto; los primeros son la base de partida para que el hombre desarrolle nuevas artes de subsistencia y con estas vaya mejorando su vida. En palabras del propio Morgan (1972: 30), “*la alfarería presupone vida de pueblo, y un progreso considerable en las artes sencillas*”; así mismo:

Posiblemente [la alfarería] es la prueba más efectiva y concluyente que puede elegirse para fijar una línea de demarcación, necesariamente arbitraria, entre el salvajismo y la barbarie. Desde tiempo atrás se ha reconocido la distinción entre las dos condiciones, pero hasta ahora no se

ha propuesto ningún criterio de progreso que señale el paso de la primera a la segunda (Morgan s.f.: 10, subrayados míos).

De su ingenio en este sentido [el de las artes de subsistencia], dependía la totalidad del problema de la supremacía del hombre sobre la tierra. El hombre es el único ser de quien se puede decir que ha logrado el dominio absoluto de la producción de alimentos que, al comienzo, no era más suya que de otros animales (Morgan s.f.: 19).

El ascenso del ser humano se da en medio de una fuerte lucha contra los obstáculos que la naturaleza le opone para lograr la satisfacción de sus necesidades y resolver los problemas que se le plantean; el desarrollo de los instrumentos de producción lo coloca cada vez en mejor situación para vencer, dando lugar no solo al progreso de la tecnología y de los hábitos de trabajo, sino a un creciente avance mental y moral. Como se trata de un proceso acumulativo, cada vez es menos difícil lograr esos descubrimientos e invenciones y el ritmo de desarrollo histórico se acelera, pero el peso de los hallazgos dentro de su respectiva época decrece. Cada período contiene en sí mismo los aportes de los anteriores, lo que proyecta una imagen de continuidad de la historia.

### **Períodos étnicos y realidad**

Los períodos étnicos de salvajismo, barbarie y civilización, en la forma como Morgan los caracteriza, constituyen categorías teóricas de su modelo de historia universal, que no se dan en la vida práctica de las sociedades concretas. Que Morgan no los considera como existentes en la realidad, sino como conceptos útiles para *“dilucidar las diversas categorías de hechos”*, se aprecia con claridad en la afirmación de que no importa que existan o no para que valga la pena que sean utilizados: *“Aun cuando sean aceptados solamente como probables, estos períodos serán convenientes y útiles”* (Morgan 1970a: 13).

No afirma la necesidad de su existencia histórica, sino su validez epistemológica para dar cuenta de los hechos de la realidad. Dicho sea de paso, Morgan utiliza esta metodología para comprender otros hechos de la vida social, así, por ejemplo, el sistema clasificatorio de consanguinidad y afinidad:

Habiendo reunido los hechos que establecen la existencia del sistema clasificatorio de consanguinidad, me aventuré a agregar a los cuadros una hipótesis explicativa de su origen. No puede dudarse de que las hipótesis son útiles y muchas veces indispensables para el logro de la verdad. La validez de la solución propuesta en dicha obra [Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana], y repetida en la presente, dependerá de su suficiencia para explicar todos los hechos del caso. Mientras no sea reemplazada por otra que tenga un mejor derecho para ser aceptada en este campo, su presencia en mi obra es legítima y está de acuerdo con los métodos de investigación científica (Morgan s.f.: 516, subrayados míos).

Y, también, la gran serie de las diez y seis (o quince, como cuenta otras veces) instituciones sociales relacionadas con la familia:

La serie anterior puede requerir modificaciones y aun cambios esenciales en algunos de sus miembros; pero ofrece una explicación racional y satisfactoria de los hechos de la experiencia humana, hasta el punto en que son conocidos, y del curso del progreso humano en el desarrollo de las ideas de familia y de gobierno en las tribus de la humanidad (Morgan s.f.: 515, subrayados míos).

Entonces, los períodos étnicos como tales no tienen una existencia histórica concreta, no existen el salvajismo, la barbarie y la civilización, solo sociedades con una condición social de salvajes, bárbaras o civilizadas; ninguna de ellas presenta alguna de estas condiciones en forma pura, por completo coincidente con la categoría; únicamente se dan sociedades históricas cuyas condiciones sociales en un momento dado de su desarrollo, y solo durante este, pueden considerarse como correspondientes en lo esencial a tal o cual período.

Eso es lo que explica que no sea posible encontrar una definición positiva de los estadios en la obra de Morgan; solo la totalidad del texto da una idea clara de ellos. Su caracterización abstracta únicamente puede ser hecha a partir de las diferentes condiciones —concretas— de las sociedades, de su comparación y ordenamiento. Parafraseando el esquema lévistrausiano de interpretación del mito, tal como lo presenta Edmund Leach (1985:

36-37), podemos leer la teoría histórica global de Morgan en la siguiente forma:

- En la historia, los acontecimientos se suceden unos tras otros entrelazados en una cadena lineal, sin que sea perceptible una discontinuidad.
- El análisis de Morgan encuentra que puede segmentar esa cadena en períodos étnicos y, más todavía, que es posible fragmentar cada uno de estos períodos (los episodios que llama Lévi-Straus). Al hacerlo, la historia humana resulta compuesta por los momentos (o episodios) de salvajismo, barbarie y civilización y sus subperíodos correspondientes.
- Cada uno de estos períodos y subperíodos es visto como una transformación parcial de los otros, mediante un desenvolvimiento que opera a través de formas de transición, aunque, a causa de su concepción histórica, Morgan no los concibe como simultáneos. Su sumatoria tiene como resultado la historia, pero ahora no como simple sucesión de segmentos sino como una totalidad de y con sentido.
- Comparados con los detalles de las condiciones sociales históricas originales, los períodos étnicos son abstractos; aquellas constituyen variaciones y transformaciones concretas de estos.
- La unidad resultante es una secuencia estructural *“que puede representarse mejor como una ecuación algebraica de la que cada uno de los episodios originales era una manifestación imperfecta”* (Leach *ibid.*). Esta “ecuación” sería el contenido conceptual de los períodos y daría el esqueleto abstracto de cada condición social.
- En cada momento histórico de toda sociedad, las formas de existencia de cada elemento de la ecuación son “imperfectas” en el sentido de que ninguna de ellas representa el contenido total del concepto —que existe solo en la sucesión histórica de las formas—, pero también porque hay un avance, un adelanto social y, por consiguiente, un perfeccionamiento.

Las obvias diferencias están dadas por la historicidad de la visión de Morgan, que ubica la sucesión de los momentos en una serie temporal en lugar de colocarlos en una simultaneidad, pero también en una serie estructural, lógica —como hace el



estructuralismo—, mostrando, al mismo tiempo, cuál es la conexión entre ambas maneras de relacionarse dichos momentos.

### **El tiempo y la lógica histórica no coinciden**

En *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee*, Morgan hace referencia a una secuencia general de formas de gobierno —monarquía, aristocracia, democracia, con sus respectivas formas de “degeneración”: tiranía, oligarquía y olocracia—, representada cada una por una forma típica concreta que sirve de base para la comparación. Al referir el gobierno iroqués a esta secuencia, es posible concluir caracterizándolo como una oligarquía liberal de tipo democrático que, además, no es una degeneración de la aristocracia y por lo tanto es más avanzada que la de los griegos, pese a que corresponde a un estadio anterior a aquel en que estos se encontraban y a que presenta en su base gentilicia una forma arcaica —hacia 1700— que es varios siglos posterior a la existencia de la forma más moderna entre los griegos (Morgan 1962: 127-138).

La misma falta de congruencia entre el orden lógico y el cronológico existe en otros ordenamientos. El de gens-tribu-fratría-confederación es un ordenamiento teórico, abstracto, no histórico-concreto; se trata de una serie lógica que no puede tomarse como una sucesión general de formas históricas que se desenvuelven a través del tiempo en ese orden establecido. Como la exogamia es una de las características esenciales de la gens, para que esta exista deben presentarse por lo menos dos gentes relacionadas por intercambio matrimonial, y esto constituye ya una tribu. La gens, como primera etapa de la serie o como unidad básica de la misma, es una abstracción; en la realidad no puede existir una gens única, solo la reunión de por lo menos dos de ellas en una tribu. La gens, dondequiera que se halle, es idéntica en su estructura orgánica y en su acción funcional, que constituyen su contenido, pero sus formas son muy diversas y en su sucesión conforman una lógica histórica.

Estas transformaciones constituyen el desenvolvimiento histórico de la categoría, cuya existencia solo es posible a través de ellas. El hecho de que la gens ocupe el primer lugar en la serie orgánica citada significa que es la unidad sobre la cual descansan el

desarrollo y la constitución de la serie, pero en ningún caso que sea el primer término histórico de la misma.

En *La sociedad primitiva*, la exposición está de acuerdo con la sucesión teórica o, más bien, con el orden lógico de las categorías y no con el orden cronológico, temporal, pues en la visión de Morgan estos dos órdenes se invierten. En otros autores es posible encontrar esta idea de la diferencia entre sucesión lógica y serie histórico-concreta. Me limito a presentar aquí dos ejemplos de ella; en su orden, Agnes Heller y Carlos Marx.

Sucede solo muy raras veces, y solo en determinadas condiciones, que la organización siga exactamente la sucesión temporal de las culturas particulares (Heller 1989: 191).

Se cometería un error si se estableciera la sucesión de las categorías económicas según el orden de su influencia histórica. Su orden, por el contrario, es determinado por sus relaciones en el seno de la sociedad burguesa moderna. Se obtiene entonces exactamente lo inverso de su orden natural o del orden de su desarrollo histórico (Marx 1971b: 50).

Más adelante me detendré en el planteamiento de Morgan, según el cual las distintas sociedades ni siquiera avanzan de manera sincronizada y uniforme en el tiempo, al mismo ritmo, sino que, por el contrario, se presenta una desigualdad en su dinámica de desarrollo.

### **Teoría y realidad no son idénticas**

Morgan diferencia claramente el modelo teórico y el proceso histórico; en el primero se establece la definición o caracterización de las categorías que marcan los momentos globales del desarrollo humano; en el segundo, la dinámica de las categorías y su entrecruzamiento en la realidad. Así, cuando habla del plan de gobierno basado en la gens (*societas*), se refiere a su caracterización esencial fundada en el parentesco, pero en la existencia concreta de las sociedades que se organizan con base en él, el territorio — elemento definitorio del otro gran plan de gobierno (*civitas*)— juega

también un papel importante, sobre todo en los períodos de transición, aunque no se trate del papel esencial o central.

De ahí que la inconsistencia de algunas de sus afirmaciones específicas en el campo del análisis histórico de algunas sociedades no invalide la verdad de su método y del modelo teórico que lo sustenta, como lo han pretendido algunos de sus críticos. A causa de lo abstracto de su carácter, las categorías de Morgan no concuerdan exactamente, ni podrían hacerlo, con ninguna sociedad real concreta, y resultan falsas si se las toma como categorías empíricas. Pero concebirlas de esta forma no es un problema de Morgan, sino de sus críticos.

Es lo que ocurre con algunos antropólogos. Su visión empirista no les permite percibir la diferencia de niveles en los planteamientos de Morgan, y los descalifican cuando descubren que sus conceptos más abstractos no muestran una coincidencia absoluta con la realidad tal como ella aparece ante la observación directa; al hacerlo, confieren el estatus de categorías positivas, descriptivas y clasificatorias a tales conceptos, sin ver que están entrelazados en una serie de progreso mediante un encadenamiento lógico y abstracto —cuya contrapartida histórica está representada por los períodos de transición—, peculiaridad que no solo les permite clasificar, agrupar y diferenciar, como los de la antropología, sino explicar.

Sin embargo, no es esta una posición generalizada. Algunos autores lo han comprendido de un modo acertado; así ocurre con los norteamericanos Beals y Hoijer y con el francés Terray:

Este esquema [de los evolucionistas] no pretende explicar la historia de culturas o pueblos determinados, sino solo resumir la evolución de la cultura en cuanto tal. Es la evolución de la *cultura* lo que hay que compendiar y no la historia de *una* cultura o de *un* pueblo (Beals y Hoijer 1969: 706).

Lo que Morgan estudia no es el gobierno, la familia y la propiedad en su existencia empírica, en sus manifestaciones históricas, sino el crecimiento orgánico de “ideas” que pasan por muchas “formas” sucesivas cuya serie constituye una “secuencia” de progreso (Terray 1971: 31).

Igualmente Gordon Childe (1964: 12), para quien el objetivo de Morgan es la evolución social como un todo y no la de las instituciones individuales aisladas de su contexto.

Esto coincide con las modernas tendencias evolucionistas que aceptan una evolución universal o general en lugar de una específica, que buscan una secuencia de formas abstractas y no históricas y particulares, es decir, que están de acuerdo en que hay *“una tendencia general al crecimiento cultural o el desarrollo hacia formas más complejas o heterogéneas”* (Lisón Tolosana 1980: 62).

### **Períodos étnicos y condición social**

Cuando aplica y desarrolla la anterior diferenciación entre teoría y realidad, Morgan establece los conceptos interrelacionados de período étnico y condición social. Cada período étnico tiene una condición social correspondiente, que Morgan denomina estadio y que *“posee una cultura distinta y exhibe un modo de vida propio más o menos especial y peculiar”* (Morgan s.f.: 12-13, subrayado mío).

Una cultura y un modo de vida identifican un período étnico, pero ninguno de ellos se presenta nunca en estado puro, sino en combinaciones de elementos correspondientes a varias de estas culturas y modos de vida, aunque necesariamente los que pertenecen a uno de los períodos ocupan la posición central y son los que caracterizan a esa sociedad. Estas combinaciones tienen un carácter específico, histórico, y constituyen el objeto de la investigación; lo que interesa clarificar es su conformación, no solo mediante el procedimiento de establecer los períodos étnicos a los que corresponden sus diferentes componentes, sino también descubriendo la manera cómo estos están estructurados para cumplir sus papeles, sus funciones, en relación con las necesidades de la vida de las respectivas sociedades. Los estadios están dados, entonces, por la condición de la sociedad en un período étnico. El ser humano en su sociedad no vive en un estadio, sino en la condición correspondiente.

Para Duvignaud, esta orientación implica la incidencia de la historia en la estructura, de la duración en lo sincrónico, de lo antiguo en lo nuevo, que son temas del más reciente análisis moderno:

Elas constituyen el objeto de una delimitación de las formas que, al destacar combinaciones diferentes entre ellas, se encuentran, unas alteradas por el tiempo corrosivo de la evolución, otras exaltadas por la actualidad de la experiencia donde ellas se insertan [...] La preocupación de Morgan es la de describir todos estos vínculos, sin duda porque estas tribus indias efectivamente observadas e interrogadas, presentaban a los ojos del primero de los antropólogos estas contradicciones, estas coincidencias, estas imbricaciones que, al componer enteramente la trama de la vida colectiva actual, no se refieren al mismo principio de combinación (Duvignaud 1977: 62).

Tres son los conceptos históricos que Morgan diferencia: período, estadio y condición. La historia es una unidad en cuyo interior los períodos étnicos hacen posible distinguir una diversidad; cada segmento de aquella unidad puede ser estudiado en sí mismo como un estadio. Así, si metodológicamente se miran aislados de la serie orgánica, del todo al que pertenecen, los estadios tienen un carácter abstracto y solo pueden ser comprendidos cabalmente cuando, luego de investigados en sí mismos, se los restituye a la unidad dentro de la serie y se los analiza en sus relaciones lógicas con los demás.

Los estadios son momentos del progreso social, pero un momento es siempre una abstracción pues no hay sociedades detenidas en el tiempo, siempre están en proceso de cambio. Además, cada estadio de la serie general es una transición entre el anterior y el que le sigue. Incluso, en la visión de Morgan, el conjunto de la historia no es otra cosa que una gran transición entre el salvajismo inferior y la civilización moderna.

Los estadios mismos no son definidos de entrada y a priori en forma abstracta, sino a partir del análisis de las condiciones de las sociedades que se encuentran en ellos; se abstraen del estudio de sociedades específicas. Así surgen las caracterizaciones de los estadios y los períodos étnicos, categorías que permiten agrupar,

diferenciar, relacionar las sociedades, comparándolas entre sí para hacer aparecer con claridad su diferente condición social —o la semejanza de la misma— y su grado de relativo adelanto.

Si los períodos étnicos, como modelos teóricos que son, presentan unas características que corresponden a cada uno y que constituyen su contenido “invariable”, esencial, expuesto en el texto de una manera abstracta, las condiciones sociales, en cambio, son múltiples y cada sociedad ostenta la suya propia, determinada por las condiciones de su existencia; por esta razón, solamente es posible su estudio concreto.

De esta manera, Morgan establece una relación clara entre la unidad y la diversidad, con cuya base puede entonces dar cuenta de la cultura y de su peso en la sociedad y en el análisis histórico. La cultura no aparece como el objeto en sí de la investigación histórica ni como el nivel que suministra la explicación de los fenómenos, sino como una forma de existencia histórica, múltiple y variada, de las categorías más amplias y que únicamente puede explicarse con referencia a ellas.

De ahí que no presente mucha validez la similitud que Augé pretende establecer entre Morgan y Taylor al respecto. Ya he mostrado cómo resuelve Morgan el problema de la relación de oposición y, al mismo tiempo, de expresión o existencia entre la universalidad y la peculiaridad, las cuales “operan” en niveles distintos; esto invalida la forma como Augé plantea la relación entre ellas como si “ocurriesen” en el mismo plano:

Taylor se enfrenta a la misma dificultad que Morgan: ¿cómo conciliar un análisis en términos de evolución con uno basado en términos de la especificidad cultural?

Como para Taylor y Morgan las contradicciones que se presentan en el eje evolución-cultura no son conciliables, la cultura no se define como un modelo de integración; su análisis se apoya más, en definitiva, en el símbolo que en la función, pero los símbolos solo son, para ellos, significantes vacíos que únicamente obtienen su sentido de la relación parcial y estadística con significantes del mismo tipo: el “estadio” o el “nivel” de desarrollo tienen un valor de indicio respecto de un modelo de desarrollo del cual la sociedad victoriana constituye el apogeo, sin definir ninguna significación sociológica (Augé 1987: 47, 49-50).

Morgan no concibe la cultura como “modelo de integración”, en cuyo caso sería básicamente un culturalista, pero sí como el lugar más concreto de ejercicio de la integración entre los elementos o rasgos correspondientes a los diferentes períodos étnicos, como la materialización histórica de la condición de la sociedad. Con la solución que da a este problema deja atrás el evolucionismo clásico de ese momento y, por consiguiente, también las posiciones de Taylor, pero ello como consecuencia del procedimiento de jerarquizar los diferentes rasgos y hacer de uno de ellos, los inventos y descubrimientos, la comprobación del desenvolvimiento social, y no por el expediente de convertir cada rasgo en índice de evolución, como parece entender Augé:

Para Morgan, ante todo se trata de comprender la evolución general de la sociedad y las combinaciones específicas de rasgos que componen las culturas; cree conseguirlo al convertir cada “rasgo” en un índice de evolución y al interesarse en el aparato simbólico de las sociedades únicamente en función de su valor indicativo en términos de evolución; relativiza la polaridad del eje evolución-cultura gracias a un tratamiento particular de la relación símbolo-evolución (Augé 1987: 68).

Los períodos étnicos tienen el papel de introducir una gradación escalonada en una historia que aparece ante nuestros ojos como un continuo, pero que en la concepción de Morgan se piensa como una correlación de continuidades y discontinuidades que los conocimientos de la época no permitían hacer notar; los períodos étnicos son los encargados de hacerlas aparecer. Son, pues, categorías hipotéticas que hacen visibles los límites y relaciones entre las diferentes condiciones sociales. Pero ellos mismos no se encuentran como tales en la historia real, excepto en el entrelazamiento de sus elementos en las condiciones de existencia de las sociedades. Según Leclerc (1973: 31), esta es la visión de los evolucionistas, para quienes *“las sociedades están alineadas según un continuo homogéneo y único, jalonado por cortes pertinentes: ‘los estadios de avance’”*.

La autora marxista húngara Agnes Heller, en su estudio de los principios constitutivos del hacer de la historia, presenta un punto de vista semejante:

Cada teoría corta diferentes presentes de la cadena ininterrumpida de acontecimientos, lo que hace aparecer esos “cortes” como unos actos arbitrarios. Pero la teoría tiene que convencernos de que es exactamente lo contrario; debe demostrarnos la importancia de la prolongación en cuestión. El carácter evocativo de la obra historiográfica induce al lector a considerar el corte como *evidente*. Utilizo la palabra “demostrar” en vez de “argumentar”, porque el historiador puede recurrir a argumentos para efectuar su “corte”, pero ello no es una precondition para justificar la existencia de una obra historiográfica. El “corte” nos puede parecer tan evidente sin necesidad de ser argumentado. Lo que yo llamo “corte”, que es, en otras palabras, comprender la discontinuidad en la continuidad, es el principio organizativo de toda obra historiográfica y, por tanto, una idea universalmente constitutiva de la historiografía (Heller 1989: 133).

Establecer la secuencia global de la historia humana tiene un objetivo metodológico que analizaré a continuación. Como historia general contiene todas las historias concretas y permite comprenderlas, pero no puede ser considerada como historia concreta de tal o cual sociedad. No deben confundirse ambos niveles.

## EL CAMINO METODOLÓGICO

En la construcción de tal secuencia se sigue un camino que comienza con el estudio de ciertas sociedades en momentos determinados de su existencia. Morgan constata en forma empírica las diferencias de condición entre unas y otras de estas sociedades (se “ve” que los iroqueses son distintos de los europeos y de los australianos). Con esta base las ubica en escalones ordenados en sucesión, lo que permite taxonomías y diferenciaciones. Parte de un análisis puramente etnográfico, luego compara etnológicamente con la finalidad de conformar los estadios con base en aspectos comunes identificados. Más adelante trasciende la antropología al constatar que estos estadios están lógicamente entrelazados en una serie



ascendente de progreso, medida por las invenciones y descubrimientos.

De tal manera, los estadios permiten determinar períodos históricos generales con carácter universal. Referida a la serie de ellos, la condición iroquesa, por ejemplo, deja de ser simplemente distinta para hacerse superior o inferior, más o menos elevada. La periodización deja de ser cronológica para ser de desenvolvimiento, de condición alcanzada. El trabajo de campo deja paso al pensamiento teórico.

### **Cortar es hacer historia**

La periodización ocupa un lugar nuclear en la concepción de Morgan, pues sin ella no es posible establecer la historia de las distintas sociedades específicas. No se trata, pues, únicamente, de describir la condición de cada sociedad. La serie de sucesivos períodos étnicos constituye el marco al cual debe referirse esta condición para poder establecer “su condición de relativo adelanto” y comprender su dinámica. Este punto de vista lo sostienen también, en tiempos recientes, historiadores que se reclaman del marxismo. Veamos un ejemplo:

Para poder concebir la “Historia” como unidad, como continuidad caracterizada por *una única* lógica, *una única* tendencia de desarrollo, la filosofía de la historia debe organizar *todas* las culturas humanas en una única línea y valorarlas según el puesto que presumiblemente han ocupado en la vida de la humanidad (Heller 1989: 191).

La seriación construida por Morgan suministra además los criterios para enfocar la atención sobre una u otra sociedad particular, ya que ilumina la importancia de cada una para la comprensión de la historia general; y esa es su intención manifiesta:

Otra ventaja de fijar períodos étnicos definidos, es la de encaminar una investigación especial hacia aquellas tribus y naciones que ofrezcan la mejor ejemplificación de cada estadio, con el fin de que cada una sirva de modelo y de ilustración (Morgan s.f.: 16).

Su objetivo no se limita a la explicación de los períodos étnicos, sino que, sobre todo, quiere presentar pruebas de progreso, comprobaciones de que una sociedad ha avanzado y ahora se encuentra en una condición distinta y peculiar con respecto a la anterior; es decir, busca posibilitar un manejo de la historia concebida como transformación social.

Este peso específico de la periodización en el hacer histórico de Morgan tiene correspondencia con la importancia que Agnes Heller atribuye al mismo elemento con relación con la historiografía en general:

En este caso es la *periodización* lo que funciona como idea constitutiva de la obra historiográfica. Más exactamente, es aquí donde se hace explícita la periodización como principio organizativo de la historiografía, aunque esté presente de modo latente cuando se añade solamente un eslabón a la cadena de los acontecimientos. Afirmando que cuando se prolonga un acontecimiento del pasado no se debe prolongar también su pasado y su futuro, el historiador nos hace comprender que en este “corte” ha sucedido algo decisivo que ha transformado otro acontecimiento o una serie de ellos en “pasados” y producido otros “futuros”. De este modo, el corte separa algunos períodos, se convierte en una división real, importante y no arbitraria, precisamente porque se reconstruye como un “hito” o como una “línea divisoria”. Si el escritor no es capaz de convencernos de esto, la teoría parecerá inconsistente o, por lo menos, falta de interés (Heller 1989: 133).

Cada condición social, que corresponde a un período étnico determinado, es perfectamente diferenciable de las demás, pero es en absoluto imposible marcar el punto exacto donde una termina y comienza otra. Esta posibilidad diferenciadora está dada por las invenciones y descubrimientos que, al mismo tiempo que delimitadores, constituyen lazos que unen un período o un estadio con otro; por eso, cada uno marca a la vez el inicio de un período y la culminación del anterior; es decir, que además de permitir establecer las discontinuidades, son también los elementos que las relacionan entre sí para restablecer la continuidad. El interés de Morgan no es clasificar las sociedades en sí, sino ubicarlas en relación unas con otras mediante su referencia a la escala formada por los

períodos étnicos, de ahí *que “para nuestro propósito la condición de cada una es el hecho esencial, no teniendo importancia el tiempo”* (Morgan s.f.: 13). Esta posición lo lleva muy lejos de las corrientes de la historiografía cronologista más tradicional de su tiempo. Al respecto, Edmund Leach (1985: 46) plantea:

[Los límites no tienen dimensiones ya que] son interrupciones *artificiales* de lo que es continuo por naturaleza. [En el terreno teórico, conceptual, los límites son, pues, intemporales], pero cuando llegamos a convertir ese tiempo teórico en un tiempo social, cada “intervalo sin duración” ocupa un tiempo [y se convierte en una transición].

Esta interpretación explica por qué en la teoría de Morgan no existen períodos de transición entre períodos étnicos, ya que estos son conceptos abstractos, y, en cambio, sí se plantea su existencia entre condiciones de la sociedad; es decir, en relación con el tiempo histórico social. Estos momentos limítrofes, como ocurre en los ritos de pasaje, son ambiguos, “tierras de nadie”, y en ellos no es posible definir claramente lo que corresponde a cada uno de los segmentos consecutivos.

### **“Remontarse de lo abstracto a lo concreto”**

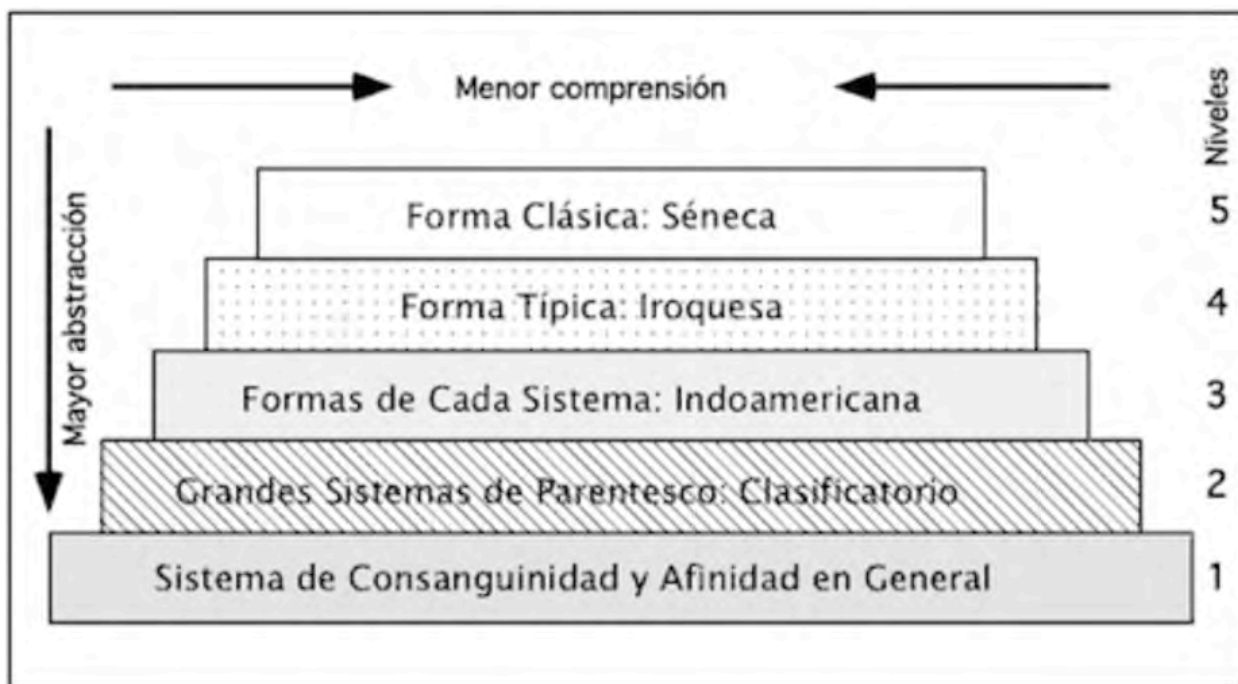
Ya he planteado más arriba que el papel del análisis de las sociedades concretas respecto a los estadios y períodos étnicos no es solo el de ser ejemplos o ilustraciones de ellos, como algunos autores han llegado a proponer. Lo que hace Morgan es establecer la correlación estadio-condición de la sociedad y luego abstraer los estadios a partir del estudio comparativo de las distintas condiciones.

Este entrelazamiento fundamental de lo abstracto y lo concreto hace preciso que el autor desarrolle una metodología para el manejo de las relaciones entre ambos niveles de la realidad, en la que necesariamente debe establecer y tener en cuenta niveles “intermedios”, como los de forma típica, forma clásica o standard y otros que trataré más adelante. De este modo, la comparación se convierte en una metodología de conocimiento que no es un equivalente de los procedimientos que por lo general se conocen en

antropología con el nombre de método comparativo. Su importancia está dada por el hecho de que la confrontación entre sociedades concretas y esas categorías es fuente primordial de conocimientos sobre las primeras.

El uso que Morgan hace de esas categorías en *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* nos permite entenderlas con cierta claridad. El mayor nivel de abstracción que se maneja en esta obra corresponde al sistema de consanguinidad y afinidad en general, mientras que el último nivel es el de forma clásica o estandar, con niveles intermedios, cada uno más concreto que el otro, pero también con una extensión menor que el anterior. La comprensión del último nivel abarca solamente el sistema de una sociedad específica. El Gráfico No. 1 permite visualizar mejor la relación que existe entre los distintos niveles.

**GRÁFICO No. 1**  
**NIVELES DE ABSTRACCIÓN EN EL SISTEMA DE PARENTESCO**  
**CLASIFICATORIO SÉNECA-IROQUÉS**



El sistema de consanguinidad y afinidad en general es el nivel de mayor abstracción; se trata de una abstracción que recoge

aquellos elementos que deben contener todos los sistemas en todos los tiempos y lugares y que descansan sobre unas ideas definidas con referencia a fines específicos, a saber: 1) una distribución de los parientes de sangre más cercanos en líneas de descendencia, 2) un método para distinguir cada uno de los parientes de los demás, 3) la expresión del peso o valor del parentesco (Morgan 1970b: 10-11). El concepto de este nivel permite resumir los requisitos que todo sistema debe cumplir para ser considerado como un sistema de consanguinidad y afinidad, además representa una economía en la exposición, pues evita repetir los aspectos generales de cada sistema cuando se hace la presentación de cada uno de ellos, y permite, inicialmente, describirlos en su conjunto y ordenarlos y agruparlos de alguna manera. Morgan define este nivel de generalidad como

un sistema de consanguinidad que se basa sobre una comunidad de sangre, pero que es la expresión formal y el reconocimiento de estas relaciones. Alrededor de cada persona hay un círculo o grupo de parientes de los cuales esa persona —el Ego— constituye el centro con relación al cual se reconoce el grado de parentesco y sobre quien retorna la misma relación de parentesco (Morgan 1970b: 10).

Resulta notable la semejanza de este concepto con el de “producción en general” que emplea Marx:

Pero sucede que todas las épocas de la producción poseen ciertos elementos y rasgos comunes. Si admitimos que la producción en general constituye una abstracción, es preciso reconocer, con todo, que se trata de una abstracción razonada, porque subraya y precisa efectivamente los elementos comunes, y nos ahorra por tanto la repetición (Marx 1971b: 17, subrayado mío).

Por su misma naturaleza, esta clase de abstracciones no permite explicar ni entender ninguna situación histórica concreta y su valor es, por consiguiente, limitado:

Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material

histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos (Marx y Engels 1968: 27).

Por eso, para superar tal limitación, se hace necesario abordar el estudio de las formas históricas reales tal como ellas ocurren en los diversos niveles dados de desarrollo de la sociedad, en cada época histórica determinada de la vida de la humanidad.

Para poder plantear este nivel máximo de abstracción en lo referente a los sistemas de parentesco, Morgan debe fundamentarse en otra abstracción, *“asumiendo la existencia del matrimonio entre parejas simples”* en todas las sociedades humanas. No se trata, sin embargo, de una decisión arbitraria, puesto que esta abstracción es ya un resultado de su investigación anterior y esta lo ha conducido a encontrar en aquella forma de matrimonio el eje articulador de la serie orgánica que engloba familia y parentesco, el germen que existe ya en el matrimonio por grupos y alcanza su dominio en la familia monógama.

Aunque, más adelante, el análisis le exigirá introducir la consideración de las formas de matrimonio realmente existentes en ciertas clases de sociedad:

En el progreso de la investigación podrá hacerse necesario considerar un sistema en el cual este fundamento tenga que ponerse en duda y, tal vez, sea completamente insuficiente. La presuposición opuesta puede llegar a ser esencial para incluir todos los elementos del asunto en sus relaciones prácticas (Morgan 1970b: 10).

Pero asumir como general el matrimonio entre parejas simples trae otras consecuencias. Una de ellas es el hecho de que Morgan siempre procede como si el ego a partir del cual focaliza y desenvuelve sus terminologías y sistemas de consanguinidad fuera individual, una única persona, cosa que choca con la realidad del sistema clasificador, pues en este el centro de la constelación de parientes es también una categoría clasificatoria, es decir, un grupo de personas, posiblemente una fratría, entendida como un grupo de hermanos o hermanas o, también, un grupo matrimonial. Está en la base de su caracterización que los términos del sistema clasificador

no designen individuos sino clases de personas. El ego mismo puede ser —y generalmente lo es— un grupo de personas, un ego colectivo. Morgan no tuvo esto en cuenta en la realización de su trabajo, pues al tener siempre en mente y como punto de enfoque el sistema descriptivo, siempre consideró al ego como constituido en forma individual.

La anterior circunstancia afecta, por supuesto, las técnicas utilizadas para recoger la información acerca de los sistemas clasificatorios, tanto en forma indirecta, a través de su cuestionario de parentesco, como en forma directa, cuando lo hace por medio de las entrevistas en el trabajo de campo, ya que ambos instrumentos están diseñados con base en la descripción de los parientes y en la consideración del ego como una única persona. Por tanto, Morgan (1970b: 135) formula preguntas como esta: *“¿Cómo llamo al hijo del hermano de mi padre, si es mayor que yo, cuando hablo con él?”*.

Claro que Morgan es consciente de la dificultad, pero no hay evidencias de que haya logrado resolverla del todo, aunque las preguntas del cuestionario no son para ser hechas directamente sino para ser “traducidas” a la lengua que hablan los interrogados teniendo en cuenta sus características y las de la sociedad que se investiga; por ello, en criterio de Morgan, los mejores resultados provienen de los investigadores indios más que de los blancos y los mestizos, así estos hayan residido durante décadas entre los indios.

En este caso, no parece que Morgan haya tenido en cuenta los efectos de la abstracción correspondiente para más adelante restituir dentro del contexto de la investigación lo que se da en la realidad, como sí lo hizo con las formas de matrimonio diferentes a la de parejas simples. Por lo menos, no me ha sido posible encontrar en su obra ningún lugar donde este recurso metodológico necesario haya sido aplicado por el autor y se hayan introducido las “correcciones” provenientes de considerar un ego de carácter colectivo.

El segundo nivel de abstracción es el de los sistemas clasificatorio y descriptivo de consanguinidad y afinidad. Sistemas independientes, basados en principios contradictorios y antagónicos

y cuyos efectos y acción sobre la sociedad son por completo diferentes.

Todas las formas descubiertas hasta el momento se agrupan en dos, en un sentido amplio, la *descriptiva* y la *clasificatoria*, que son opuestas la una a la otra en sus concepciones fundamentales (Morgan 1970b: vi).

Como en el caso anterior, cada una de estas categorías se caracteriza por un conjunto de elementos que aparecen en todos los sistemas correspondientes y cumple un papel semejante al de la categoría de más alta abstracción, pero con una menor comprensión. En estos términos, la peculiaridad del sistema descriptivo radica en que

los consanguíneos colaterales y una parte de aquellos de la línea de descendencia directa se describen con una combinación de términos primarios [mientras que el clasificatorio se distingue porque en él los consanguíneos] están distribuidos en grandes clases o categorías con base en principios de distinción peculiares de esta familia. Todos los individuos de una misma clase están incluidos en una sola y la misma relación de parentesco, y el mismo término particular se aplica a todos y cada uno de ellos (Morgan 1970b: 142-143).

El segundo nivel de categorización permite exponer, como puede observarse en el Gráfico No. 2, el carácter plenamente divergente de todas las líneas de parientes colaterales del sistema descriptivo, las cuales se alejan cada vez más del ego a medida que avanzan las generaciones, hecho que produce una muy amplia dispersión de los lazos de sangre.

Esta clase de dispersión se hace completamente necesaria en sociedades conformadas por un número de miembros considerablemente grande, circunstancia que haría muy engorroso —sino imposible— seguir la huella de la totalidad de los parientes colaterales, especialmente de aquellos más alejados, además de la imposibilidad de mantener relaciones reales y continuas con todos ellos, muchos de los cuales, en ocasiones, están territorialmente muy dispersos.



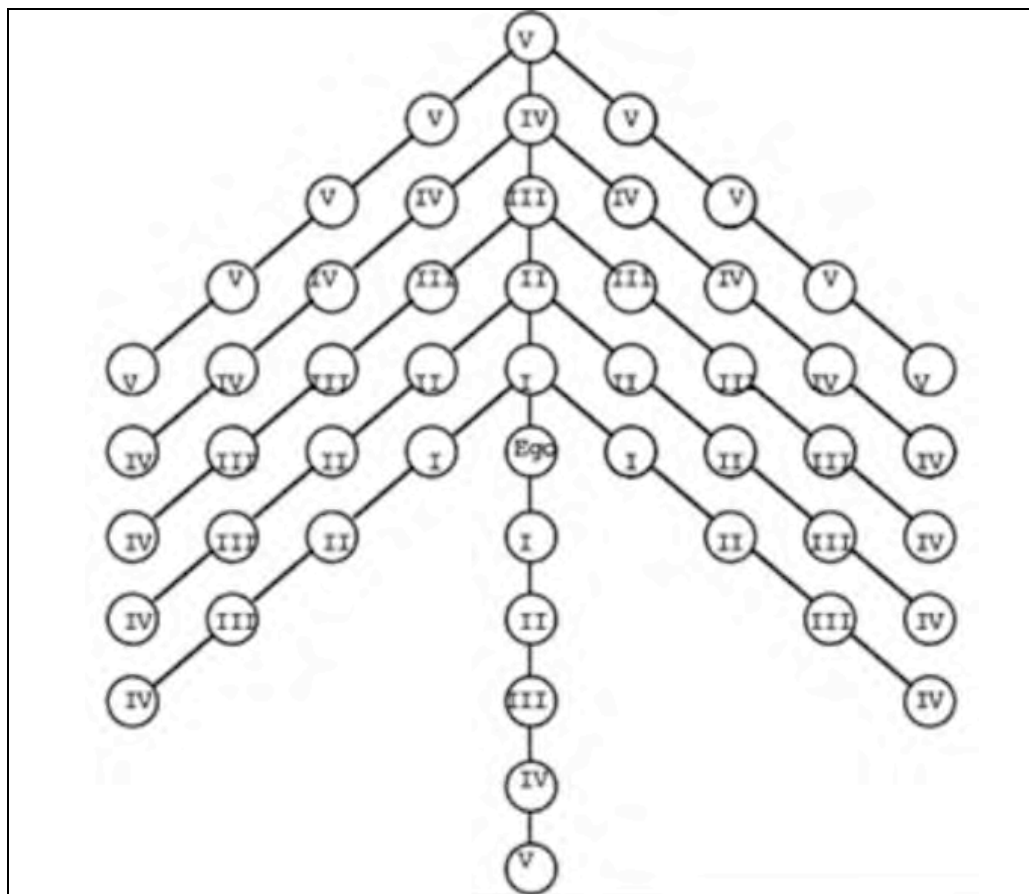
Por supuesto, la cercanía de los parientes con respecto al ego no es una necesidad de la organización y desarrollo de la vida, en la medida en que la estructura social fundamental es de tipo territorial y el sistema de relaciones que vincula a los miembros del grupo social está constituido sobre el carácter predominante de las relaciones de vecindad sobre las de consanguinidad y afinidad.

Esta peculiaridad de los sistemas descriptivos de parentesco contrasta nítidamente con la convergencia de todos los parientes en la línea de descendencia del ego, que es la característica propia de los sistemas clasificatorios, y constituye, desde el punto de vista de los efectos que produce sobre la estructura social, una de las diferencias esenciales entre los dos sistemas, si no la fundamental.

### GRÁFICO No. 2

#### ESQUEMA DEL PARENTESCO DESCRIPTIVO (INGLÉS)

(Elaborado con base en la Plancha III: Diagrama de Consanguinidad: Sistema Inglés, Morgan 1970b: 593)

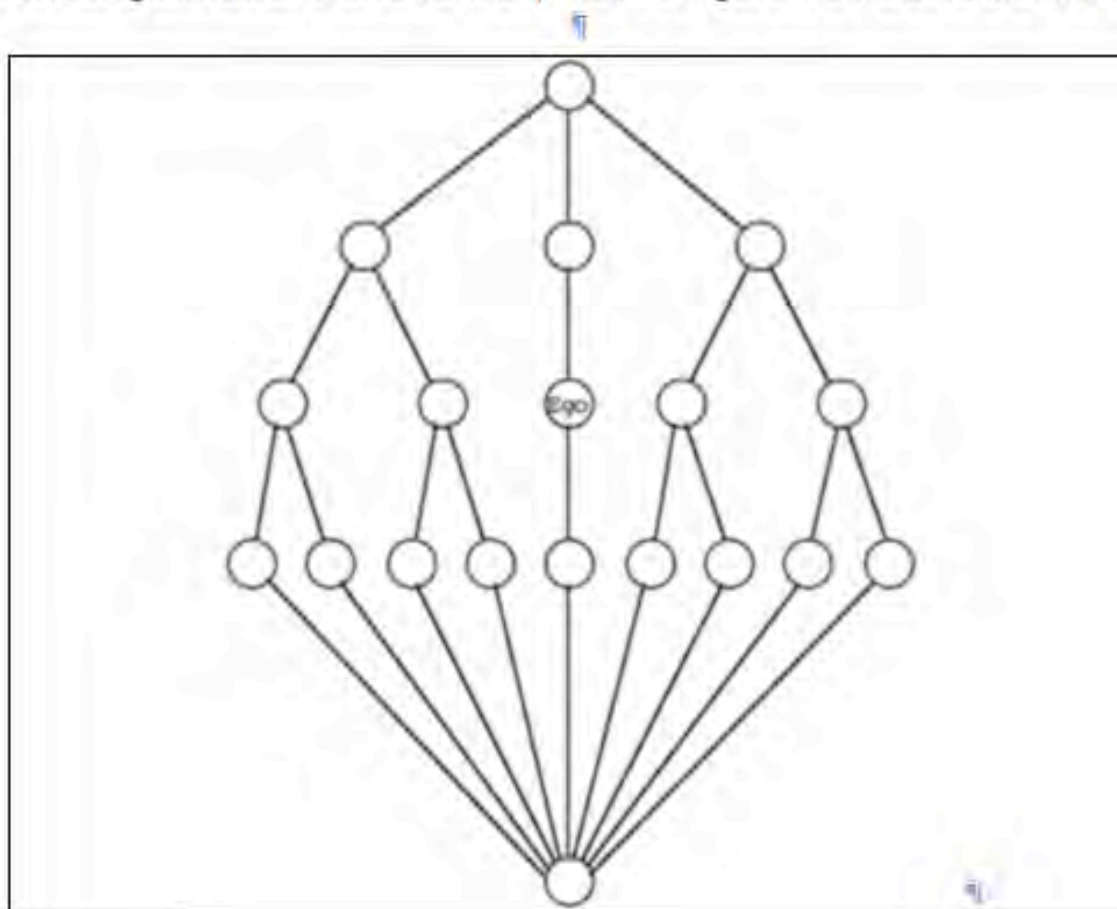


En los sistemas clasificatorios, los parientes de todas las ramas colaterales convergen y se integran a partir de la segunda generación de descendencia contada a partir del ego, tal como puede observarse en el Gráfico No. 3; en este únicamente se ha identificado como punto de referencia al ego, con el objeto de poder integrar en una sola dos planchas diferentes de la obra de Morgan, aquellas que corresponden a las líneas masculina y femenina respectivamente.

### GRÁFICO No. 3

## ESQUEMA DEL PARENTESCO CLASIFICATORIO (SÉNECA- IROQUÉS)

(Elaborado con base en las Planchas VI y VII: Diagrama de Consanguinidad: Séneca-Iroqués, Morgan 1970b: 596-597)



De esta manera se concentra alrededor del ego, por medio de relaciones de parentesco reales y efectivas, un círculo muy amplio de parientes que le confiere garantía de protección y seguridad al evitar la dispersión de la sangre, función que resulta adecuada en un tipo de sociedad donde tanto el grupo doméstico como la familia misma son débiles y el desarrollo de la capacidad de acción sobre la naturaleza, dado el incipiente desarrollo de las artes de subsistencia, es escaso, por lo que hombres y mujeres no logran enfrentarse con éxito a su medio si viven y actúan en forma individual, y ni siquiera si lo hacen a través solo del grupo familiar.

Morgan (1970b: 13) presenta la oposición entre los dos sistemas de consanguinidad y afinidad en los siguientes términos:

En el sistema de parentesco de las familias aria, semítica y uraliana, las líneas colaterales permanecen diferenciadas y perpetuamente divergentes con respecto a la línea de descendencia directa, con el resultado, tanto teórico como práctico, de una dispersión de la sangre. Esta dispersión es una de las características del sistema descriptivo. Por el contrario, en el de las familias turania, india americana y malaya, las varias líneas colaterales, tanto las cercanas como las remotas, finalmente convergen y se integran en la línea de descendencia directa, con lo cual, en la teoría si no en la práctica, se previene la dispersión de la sangre. Por este medio, el parentesco colateral es, a la vez, valorado y preservado. Esta integración es, de algún modo, una de las características del sistema clasificatorio.

El empleo de este segundo nivel de abstracción posibilita la comparación, con base en la cual es posible llegar a establecer la oposición entre los respectivos principios de descripción y clasificación, de donde puede deducirse la imposibilidad de que uno de estos sistemas provenga del otro a través de un proceso de transición y transformación, puesto que no es posible que, dada su radical incompatibilidad, los elementos del uno puedan desarrollarse y coexistir en el interior del otro durante un período relativamente considerable de tiempo. De la misma manera, resulta claro que no puede darse entre ellos una transición, un sistema de parentesco mixto.

Estas dos grandes clases de sistemas de consanguinidad y afinidad están, a su vez, jerarquizadas: el sistema descriptivo es más simple que el clasificadorio desde el punto de vista de su estructura. Esta característica diferencial incide en la metodología de análisis pues determina el orden en que se debe efectuar su estudio, yendo de lo simple a lo complejo, aunque históricamente, hasta donde Morgan logra establecerlo, el sistema clasificadorio parece haber sido el primero y haber tenido una difusión universal.

El tercer nivel de abstracción corresponde a las formas que presenta cada uno de los dos grandes sistemas, aria, semítica y uraliana, en el caso del descriptivo, y turania, malaya, indo-americana y esquimal, en el caso del clasificadorio. Estas últimas cuatro no ocupan la misma posición, sino que están jerarquizadas:

El sistema clasificadorio tiene una forma principal, la indo-americana, y dos subordinadas, la malaya y la esquimal. De estas, la malaya es la más simple y, probablemente, la fundamental; por este motivo, es posible que haya sido la primera. A continuación sigue, en el orden natural, bien sea la turania o bien la de los indios americanos, según el caso, ya que se encuentran en la misma relación con respecto a la malaya; después está la esquimal, que se encuentra separada de los sistemas de las otras familias nombradas (Morgan 1970b: 7).

Las distinciones que se manifiestan entre estas formas también están dadas teniendo su nivel de abstracción como uno de los criterios particularizadores. Apoyándose en las terminologías correspondientes, Morgan plantea la necesidad de diferenciar entre el malayo y el turanio con base en si las respectivas categorías de hermanos y hermanas se dan en abstracto o en forma concreta. Desde este punto de vista, la forma malaya resulta más abstracta que la séneca-iroqués. En este caso, se considera que las categorías que comprenden un número mayor de parientes son las más abstractas. Si se tiene en cuenta este criterio de análisis, se constata que los sistemas de parentesco se desarrollan, yendo desde los más abstractos hasta los más concretos.

Un grado todavía menor de abstracción se da en relación con la categoría de forma típica, que se refiere a algunos sistemas

concretos de parentesco que se distinguen por presentar un conjunto persistente de “*rasgos indicativos*” (Morgan 1970b: 148) y que existen en sociedades específicas. Con su estudio se inicia en cada caso el análisis. Por ejemplo, la forma típica del sistema ario es la romana, la del sistema indio americano es la iroquesa, la tamil es la del sistema turanio, la hawaiana, por último, lo es del malayo.

Con relación a lo anterior, en el análisis del sistema clasificatorio se presenta una particularidad: la forma escogida para iniciar la indagación es la de los indios americanos, la ganowaniana; su forma típica es la iroquesa, pero el parentesco no es idéntico entre las siete naciones iroquesas —Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Séneca, Tuscarora, Iroquesa de las Dos Montañas. Para dar cuenta de esta diferencia, Morgan incluye otra categoría, la más concreta y también la más desarrollada de todas, la forma clásica (estándar), que corresponde en este caso al sistema séneca-iroqués. En otros casos, como los del sistema ario y el turanio, las formas típica y clásica coinciden en una sola. Como expresa Morgan (1970b: 386), “*la forma tamil de este sistema [el dravídico] se ha tomado como la clásica o típica de la familia turania*”.

### **El método de exposición**

El método de exposición del parentesco seguido por Morgan comienza con el examen de la forma típica del sistema más simple, es decir, por la forma romana del parentesco ario del sistema descriptivo. Una vez esclarecida esta, avanza presentando y comparando con ella las varias formas que prevalecen en las restantes naciones arias; su propósito es mostrar cómo coinciden en sus rasgos radicales y, al mismo tiempo, cuáles son las diferencias que presentan con la romana y entre sí. De allí saldrá la comprensión del sistema ario en su conjunto. Continúa luego con el estudio del sistema semítico, no a partir de una forma típica del mismo, sino de su comparación con el ario, para establecer en forma simultánea la semejanza de sus principios radicales y sus diferencias en aspectos secundarios. Idéntico camino metodológico sigue para la comprensión del sistema uraliano.

Una vez se han comprendido las tres formas del sistema descriptivo, se ha aprehendido también este sistema en su globalidad y en su existencia histórica y no únicamente en sus rasgos abstractos y generales, como al comienzo del texto.

La exposición del sistema clasificatorio se inicia con el estudio del sistema séneca-iroqués, para luego comparar los resultados con los sistemas de las restantes naciones de la Liga, los de las naciones vecinas, los de la totalidad de las naciones habitantes de Norteamérica y, finalmente, aquellos de las aldeas indias de Nuevo México y, aun, de algunas sociedades de Centro y Sur América, con el fin de alcanzar el conocimiento acabado del sistema ganowaniano.

Para hacer inteligibles los sistemas turanio y malayo procede desarrollando una comparación de sus formas, que toma como eje de referencia el sistema de los indios americanos. Así hasta comprender la totalidad del sistema clasificatorio.

Termina su texto confrontando los dos grandes sistemas, pero ahora como una unidad de las diversas formas históricas concretas que ha analizado y no en forma abstracta como al inicio. Por eso puede correlacionar todas esas formas en su gran serie orgánica de quince instituciones relacionadas con el desarrollo de la familia.

Cada nivel por encima del más concreto está dado por el conjunto de las diversas formas del nivel más bajo, hasta llegar al sistema de consanguinidad y afinidad en general que incluye todas las formas anteriores. De ahí que si el texto comienza con la exposición de las características definitorias del sistema de parentesco como abstracción, como generalidad, esto es un resultado del proceso de conocimiento anterior y no el comienzo de la investigación. Pero, aislada de las formas específicas que el parentesco reviste en la amplia gama de las sociedades humanas, esta forma abstracta carece de sentido, de vida, es solo un esquema. Es preciso dotarla de vitalidad, recubrir ese esqueleto de carne y piel para que tenga validez y para que se convierta en un conocimiento científico que permita explicar las formas determinadas históricamente. Este es el objetivo que se busca con tal manera de estructurar la exposición; por eso, ella es, como lo

expresa Morgan, parte del proceso de conocimiento de los sistemas de consanguinidad y afinidad.

Además, solo así las conclusiones son suficientes para plantear, como lo hace y desde este punto de vista, la unidad de la humanidad bajo el concepto de “familia humana”, la cual, desde luego, es también una abstracción.

Godelier malinterpreta el método de abstracción de Morgan al compararlo con el de Sahlins, que consistiría en

comparar múltiples sociedades primitivas carentes de Estado y de clases, intentando *aislar* sus rasgos comunes y *dejando* provisionalmente *al margen* sus diferencias (Godelier 1974: 209-210).

No se trata de comparar buscando rasgos comunes al nivel empírico, sino al nivel de los contenidos esenciales del concepto. Por eso Morgan plantea dos pasos posteriores dentro de su comparación; uno tendiente a establecer las coincidencias y las diferencias o desviaciones, como él las llama, y otro que debe esclarecer si estas se dan a nivel de los aspectos secundarios, no indicativos del concepto, o si representan modificaciones en los aspectos radicales y qué sentido tienen, es decir, buscar la explicación de la particularidad restituida dentro del análisis. Por eso se preocupa por establecer si esos elementos específicos y diferentes funcionan o no bajo los mismos principios estructurales que definen el concepto. Es decir que hay que hacer énfasis y prestar atención a lo que viene después de que las diferencias se han dejado provisionalmente al margen, cosa que Godelier no hace.

Kaplan y Manners (1979: 28) han reconocido en su estudio del método comparativo utilizado por Morgan, que “*sin hacer comparaciones explícitas no puede haber teoría en antropología [...] aun la simple monografía etnográfica implica comparación*”.

De acuerdo con los mismos autores, este método es importante para el avance científico: “*La comparación seguida de abstracción no solo es veraz, sino metodológicamente legítima, heurísticamente sugestiva y científicamente fructífera*” (Kaplan y Manners 1979: 26).

En la obra de Morgan, este método de “*elevarse de lo abstracto a lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones*” no es exclusivo de *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, aunque es aquí donde se desarrolla por primera vez en forma acabada, a partir de elementos previos que están presentes ya en *La Liga de los Ho-de'-no-sau-nee o Iroqueses*. Es también el método que emplea en su estudio sobre la familia para construir el concepto de la misma.

Según Morgan, el desenvolvimiento del concepto de familia es el sucederse de sus diferentes formas y no la aparición o materialización de una sucesión de formas preexistentes en el concepto. Pero el concepto mismo es a la vez producto de tal desenvolvimiento. La familia monógama no podría haberse dado sin la existencia de las otras, puesto que constituye la forma más desarrollada y el producto del desarrollo de ellas. De una sola forma de familia, la consanguínea por ejemplo, es imposible abstraer el concepto de familia. La comparación y abstracción de las formas sucesivas de familia es el procedimiento que da origen a su concepto pero, como fenómeno de la realidad, la categoría de familia existe desde su primera forma. Es una categoría que tiene existencia real desde entonces, pero que carece aún de formulación teórica. La familia consanguínea es la primera manifestación histórica de la familia considerada en abstracto. Igualmente, cada una de las otras formas de familia es manifestación histórica del mismo concepto, pero este no existe sino a través de y por ellas. De ninguna manera las preexiste. Es su resultado, no su causa. Marx ha planteado la misma idea en su estudio del método de la economía política:

En lo que concierne a las ciencias históricas y sociales, hay que tener presente que el sujeto [...] está dado a la vez en la realidad y en la mente. Las categorías expresan por tanto formas y modos de existencia, y con frecuencia simples aspectos de esta sociedad, de este sujeto: desde el punto de vista científico, su existencia es anterior al momento en que se comienza a hablar de ella *como tal* (Marx 1971b: 48).

Cuando da inicio al proceso de elaboración conceptual de la categoría familia, Morgan vacila en aplicarla para denominar a las



formas anteriores a la monogamia; al referirse a las costumbres e instituciones más antiguas relacionadas con la familia, dice que “necesariamente tienen que haber precedido al conocimiento del matrimonio entre parejas simples y a la familia misma, en el sentido moderno del término” (1970b: 479, subrayado mío).

Sobre este tema, el marxista Olmeda (1970: 169) asegura: *“Disponemos ya de material abundante para probar cumplidamente la continuidad ininterrumpida de la pareja humana como base de la organización familiar desde la aparición de los grupos humanos”*.

Morgan agrega, un poco más adelante, que la tribu *“se convirtió en un poderoso movimiento hacia la realización final del matrimonio entre parejas simples y la verdadera condición de familia”* (Morgan 1970b: 485, subrayado mío).

Pero en *La sociedad primitiva* ya ha descubierto cuál es la esencia común a la monogamia y a las formas previas: la existencia de parejas simples. Estas están presentes en todas las formas anteriores, con la peculiaridad de que en ellas no son estables ni han alcanzado el predominio sobre el conjunto de la sociedad. El desenvolvimiento lógico de este principio constituye, pues, la base de la serie de formas de familia, la cual no es elaborada al azar ni por capricho de Morgan.

Este desenvolvimiento de las ideas no tiene progreso ni ritmo propios, puesto que depende del progreso de la experiencia y este del progreso de los elementos materiales de vida (invenciones y descubrimientos y artes de subsistencia). Esto implica diferencias en la “velocidad” de este desenvolvimiento en las distintas sociedades, hecho que produce un desarrollo desigual entre ellas. De otra manera, avanzarían todas al mismo ritmo y encontraríamos, en cada momento de la historia, una completa homogeneidad social.

Foto 6: Bonifacio Aizama, embera chamí que me llevó por la selva de montaña



Bonifacio Aizama, embera chamí de las cabeceras de El Engaño, en el Garrapatas, quien me condujo por la selva de montaña

## POR LAS RUTAS DEL COMPRENDER

La vinculación con el movimiento indígena del Cauca, las prolongadas temporadas de campo con los embera y, sobre todo, con los guambianos, el acercamiento a la teoría marxista, inicialmente a través de la conceptualización ligada con los problemas nacional y nacionalitario, posteriormente en una forma más amplia que incluyó los aspectos metodológicos y de concepción del mundo, la docencia universitaria en el campo de las teorías, en especial las de Marx y Morgan, el acceso a la andanada de críticas que llovían sobre la antropología desde muy distintos sectores y su necesaria utilización para adelantar una crítica semejante en nuestro país, fueron algunos de los factores que me llevaron a plantear el desarrollo de concepciones teóricas propias para poder dar cuenta del trabajo que adelantaba con los indígenas y lograr avanzar en una docencia que no se quedara en la eterna repetición de textos y de ejemplos anecdóticos sobre mi propia experiencia.

Así surgió, en el segundo semestre de 1992, un curso de teoría en el cual busqué realizar, junto con los estudiantes, una primera sistematización de lo avanzado en ese tema; curso que llamé “Historia de mi propio pensamiento”, parafraseando el título del artículo que un antiguo dirigente indígena guambiano había publicado en un periódico de estudiantes de antropología (Tunubalá 1990). Como era de esperar, esto suscitó toda suerte de comentarios irónicos entre los profesores y también entre algunos estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, donde tuvo lugar dicho curso; pero, al mismo tiempo, me permitió realizar junto con los estudiantes algunas síntesis teóricas generales a partir de un análisis de mis experiencias y de numerosos artículos de mi autoría, que habían sido publicados sobre todo en revistas y periódicos estudiantiles.

Sobre este punto de partida fue posible seguir avanzando por ese camino teórico, al tiempo que empleaba el trayecto ya recorrido para profundizar en la comprensión de la vida y luchas de los indígenas, en particular los del Cauca, y para un mayor provecho en el trabajo conjunto que adelantaba con ellos en mi calidad de solidario con el movimiento indígena. Uno de los resultados de estas actividades fue la escritura de un libro (Vasco 1994b), sobre el norteamericano Lewis Henry Morgan, uno de los fundadores de la antropología, en el cual analicé a fondo sus concepciones, su metodología y los resultados de su trabajo, muchos de los cuales habían tenido gran utilidad para la investigación en Guambía, y la seguían teniendo.

Llegar hasta aquí había implicado un recorrido por el examen crítico de algunos conceptos de la antropología, muy especialmente el de cultura. Crítica que no se fundamentaba únicamente en los aspectos teóricos más generales, sino que derivaba también de la confrontación de esta concepción con la realidad de las nacionalidades indígenas en Colombia, de su movimiento y de sus luchas.

Otros conceptos fueron igualmente objeto de este enfrentamiento crítico; así lo hice con el de cultura material, como base teórica para trabajar los resultados de una investigación sobre este tema que realicé para la empresa Artesanías de Colombia, cuyo énfasis estaba en los distintos aspectos ligados con la comercialización de esta clase de productos entre los embera y los waunaan. Difícilmente la caracterización antropológica de cultura material hubiera podido suministrar elementos suficientes para embarcarse en el análisis de los procesos de transformación de los elementos materiales indígenas en mercancías, pero menos aun para explicar las implicaciones más profundas de estos cambios sobre la totalidad de la vida comunitaria.

Cosa semejante pude hacer frente al concepto de espacio sagrado, empleado con frecuencia por los etnógrafos para designar ciertos sitios especiales de la historia que hacen parte de los territorios de las sociedades indígenas, cuya interpretación en términos de religiosidad lanza una visión errada sobre la verdadera

relación entre tales sociedades y sus espacios de vida, además de velar el carácter histórico de tales relaciones y, por consiguiente, del territorio en su conjunto.

Una gran parte de los antropólogos han entrado por la vía de considerar que vivimos en una época de la historia mundial que es nueva por completo y, sobre este criterio, consideran la necesidad de romper con todas las grandes concepciones teóricas con las que se ha querido dar cuenta, hasta ahora, del devenir del mundo y de las sociedades que lo conforman. De ahí que se hizo imperioso examinar si esta apreciación tiene fundamento real o si se trata de una mirada que pierde de vista las continuidades entre el mundo de hoy y las épocas pasadas, en especial las de los últimos dos siglos. Para ello, confronté algunos de los elementos que las corrientes posmodernistas quieren hacer pasar por completamente novedosos, con los planteamientos hechos por Marx y Engels al respecto hace ya más de un siglo y medio. El texto que cierra este capítulo da cuenta de los resultados de dicha confrontación.

No constituyen estos la totalidad de los campos conceptuales que he confrontado en el curso de mi trabajo de tantos años, pero muchos de ellos, quizá la mayoría, no dieron lugar a textos escritos, sino que discurrieron de manera oral, tanto en decenas de reuniones de discusión en el acompañamiento de la lucha india, como en mis clases, frente a alumnos de la universidad, pero también a otros, indígenas, en talleres y otras actividades muy diversas en el camino de búsqueda de una educación propia. Durante mucho tiempo he avanzado sobre la base del principio de no escribir lo que digo ni decir lo que escribo, como una manera para que mis ideas y planteamientos no se fosilicen, no se hagan eternamente repetitivos al convertirse en discursos aprendidos y dichos de memoria. Las excepciones más sobresalientes están representadas en mi libro sobre Morgan, escrito, como ya expliqué, cuando las cátedras sobre este autor salieron del plan de estudios de la Carrera de Antropología de la Nacional, y el artículo que cierra este libro y recoge algunas de las ideas centrales de dos cursos de Antropología Especial, trabajados en la misma carrera: Epistemología del Trabajo de Campo y Epistemología de la Escritura Etnográfica.

## EL INDÍGENA Y LA CULTURA: UN MARCO GENERAL DE ANÁLISIS<sup>60</sup>

Antes de entrar en el meollo de nuestro tema es necesario realizar algunas precisiones sobre el problema general de la cultura; analizar cómo se ha entendido esta dentro del marco de las llamadas Ciencias Sociales y cómo es posible captarla a partir de una concepción diferente.

### ANTROPOLOGÍA, CULTURA Y SOCIEDAD

Para ello partimos de una tesis central, cuestionable desde luego. Esta tesis es la siguiente: el concepto de cultura que utilizamos a diario ha sido desarrollado específicamente por la antropología, y esta última forma parte de lo que podemos calificar de “ciencia social burguesa”. En cuanto tal, posee características que le permiten cumplir un papel ideológico en relación con la realidad a la cual se refiere, papel que debemos desentrañar si queremos hacer un replanteamiento científico del tema. La realidad que el concepto de cultura y otros conceptos concomitantes, como los de cambio cultural dirigido, aculturación, etc., pretenden aprehender, no es otra que la de la relación colonial o neocolonial establecida entre los países capitalistas de Europa y América del Norte y los países de Asia, África y América Latina que conforman el hoy llamado Tercer Mundo.

La cultura, entonces, considerada como el objeto de estudio de una ciencia social: la antropología, corresponde a un desarrollo específico, histórico, del conocimiento en una época económica y social específica: el capitalismo. Corresponde a la expansión de la Europa capitalista sobre los países del Tercer Mundo, primero con el colonialismo y luego, en la actualidad, con el imperialismo neocolonial.

---

<sup>60</sup> Escrito en 1976. Publicado en *Enfoques colombianos. Temas Latinoamericanos*. No. 11: Indigenismo, Fundación Friedrich Naumann, Bogotá, 1978, p. 5-24

La sociedad burguesa, la sociedad capitalista europea desarrolló una serie de ciencias para su autoconocimiento: la economía política, la sociología, la historia y otras. En su expansión económica, los países capitalistas europeos chocaron con sociedades de carácter precapitalista, bien sea en el estadio de la comunidad primitiva, como la mayor parte de las sociedades americanas, bien en el estadio del esclavismo, como algunas sociedades africanas, bien en el estadio feudal, como ciertos países de Asia. Las características de las Ciencias Sociales que se desarrollaron en Europa y cuyas leyes se referían a esas sociedades, amén del carácter empírico o positivista de sus sistemas de conceptualización, imposibilitaron a esas ramas de la ciencia para comprender, en la medida en que la burguesía lo necesitaba, a las sociedades colonizadas. Se hizo necesaria, entonces, la aparición de una nueva ciencia, es decir, de una nueva conceptualización, un nuevo cuerpo de teorías y leyes que explicaran esas sociedades precapitalistas y su relación y diferencia con la sociedad europea capitalista. Esa ciencia, ese cuerpo de leyes, de teorías, de conceptos, es la Antropología.

¿Y, cuál es la base de esa antropología en sus diversas vertientes iniciales? La caracterización de las sociedades con las cuales los europeos entraban en contacto como simples, tradicionales, definidas por su cultura.

Simple quiere decir, dentro de esa conceptualización, atrasadas, poco desarrolladas, en los umbrales de la historia de la humanidad, incluso, como se llegó a decir en determinado momento, fósiles vivientes, recuerdos del pasado que habían sobrevivido. Las sociedades del Tercer Mundo colonizado eran vistas, pues, como la prehistoria de la humanidad; como sociedades sin historia, anteriores al comienzo de ella. Este doble significado contrastaba con la autovaloración de las sociedades capitalistas conquistadoras: luego de un desarrollo de milenios, Europa había llegado a ser la cumbre de la civilización, la cima más alta del desarrollo humano; en cambio, las poblaciones de América, Asia, África, se habían quedado en las etapas más primitivas del desarrollo, no habían cambiado ni evolucionado, representaban el pasado de la humanidad del presente: Europa.

Ese captar a las sociedades del Tercer Mundo como sociedades que ejemplifican los orígenes de la humanidad, por un lado, y que no tienen historia, por el otro, se constituye en la idea fundamental de toda la concepción antropológica tradicional y, en general, de toda la concepción que tiene la sociedad capitalista sobre los indígenas; por esto vamos a centrarnos sobre ella.

Al entrar en contacto con las sociedades precapitalistas, el capitalismo lo hace con unos objetivos muy definidos: subordinarlas para explotarlas, dominarlas para poderles arrebatarse los recursos naturales, la mano de obra barata, los tesoros acumulados por siglos, etc. Y para llevar a cabo esa explotación, precisa dominarlas, necesita oprimirlas; es así como se enfrenta a ellas. Y al hacerlo también en lo ideológico, las califica como culturas, hablando entonces de culturas indígenas frente a sociedades europeas. Es decir que allí en la base misma de la conceptualización existe una clara connotación diferencial y subvaloradora: por un lado existen las sociedades, la civilización, y por el otro su pasado, las culturas.

Civilización, sociedad, son Europa, es decir, el capitalismo. Las culturas son diferentes de Europa, son los pueblos de Asia, África, América, son los indios. Aparece ya aquí esa diferenciación fundamental, el producto más refinado de la antropología en el proceso de ideologización de la relación colonial, basada en un juicio de valor y que de todas maneras no corresponde a la realidad. Según ella, Europa habría alcanzado el nivel de la civilización, se habría desarrollado como sociedad. Los pueblos colonizados no habrían superado la etapa de la cultura.

Esto podemos ilustrarlo con ejemplos tomados de la conceptualización que usamos cada día y que se infiltra sutilmente por encima de los mejores propósitos de un acercamiento científico a la realidad de los indígenas. Así sucede cuando se habla de la música de las sociedades indígenas, o de sus prácticas médicas, de sus formas de organización y de gobierno, de sus sistemas económicos, etc., como elementos componentes de la cultura indígena, contrapuestos a los elementos correspondientes de la sociedad civilizada. Las prácticas curativas de un médico indígena son cultura, la medicina occidental es civilización; la música indígena



es folclor, la música de los europeos es civilización (lo clásico); los instrumentos de trabajo de la sociedad capitalista son máquinas, medios de producción, los de los indígenas son artesanías.

Está claro cómo se erige todo un cuerpo conceptual que tiene como idea central y básica la de que las sociedades indígenas son algo completamente distinto de las europeas, que corresponden a niveles de realidad completamente diferentes, que entre ellas no hay otro punto de comparación que aquel que va de pasado a presente. Concebidas de tal modo, las sociedades indígenas precisan de una nueva conceptualización por fuera de la ya existente, de una ciencia aparte. Y cada concepto que se adopta lleva una clara connotación de inferioridad. La artesanía es atrasada con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y los medios de producción capitalistas; el folclor es una categoría en el desarrollo de la música muy por debajo de la música culta; la medicina indígena es magia y es brujería, mera superstición, la occidental es conocimiento científico y adelanto de civilización; y así podríamos extendernos infinitamente. En general, que la cultura es algo que no ha alcanzado todavía el estadio de la civilización y, lo que es más importante aun, que no puede alcanzarlo por sí sola.

## **CULTURA Y COLONIZACIÓN**

Pero las cosas no se quedan ahí. Toda teoría funda una práctica a la cual sirve y de la cual proviene. Es necesario que las culturas lleguen a civilizarse, es preciso que los elementos constitutivos de esas culturas indígenas desaparezcan para dejar paso a los correspondientes elementos de civilización. Y, en este contexto, civilización es capitalismo, sociedad capitalista, modo de producción capitalista a todos sus niveles y con todas sus consecuencias.

El establecimiento, con bases supuestamente científicas, de esta diferencia de esencia entre los colonizados y Europa permite sustentar un elemento clave en la fundamentación ideológica de la relación colonial y neocolonial: la misión civilizadora de Europa. Así, por arte de esta alquimia teórica, lo que es en la realidad un proceso de explotación económica, conseguida a través de una opresión política y de un proceso de destrucción de las peculiaridades propias

de los indígenas, aparece consagrado por la “ciencia” antropológica como una misión (predestinada) europea para llevar el progreso a esas sociedades atrasadas, para sacarlas de su estancamiento de siglos para elevarlas hasta el presente (redentora tarea a la cual se sumaron, más tarde, los Estados Unidos); la historia entra, pues, a los países colonizados del brazo del colonizador.

Es dentro de este marco general donde se desenvuelve el problema de la cultura; allí se inicia, allí se origina ese concepto de cultura y el tratamiento que se da a esta, pese a que circunstancias posteriores han producido modificaciones que de todas maneras no alteran la esencia de lo que hemos expuesto hasta ahora. En resumen: la antropología en general, y su concepto de cultura en particular, son las formas a través de las cuales la sociedad burguesa expresa, a nivel ideológico, su relación de opresión y explotación sobre los países del colonizados.

Precisemos algunos puntos antes de seguir adelante. Se plantea también que como se trata, en el caso de los indígenas, de grupos simples, todos los elementos de la vida social pueden comprenderse dentro del concepto genérico de cultura: economía, organización política, concepciones del mundo, hábitos y costumbres, reglamentaciones y leyes, todo ello es cultura. Frente a estas culturas genéricas que abarcan todos los aspectos de la vida social, se levanta la civilización, cuyos elementos están diferenciados hasta el punto de fundar cada uno de ellos el objeto de una ciencia propia; esto porque las europeas no son sociedades simples sino complejas. La cultura es, pues, aquella noche en la cual todos los gatos son pardos.

Para esta concepción, en las sociedades indígenas sus elementos constituyentes aparecen como indiferenciados en el seno de la cultura, como teniendo el mismo peso y valor. En las sociedades civilizadas todo ocurre de manera diferente; en su interior reinan un profundo orden y una estricta jerarquización, en los cuales existen leyes de subordinación de unos elementos a otros. Entre los indígenas, todos los componentes de la vida social tienen el mismo peso, bien sea que se consideren como independientes entre sí (como lo hacen algunas corrientes teóricas), es decir, que ninguno

de ellos tiene que ver con los otros, que cada uno va por su lado; o bien, como lo plantean las corrientes funcionalistas, que todos se interactúan en la misma medida, es decir, que si uno cambia lo hacen también los demás.

Un segundo punto de esta concepción y que contiene también la connotación de inferioridad a que nos hemos referido es el de reservar el concepto de cultura sobre todo para las sociedades precapitalistas, oponiéndolo al de civilización que corresponde a la sociedad capitalista. Aclaremos, aunque es algo que no vamos a desarrollar aquí, que en algunos países de Europa y en los Estados Unidos la antropología comienza a extender su campo de acción a las sociedades “modernas”; se trata de un fenómeno nuevo que tiene raíces diferentes a las que hemos mencionado antes y que por lo tanto no tiene interés para nuestro presente estudio.

## **CARÁCTER HISTÓRICO DE LAS SOCIEDADES INDIAS**

Hay un punto sobre el cual quiero recalcar: la consideración de las sociedades indígenas como ahistóricas; esta idea está bien expresada por el concepto de Prehistoria acuñado por las Ciencias Sociales. Las sociedades indígenas son anteriores a la historia. La historia es el Occidente europeo y capitalista (al cual se incorporan luego otros países como los Estados Unidos). Asia, África, América, son prehistoria, sociedades anteriores al comienzo de la historia, razón por la cual podemos, al estudiarlas hoy, compararlas, como si nada hubiera ocurrido, con los habitantes de estos continentes antes de su dominación por el capitalismo, con las sociedades del momento de sus luchas por la independencia, con las sociedades del futuro; para ellas, el tiempo corre por su lado sin rasguñarlas siquiera a menos que los colonizadores les comuniquen su dinámica.

Esta creencia en el carácter ahistórico de las sociedades indígenas tiene que ver directamente con un problema: el de la definición del indio. ¿Quién es un indio en Colombia? Si analizamos las distintas teorías, los distintos intentos de definición que se han elaborado, por ejemplo, para llevar adelante los censos indígenas, para tratar de contar los indígenas que hay en el país, en todas ellas hay una línea recurrente que destaca con nitidez, la concepción del

indio ahistórico, fósil viviente del pasado. Se define al indígena como aquel personaje que conserva, todavía hoy, las características de la época precolombina. Y esto es válido no solo para los exponentes declarados de la ciencia social burguesa, sino también para la mayoría de las corrientes que se autoproclaman progresistas, revolucionarias y aun marxistas, y que siguen definiendo al indio como una supervivencia del pasado. Indio es quien todavía vive como antes de la llegada de los españoles. Y si se trata de una comunidad en la cual las personas que la conforman hablan español, se visten como nosotros, cultivan la tierra como los campesinos colombianos o son asalariados, comen en platos, asisten a misa y a la escuela, etc., la conclusión que extraen aquellos “científicos” es que allí ya no hay indígenas, que se trata de una comunidad de campesinos, o que son obreros y punto; y ello porque ya no tienen supervivencias de la época precolonial o tienen muy pocas.

O sea que para identificar al indígena de hoy no se miran las actuales condiciones históricas colombianas y de los indígenas respectivos, sino que se va, como en una extraña máquina del tiempo (pues no otra cosa es esta antropología, solo que funciona únicamente hacia el pasado), a buscar lo que queda de hace 500 años o más; si ya no queda nada, no hay indígenas. El sujeto histórico ha sido escamoteado en este cubilete teórico por el mago burgués.

Este punto es piedra angular de las definiciones del indígena que hasta ahora se han intentado en Colombia. Se plantea como necesario buscar lo que queda de hace siglos para saber si una sociedad de hoy es indígena o no. Se buscan las formas de producción precolombinas, los sistemas curativos precolombinos, los instrumentos de trabajo anteriores a la conquista, los vestidos de hace siglos, las formas de organización “originales”; si esto no se encuentra, no se ven indígenas por parte alguna. No importa que estas sociedades reclamen y proclamen su condición de indígenas, no importa que tengan una tradición propia e histórica que los ligue con el pasado, que cada una de ellas haya vivido su relación con el blanco de un modo peculiar y con resultados diferentes, no; para ser indígena se exige presentarse como un museo vivo, exhibir carnet de

antigüedad no menor de 500 años. Si se atrevieron a ingresar a la corriente de la historia, dejaron de ser indígenas; para serlo, se exige al indígena no haber cambiado desde los orígenes de la humanidad o, como una gran concesión, desde antes de la llegada de los españoles.

Esto produce un efecto importante, disminuyendo al máximo la población indígena que aparece en las estadísticas en Colombia. Si los indígenas ya casi han desaparecido, sus supervivientes son tan pocos que ya no constituyen un problema digno de atención. Es claro que con tales criterios, la población indígena que vive en el territorio del estado colombiano aparece reducida a una ínfima proporción del total de la población, y con esta base sus problemas son negados y desconocidos. Es evidente (a menos que no se quiera ver) que ninguna sociedad puede haber permanecido intocada, inmutable, después de 500 años de vivir un proceso de conquista y asimilación, después de haber vivido bajo la opresión colonial, primero, y del imperialismo, después. Si sufrió cambios, esa sociedad ya no se considera como indígena, sino como totalmente asimilada a la sociedad colombiana. Tales análisis no son solamente erróneos, sino que tienen un objetivo fundamental: ocultar que dentro de las fronteras del país colombiano viven aún sociedades que no podemos considerar, con rigor científico, como colombianas. Se pretende entonces ocultar, con base en el contenido ahistórico que se da a la definición de indígena, la existencia en territorio bajo jurisdicción de Colombia de sociedades que no son connacionales nuestras, sino que pertenecen a nacionalidades diferentes.

Pero la realidad de las sociedades indígenas refuta a cada paso estas ideas, poniendo en aprietos al antropólogo burgués y haciéndolo caer en frecuente contradicción consigo mismo. Por ejemplo: este antropólogo va al Valle de Sibundoy y se relaciona con los compañeros kamsá; en su análisis considera que los kamsá están dejando de ser indígenas y, entre otros indicadores que le sirven para afirmarlo, utiliza la pérdida de la kushma y el capisayo, elementos de vestido indígena que contribuyen a caracterizarlos como tales. Pues bien, este vestido no es un elemento anterior a la venida de los españoles, al contrario, fue adoptado por causas

diversas durante el período colonial. En un momento determinado de la historia de los kamsá representó una imposición de la sociedad española sobre el vestido “original” indígena, representó un elemento de sometimiento y dominación, les fue impuesto por los misioneros. Sin embargo, a lo largo de un desarrollo histórico propio (lo cual no quiere decir independiente de la sociedad colombiana), — que refuta en la realidad ese carácter ahistórico que se quiere atribuir a las sociedades indígenas—, tal tipo de vestido ha llegado a ser, en circunstancias concretas (la historia siempre es concreta), un elemento de aquellos que caracterizan a los kamsá, y no porque sea una supervivencia del pasado, sino, al contrario, porque ha surgido y se ha desarrollado en unas condiciones históricas propias de los kamsá y diferentes de las de otras comunidades indígenas y de las de otros sectores sociales, como el campesinado y el proletariado colombianos.

Igual cosa ocurre con la música de muchos grupos indígenas. En ella se utilizan con frecuencia instrumentos y ritmos que no son, como diría la folclorología, autóctonos, sino que han sido tomados de la sociedad que los dominó y que han desarrollado de acuerdo con sus propias circunstancias, de acuerdo con el proceso histórico que les ha correspondido vivir; en este sentido, son elementos constitutivos de las sociedades indígenas sin ser supervivencias del pasado precolonial, ni del colonial aunque provengan de él.

Tomemos algunos ejemplos más claros y que aparentemente representarían una ruptura con el ser indígena, si hemos de creer a las concepciones que criticamos.

En estos momentos, los compañeros indígenas del Cauca, guambianos y paeces, coconucos y otros, se reconocen y caracterizan a nivel nacional por su organización, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. Miles de colombianos que no habían oído hablar jamás de los indígenas del Cauca, saben hoy que son los indígenas organizados en el CRIC, que luchan a través del CRIC, que desarrollan sus sociedades teniendo como elemento fundamental al CRIC. Sería muy difícil negar que esta organización forma parte fundamental de lo que caracteriza hoy como indígena a un núcleo de población sumamente amplio y que ocupa una gran parte del

territorio de un departamento colombiano. Es decir, que tanto para los indígenas que viven en el Cauca como para la sociedad colombiana, el pertenecer al CRIC está estrechamente ligado con el ser indígena, con la identificación como indígena. Y esta organización que en solo cinco años ha llegado a constituir una parte fundamental del ser indígena de estos núcleos humanos del Cauca no es, con toda evidencia, una supervivencia del pasado.

Sin embargo, aquí juega su papel la concepción antropológica. Todavía existen los científicos sociales que van a hacer sus investigaciones entre los indígenas del Cauca; trabajan, analizan, presentan sus informes y el CRIC no se menciona en ninguna parte; la atención se dirige exclusivamente a aquellos elementos exóticos que se consideran supervivencias del pasado, así muchos de ellos no lo sean —por ejemplo el vestido de los compañeros guambianos—, y que se cree son los que definen al indio. Las condiciones históricas actuales en las cuales ese núcleo de población lucha, se organiza, vive, se relaciona y se enfrenta con la sociedad colombiana se ignoran, porque se supone que no forman parte de su vida, de sus características indígenas. Entonces se trabaja en el Cauca y no se habla del CRIC; eso es nuevo, los indígenas lo han tomado de la sociedad colombiana, por lo tanto no es indígena: así se plantea el problema. Es indudable que esta manera de enfocar las cosas, que esta forma de análisis no es neutral, que cumple un papel respecto a las luchas que libran estas comunidades bajo la dirección del CRIC. Se quiere ocultar que ellas son lo esencial de la vida de los indígenas caucanos, que ellas se refieren a y se relacionan con los elementos más profundos y vitales de la sociedad indígena de hoy. Se quiere minimizar el peso de sus luchas y, sobre todo, ocultar su verdadero carácter: el de ser luchas contra la opresión nacional, tal como un análisis detallado del programa del CRIC lo mostraría claramente.

Creemos que estos ejemplos, y podríamos multiplicarlos casi sin limitaciones (formas de trabajo colectivo, cabildos, etc.), avalan nuestra tesis de que la antropología, al considerar al indígena y su cultura como entes ahistóricos, niega el carácter esencial de las sociedades indígenas, históricas como cualesquiera otras, y que esta negación es un aspecto fundamental de la ideología con que la

burguesía oculta y deforma su relación de explotación y opresión sobre el indígena.

Estos ejemplos muestran también cómo la cultura es un elemento dinámico y vivo de la estructura social, que ella no es ese elemento abstracto y eternamente similar a sí mismo de que nos habla la antropología, que no es ese algo tradicional e incambiado, sino que, al contrario, tiene un carácter histórico, se desarrolla y existe en unas condiciones determinadas y, cuando ellas cambian, también la cultura se modifica.

## LO QUE ES CULTURA

Otro aspecto que plantea una serie de problemas es el que se refiere a qué es lo que podemos llamar cultura, si queremos salir de la oscuridad indiferenciante de un concepto que a fuerza de contenerlo todo está desprovisto de valor analítico. Frente a la concepción que hemos venido criticando, podemos considerar que la cultura representa algo concreto, histórico, en un momento dado, que expresa el nivel que en una sociedad dada, en un medio ambiente dado, en unas condiciones sociales dadas, han alcanzado las fuerzas productivas y la superestructura de esa sociedad.

Esto, empero, no resuelve sino que por el contrario plantea el problema de por qué dentro de esta concepción, desarrollada en parte (o al menos planteada) por el marxismo, no se incluyen, por ejemplo, las relaciones de producción existentes. Aunque si lo ampliáramos hasta contenerlas, vendría a ser equivalente al concepto marxista de formación social.

Un último elemento que es necesario introducir y sobre el cual adelantaremos algunas nociones preliminares se refiere al papel que la cultura desempeña en sociedades como las indígenas colombianas. Tenemos que la cultura sí es histórica, que se desarrolla, y así lo hemos ejemplificado, que no demostrado, más arriba.

Pero hemos limitado o concretado la cultura al campo del desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad y de su superestructura, de sus creencias, conocimiento del mundo, expresiones estéticas, etc. Está claro, y la realidad lo acentúa a cada paso, que en las sociedades no capitalistas los elementos culturales



desempeñan un papel diferente, tienen un efecto diferente sobre el conjunto de la vida social que el que desempeñan en la sociedad capitalista. En aquellas, la cultura tiene una influencia mayor, que permea en uno u otro de sus aspectos toda la vida social. En la sociedad capitalista, si bien no podemos negar el peso específico de la cultura dentro de la vida social, este es indudablemente menor. Ya nos decía Marx que en la sociedad feudal, precapitalista por lo tanto, un aspecto de la cultura, en este caso la religión, desempeñaba un papel fundamental; Marx veía una de las diferencias entre feudalismo y capitalismo precisamente en el papel que la religión cumplía en el primero.

Mientras más atrás vamos en la caracterización del modo de producción de una sociedad, hasta llegar a la comunidad primitiva en que se encontraban la mayor parte de las sociedades aborígenes de Colombia en el momento de la venida de los españoles, nos encontramos con que el peso de la cultura va siendo cada vez mayor, que la cultura es imprescindible en la definición y caracterización de tales sociedades —recalcamos que imprescindible no significa exclusivo—. Es decir que no se puede caer en la supersimplificación errada de caracterizar a una sociedad indígena exclusivamente por su sistema de producción o por su formas de integración social, sino que el análisis de sus características culturales no puede dejarse de lado en tal definición.

### **Los indígenas luchan por su territorio**

Veamos respecto a lo anterior una serie de ejemplos. Se dice que los indígenas de la Sierra Nevada, del Cauca, del Tolima, de los Llanos, luchan por la tierra y que esto permite plantear que tales núcleos de población son, por ello, campesinos, que sus luchas son las mismas de los campesinos y que por lo tanto deben tener la misma organización de los campesinos.

Miremos un poco si detrás de este hecho común (es cierto que muchos indígenas luchan por la tierra al igual que los campesinos), no hay algún elemento diferencial que merezca tenerse en cuenta. El indígena concibe la tierra, por la peculiaridad de sus relaciones de producción, no solamente como un medio de producción, sino

también como un territorio propio, específico, que sustenta la existencia misma del grupo, territorio diferente del que habitan otros grupos. Esta concepción de la tierra como territorio y como base de existencia, a más de ser elemento de producción, se expresa en muchas comunidades por medio de distintas formas ideológicas que hacen parte de la cultura. Por ejemplo, muchas comunidades indígenas consideran que la tierra es la madre; dicen: la tierra es nuestra madre, separados de la tierra no podemos existir, pero sin nosotros tampoco ella puede mantenerse, roto el vínculo entre la tierra y la comunidad, no solamente la comunidad desaparece sino también la tierra. Así lo expresa uno de los grupos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, los arhuacos. Ellos consideran que el equilibrio del mundo está centrado en la relación que hay entre la comunidad y la tierra; el día en que ese vínculo se rompa completamente, sobrevendrán catástrofes y el mundo desaparecerá. Indígenas de Venezuela, los yaruro, tienen la misma concepción; ellos plantean: mientras existamos nosotros en nuestra tierra, todo seguirá igual; si desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que nosotros no valemos nada, pero no somos tontos, sabemos que sin nosotros habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo.

Es evidente que esta concepción de la relación con la tierra no aparece en los grupos campesinos colombianos que luchan por ella. Se ve cómo la lucha del indio por la tierra, además de ser lucha por un medio de producción, por un elemento que le permita realizar su actividad económica agrícola, es también lucha por un territorio y aun por mantener el orden del mundo en beneficio de toda la humanidad.

Los compañeros indígenas dicen que su lucha tiene como objetivo la recuperación de sus tierras; “nosotros no invadimos, recuperamos; el invasor es el blanco”. Eso establece una diferencia básica con la lucha del campesino. En ambos casos se lucha por la tierra, pero el campesino lucha por una parcela de tierra en la cual pueda trabajar; el indígena, en cambio, lucha por una porción de tierra particular, a la cual está ligado por su tradición, su historia, sus

antepasados y la cual garantiza la existencia de la comunidad hacia el futuro.

Podríamos hacer más explícita esta diferencia diciendo que el campesino lucha por la tierra, en tanto que el indígena lo hace por su tierra, por una tierra particular. El problema del campesino puede resolverse, y de hecho se ha resuelto muchas veces, con mecanismos de colonización. Como expresó un jefe indígena norteamericano, para el hombre blanco “un pedazo de tierra es igual a otro”, es decir, desde que la tierra produzca, la necesidad que de ella tiene el campesino puede satisfacerse con una u otra parcela. Para el indígena no es lo mismo. Para el indígena Arhuaco, ligado claramente a la Sierra Nevada en su conjunto, a sus picos, a sus lagos y cavernas, no es lo mismo ese territorio comprendido por la Línea Negra, estipulado así desde el principio de los tiempos por el ser creador, que otra tierra diferente. La solución del problema de la tierra para el arhuaco no puede conseguirse con la colonización de otras regiones, porque para él la tierra no es solo un medio de producción, sino que tiene con ella una serie de relaciones que forman parte de su cultura y que diferencian claramente su situación de la del campesino, sus luchas de las del campesino. Además, su tierra es un territorio que debe defender frente a la expansión territorial de una sociedad extraña, la sociedad nacional colombiana.

La lucha del indígena por la tierra tiene un doble carácter que no tiene la lucha del campesino. Es una lucha de clases contra el terrateniente que lo ha despojado de su tierra, pero es también una lucha diferente que se inscribe en el campo de la cultura y, a través de ella, en otro aspecto más general, el problema nacional. El indígena lucha por la tierra como medio de producción y en este sentido participa de la lucha de clases como los campesinos, pero lucha también por la defensa del territorio de su sociedad indígena frente a la sociedad nacional colombiana que trata de incorporarlo a su propia forma de producción.

### **Lucha política y gremialismo en el movimiento indígena**

Esta diferencia en el carácter de ambas luchas tiene como resultado una diferencia al nivel de las formas de lucha, de la

organización y del carácter de ella. Los indígenas no son una clase social, aunque, de acuerdo con las particularidades de cada región, con las modalidades de su contacto con la sociedad colombiana, algunas sociedades indígenas están más o menos integradas a la estructura de clases de esta, unos como campesinos, otros como obreros, otros como desempleados y subempleados y otros, muy pocos, como pequeñoburgueses y como burgueses. Pero el hecho de esta mayor o menor integración de los indígenas en la estructura de clases no permite definirlos como una clase social, e incluso la participación de los distintos núcleos de población en las diversas clases sociales de acuerdo con su grado de integración y asimilación por parte de la sociedad colombiana tiene además peculiaridades culturales que los diferencian de los restantes miembros de su misma clase y que deben tenerse en cuenta en el análisis del problema.

Los indígenas no son tampoco un gremio y este aspecto, aunque se trata de un debate que no se ha adelantado todavía suficientemente, tiene que ver con las relaciones entre el movimiento indígena colombiano y el movimiento campesino colombiano. Los obreros y los campesinos, como clases sociales que son, tienen luchas directamente económicas, una posición similar en la producción, reivindicaciones vinculadas directamente con sus condiciones de trabajo y de vida, luchas de carácter gremial. Para librarlas crean organizaciones gremiales, por ejemplo la ANUC, organización gremial de los campesinos colombianos.

Sería erróneo considerar que el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), o el CRIVA (Consejo Regional Indígena del Vaupés) o el COIA (Consejo y Organismo Indígena Arhuaco) son organizaciones similares por su carácter a la ANUC, es decir, gremiales.

También es un error considerar que ciertas reivindicaciones específicas de los indígenas son solo reivindicaciones gremiales. Con base en este error hay quienes afirman, y esto hace parte del debate que hay que continuar adelantando, que el CRIC ha dejado de lado las luchas de carácter político, limitándose a librar luchas gremiales.

¿Qué carácter tienen entonces las luchas de los indígenas por aspectos particulares de sus sociedades, como la lengua, las creencias, las formas de organización familiar y social y otros?

Acerquémonos al problema desde otro punto de vista; hagámoslo ahora a partir de la sociedad colombiana. Nosotros reivindicamos la cultura colombiana, el idioma castellano y toda una amplia gama de elementos frente a lo que llamamos la penetración cultural imperialista. Se lucha por la defensa de una serie de características que los colombianos consideramos nuestras, propias, frente al intento del imperialismo norteamericano de imponernos unas formas de actuar, de pensar, de ser, de vivir, que consideramos diferentes a las nuestras, extrañas y nocivas para nosotros. Y se habla de que la lucha contra esa penetración cultural imperialista forma parte de la lucha de liberación nacional. Aquí se introduce un nuevo concepto, el concepto de una nación que quiere liberarse. Pero muchas veces no tenemos suficiente conciencia de las implicaciones de utilizar tal concepto para caracterizar nuestra lucha. Decimos: nosotros, la nación colombiana, queremos liberarnos de la dominación imperialista, para ello debemos librar una lucha de liberación nacional, queremos que la nación colombiana salga de su situación de dominación por el imperialismo, dominación económica, política y cultural.

Y nadie negaría que las distintas luchas que se libran en Colombia contra la penetración cultural imperialista tienen un carácter que trasciende lo gremial. Ninguno de nosotros diría que las luchas que se libran contra la penetración cultural son luchas gremiales. Todos reconocemos que por formar parte de un proceso de liberación nacional, tales luchas tienen un carácter político; son luchas que se oponen a la opresión de la nación colombiana por el imperialismo norteamericano.

Sin embargo, cuando ya no se trata el problema al nivel de la relación entre nuestra nación y el imperialismo norteamericano, sino al nivel de la relación entre la nación colombiana y las nacionalidades indígenas, el planteamiento ya no se lleva hasta sus últimas consecuencias, ya las luchas indígenas en defensa de su cultura son calificadas, erróneamente, como luchas meramente gremiales y se

dice, entonces, que las organizaciones que las dirigen: el CRIC, el COIA, etc., son organizaciones gremiales que han dejado de lado lo político y han caído en una posición economicista de la lucha. O sea que el derecho que nos reconocemos de luchar contra el interés de una nación que nos domina, se lo negamos en su verdadero carácter a los indígenas. Cuando nosotros luchamos contra la opresión imperialista, se trata de una lucha política; pero cuando los indígenas luchan contra la opresión de que los hace víctimas la sociedad nacional colombiana, se dice que son luchas meramente gremiales, desprovistas de un contenido político.

Esto subyace a los problemas que se han suscitado en la relación entre la ANUC, que es una organización gremial de los campesinos colombianos, y el CRIC, que es una organización de tipo nacional de los indígenas del Cauca (tal como lo prueba su programa).

## **NACIONALIDADES INDÍGENAS**

Esto nos lleva al terreno positivo de tratar de caracterizar al indígena. Para ello es necesario apelar a una conceptualización diferente a la de la antropología, a la de la ciencia burguesa de la cultura. Tal caracterización existe, pero debe desarrollarse al aplicarla a nuestra realidad concreta. En el legado teórico de Marx y Engels existen los elementos conceptuales para el análisis de las comunidades indígenas. Proponemos retomarlos en lugar de seguir atados a la camisa de fuerza del concepto burgués de la cultura y de definir a las sociedades indígenas por ella.

Un primer concepto es el de nación, entendida como un grupo social que se ha formado históricamente y que se caracteriza por una economía, un lenguaje, un territorio y una cultura comunes, es decir, compartidos por sus miembros y diferentes a los de otros grupos similares. Posteriormente, para dar cuenta de los cambios ocurridos en el mundo en relación con el problema nacional, se ha creado un concepto más, derivado del de nación. Se trata de las minorías nacionales, es decir, nacionalidades que se estaban desarrollando cuando fueron subordinadas por las naciones que en Europa habían surgido con el advenimiento del capitalismo. Eran

nacionalidades que vieron truncado su desarrollo por el proceso de colonización e imperialización que las colocó bajo el dominio de las naciones europeas.

Es innegable, sí, que la subordinación colonialista e imperialista a la que fueron sometidas las minorías nacionales del Tercer Mundo dio origen a un proceso inverso al que se venía dando. Si hasta ese momento, el de la colonización, las sociedades indígenas iban en ascenso en su desarrollo histórico, a partir del contacto con el capitalismo europeo comenzó un proceso de desintegración nacional, de asimilación, de destrucción de esas nacionalidades por parte de las naciones de Europa.

En este proceso se formaron, como otra de sus características, nuevas naciones, por ejemplo la nación colombiana. Esta no existía antes de la llegada de los españoles, pero como un producto de la colonización del territorio, de un proceso histórico en el cual se enfrentaron la nación española (que no había logrado aún su plena homogeneidad nacional) y las distintas nacionalidades que habitaban el territorio de lo que hoy es Colombia, surgió la nueva nación colombiana. Esto conllevó la destrucción de algunos grupos indígenas, pero no de todos. Si en ciertos casos los miembros de las sociedades indígenas, al disolverse estas, entraron a formar parte de la conformación de la nueva nación, en otros, las minorías nacionales indígenas mantuvieron su identidad, la defendieron y, en muchísimos casos, la desarrollaron. Así, hoy en día y como producto de esa resistencia a la asimilación, a la integración y desaparición, esas comunidades tienen el derecho (y comienzan a tener la fuerza) para reclamar su identidad nacional frente a la nación colombiana, identidad nacional que evidentemente está siendo atacada con el propósito de destruirla, ataque que se renueva cada día a través de múltiples medios e instituciones, del proselitismo religioso, de la educación, etc.

Pero la persistencia de esta identidad nacional en los grupos de que venimos hablando no quiere decir que se han mantenido idénticos al pasado precolombino, no; quiere decir que este fenómeno de lucha y de resistencia ha dado una continuidad histórica a su desarrollo, el cual ha seguido vías no independientes,

pero sí diferentes a la de la nación colombiana e incluso diferentes entre sí para los distintos grupos.

Otro aspecto importante, y que se relaciona con la utilización del concepto de cultura como algo general y abstracto, tal como lo utiliza la antropología burguesa (perdónese la redundancia), es la anotación sobre la existencia de una cultura indígena en Colombia.

Lo que dijimos más arriba en cuanto a la diferencia entre la nación colombiana y las minorías nacionales indígenas tiene también validez para establecer diferenciaciones en el seno de estas, es decir que una sociedad indígena no es igual a otra y que lo mismo ocurre con sus respectivas culturas. Así, no existe en Colombia la llamada cultura indígena; existen las culturas indígenas de las minorías nacionales en proceso de descomposición, cada una de las cuales se relaciona en forma diferente con la sociedad nacional colombiana. Con esto no pretendemos negar la existencia general de una opresión nacional común a todos los grupos indígenas por parte de la nación colombiana, sino que planteamos la necesidad de tomar en cuenta para el análisis también la especificidad nacional. No negamos lo general del proceso de asimilación nacional y destrucción cultural, sino que pedimos la atención sobre los aspectos particulares del mismo.

Es sabido cómo el análisis marxista centra su atención en lo particular de las cosas. Pues bien, la concepción culturalista centra toda su atención en lo general. En lo referente al indígena, oculta su diversidad, creando una especie de uniforme bajo el cual se esconden todas las diferencias nacionales. Planteamos, pues, que no existe un tal indígena colombiano, sino que existen guambianos, paeces, arhuacos, emberas, etc.; cada uno con sus características y peculiaridades propias; si bien, para algunos de estos grupos, los más desintegrados, esta particularidad se ha reducido casi a la sola cultura. Nuevamente enfatizamos, no sobra hacerlo a menudo, que al decir características propias no estamos significando elementos precolombinos heredados del pasado, sino características que han surgido y se han desarrollado a partir de ese pasado en el camino mismo del acontecer histórico; son resultado de la manera peculiar



como cada minoría ha vivido y enfrentado el proceso de asimilación, de negación de su identidad por parte de la nación colombiana.

Bajo esta conceptualización, el problema indígena presenta una nueva perspectiva. La lucha del indígena por la tierra, por la lengua, por sus propias formas de organización, por su cultura, no es un problema gremial; se enmarca dentro de un problema nacional, del mismo tipo de problema que se plantea cuando los colombianos adelantamos una lucha de liberación nacional contra el imperialismo norteamericano. Es evidente que decir del mismo tipo no quiere decir idéntico. Y también que es, al mismo tiempo, una lucha de clases.

También el imperialismo inicia sobre los países que domina procesos de asimilación, de homogeneización nacional, de intentos de destruir las características nacionales de cada uno y de imponer las propias. Y que se establece una resistencia de los dominados contra tal intento. Es obvio que el nivel alcanzado por el proceso de asimilación por parte del imperialismo norteamericano sobre Colombia no es idéntico, por ejemplo, al de Puerto Rico. Sabemos que este caso es bastante diferente, que allí la opresión y la asimilación son mucho más agudas, directas y avanzadas. Que hay países de América y otros continentes que están en una situación de penetración y descomposición mayor que la nuestra, mientras en otros la situación se presenta con menos agudeza. Esta diferencia se aprecia también entre los indígenas. Por ello, cuando decimos que es un problema del mismo tipo, no queremos decir que es un problema idéntico, sino que debe ser analizado en concreto para cada sociedad a partir de sus aspectos comunes.

## **UNIDAD Y DIVERSIDAD**

Pero, si no hay un indígena colombiano ni hay una cultura indígena colombiana, ¿podrá existir un movimiento indígena en Colombia?

Precisamente el concepto de minoría nacional, como nacionalidad oprimida, sojuzgada, explotada, sometida a toda clase de presiones que buscan su extinción, permite explicar teóricamente la posibilidad de existencia de tal movimiento, a partir de la base

misma que le suministran las generales condiciones de explotación y dominación.

El movimiento indígena colombiano es, así, un movimiento de las distintas nacionalidades indígenas, de las distintas minorías nacionales que habitan en el territorio abarcado por el estado colombiano, contra la opresión, contra la explotación a que son sometidas por parte de las clases dominantes de la nación colombiana y del imperialismo norteamericano. Su lucha no es solo, en lo fundamental, contra esas clases dominantes; por vivir dentro de los límites del territorio colombiano, por el mayor o menor grado de asimilación en que se encuentran, los indígenas se ven enfrentados, a muchos niveles y a través de muchas manifestaciones, al imperialismo norteamericano.

A nivel de sus recursos naturales, con las compañías petroleras, como en el Putumayo y los Llanos Orientales; con las compañías madereras como en Nariño, el Cauca, el Chocó y otros lugares. Y aquí es interesante tener en cuenta esto: muchas veces los colombianos decimos que los gringos nos están robando nuestros recursos naturales, cuando en realidad estos están siendo explotados en territorios indígenas, lo que se están robando son los recursos naturales de las minorías indígenas. Aunque es claro también que nuestros propios recursos están siendo saqueados.

Con la penetración cultural, a nivel del Instituto Lingüístico de Verano y de la acción proselitista de las demás misiones protestantes. A nivel educativo se enfrentan con los distintos planes de educación (los mismos que se adelantan en el país) impuestos y orientados por las universidades norteamericanas y los intereses del imperialismo.

Y así a todos los niveles de sus sociedades.

Es decir, hay un enemigo común a la nación colombiana y a las minorías nacionales a su vez dominadas por ella: el imperialismo norteamericano. Pero también hay un enemigo común a las minorías nacionales: la nación colombiana, materializada esencialmente en sus clases dominantes.

## Movimiento indígena y clases sociales

Respecto a esto último, es primordial retener en el análisis una circunstancia fundamental: que la nación colombiana está dividida en clases sociales, cada una de las cuales se relaciona y se enfrenta de un modo distinto con cada minoría indígena. No es del mismo tipo ni se da al mismo nivel ni con la misma agudeza la contradicción que enfrenta al indígena con el terrateniente que lo despoja de su tierra, que aquella que lo enfrenta con el campesino pobre que también ha sido despojado de la suya por los terratenientes y que busca en los territorios indígenas, mediante la colonización, una salida a su situación.

Y esto lo vemos en el Cauca —como ejemplo, porque no es un caso único—, donde colonos pobres asentados en el territorio de los resguardos han librado luchas contra los terratenientes hombro a hombro con los indígenas. En la medida en que se trata de una lucha de clases, se unen para golpear al enemigo terrateniente, pero en la medida en que esta lucha tiene también un carácter nacional, existen entre campesinos pobres e indígenas contradicciones que deben ser resueltas para tener éxito en la lucha común.

Es conocida la situación de los Llanos Orientales. Allí, el campesino pobre desposeído de tierras en el interior del país, lanzado por el proceso de expansión capitalista y de concentración de la propiedad a esas zonas de frontera —porque son zonas de frontera entre el territorio colombiano y los territorios indígenas—, se convierte, pese a que pertenece a la misma clase social de los indígenas (en muchos casos), en su explotador y enemigo. El hecho de pertenecer a la misma clase social, de tener características campesinas comunes, posibilita una unión concreta contra el enemigo común, pero su pertenencia a nacionalidades diferentes establece entre ellos una serie de contradicciones que pueden y deben ser resueltas.

Mientras el colono pobre sea la avanzada del proceso de conquista que Colombia lanza sobre los territorios indígenas; mientras crea que el indígena es irracional, como manifestaban los asesinos de los cuivas en la Rubiera y como piensan muchos de los participantes en las guahibiadas; mientras considere que el indígena

es solo un animal dañino que mata el ganado y constituye un estorbo para la expansión territorial que quiere incorporar estas zonas “a la producción” y que, por lo tanto, nada malo y dañoso hay en matarlo, solamente un tonto podría afirmar seriamente que allí no hay ninguna diferencia, ninguna contradicción entre el campesino pobre y el indígena.

Y esta contradicción entre el campesino pobre colombiano y el campesino pobre indígena debe ser resuelta si se quiere unificar fuerzas contra el terrateniente y el estado que le sirve y contra el imperialismo. No es con la política del avestruz, negando de palabra lo que la realidad pone de presente a cada momento, como el problema podrá ser resuelto. Solamente afrontándolo, penetrando en sus implicaciones, analizando sus causas y las condiciones que presenta en cada caso concreto, este problema alcanzará su solución. Si no se emprende en serio su estudio y se elaboran planes en consecuencia, se seguirán proclamando toda clase de alianzas, uniones, etc., entre campesino e indígena a nivel de las declaraciones y las organizaciones, pero en la práctica el colono pobre seguirá asesinando al indígena, discriminándolo, arrebatándole sus tierras, atacando sus manifestaciones culturales, considerándolo un ser inferior, sirviendo de instrumento de opresión y explotación del indígena a las clases dominantes de la nación colombiana, colaborando en la tarea de desintegración y destrucción de las minorías nacionales.

Planteamos, pues, tres cosas. Que la lucha de los indígenas en defensa de su cultura y por conseguir su crecimiento acorde con sus necesidades y condiciones tiene un carácter político sumamente claro que se concreta en la consigna de autonomía y autodeterminación, y que no es meramente gremial. Que se dan, a este como a otros niveles, una serie de contradicciones con los distintos sectores de la sociedad colombiana, contradicciones que debemos tomar en cuenta y que deben ser resueltas en el trabajo con los compañeros indígenas. Y que, por último, la cultura desempeña en las luchas de las minorías nacionales un papel mayor aún que el que desempeña en nuestra lucha contra el imperialismo norteamericano.

## ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

Esto tiene serias implicaciones que deben considerarse. Las sociedades y culturas indígenas no pueden tomarse como aisladas, como si se encontraran bajo una campana de cristal; la valoración de sus elementos no puede hacerse al margen del problema de la opresión nacional y de la lucha que contra ella libran. Aplicar en abstracto los criterios de la sociedad colombiana a las sociedades indígenas es adoptar una posición imperialista y negarles el derecho a tener sus propias costumbres y a decidir sobre ellas libre y voluntariamente. Son las condiciones concretas y las necesidades concretas de la vida y luchas de los compañeros indígenas las que deben conducirlos a realizar una evaluación de sus propias culturas. Y así lo han hecho durante toda su historia, antes y después de la conquista, y así las han transformado de acuerdo con su realidad.

Tomemos un ejemplo. Desde el punto de vista de nuestra sociedad, las formas de medicina tradicional indígena —y no aquellas que utilizan yerbas sino las que se realizan en otro plano: chamanismo, jaibanismo, etc.— se consideran como irracionales, como creencias mágicas, como supersticiones, como no científicas, y se les asigna una serie de calificativos llenos de prejuicios y juicios de valor. En consecuencia, nos sentimos en la obligación, como se sentían los europeos y como se sienten ahora los yanquis frente a nosotros, de sacarlos de sus concepciones erróneas, de llevarlos a la civilización, de guiarlos en el abandono de tal medicina. Y esto sin tener en cuenta que tales elementos de su cultura — independientemente de su carácter científico o no, que sobre esto nadie ha dicho aún la última palabra— pueden jugar, en ciertas condiciones, un papel progresista en las luchas de liberación nacional. No pocos casos de ello se han dado en la historia.

Cuando las minorías nacionales que viven en el territorio del país colombiano enfrentan sus concepciones del mundo, sus *curacas*, sus *piaches*, sus *jaibaná*, sus *mamos* contra el sacerdote católico, la superestructura de estas sociedades está jugando un papel progresista en su lucha contra la opresión de la sociedad colombiana. Y cuando los enfrentan al misionero del Instituto Lingüístico de

Verano o de otra misión protestante, están jugando un papel progresista en la lucha contra el imperialismo norteamericano.

Lo dicho no implica que las comunidades indígenas deban cerrarse a toda influencia externa —jamás lo han hecho ni podrían hacerlo—, cerrarse al análisis de sus propias características, negarse a efectuar los cambios necesarios de acuerdo con las modalidades de su vida y de sus luchas. Al contrario, nos suministran muchos ejemplos de la flexibilidad suficiente para modificar sus formas de vida al calor de las necesidades.

Crear que las sociedades indígenas no tienen la capacidad para analizar sus propias culturas y sociedades, y para cambiarlas según las necesidades de la historia, es caer también en esa posición de que las sociedades indígenas son tradicionales y no cambian, a menos que nosotros, los civilizados capitalistas, les llevemos el cambio y lo realicemos por ellas.

En resumen, que como elemento definitorio de una nación o nacionalidad, uno más y no el único o principal, la cultura de los indígenas, como minorías nacionales oprimidas, juega un papel de mucha importancia en sus luchas de liberación. Y que tales luchas están ligadas a las luchas de liberación del pueblo colombiano contra el imperialismo norteamericano y a la lucha de clases que aquel adelanta contra las clases dominantes de la nación colombiana.

Como lo planteó un héroe indígena de Suramérica y lo retomaron como guía Marx y Lenin: No puede ser libre un pueblo que oprime a otros pueblos.

## EL CONCEPTO DE PRODUCCIÓN CULTURAL INDÍGENA<sup>61</sup>

Es corriente en nuestra sociedad que se ubiquen los productos culturales de los indígenas dentro de la categoría de artesanías, tan de moda hoy. Me propongo mostrar que entre unos y otras hay

---

<sup>61</sup> Escrito en 1994 como introducción conceptual al libro *Del barro al aluminio. Producción cultural embera y waunaan*, del cual es su segundo capítulo y que puede encontrarse en <http://luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=9>

diferencias esenciales y deducir de allí algunas observaciones sobre lo que ocurre cuando los primeros se transforman en las segundas, así como los efectos que esto trae para las propias sociedades indígenas.

## **ARTESANÍA Y PRODUCCIÓN CULTURAL**

Los productos artesanales, generalmente manufacturados, se fabrican en una escala relativamente amplia que lleva consigo una tendencia a su homogeneización; con ellos, sus productores — dueños de sus instrumentos de trabajo— se proponen participar en el mercado, llevándolos a él en calidad de mercancías. Lo que el artesano tiene en mente es vender, para luego satisfacer sus necesidades con el dinero que recibe (Turok 1988: 133). No conoce, pues, ni le interesa conocer al comprador-consumidor de los objetos que fabrica, ni busca establecer personalmente con él ninguna comunicación o relación; en este sentido, las artesanías son impersonales. Su uso más común, aunque algunas pueden tener un valor más utilitario, se encuentra en el campo de lo suntuario y lo decorativo, según gustos y criterios del comprador y las modas del momento. Las condiciones en que se producen pueden, sin embargo, dar satisfacción al artesano en su trabajo, no solo por su carácter manual, sino también porque a veces este mantiene el control sobre la totalidad del proceso productivo. El artesano mismo pocas veces consume lo que elabora.

Los productos culturales que elaboran los indígenas, como bien lo señala su nombre, hacen parte integral de sus culturas, son objetos de utilidad en la vida diaria de sus productores y sus comunidades y, si no siempre se consumen en forma inmediata dentro del núcleo doméstico del productor, sí se intercambian con personas o grupos sociales conocidos y que pertenecen al ámbito de su vida social, creando o reforzando relaciones dentro de un contexto que es el del productor. Su utilidad es práctica, lo que no excluye que posean la cualidad de lo bello. Son valores de uso que se crean en cantidades limitadas y cada uno lleva impresa “la marca” de quien lo hizo, hasta el punto de que la mayor parte de las veces se los puede reconocer sin dificultad en el medio social donde existen.

Pero las anteriores no son las diferencias esenciales que los distinguen de las artesanías. Como ya dije, estas son objetos materiales producidos y destinados para el cambio, su producción se desenvuelve como parte de la división social del trabajo. Son mercancías cuyo significado rebasa poco lo económico y cuya realización en el consumo se produce, casi siempre, por fuera del grupo social al que pertenece el artesano. Por el contrario, los productos culturales están integrados por completo dentro del todo que constituye la vida indígena y portan contenidos sociales, familiares, mágico-religiosos (Herrera 1992: 27), cósmicos, que trascienden su materialidad y su papel inmediatamente utilitario y económico; su producción está muy ligada a los demás procesos productivos de las respectivas sociedades —no solo por el papel que desempeña en ellos, sino también porque sus fabricantes son los mismos que realizan esas otras actividades—, pues no existe aún una amplia división social del trabajo en su sentido moderno.

Para dar cuenta de este carácter distintivo, algunos investigadores han propuesto el concepto de “etnoestética”, que Whitten y Whitten (1992: 31, traducción mía) definen así:

La etnoestética hace énfasis en la necesidad de estudiar en su totalidad el contexto del arte para poder entender su estructura simbólica y su integración con otros dominios de la cultura. Su propósito es presentar el arte y la estética de otras culturas desde el punto de vista de sus creadores.

## **LO QUE MUESTRAN ALGUNOS EJEMPLOS**

Analizar esto más a fondo me llevaría mucho más allá de lo que me propongo, así que por ahora solo quiero presentar algunos ejemplos que me permitan mostrar la validez de lo que afirmo. Para ello me basaré en los estudios de Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre los objetos manufacturados por los indígenas del Vaupés y en mi propia experiencia de trabajo con los embera de Risaralda y Valle del Cauca, principalmente, y con los guambianos del Cauca.



## Cestería entre los desana y los tukano

Reichel-Dolmatoff afirma que *“muchos de los objetos de la cultura material de los Desana [...] contienen un profundo sentido simbólico”* (1968: 83)<sup>62</sup> y, también, que la cestería de los indígenas tukano del Vaupés es mucho más que un simple conjunto de objetos manufacturados, pues contiene un alto número de significados específicos; estos forman un código coherente de conducta y de principios de organización comunitaria que se transmite, recuerda y afianza por medio de la producción, circulación y consumo de tales objetos (1985: 1).

Esta característica amplía mucho el campo de su pertinencia y significado, pues la información que portan no se dirige únicamente a la unidad local que los produce y consume, sino a todas aquellas otras que los reciben por intercambio. Tal significado está en los objetos mismos, pero también en sus materias primas, sus técnicas de fabricación, sus formas, sus diseños y usos.

El estudio y discusión de los mitos que se refieren a la cestería es uno de los caminos metodológicos que Reichel-Dolmatoff sigue para demostrar sus afirmaciones; el otro, complementario, es el análisis etimológico de los distintos términos que se relacionan con ella, análisis que se apoya en las interpretaciones de sus informantes.

Es bien conocido que las sociedades indígenas del Vaupés son exogámicas, es decir, que los varones de un grupo no pueden casarse con mujeres del mismo, sino que deben buscar esposa dentro de otros grupos que se consideran sus relacionados por matrimonio dentro de una fratría, según reglas y relaciones de intercambio de cierta complejidad. De acuerdo con Reichel-Dolmatoff, estas reglas y nociones son parte de los contenidos básicos de la cestería.

Las materias primas transmiten, por medio de su origen, olor, textura, color y otros aspectos, todo lo que se relaciona con la selección matrimonial y la exogamia. Cuando los tukano recolectan y preparan las fibras vegetales con las que van a tejer los productos

---

<sup>62</sup> No comparto la caracterización de estos fenómenos con los conceptos de símbolo y simbolización, pero esta es otra discusión.

de cestería, canastos principalmente, recuerdan, afianzan y realizan el mensaje que está asociado con ellas.

Al parecer, algunos diseños se derivan, así lo afirma Reichel-Dolmatoff (1985: 17-19), de los fosfenos que induce en el cerebro el consumo de alucinógenos (Ilustr. 1). Pero los tukano les han agregado una amplia significación cultural. Así, las combinaciones de líneas, según sus características, señalan las diferentes formas de energía solar, lunar y venusina, importantes en su pensamiento y su vida; algunas de ellas están ligadas con la concepción y la fertilidad humanas (Reichel-Dolmatoff 1985: 26).

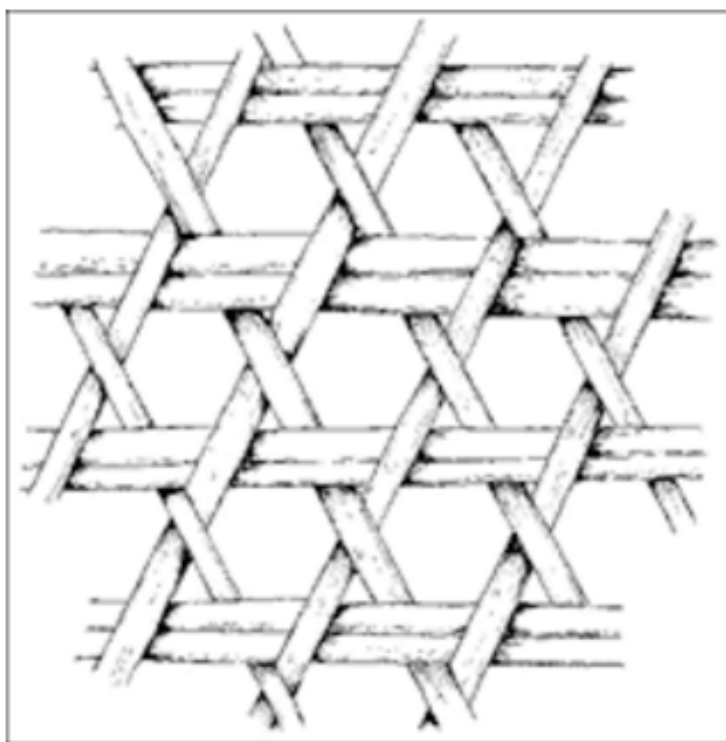


Ilustr. 1: Fosfenos de los tukano según Reichel  
(1985: 18, fig. 4)

Las espirales, presentes con amplitud en diversos aspectos de muchas sociedades indígenas, tienen aquí sentidos que se relacionan con la mujer, la comida y la regurgitación (esta con una función purificadora); otros contenidos las ligan con las relaciones sexuales, la gestación y el nacimiento (Reichel-Dolmatoff 1985: 26-27).

Una de las técnicas de cestería más sencillas que emplean los tukano es la denominada hexagonal, tejido amplio y rápido de elaborar que deja como base un agujero en forma de hexágono. El propio Reichel-Dolmatoff no la considera propiamente como un tejido —pues las tiras que se cruzan en diagonales opuestas, unas de derecha a izquierda, otras en el sentido inverso, no están entreteljadas, sino simplemente superpuestas; son las tiras horizontales las que las unen y tejen—, sino más bien como una forma de transición hacia el tejido propiamente dicho.

La calidad y rapidez de factura de este tipo de cestería la hacen de gran utilidad en situaciones de emergencia, pues se elabora pronto, con poca materia prima y esta no necesita estar seca. Pese a este carácter “elemental”, su significación es más amplia y profunda que la de las restantes técnicas y sus productos. El hexágono representa las relaciones matrimoniales entre las tres unidades tribales que conforman una fratría, contenida cada una en uno de los haces con que se teje. También es una representación del territorio que delimitan los ríos y del cielo nocturno que se centra sobre Epsilon-Orión, con una estrella en cada vértice del hexágono (Reichel-Dolmatoff 1985: 27).



Ilustr. 2: Dibujo de tejido hexagonal  
(Reichel 1985: 10, fig. 2)

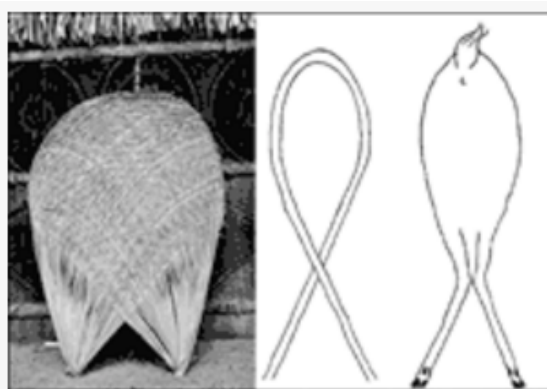
La reunión de varios hexágonos en el tejido terminado (Ilustr. 2) agrega nuevas significaciones, la mayor parte de ellas relacionada con las actividades chamánicas, de gran importancia en esta región. Hombres, insectos, porciones territoriales conectadas por los ríos, reglas de exogamia, pájaros y sus conductas son algunos pocos de los elementos que se leen en la cestería hexagonal (Reichel-Dolmatoff 1985: 28-30).

Los canastos mismos se equiparan, cuando circulan, con los intercambios matrimoniales que tejen las redes de relaciones entre los grupos del Vaupés. Pero también ciertas formas específicas llevan sobre sí ricos significados. Los balay (Ilustr. 3), tan conocidos y populares, representan, a veces, al sol, pero, otras, a la concepción o la placenta (Reichel-Dolmatoff 1985: 30).



Ilustr. 3: Balays (Reichel 1985: 53, plt. 16; 58, plts. 24, 25)

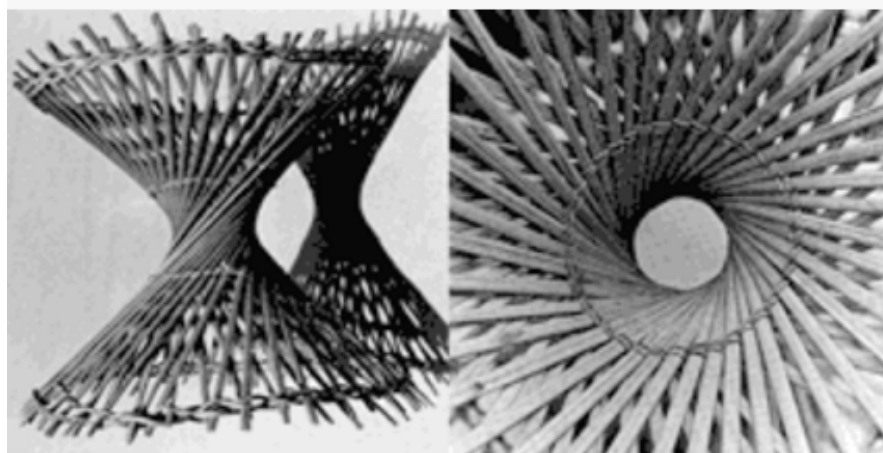
Las dos hojas tejidas que forman los venteadores o abanicos para el fuego o las palas para el manejo de las tortas de mandioca (Ilustr. 4) apuntan a las mujeres-tapir (básicas en la historia de los orígenes) pues muestran a este animal visto por detrás (Reichel-Dolmatoff 1985: 31).



Ilustr. 4: Volteadoras de casabe (Reichel 1985: 39, fig. 23; 77, plt. 58)

Las bases doble cónicas en que se colocan las vasijas (Ilustr. 5), “simples” elementos auxiliares, son modelos cósmicos para repensar el mundo y también contienen las posibilidades de

desplazamiento de una dimensión a otra; así mismo muestran la constelación de Orión, elemento clave del calendario y el pensamiento indígenas del Vaupés (Reichel-Dolmatoff 1985: 32).



Ilustr. 5: Base para recipientes (Reichel 1985: 86, plt. 74; 87, plt. 75)

Innumerables son los significados de los dibujos de la cestería, especialmente aquellos de los balays; caminos de hormiga, la anaconda ancestral, cangrejos de río, pirañas, tapires, peces diversos, etc., etc., aparecen allí (Reichel-Dolmatoff 1985: 33-39).

Los bancos de madera en que se sientan los desana no sirven solo para descansar sino también para pensar. Si una persona no tiene criterios fijos, se dice “que no tiene banco”. Hablan de la estabilidad y la sabiduría y tienen un sentido cósmico y de fertilidad; además protegen a la persona que se sienta en ellos. Algunos de los ancestros o héroes culturales tenían sus bancos (Reichel-Dolmatoff 1968: 83).

Para no multiplicar al infinito los ejemplos, es preciso recordar que todos estos objetos hacen parte de un sistema y que el conjunto de las relaciones entre ellos es lo que va a dictar el sentido que tienen en cada caso, dentro de todos los posibles.

## Los tejidos de los guambianos

Saltaré ahora de las selvas del oriente a las cordilleras andinas del centro del país para ver, en forma rápida, algunos ejemplos de lo que encierran los productos culturales de los guambianos del Cauca, también muy conocidos.

El telar vertical (Ilustr. 6), que forman con cuatro gruesos troncos de madera, es el principal instrumento con el que las mujeres elaboran los tejidos; en él tejen los anacos y los chumbes que ellas mismas usan y las ruanas que ostentan los hombres. Esta armazón de madera representa y repasa el importante papel de la abuela y la madre dentro de la comunidad y sus relaciones con sus hijos y nietos, así como aquellas de los hermanos entre sí. El conjunto del telar se ve como la gran madre, la abuela, la mayora que vela por la reproducción de la comunidad, en tanto que los gruesos troncos laterales implican la mamá de todo el telar, pues lo sostienen. Los travesaños delgados que tiemplan la urdimbre son los dos hermanos, jerarquizados en mayor y menor por su posición superior e inferior en el telar.



Ilustr. 6: Telar vertical de los guambianos, *nuusri*

Los tejidos que brotan del telar al ir y venir de las manos femeninas duplican en las listas de colores, sus anchos y relaciones, esa estructura de madres e hijos y de hermanos. La lista gruesa de la ruana o del anaco (Ilustr. 7) es la lista mamá y la delgada es la lista hija. Las pequeñas hebras verticales que hay a los lados de la ruana se llaman hijos. Los guambianos lo hablan así.



Ilustr. 7: Ruanas guambianas, *turí*

También del telar salen los chumbes, fajas de lana o de algodón tejido con que las mujeres se atan el anaco a la cintura o sostienen los niños a la espalda. El chumbe porta en sus colores al aroiris<sup>63</sup>, elemento fundamental para el trabajo de los sabedores tradicionales y uno de los ejes del pensamiento propio guambiano, como que en él cristaliza el concepto de *təm*, articulación, que hace que el mundo sea un todo de partes enlazadas, así como el chumbe articula y da continuidad a las dos partes del cuerpo femenino, encima y abajo de la cintura, del mismo modo como articula y establece la secuencia entre la madre y el hijo que esta carga a la espalda, es decir, entre las generaciones que se suceden unas a otras para perpetuar la vida de la comunidad. En el chumbe, la mujer teje y porta al aroiris y, al hacerlo, reproduce la vida de su comunidad.



Ilustr. 8: Chumbe en proceso de tejido

---

<sup>63</sup> Los guambianos lo piensan como el aroiris, *kəsrəmpətə*, pues sigue los caminos del sol, por lo cual da un redondeo, una rueda cerrada.

Terminaré este breve encuentro con los guambianos refiriéndome al sombrero tradicional —mal llamado por los extraños sombrero de pandereta o de yo-yo, a causa de su forma, y que los guambianos llaman *kuarimpətə*—, que se teje con varias hebras de hoja de caña para formar una larga cinta que luego se cose en espiral a partir de un centro (Ilustr. 9). En él reaparecen el aroiris y el *təm*, tanto en la espiral misma como en los colores, en los diseños y en la forma como ellos concuerdan entre sí. También la familia y la reproducción están presentes en las diferentes partes del sombrero y en el modo como están relacionadas para darle su forma global.

El sombrero *kuarimpətə* repite la figura del caracol, en la cual los mayores pueden leer la historia pues muestra la relación entre el espacio territorial y el tiempo, así como la visión de un universo cuyo devenir se mueve sobre una espiral de tres dimensiones que se va ampliando desde el centro hasta llegar a una circunferencia, a partir del cual se enrolla de nuevo para llegar al centro y comenzar otra vez, como una pulsación (Vasco, Dagua y Aranda 1993: 10-12).



Ilustr. 9: Sombrero guambiano, *tampalkuari*

### Producción cultural entre los embera

Otro salto en el espacio nos coloca entre los embera, unos 72 mil diseminados por toda la geografía patria, de preferencia en medios selváticos, unos en la llanura aluvial, otros en la vertiente, casi todos hacia el Pacífico. De ellos tomaré unos cuantos ejemplos que presentaré como elementos sueltos, pues no sería posible desplegar aquí el sistema global de significación en su totalidad.



Sus viviendas son tambos altos colocados sobre plataformas que se elevan varios metros por encima del suelo. A ellos se accede por escaleras de muescas talladas en gruesos troncos (Ilustr. 10), la mayor parte de las cuales remata en una cabeza esculpida; son las cabezas de los *jai* guardianes que cuidan la vivienda frente a los extraños y los enemigos.



Ilustr. 10: Tambos y escalera tallada en madera

La cestería de los embera también porta sus significados, y las manos que entrelazan las fibras vegetales trenzan también historias, mensajes, pensamientos.

Algunos canastos llevan contenidos todavía actuales; así sucede con los *impurr* e *impurrú*, que son masculinos y femeninos respectivamente (Ilustr. 11). En su “barriguita” llevan las semillas del maíz cuando se va a la siembra o guardan los productos de la pesca; están asociados con los procesos generativos y su papel es semejante al del vientre femenino en los procesos de reproducción humana. Desde otro punto de vista, se los mira como similares al estómago, con su función de digerir los alimentos para hacerlos asimilables por el organismo.



Ilustr. 11: *Impurr* e *impurru*, nótese la diferencia de forma

Los bastones tallados en maderas duras son la cristalización de los *jai*, poderes con los cuales los *jaibaná* desarrollan sus diversos trabajos (Ilustr. 12), que no son meramente los de curar las enfermedades (para una referencia más amplia sobre los *jaibaná* y sus actividades véase Vasco 1985).



Ilustr. 12: Bastón de *jai*. Un hombre sale de un pez

Un objeto de cerámica nos revela mejor el contenido e importancia de los productos culturales entre los embera: el cántaro *chokó*. Esta vasija de barro se emplea para fuertiar la chicha y por lo tanto es básico en las actividades del *jaibaná*, que reciben el nombre de “chicha cantada”, y en las demás fiestas en que se consume esta bebida.

Fabricado por las mujeres, como casi toda la alfarería, este recipiente se distingue por llevar representaciones de partes superpuestas por aplicación. Ojos, boca y nariz aguileña muy pronunciada, a veces el mentón, delinean un rostro; líneas y puntos

incisos muestran la pintura facial que usan los embera, completándolo; brazos con manos de tres o cuatro dedos salen de la parte de atrás y reposan al frente, con las manos bien abiertas, sobre la barriga del cántaro; por aplicación e incisión se marcan los collares. En las fiestas se cuelgan aretes de chaquira y plata en los agujeros de las orejas del cántaro, en tanto que se sobreponen collares del mismo metal y de chaquiras encima de aquellos figurados por los diseños (Ilustr. 13).



Ilustr. 13: Cántaro *cho kó* con adornos de plata y plumas

Si preguntamos quiénes son sus dueños y cuál su origen, su importancia e implicaciones van haciéndose presentes. Apropiados por las mujeres, excepto algunos que pertenecen a los *jaibaná*, la madre los encarga cuando llegan los síntomas de la primera menstruación de su hija. La alfarera deberá copiar en ellos los rasgos de la niña, pero no los de su apariencia física sino los de su *jai*, su energía vital, pero tampoco los rasgos externos de estos —por lo regular con figura de animal—, sino los esenciales de la niña; se trata, pues, de rasgos de personas que se muestran por los de su *jai*, pero no por los de este sino por rasgos humanos.

Cuando llega la primera menstruación, se encierra a la niña dentro de un pequeño cuarto que se levanta en el interior de su propia casa; allí se la recluye con su *chokó* por toda compañía y debe dedicarse a adornarlo con flores y collares, como una de sus principales ocupaciones mientras dura el encierro. Cuando termina este, niña y cántaro o, mejor, cántaro y niña, pues los embera dicen que en esta fiesta el *chokó* es la primera princesa y la niña solo la segunda, son llevados en andas por hombres ancianos que cantan y danzan. Luego, la niña lo guarda sin que nadie lo vea y lo lleva a su nuevo hogar después del matrimonio, utilizándolo para preparar su chicha.

Cuando quieren explicar más a fondo, los embera dicen que estos cántaros son los antepasados, pues solo ellos, y no la gente de hoy, son capaces de fuertiar la chicha. En los *chokó*, los ancestros, transfigurados en cerámica —tigre quemado, según el mito; barro quemado, en la vida diaria—, preparan la chicha, que es el alimento de los seres que habitan el mundo de abajo en donde está el origen de todo.

Con su cántaro, la madre forma una pareja que es capaz de reproducir y dar continuidad a los embera; sin él, ella no es bastante para llevar a cabo tal reproducción, pues si bien puede dar origen al ser biológico, al cuerpo, es el *chokó*, con la chicha que produce, el que establece la continuidad entre los ancestros y el nuevo ser, pues da a este la esencia del ser embera que tiene su fundamento en el maíz. Por eso se dice que los antiguos son los *bembera*, es decir la gente del maíz (en lengua embera, *be* = maíz y *embera* = gente). De ahí que los *chokó* sean imprescindibles para la reproducción de los embera como tales.

## MUNDO MATERIAL Y MUNDO IDEAL SON UNA UNIDAD INDISOLUBLE

Considero que estos ejemplos son suficientes para captar, o al menos entrever, lo vasto de las significaciones y la importancia que encierran los productos culturales creados por las sociedades indígenas, esa otra faceta suya que no es visible para nosotros, pero sí para los indios: su parte conceptual. Todo lo cual, por supuesto,

no existe en las artesanías, aunque ello no quiere decir que estas no estén asociadas a valores y otros elementos de pensamiento que bien pueden ser muy importantes. Solo que su relación con ellos es diferente.

En las sociedades indígenas, realidad material y formas de pensamiento están indisolublemente unidas, no es posible separarlas. No se trata de que los objetos materiales estén relacionados o asociados a ciertos conceptos y valores —como puede ocurrir con las artesanías—, sino que unos y otros integran una unidad inseparable. Tales formas de pensamiento hacen parte de lo material. Podría decirse que las ideas no se han desprendido aún de la materia, de ahí que en el pensamiento indígena los conceptos mismos se expresan directamente a través de elementos materiales, sean ellos naturales o hechos por el hombre. Por eso, cuando algunas sociedades indígenas dicen, por ejemplo, que tejer un canasto es tejer el mundo o tejer la historia o que la tierra es un sombrero *kuarimpote* que flota sobre el agua, no se trata de un símil, de una comparación, de una metáfora o una figura literaria —como algunos han creído—, sino de la expresión de una realidad. Esto constituye una diferencia esencial con las artesanías.

Esta circunstancia me conduce a cuestionar ahora el concepto mismo de cultura material que empleé en el pasado para realizar distintas investigaciones, como la que dio origen a este texto. Utilizarlo implica diferenciar y separar el mundo de los objetos de aquel otro de los conceptos, la cultura ideal, como dos mundos distintos, autónomos aunque relacionados. El cúmulo de ejemplos pretende, entonces, reforzar en el lector la idea muy clara de que no se trata de objetos simplemente materiales, sino que ese mundo de significados hace parte de él como su propia substancia, es decir, que se trata de objetos materiales e ideales a la vez. Los productos culturales indígenas no solo son cosas, en ellos se cristaliza el todo cultural, material e ideal, de sus sociedades, y lo contienen.

Esto implica que no solo los objetos que veníamos llamando cultura material son productos culturales, sino también aquellos que se crean por la acción del pensamiento. Pero unos y otros son materiales e ideales a la vez. La diferencia entre ellos estaría dada

por el predominio de uno u otro de estos dos aspectos dentro de su unidad, el cual deriva de la clase de procesos de trabajo que les dan origen.

Entonces, las relaciones entre el aspecto material y el ideal de la realidad son concretas; ambas partes están conectadas en forma directa por sus existencia misma, y no solo por la actividad del pensamiento a través de los procesos que suelen denominarse de simbolización.

## **CUANDO LA PRODUCCIÓN CULTURAL SE HACE ARTESANÍA**

Sin embargo, las sociedades indígenas de hoy no permanecen intocadas, puras, sin cambios, sino que son el resultado de cinco siglos de agresión y dominio por parte de nuestra sociedad y las relaciones capitalistas que la rigen. Tales procesos implican, parcialmente y en muchas ocasiones, la penetración de la artesanía, bien porque convierten en objetos artesanales los productos culturales tradicionales, bien porque impulsan la creación de aquellas, en tanto que productos nuevos que se basan en técnicas y recursos propios de las comunidades y sus gentes o en aquellos impuestos desde fuera. En cada caso, los resultados dependen de las características y circunstancias de las comunidades, de lo avanzado del proceso de integración que se da en ellas y de la fuerza de su organización y de sus luchas actuales.

Es frecuente que algunas sociedades indígenas hayan dejado de utilizar los productos culturales tradicionales, al menos muchos de ellos, como resultado de su despersonalización cultural, pues se las ha convencido de que el uso de lo propio es “marca de ser indios, salvajes, no civilizados”. En consecuencia, los han reemplazado por objetos que provienen de nuestra sociedad y que deben obtener a través del mercado y del dinero, acelerándose así el proceso de su integración a la sociedad nacional colombiana. Al mismo tiempo, y los miembros de tales comunidades no captan la contradicción ni sus razones, se los induce a continuar fabricando sus objetos tradicionales, ahora como artesanías, para participar como compradores-consumidores en el mercado nacional, valiéndose del dinero que su venta les produce. Sobra decir que estas

circunstancias hacen que las ideas propias que forman parte de aquellos objetos se pierdan casi por completo o queden al borde de su pronta desaparición.

Es posible, sin embargo, que algunos ancianos indios recuerden todavía los significados pretéritos y que estos conserven alguna importancia para ciertos aspectos de la vida de hoy. Si es así, en condiciones de organización de la comunidad con el objetivo de recuperar su vida propia, puede darse un proceso semejante en lo relativo a los productos culturales. Si las normas de estructura y organización social, si los vínculos intercomunitarios, si la visión del mundo y otros elementos continúan vigentes o se recuperan, aunque en una forma adecuada a las condiciones de la vida actual, los objetos materiales pueden volver a portar, transmitir y reforzar los contenidos correspondientes. Incluso puede ser posible recuperar el uso de buena parte de tales objetos, coadyuvando a aligerar la dependencia respecto del dinero y del mercado en los grupos donde tal cosa ocurra, como ya se dan algunos casos en Colombia.

Muchos productos culturales conservan todavía sus valores de uso y pueden satisfacer las necesidades indígenas en mejor forma que aquellos que provienen del mercado y que los han remplazado, no por razones de real efectividad, sino por imposición cultural. Entonces, recuperarlos puede resultar positivo aun desde el punto de vista económico y permitir un mejor control de las comunidades sobre su vida.

En otros casos y por diversos caminos, ciertas comunidades o individuos indígenas comienzan a vender sus productos culturales tradicionales al tiempo que mantienen su autoconsumo; esto les implica producir excedentes, es decir, hacer más de los que precisan para ellos mismos. Estos objetos, arrancados de su contexto por el mercado, pasan de mano en mano hasta alejarse por completo de la fuente viva de sus significados y su importancia, camino en el cual se tornan en artesanías. De este modo, los compradores-consumidores ignoran necesariamente la totalidad de las implicaciones económicas, culturales, sociales y políticas de los artículos que obtienen. Nada saben de la vida de sus productores ni de sus condiciones de trabajo, nada de lo que para ellos representa elaborarlos, nada de lo

que “leen” en ellos. Se pierde lo fundamental de lo que el objeto es realmente, dejándolo reducido a su simple envoltura material y convirtiéndolo en mercancía, con lo cual se esfuma toda posible comunicación a través suyo.

Si la comunidad no es fuerte en su interior, si no tiene conciencia de lo que ocurre, irá abandonando su uso, fabricará y venderá cada vez mayor cantidad de objetos, con tendencia a hacerlos uniformes e, incluso, los modificará para responder a las exigencias del mercado. Así irá dejando de lado este canal de comunicación de sentidos y de relaciones sociales, con lo cual los nexos y conceptos que se crean, presentan, difunden y refuerzan por su intermedio se debilitarán y perderán poco a poco, pues los productos culturales indígenas son instrumentos imprescindibles para su existencia, su circulación y su memoria. De este modo, avanzará en esos grupos el proceso de separación entre materialidad y pensamiento, que solo alcanzará su culminación con la división social entre el trabajo material y el intelectual —una de cuyas causas esenciales es la penetración y afianzamiento de la escuela— y con la introducción de formas especializadas de dirección política, como ocurre con los cabildos en las selvas del Pacífico y de la Amazonia.

Otras sociedades indígenas, más fuertes en su cultura y su organización, logran crear productos nuevos para la venta, aunque para ello se basen en técnicas, formas y materias primas tradicionales. Estos están desprovistos, desde su mismo origen, de toda utilidad distinta de aquella de la obtención de dinero por sus fabricantes.

Sin embargo, si la demanda de estos nuevos productos es alta y regular, se dedica a su producción cada vez más tiempo, mientras este escasea para la elaboración de los productos tradicionales destinados al autoconsumo. Puede llegarse a la situación de que estos no se fabriquen más y todo el esfuerzo se oriente a la elaboración de los objetos-mercancías.

Una demanda alta de estos también puede afectar la disposición de materias primas, casi siempre silvestres. En algunos lugares, ya se observa cómo ciertas plantas comienzan a ser escasas, lo cual obliga a invertir mucho tiempo y esfuerzo en su



consecución o las hace objeto de comercio. Otras se han extinguido casi por completo y los productos correspondientes están a punto de desaparecer, a menos que se logre una sustitución de materias primas, no siempre posible.

Por último, existen sociedades indígenas reacias a todo tipo de comercialización de sus productos culturales. Cuando se les solicita alguno, prefieren regalarlo antes que venderlo, porque los objetos que fabrican son portadores de una parte de la personalidad del productor. Venderlos sería poner ese algo en manos de desconocidos que podrían usarlo en forma negativa —hacer brujería, por ejemplo— y dejaría de lado las formas propias de intercambio y reciprocidad.

De todo lo anterior, se puede concluir que el proceso de conversión de los productos culturales indígenas en artesanías es parte importante del proceso de penetración de las relaciones capitalistas en las sociedades indígenas, lo cual lleva a una mayor despersonalización cultural, descomposición social e integración de esos grupos de población a la sociedad colombiana, pues se da una pérdida notable de significados y relaciones que conciernen a muy diversos planos de la vida global de esas sociedades, pérdida que alcanza aún a los vehículos portadores de tales contenidos y lazos, a las bases de su memoria, a los medios para su aprendizaje y difusión.

## **SI ME DEJARAN HABLAR...: “EL HOMBRE NO TEJIÓ LAS TRAMAS DE LA VIDA, ÉL ES SOLO UN HILO”<sup>64</sup>**

Con constante insistencia, la antropología recae una y otra vez en afirmar la presencia de religión y de elementos de carácter sagrado, derivados de ella, en todas las sociedades que estudia,

---

<sup>64</sup> Escrito en 1990. Publicado en *Lecturas de la Cátedra Manuel Ancizar: Colombia Contemporánea*, Vicerrectoría Académica-Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995. El título de este artículo se compone de dos elementos: el primero se basa en el título de un libro sobre la minera indígena boliviana Domitila Chungara; el segundo retoma una de las afirmaciones del jefe Seathl, indio pielroja de los Estados Unidos.

incluyendo aquellas aborígenes colombianas. Dentro de esta visión, muchos trabajos y publicaciones emplean en forma recurrente los conceptos de “espacio sagrado” y “sitios sagrados” para referirse a algunos lugares de tales sociedades. Y esto sin que alguna vez queden completamente claras las ideas acerca de qué es lo sagrado de esos espacios, antes bien, cobijando bajo esa denominación lugares que, ostensiblemente, son muy diversos y de muy distintas significaciones y que además tienen incidencias que no son coincidentes de una sociedad a otra.

A mi manera de ver, aquello que se acostumbra caracterizar como sagrado en la geografía de los indígenas, constituye, al contrario, un conjunto de elementos de base natural, material, y cuyo interés e importancia devienen de los acontecimientos y personajes de la historia india, de los modos de apropiación del espacio por parte de esas sociedades y de los criterios con que ellas establecen y definen su territorialidad.

Es cierto que en algunos lugares del espacio geográfico ocupado por los indígenas se realizan actividades especiales que no se llevan a cabo en otros sitios, las que, quizá, sería posible definir como rituales —si es que esta palabra todavía tiene algún significado específico—, pero que en ningún caso, excepto en los de aquellas vinculadas con los ceremoniales cristianos, pueden considerarse comprobadamente como sagradas.

Tal sacralización de esos espacios y de las actividades que los indios realizan en ellos no resulta ser otra cosa que una proyección realizada por los antropólogos, quienes miran hacia las sociedades indias con unos ojos cubiertos por los lentes de la religiosidad, que sí es importante en sus sociedades de origen y ejercicio, los cuales colorean por completo todo lo que miran y llevan a interpretarlo como religión y sacralidad.

Por supuesto, si los antropólogos, malinterpretándolos y tergiversándolos de antemano y casi que por principio, definen como dioses a ciertos personajes importantes que aparecen en los mitos y en los relatos históricos indígenas, es apenas obvio que los sitios de origen y/o nacimiento de estos o aquellos donde efectuaron sus “hazañas” sean vistos como lugares sagrados, extendiendo hasta

ellos, en un claro ejemplo de creencia en la magia contaminante, el atributo de la divinidad que arbitrariamente asignan a tales seres. O que los actos de los chamanes y los dirigentes de hoy, así como los lugares en que realizan sus trabajos, sean conceptualizados también bajo la óptica de lo religioso y lo sagrado solo porque se los mira, sin mayor fundamento, como sacerdotes, como activistas de cultos religiosos de diversa índole.

## EL HOMBRE ES PARTE DE LA NATURALEZA

La base de este malentendimiento está en la más absoluta incompreensión acerca de lo que es la territorialidad de los indígenas y de la manera como ellos conciben “la tierra” y sus relaciones con ella. Para estos, el hombre es parte de la naturaleza, comparte con ella el mismo principio vital; por lo tanto, la tierra no le pertenece como una cosa extraña y cada porción de ella tiene que ver con la existencia misma del hombre.

El jefe indio norteamericano Seathl (1991) envía su respuesta al presidente norteamericano que le plantea la exigencia de vender las tierras de las tribus:

Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo. Cada aguja de pino brillante, cada grano de arena en las playas, cada rincón en el oscuro bosque, cada gota de rocío, cada claro entre los árboles y hasta el zumbido de cada insecto, son sagrados en la vida y en el pasado de mi pueblo. La savia que va por las venas de los árboles lleva consigo las memorias de los hombres pielroja (subrayado mío).

Es fácil comprender que cuando todas las cosas, la totalidad de los elementos que conforman un territorio, se ven como sagrados, la importancia del concepto pierde vigencia y, sobre todo, sentido.

Agrega el jefe Seathl (1991):

Somos parte de la tierra, así como ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas. El venado, el caballo, el águila majestuosa: estos son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el calor del cuerpo del caballo y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia (subrayados míos).

Entregar sus tierras implica para los indios la responsabilidad ineludible de añadir un consejo para los hombres blancos que han de recibirlas:

El agua cristalina que corre en los ríos y arroyuelos no es solamente agua, también representa la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos nuestras tierras deben recordar que son sagradas y deben enseñar a sus hijos que son sagradas, y que cada reflejo en las aguas claras de los lagos cuenta los sucesos y memorias de las vidas de nuestra gente. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre (Seathl 1991).

Este consejo es preciso en virtud de la relación estrecha entre el hombre pielroja y la tierra, relación que no está signada por lo sobrenatural, por la sacralidad en un sentido religioso, por la sumisión del hombre ante ella como ante un ser supremo o peligroso o supernatural, sino por el parentesco y la descendencia, relaciones que el hombre blanco no entiende de ese modo:

Los ríos son nuestros hermanos y calman nuestra sed, llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos [...] El hombre blanco [...] trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el firmamento, como cosas que se compran, se explotan y se venden como si fueran ovejas o cuentas de colores. Su apetito devorará la tierra y dejará atrás solo un desierto.

El aire es valioso para el hombre pielroja, porque todos los seres compartimos la misma respiración... las bestias, los árboles y el hombre [...] El aire es de un valor inmenso para nosotros porque comparte su espíritu con la vida que mantiene. El viento que dio a nuestros abuelos el primer soplo de vida, también recibe sus últimos suspiros (Seathl 1991, subrayado mío).

Esta concepción india no aparece centrada en un conservacionismo ecologista según el cual el ser humano debe proteger a una naturaleza que domina, ni en una religiosidad panteísta que la sacraliza y que coloca al hombre bajo su poder, al contrario, se trata de una relación de profunda igualdad y semejanza, semejanza que se extiende aun al sentido moral, uno de los más profundamente humanos. La desaparición de los animales no es

valorada solamente con el criterio utilitario de pérdida de un recurso alimenticio fundamental:

¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad en el espíritu. Porque lo que le suceda a los animales también le sucederá a los hombres. Todas las cosas están relacionadas (Seathl 1991, subrayados míos).

Si la tierra es tan importante para los indios, si ellos la valoran tan intensamente, esto no se debe a que sea divina, sino a que en ella está incorporada la historia de generaciones y generaciones pasadas y futuras de las tribus, el suelo está hecho de los antepasados, de todos los antecesores y no solo de aquellos importantes; la tierra es ellos, su sangre, sus cenizas, su aliento vital. Y representa el patrimonio que asegura la vida de sus hijos, la continuidad de la existencia de las tribus indias.

## LA NATURALEZA ES UN TODO

La preocupación del jefe Seathl se origina en su convencimiento sobre la profunda diferencia entre el modo indio de ligarse con la tierra y el de los blancos; por eso, estos

deben enseñar a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos. Hagan entender a sus hijos que la tierra que pisan está enriquecida con las vidas de nuestros hermanos, para que sepan respetarla. Enseñen a sus hijos, como nosotros hemos enseñado a los nuestros, que la tierra es nuestra madre. Todo lo que hiera a la tierra también herirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo se escupen a sí mismos (Seathl 1991, subrayados míos).

En el pensamiento indio, la naturaleza es un sistema, dentro del cual todos los elementos componentes están interrelacionados, por un lado, como los integrantes de una gran familia unida por los lazos del parentesco, por otro, porque todos ellos son manifestaciones de un mismo principio vital:

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos: todo va enlazado, como la sangre que

une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió las tramas de la vida, él es solo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo (Seathl 1991).

El conocimiento indio acerca de lo que significa la territorialidad del blanco, enemiga de la tierra, permite profetizar:

Cuando todos los búfalos hayan sido sacrificados, todos los caballos salvajes amansados y los rincones secretos del bosque se llenen con el olor de muchos hombres y el paisaje de las hermosas colinas esté repleto de cables que hablan... ¿Dónde estará el matorral? Destruído. ¿Dónde estará el águila? Desaparecida. Se acabará la pradera, la planta que crece, el animal que corre veloz... se acabará la caza. Terminará la vida y empezará la desolación.

Cuando el último hombre pielroja haya desaparecido de la tierra y su memoria sea solamente la sombra de una nube cruzando la pradera, estas orillas arenosas y estas tierras aún albergarán el espíritu de mi pueblo, porque amamos estas tierras como el recién nacido ama el latido del corazón de su madre (Seathl 1991).

Es claro cómo, aunque el propio jefe Seathl emplee repetidamente la palabra “sagrada” para referirse a la tierra y a todo lo que existe sobre ella, esto no tiene nada que ver con religión ni con que se le asigne un carácter sobrenatural o divino; la actitud que se propone frente a ella es la del respeto, un respeto entre seres — cuyo conjunto es el cosmos— que comparten la misma vida, aunque esta asuma formas muy diversas.

El *mama* de la Sierra Nevada de Santa Marta, Ramón Gil Barros (1989), explica que la relación entre el hombre y la tierra es una relación activa, de intercambio, de reciprocidad, en la cual cada uno tiene un papel particular y definido. Para que la naturaleza y el cosmos entero se mantengan, la tierra y los hombres deben actuar juntos; estos últimos deben llevar a cabo acciones de mantenimiento, intercambio y reproducción con sus “ofrendas”. Así lo ha entendido Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975: 209):

Esta visión de un “todo” formado por innumerables componentes que constituyen algo coherente e integrado, bien puede considerarse

como uno de los grandes logros del pensamiento kogui. Para ellos, la interrelación de las partes —sea a escala macrocósmica o microcósmica— es el modelo de la vida humana, no en un sentido de un mecanicismo automático, sino asignando al individuo gran responsabilidad personal por el funcionamiento del universo y sus componentes (subrayado mío).

## NATURALEZA, VIDA Y ARQUEOLOGÍA

Gil Barros denuncia, al mismo tiempo, los obstáculos que los arqueólogos oponen a este trabajo, colocando en grave peligro la subsistencia del mundo con su permanente violación de los espacios “sagrados”, que lo son, no porque en ellos moren los dioses, sino, al contrario, porque allí se encuentran las raíces de los seres de la naturaleza y, entre ellas, las del hombre y su pensamiento:

Las terrazas de piedra de las ciudades antiguas son como corrales donde viven los animales en forma espiritual. Son los lugares sagrados de las dantas, los paujiles, los armadillos, los monos, las ranas y de todos los animales. Es desde allí que se cuidan y se protegen, donde se hace pagamento a los dueños de cada especie. La historia dice: “Los animales que tienen vida hay que respetarlos y así mismo las terrazas”. Cuando el gobierno dice que hay que cuidar la fauna nosotros pensamos: “Pero si han guaqueado todas las terrazas y se han llevado nuestros símbolos, sus Padres y sus Madres, ¿cómo vamos a cuidarlos?, ¿cómo los vamos a proteger?” Se van a morir muchos animales porque ya no tienen su corral. Los arqueólogos, para estudiar, se han llevado los sapos, los pájaros de oro, luego echaron tierra y lo taparon todo”. Parece que quieren acabar con los animalitos; ellos también quieren vivir; cuando se acaben, también nosotros nos vamos a acabar (Gil Barros 1989: 19, subrayados míos).

Y explica la importancia de los objetos que los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta han enterrado a lo largo de su vida y que, ahora, arqueólogos y guaqueros desentierran y se llevan:

En las terrazas están las tumas que son piedritas talladas. Las rojas son para la sangre [...] La tuma blanca es el agua. Nosotros tenemos agua y si la botamos podemos morir, igual que si botamos toda la sangre. La tuma blanca también sirve para que haya abundancia de agua y por eso están enterradas. Son las dueñas de todos los manantiales que nacen en la Sierra, son los ríos espirituales.

La tuma verde representa los árboles. Los hermanos menores quieren es hacer negocio con ellos y no se dan cuenta que sin árboles no se puede vivir. Nosotros somos árboles y los árboles son gente, también tienen vida. Por eso ahora todos deben aprender la historia (Gil Barros 1989, subrayado mío).

Pero no todo es material:

La tuma negra es para lo espiritual, para el pensamiento. Aunque uno esté aquí sentado, el espíritu trabaja, porque espiritualmente se construye todo lo que se va a hacer materialmente. ¿Cómo podremos trabajar si se llevan todas las tumas negras para hacer negocio? (Gil Barros 1989: 20).

Sin embargo, el problema no radica en la buena o mala voluntad de los blancos, estamos ante un caso de ignorancia:

Hermanito menor no tiene la vista para ver que hace mal, que hace daño, que destruye. Corta el cerro para hacer carretera y piensa que hace un bien para todos. Materialmente, puede que lo haga, pero espiritualmente está violando la ley, porque es como cortarle un pedazo de mano, mutilarla, y todo la Madre Tierra sufre (Gil Barros 1989, subrayado mío).

## RELACION NATURALEZA-HUMANIDAD

En las líneas anteriores reaparece la misma profunda inquietud didáctica del jefe Seathl hacia los blancos, que somos incapaces de ver la realidad de lo que representa la tierra para el hombre, que no tenemos vista para ello y que, con profunda arrogancia, nos consideramos sus dueños y dominadores, los sabios que conocemos cómo son las cosas. En cambio, los indios pueden ver y, por eso, saben:

Nosotros somos primitivos, venimos desde el Nueve Profundo. Conocemos la sabiduría, el poder, la historia, leemos la tierra, la piedra, los árboles, las arenas, los colores... Sabemos leer todo (Gil Barros 1989: 22, subrayados míos).

Pero, al contrario de lo que ocurre entre nosotros, el conocimiento no es un poder que da dominio sino que, por el



contrario, impone una responsabilidad especial —mayor— para aquellos que lo alcanzan:

Cuando dejemos de cuidar todo, será el final del mundo porque no habrá quien cuide los árboles, los animales, la fauna, la tierra, la brisa. Entonces Serankua dirá: “Hoy se acabaron todos los Hermanos mayores, los que cuidaban todo; hay que terminar el mundo”.

Porque nosotros somos árboles y los árboles son gente, nosotros somos agua y las aguas son personas, somos brisa y si no hay atmósfera podemos morir en un instante. Estamos gastando la atmósfera y si ella muere, nosotros también.

Porque si nuestro Hermanito menor no conoce la verdad profunda y quiere negociar con la Madre Tierra, de pronto puede sentir dolor, recibir un golpe en su pierna, en su cabeza, en sus ojos, en sus oídos, de pronto llorará por desobedecer, por maltratar a la Madre Tierra (Gil Barros 1989: 23-24, subrayado mío).

La importancia de esta madre para los koguis es expresada así por Reichel-Dolmatoff (1975: 205):

La Madre Universal, única poseedora del arte de hilar y tejer, tomó su inmenso huso y lo clavó verticalmente en la tierra recién creada. Lo puso en el centro de la Sierra Nevada, atravesó su pico más alto, y dijo: “¡Esto es *kalvasánkua*, el poste central del mundo!”. Al decir eso desprendió de la punta del huso una hebra de hilo de algodón y, con su extremo, trazó un círculo alrededor del eje vertical, declarando: “¡Esta será la tierra de mis hijos!”. Ahora bien: el volante de huso que es plano discoide representa nuestra tierra, la tierra negra, la quinta en la secuencia de las nueve tierras.

Por eso, si el hombre blanco, aunque no pueda ver, está dispuesto a escuchar, a aprender, a trabajar en relación con la tierra en unión con los indios, “*aún es tiempo porque el Sol todavía no se ha apagado, aún está vivo... Aún es tiempo de vivir*” (Gil Barros 1989: 22-23).

En otra parte (Vasco 1993: 132)<sup>65</sup> he escrito, refiriéndome a la manera como los embera-chamí piensan los lugares situados hacia los nacimientos de los ríos:

---

<sup>65</sup> Las referencias se actualizaron con base en la segunda edición de *La selva humanizada*.

Hacia arriba, hacia los nacimientos del agua, está el orden de la selva en todo su vigor; se trata de sitios peligrosos, temibles, que casi nunca se visitan, están de parte de lo salvaje, en ellos habita *pakoré*. Numerosos son los relatos que narran de gentes embera que alcanzaron un sitio de estos, donde encontraron montañas enteras de monstruosos *uánganos*, los cuales los persiguieron monte abajo hasta que lograron llegar a refugiarse en sus casas. Hacia abajo, hacia las bocanas está el lugar de los hombres, el espacio ya humanizado donde se puede vivir.

En este texto se observa una de las peculiaridades que se han atribuido a los llamados “espacios sagrados”, la peligrosidad. Pero esta no deviene de ningún elemento que pueda considerarse sagrado, antes bien, las cabeceras son el lugar de lo puramente natural, el lugar que corresponde a seres que, aunque monstruosos, son vistos como naturales. Incluso, algunos embera que se han visto obligados a refugiarse en esos sitios, como ocurrió durante el proceso de la conquista española, siguen siendo vistos como embera, pero ahora marcados por lo salvaje, pues se vuelven caníbales y, por lo tanto, peligrosos; no dejan de ser hombres, pero entran a compartir el carácter de lo natural y se hacen “cimarrones”.

El carácter prohibido de estos sitios no presenta, pues, ninguna connotación verdaderamente sagrada ni vinculada con dioses, cultos u otros elementos religiosos. Se trata simplemente de una distribución del conjunto del espacio en territorios correspondientes a distintos “dueños” y que deben ser respetados. La invasión del territorio ajeno es lo que conlleva el peligro, como lo tiene el penetrar al de otros grupos humanos, los cuna, por ejemplo, con quienes los embera sostuvieron frecuentes y prolongados conflictos mediante los cuales definieron y delimitaron su territorialidad respectiva.

En el otro lado de Colombia, Ignacio Makuna (citado por Kaj Arhem 1993: 112), del río Comeña, cuenta:

Los peces son gente; son “gente pez” (*wai masa*). Ellos tienen casas como las nuestras. Hay peces que se alimentan de frutas, semillas e insectos que flotan en la superficie del río. Los árboles frutales que crecen en las riberas son sus chagras, las frutas son sus cultivos. Cuando las

frutas y semillas caen en el río, los peces están recogiendo sus cosechas. Los peces tienen sus propios canastos en los que recogen su comida. Sin los canastos no podrían recoger comida...

Así expresa claramente la distribución de territorios diversos en el seno de un cosmos que hay que compartir entre seres distintos, los peces, los animales de cacería y otros, en la medida en que todos ellos son gente, aunque asumen múltiples formas, y tienen derechos a sus casas y demás espacios necesarios para desarrollar sus propias vidas plenamente.

Estos seres viven de manera que repite la de los hombres, en mundos que son paralelos al de estos:

En cada río hay casas de peces; casas en las que los peces nacen y dan vida a nuevas generaciones de peces, en las que bailan, se reproducen y multiplican, y a las que regresan sus espíritus al morir...

El río es un mundo diferente, un mundo en sí mismo con sus propias reglas. Los peces son su gente. Y allí viven anacondas y otros seres acuáticos como el *hawa*; ellos son los capitanes, los dueños del mundo del río. Para los peces el agua del río es como el aire; ellos respiran en el agua como si ella fuera aire. Pero el río mismo está vivo; respira y se mueve... Cuando la gente lo tapa con redes y muchas trampas, ellos lo estrangulan. Ellos lo matan y matan a la gente pez que vive ahí. El río muere; el mundo del río se vuelve vacío, estéril, sin vida... (Arhem 1993: 113-114, subrayados míos).

Todo es vivo, el conjunto todo de la naturaleza, incluido el hombre, es una gran cadena vital; todo está interrelacionado por la vida en una gran unidad.

En el pasado, estos mundos no estaban separados entre sí, al contrario, los ancestros de los humanos compartieron las actividades rituales con los antepasados de los animales:

El río tiene memoria, tiene historia, está lleno de nombres que cuentan historias de tiempos antiguos, cuando los peces eran gente y los ancestros caminaban por los senderos que son los ríos de hoy. Los ancestros construyeron malocas, bailaron, se visitaron, bebieron yagé y mostraron los yuruparis a sus jóvenes como lo hacen los hombres hoy en día. Los sitios donde los ancestros y la gente pez tomaron yagé, tocaron los instrumentos de yuruparí y se pusieron sus distintivos de baile

sagrados son llamados *wai huna høri* (“lugares-donde-los-peces-causan-dolor”). Está prohibido pescar en estos lugares y es peligroso comer pescados atrapados ahí, porque cuando los peces viajan hacia allí ellos reciben los poderes que contienen —el yagé ancestral, los potentes coca y tabaco... (Arhem 1993: 114, subrayado mío).

En el párrafo anterior se hace evidente que la peligrosidad de los sitios mismos o de pescar en ellos o de consumir los productos de la pesca no viene de ningún origen de tipo religioso ni hay en ello nada que tenga visos de sacralidad. Esto que ocurre con los peces sucede de igual forma con los animales del monte:

Los animales de caza son gente. Ellos tienen su propia mente (*inaya keti oca*) y sus propios pensamientos (*inaya tuorise*), lo mismo que los hombres. Su mente es incluso más fuerte que la de los hombres. Ellos pueden vernos y oírnos aun cuando nosotros no podemos verlos u oírlos a ellos. Ellos tienen malocas y comunidades, tienen sus propias danzas y su propia parafernalia ritual e instrumentos. Ellos tienen capitanes, chamanes, cantores, bailadores y sus propios trabajadores (*josa*) [...] Las colinas de las cabeceras de los ríos y caños son las casas de los animales de cacería. Para nosotros parecen selva o colinas rocosas, pero para los animales que las habitan son malocas como las nuestras, con techos de hoja tejida, paredes y el frente pintado. Cada clase de animal de caza tiene su propia casa, donde nació, donde crió nuevas generaciones de animales, y donde su alma retorna después de morir...

Esas casas contienen su coca y rapé, sus ollas de yagé y sus canoas de chicha, sus pinturas y ornamentos rituales (Arhem 1993: 116, subrayados míos).

Es importante recalcar cómo los makuna atribuyen a los animales no solo una vida material similar a la de los humanos, sino también una vida ritual semejante, con los mismos ornamentos y actividades, es decir, una vida espiritual, intelectual, como la de los hombres:

Como los animales de cacería bailan y beben en sus malocas de baile toda estación del año, es peligroso matarlos y comer su carne; sus cuerpos contienen todas las sustancias poderosas que ellos han consumido, la pintura y los ornamentos rituales que visten. Todas esas

sustancias y cosas nos enfermarían si comiéramos carne “no bendecida” (Arhem 1993: 117).

De esta actividad espiritual-ritual proviene, sin lugar a dudas, el peligro —pues así se plantea en forma explícita—; puede verse, entonces, qué lejos se está de cualquier noción de sacralidad o vinculación con seres divinos, así como de la realización de actividades que puedan asimilarse a cultos.

Lo único que puede conducir a dar la impresión de sacralidad o de sobrenaturaleza es la incapacidad de ver la esencia de las cosas, aquella que se oculta detrás de su apariencia cotidiana, aquella que todos vemos. Los indios disponen de sus sabios que pueden verla y, por ello, saben. No ocurre así con los antropólogos, no capacitados para ver y, por lo tanto, para apreciar el carácter natural que subyace a estos seres y sitios:

Lo que para nosotros es un salado de danta, lugar empantanado y embarrado lleno de moscas, a los ojos del chamán es una maloca grande, bellamente pintada, rodeada de árboles frutales alrededor de un patio de arena limpio y chagras donde la gente danta cultiva su alimento [...] Los salados, entonces, son lugares sagrados. Nuestros abuelos tenían mucho respeto por los salados; rara vez cazaban dantas en los salados, nunca construían malocas o tumbaban el monte para las huertas cerca de los salados. Ellos no querían molestar a la gente danta. Cuando ellos pasaban por un salado, paraban y agradecían a su dueño, le ofrecían coca y tabaco como muestra de su respeto por él (Arhem 1993: 118).

No hay ningún rastro de culto aquí; las dantas no son, entonces, los dioses de los makuna, tampoco seres sobrenaturales, divinos o peligrosos en sí mismos. Pero las relaciones con ellas están claramente delimitadas y signadas por el respeto y la reciprocidad, basados ambos en el conocimiento de que bajo sus vestidos de dantas ellas también son gente:

En nuestra visión las dantas se ven como animales, pero en la del chamán ellas son gente. Una danta es una persona vestida con piel de danta. En las casas de la gente danta, las pieles cuelgan a lo largo de las paredes como las camisas de los hombres blancos. Cuando una danta entra en su casa, ella se quita su camisa y se transforma en una persona.

Dentro de sus casas los animales son gente como nosotros, ellos comen y beben, toman coca y rapé y bailan como lo hace la gente. Cuando dejan sus casas se ponen sus pieles y se convierten en animales (Arhem 1993: 119, subrayados míos).

Es muy obvio que no se trata de que las casas de las dantas — los salados— sean lugares sagrados de algún tipo, aunque sea ese el concepto que Ignacio emplea para expresarse en castellano. Se trata de un problema definitivamente territorial. Todos los animales son gente como los hombres, aunque, por supuesto, otra clase de gente. El espacio y sus recursos deben ser distribuidos entre esas diferentes gentes, incluyendo a los seres humanos; todas ellas tienen sus derechos y el territorio global debe ser delimitado internamente entre ellas. Hay lugares para las malocas y las chagras de los hombres, los hay para las de los peces, los hay para las de las dantas, etc. Y para que ellos y ellas realicen sus actividades cotidianas.

## TERRITORIO, HISTORIA Y VIDA

En la visión indígena makuna, las casas y lugares de las distintas gentes deben ser respetados y está mal que los hombres vayan a matar a las dantas, los peces y otros animales en sus propias casas. Sagrado únicamente significa, aquí, en este contexto, que se trata de los territorios de otras gentes y que estos deben ser respetados. Otro tanto sucede entre los kogui:

Los cerros, grandes y pequeños, de forma cónica son todos templos (*nuhuá-xalda*) y se agrupan en una gran población que es la Sierra Nevada. En cada una suponen que exista gran número de habitantes, sea la parentela del dueño de un fenómeno natural, o sea de ciertos animales. En la obscuridad de las entrañas de estas inmensas moradas están las personificaciones de los vientos y las enfermedades, de murciélagos, venados o armadillos, de una multitud de seres que viven allí su vida secreta pero a la vez tan parecida a la de los seres humanos (Reichel-Dolmatoff 1975: 205, subrayado mío).

Aunque Reichel-Dolmatoff, imbuido por la idea de la religiosidad de los kogui, llama templos y, por lo mismo, lugares sagrados a estos

sitios de habitación de los animales o fenómenos de la naturaleza. Esto se aprecia mejor si consideramos las ideas koguis acerca del sol:

Es un hecho que los templos se construyen en posiciones tales que, en el curso del año, el sol alcanza a marcar en el suelo un rectángulo delimitado por los cuatro fogones. Es pues el mismo sol que define el espacio sagrado (Reichel-Dolmatoff 1975: 216, subrayado mío).

Quizá podría tratarse de un “espacio sagrado”, como lo afirma el autor, si el sol fuera considerado por los koguis como un dios, pero no es así en este caso; el sol es pensado como un *mamo*, un especialista kogui en el conocimiento, un sabio tradicional, quien sobresale, por otra parte, en el ejercicio de una actividad definitivamente “profana”, humana, el tejido:

*El sol es un gran tejedor.* Al imaginarse nuestra tierra como un inmenso telar alrededor del cual el sol se mueve en un movimiento espiral de vaivén, los kogui dicen que “el sol está tejiendo” (Reichel-Dolmatoff 1975: 221).

Entre los guambianos, el territorio está diferenciado, entre otros criterios, por la verticalidad. Arriba está el páramo, el lugar de lo natural, que no es sitio de residencia de los hombres sino de *Pishimisak*, ser que constituye la esencia del agua del páramo, de lo fresco, de quien los guambianos se dicen hijos. Pero es también el espacio de los orígenes, de las lagunas, especialmente la de Piendamó que es “como una matriz, como un corazón” (Vasco, Dagua y Aranda 1989: 1); de allá nace la cultura y los guambianos se consideran gente del agua.

Este espacio es peligroso, pero no sagrado. No es lugar de dioses, sino lugar lleno de sentidos que requieren hacia él y en él un comportamiento especial, expresión de una relación específica, diferente a aquella que se tiene hacia otros lugares. Es una relación de intercambio, de *latá-lata*, igual-igual pero teniendo en cuenta la diferencia. A cambio de sus dones, los hombres ofrecen frescos a *Pishimisak* y respetan su territorio, así como el de rayo, trueno, lluvia del páramo.

Según la historia, de las partes altas, nacidos de las aguas de las lagunas y los derrumbes, vinieron los caciques y cacicas que trajeron la cultura y jugaron un papel preponderante en la estructuración social de los guambianos como pueblo. Por eso son importantes los sitios donde nacen los caciques, pero también aquellos donde vivieron, como la planada de *Nuyapale*, sitio de residencia de mamá Manela Caramaya y de doña Teresita de la Estrella. Son sitios de respeto, impregnados aún por sus presencias, que no tuvieron ni tienen nada de divinas. Así mismo, son importantes los túneles que recorrió don Juan Tama y que comunican el territorio guambiano con el de los paeces, lugares misteriosos, pero no sagrados. Joanne Rappaport (1982: 16, 28) ha planteado, en referencia a los paeces:

*Nasa Kiwe* —País Páez—, este nombre significa muchas cosas a los habitantes de Tierradentro [...] Aunque el territorio trasciende el espacio físico, también lo comprende [...] Es evidente que no solo se debe “ver” el territorio, sino que también es necesario caminarlo.

Es decir que se trata de un territorio para los hombres, para que estos lo enfrenten activamente mediante su hacer.

El territorio indio es, pues, un global, como ellos mismos dicen; en él se concentran todos los elementos que constituyen la vida de una sociedad en un momento dado, pero también su historia, un espacio que se prolonga en el tiempo: *“Kiwe une lo económico con lo político-ideológico. También expresa la continuidad entre el individuo y la comunidad”* (Rappaport 1982: 29).

Esta unidad de diversos niveles de la vida social en la territorialidad es la base de la “ceguera” que sufren los antropólogos. Ante los ojos de estos, los espacios aparecen demasiado cargados de sentidos que no logran captar, y lo expresan con el concepto de sacralidad. Por eso, cualquier intento válido de comprender el sentido de un “espacio sagrado” exige analizarlo en los contextos social, político, económico, ideológico, histórico, etc. De otra manera, se acabará por asimilarlo, como casi siempre se hace, a una sacralidad de origen religioso que no existió entre los indios. La misma Rappaport (1982: 262) es víctima de esta



confusión cuando considera los lugares de observación astronómica, básicos para la fijación del calendario agrícola, como sitios sagrados.

Avanzando en esta dirección, hay que entender que un territorio no es una cosa ni es algo dado, es un conjunto de relaciones mediante las cuales una sociedad se apropia de un espacio y de sus recursos y, por supuesto, incluye tal espacio. Entre los guambianos del Cauca, su lengua expresa este contenido; la palabra que emplean para territorio es *pirau*, y su sentido comprende no solo el espacio dentro del cual viven, sino también a la gente que lo habita y la manera de relacionarse con él; para ellos es impensable, inconcebible, tratar de imaginar el territorio aparte de la gente.

Pero la apropiación de un espacio de la geografía, la creación de tal sistema de relaciones, es un proceso histórico que, además, no termina ni se consolida definitivamente, sino que se encuentra en permanente proceso de cambio, es decir, que es por completo fluido.

El hecho de esta producción del territorio en y por la historia del grupo social hace que tal historia quede “impresa”, deje marcadas sus huellas sobre el espacio apropiado. Sobre él, los indios distinguen los lugares de ocurrencia de esa historia: sitios de emergencia y origen, límites, lugares asociados con los personajes importantes, sitios de diversos acontecimientos de peso en la vida de la sociedad, caminos y recorridos, etc. En esto radica la importancia del estudio de la toponimia, del conjunto de los nombres dados por una sociedad a su espacio, que es clave en este sentido. Así ocurre en la vida cotidiana tradicional de las sociedades indígenas: para los niños y jóvenes, el aprendizaje de la toponimia es un elemento fundamental en su aprendizaje global de la manera de aprehender el mundo e, incluso, de aprender a vivir en él de una manera determinada, de acuerdo con una cultura específica, la de su sociedad.

Pero el significado histórico no puede confundirse con una sacralidad. A menos que la historia sea una historia sagrada, que no es el caso de los indios. Este espacio es, pues, un espacio histórico, que contiene la historia, lo que es diferente de sagrado. Historia que

debe poderse leer para servir de base a la solución de los problemas de hoy, a las luchas de hoy.

El territorio es visto como un espacio humanizado cuando hay la conciencia de que ha sido “hecho con las propias manos”, apropiado a través de la actividad del propio grupo. Solo cuando se lo supone surgido de la actividad de dioses que dejaron su impronta sobre él, se lo sacraliza. Por supuesto, si el grupo social no tiene conciencia del carácter natural del espacio y de sus elementos, si no tiene claridad acerca del proceso mediante el cual hizo suya una determinada geografía, es decir, si no logra descubrir en la conformación territorial lo que ha puesto en ella de sí mismo, es posible que atribuya la producción de este carácter a un dios y lea como divinizado, como sacralizado, lo que solo está humanizado.

El problema es, pues, el conocimiento acerca de quién ha organizado y organiza el espacio en el cual se vive. Y cómo se interpreta el hecho de que los valores culturales están incorporados dentro de la topografía.

## NOTAS SOBRE CULTURA Y TERRITORIO<sup>66</sup>

Quiero presentar aquí algunas reflexiones sobre la relación entre cultura y territorio que han surgido de mi relación de 20 años con el movimiento indígena. Pienso que implican una claridad teórica que, en consecuencia, es aplicable para iniciar el análisis de este problema en cualquier grupo social. No se trata de ideas tomadas de las teorías, sino de saberes que vienen de las nacionalidades indígenas; de ellas he aprendido esto que ahora sé y planteo aquí.

Por eso, no estoy de acuerdo con quienes pregonan que muchos indígenas están hablando de territorio sin saber qué es y que se hace preciso que los “sabios”, los doctores, vengán a explicarlo y que recorran las comunidades para educarlas, enseñándoles en qué

---

<sup>66</sup> Escritas con base en una ponencia presentada en el “Coloquio sobre Cultura Afroamericana”, Colcultura, Tumaco, diciembre, 1992. Publicadas en *Lecturas de la Cátedra Manuel Ancízar: Colombia Contemporánea*. Vicerrectoría Académica-Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995.

consiste su territorialidad. Al contrario, la experiencia del movimiento indígena y de su relación con los intelectuales muestra que son estos quienes han tenido que aprender de aquel, que las comunidades saben en qué consiste su territorio y pueden enseñarlo a los de afuera.

Este es el único camino. Si los dirigentes que ahora se mueven en Bogotá y en las demás ciudades no se nutren, no beben su saber y sus propuestas de las comunidades, nada podrán alcanzar para sus gentes. Igual ocurrirá con los “sabios” que dicen apoyarlos. Como alguien ha dicho: “Lo primero que hay que hacer es que las gentes de las comunidades nos concentremos en saber quiénes somos y cómo somos; de ahí tiene que arrancar todo, de abajo para arriba”.

El desarrollo de las luchas indígenas de los últimos veinte años puso en discusión un problema sobre el cual los teóricos de la antropología en Colombia no tenían nada que decir hasta ese momento: el de su especificidad en relación con la lucha de los campesinos por la tierra. Las propias luchas, la relación-confrontación entre indios y campesinos, el devenir de los procesos de recuperación indígena, terminaron por hacer evidente tal diferencia: las luchas indígenas buscan la recuperación de los territorios de sus sociedades, las de los campesinos colombianos se orientan a lograr el acceso a un pedazo de tierra que les permita subsistir mediante su trabajo agrícola, es decir, acceder a la pequeña propiedad de ese fundamental medio de producción agropecuario.

En tal tarea, los indios se basan en su tradición histórica, sobre todo en la ocupación ancestral de sus espacios, que muchos expresan diciendo “nosotros no somos venideros, somos de aquí”. También es factor esencial la consideración de la tierra como “madre”, como el origen, de donde se derivan una peculiar red de relaciones e intercambios con ella y una cosmovisión propia, particular.

Es sabido cómo la incompreensión de esta diferencia por parte de los campesinos agrupados en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) produjo un completo distanciamiento de ambas luchas, en un principio conjuntas y coordinadas, y un rompimiento entre las organizaciones indígenas y campesinas.

A medida que avanzó el proceso de lucha indígena por la recuperación de los resguardos, surgió otra reivindicación peculiar, incomprendida por muchos hasta hoy: la idea de que no basta con recuperar las tierras, sino que es necesario “recuperarlo todo”, autoridad, lengua, pensamiento, historia, etc., idea que algunos tradujeron diciendo que hay que recuperar la cultura.

Una vez tuvieron la tierra en sus manos, los indios sintieron que era preciso que ella estuviera bajo la autoridad propia y que la manera de relacionarse con ella, de distribuirla, de trabajarla, de caminarla, de pensarla, de nombrarla, etc., fuera también una manera propia, que en ese momento no sabían muy bien cómo era, pero que se podía y debía recuperar.

Así pudo entenderse que el territorio no es solo ni principalmente un espacio geográfico, una parte de la naturaleza, sino también y sobre todo el vasto conjunto de relaciones que una sociedad establece con ese espacio a través de su historia y como resultado de su acción, conjunto del cual las relaciones directamente económicas —de propiedad y producción— son solo una parte. Y pudo comprenderse que las relaciones que se daban por medio del pensamiento y de la palabra eran igualmente importantes y esenciales en la conformación de esa territorialidad. De ahí el papel clave de los mitos, de los nombres dados a los lugares, de los caminos que los atraviesan, de las historias que se refieren a ellos, de las formas de distribución de la población en los distintos sitios y de muchos otros factores, en la tarea de conformar y entender la territorialidad de toda sociedad.

Por eso, una vez recuperadas las tierras, los indígenas emprendieron el gigantesco esfuerzo de hacerlas suyas, de apropiárselas en calidad de territorio propio, única manera de que esa recuperación sirviera para afianzar su peculiaridad, para poder crecer como nacionalidades diferentes. De lo contrario, la posesión de unas tierras con las cuales se establecieran unas relaciones semejantes a aquellas que establecen los campesinos colombianos solo haría avanzar el camino de su integración en el campesinado parcelario.

Pero todo esto no significa que solo las sociedades indígenas tengan territorio, al contrario, este es base fundamental para la existencia de cualquier sociedad, pues representa para ella el único cimiento sobre el cual puede existir, la única posibilidad de tener una fuente de recursos para su subsistencia y reproducción. Cuando nadie amenaza la vida de una sociedad sobre su espacio, su conciencia acerca de su territorio está latente, implícita, a veces pareciera no existir. Sin embargo, se dan momentos en la historia de los pueblos en que la defensa o recuperación de sus territorios se hace vital para su existencia; en ese momento la conciencia de la territorialidad se hace muy fuerte. Es lo que ha pasado con las nacionalidades indígenas en las dos últimas décadas.

El ser humano es un ser social, pero también es un ser biológico y, por lo tanto, su existencia implica un conjunto de necesidades que precisan de elementos materiales para satisfacerlas. La naturaleza es la única fuente para su obtención, pero, para conseguirlos, necesita relacionarse con ella, con ese almacén natural de donde puede obtener todo lo necesario.

Este proceso de relación tiene lugar a través del trabajo, del conjunto de actividades materiales e ideales mediante las cuales hombres y mujeres intercambian con ese medio natural para hacerlo su territorio. El trabajo no es solo la forma material mediante la cual el ser humano se relaciona con la naturaleza, este proceso es, también, ideal; es decir que también a través de lo ideal, de la acción de su cerebro, de su pensamiento, de su conciencia, el ser humano convive e intercambia con el mundo objetivo que lo rodea, al tiempo que lo transforma, que lo asemeja a sí mismo. Esta culturización de la naturaleza se efectúa también por medio de las relaciones sociales, de las relaciones de unos seres humanos con otros, pues ambas formas de trabajo humano, la material y la ideal, son por naturaleza sociales.

La humanidad, pues, no puede desprenderse de la naturaleza, pues no podría vivir. No puede desprenderse de su ser biológico; tampoco puede hacerlo del medio que la rodea. No es válido, pues, pensar al ser humano a través de la oposición entre naturaleza y cultura.

Pero la humanidad no es solo naturaleza natural, al contrario, es una parte diferenciada de la naturaleza y este proceso de diferenciación se dio y se continúa dando por medio del trabajo. Este ha hecho del ser humano lo que es, una parte específica y diferenciada de la naturaleza, que trabaja, que piensa, que habla; pero, al mismo tiempo, el trabajo es, igualmente, el lazo que lo mantiene unido, relacionado con ella. El trabajo es la conexión fundamental entre sociedad humana y naturaleza, las diferencia al tiempo que las relaciona, que sirve de puente para su intercambio. El trabajo es, entonces, como actividad tanto material como ideal, el medio que provee los elementos que permiten producir y reproducir al ser humano.

La cultura, elemento que según ciertos antropólogos distingue al ser humano de los animales y del resto de la naturaleza, es un producto del trabajo, en sus dos formas, ideal y material. Pero, en la medida en que el trabajo es fuerza de trabajo humana, acción humana, relación vital entre sociedad y naturaleza, la cultura no es ni puede ser ni concebirse como aparte de la naturaleza, totalmente diferenciada y desprendida de ella. Ni, tampoco, un fenómeno meramente ideal. En ella están indisolublemente integrados lo material y lo ideal. Una cultura, pues, es siempre una totalidad, pero una totalidad jerarquizada, ordenada, conformada alrededor de un eje fundamental, de un núcleo que la sostiene y que la determina: los procesos de trabajo. Esto quiere decir que las relaciones que se crean entre los miembros de la sociedad para desenvolver ese proceso de interrelación con el medio también desempeñan un papel esencial.

También sabemos que el trabajo no es siempre igual en todas las sociedades humanas ni en todas las épocas históricas, que tiene, al contrario, un carácter histórico, que corresponde a formas diferentes y concretas de desarrollo social. Cada sociedad, en cada período de su historia, alcanza una determinada capacidad de trabajo, de interrelación con la naturaleza y, de acuerdo con ella, establece una determinada y particular red de relaciones con su medio. Este nivel de la capacidad humana para interactuar con la naturaleza, alcanzado por una sociedad en un momento dado, lo

podríamos denominar una cultura, la cual abarca, por lo tanto, en forma claramente inseparable, los dominios de lo material y de lo ideal. Una cultura, cada una de ellas, es, pues, el elemento que funda el territorio de una sociedad.

En los procesos de trabajo concretos, específicos, históricos, tanto materiales como ideales, en las maneras como una sociedad se interrelaciona con su medio, lo adapta y lo moldea de acuerdo con su necesidad, en el modo como los miembros de la sociedad interactúan para trabajar, allí debemos ir a buscar lo que constituye el núcleo esencial de una cultura y por lo tanto de una sociedad dada.

Si por 20 años las luchas indias han constituido una base esencial para producir conocimiento acerca de la territorialidad y la esencia de la vida de sus nacionalidades, el hecho de que en ellas lo material y lo ideal no se conciben como separados, tal como ocurre en nuestra propia sociedad, hacen que el mito y otras formas de pensamiento, así como las actividades relacionadas con ellos, que los antropólogos denominan rituales mientras los mismos indígenas las consideran trabajo, constituyan un camino claro y eficaz para tratar de acercarse al descubrimiento de ese núcleo esencial de sus culturas.

## LA AÑEJA NOVEDAD DEL POSMODERNISMO (El *Manifiesto Comunista* y el Posmodernismo)<sup>67</sup>

A finales del siglo XX y ya en los umbrales del XXI, muchos de nuestros intelectuales contemplan abismados la galopante marcha del capitalismo en todo el globo y el papel que en ella desempeñan los medios de comunicación, y les parece estar frente a una situación económicosocial y cultural nueva por completo, que los apabulla al tiempo que los deslumbra. Han acuñado el término posmodernidad

---

<sup>67</sup> Ponencia para el seminario “Marx Vive. Siglo y Medio del Manifiesto Comunista”. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto de 1998. Publicado en *Kabuya*. Editado por un grupo de trabajo del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 7, septiembre 15, Bogotá, 1998, p. 1-4.

para denominarla, a la vez que consideran que ninguna de las teorías existentes es suficiente para dar cuenta de lo que ocurre; mientras tanto, tocan clarines de muerte, no solo para la historia, sino también para las categorías trascendentes, las ideologías y aquellos que nombran como metarrelatos o grandes narrativas, queriendo sepultarlos, en especial al marxismo, para aparentar que sus concepciones son del todo novedosas.

Las condiciones de hoy, en las que las fuerzas materiales capitalistas les semejan cataclismos devastadores que todo lo aplastan, los avasallan y se confiesan incapaces para controlarlas, refugiándose en los vastos campos del pensamiento, en los que ellos mismos denominan con los conceptos de universos simbólicos y, a veces, mundos posibles. La cultura cobra un peso y una importancia cada día mayores en sus consideraciones; y forjan nuevos conceptos para tratar de seguir sus huellas y de comprender sus caminos, que creen inéditos.

Aun así, pese a sus rimbombantes y estruendosas baterías conceptuales, sus mentes están obnubiladas y ante sus ojos todas las cosas tienen la apariencia de haberse confundido e interpenetrado para siempre, borrándose las especificidades y diferencias que permitían establecer los límites entre ellas y definir sus identidades. Así ocurre con las clases, las ideologías y las culturas. Los campos que antes parecían distintamente nítidos, ahora se les antojan mezclados en una confusión indescriptible que pareciera conducir a la completa homogeneización de todo a través de los caminos de la globalización, la mundialización y la transnacionalización.

En la noche de oscuridad y silencio que ha caído sobre ellos, las únicas luces que parecen alumbrarlos no se encienden en el mundo exterior, en la sociedad, sino que estallan aquí y allá, fugaces, pasajeras, dentro de sí mismos, en sus cerebros agobiados. Por ello persisten en refugiar su vivir en los mundos imaginados e imaginarios que crean en sus delirios empavorecidos, en las construcciones de nuevos sentidos, posmodernidad avestrucciana que hoy reina por doquier, nueva acometida del idealismo más reaccionario. De ahí que no importe, para ellos, que todavía retumben —aunque un tanto asordinadas— las voces que hace siglo y medio reconocieron y



todavía hacen reconocibles, comprendieron y todavía hacen comprensibles las condiciones del mundo de hoy, substancialmente el mismo que vieron y previeron desde entonces. Como si carecieran de oídos, simplemente no las escuchan.

Como han perdido la memoria histórica, nada “recuerdan” de las anticipadoras palabras que sobre el desborde global del sistema capitalista escribieron los fundadores del socialismo científico, Marx y Engels, en especial en aquella obra cuyo 150 aniversario de aparición celebramos hace poco, el *Manifiesto del Partido Comunista*:

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero... Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes (Marx y Engels 1965: 37).

Esta necesidad de expansión, sin la cual el crecimiento del capitalismo se estancaría al no poder conseguir la realización de la plusvalía ni nuevas fuentes de materias primas ni mano de obra barata ni mantener y acelerar la corriente de la circulación del capital y la de su rotación, no es un elemento accesorio o circunstancial de la producción burguesa; al contrario, constituye una de sus características esenciales. Es sabido cómo esta peculiaridad estuvo en la base del surgimiento del sistema colonialista mundial, la primera forma que asumió el carácter expansionista del capital en su camino globalizador al engarzar en una unidad los continentes:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la *guerra comercial* de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero (Marx 1964: 638, énfasis de Marx).

Pero esta creación de un sistema productivo y un mercado mundiales rompe también con el aislamiento, con las particularidades

locales y nacionales en otros campos de la vida social, y va creando e imponiendo un carácter globalizante que busca la homogeneidad del mundo bajo la égida de la burguesía y de acuerdo con su modelo y sus necesidades:

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional.

Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo y cuyos productos no solo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos (Marx y Engels 1965: 37).

Hace siglo y medio se avizoraba ya, tras las primeras formas de concentración del capital, esa transnacionalización de la producción en manos de grandes trusts monopolistas, que alcanzó un alto nivel a comienzos de este siglo con la ruptura que significó el advenimiento del imperialismo y que ahora aparece ante la visión del posmodernismo como si fuera una novedad nunca antes vista. Este sistema de organización del capital no afectó solo la elaboración de las mercancías, sino que llevó a la aparición y creación de nuevas y crecientes necesidades y, por lo tanto, de los productos para satisfacerlas, impactando significativamente los modos de vida de las poblaciones que fueron involucradas. Hasta los más alejados lugares del mundo fueron conectados unos con otros, y lo siguen siendo, por los tentáculos de la burguesía, originándose un intercambio y una interdependencia universales que abarcan a todos los países y que se extienden a todas las esferas de la vida social y no únicamente al mundo de la economía:

En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una

interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material como a la producción intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal (Marx y Engels 1965: 37-38).

Otros ven la novedad de la situación posmoderna en un campo que no se centra esencialmente en el proceso industrial de elaboración de las mercancías, sino que, al contrario, se realiza en el campo de los medios de comunicación. Olvidando que son las empresas capitalistas de conquista, colonización e imperialización las que enlazan primordialmente y en primer lugar al mundo entero, piensan que son la televisión, la Internet, los satélites, etc., etc. los sujetos que han hecho del planeta una “aldea global” y que avanzan en la creación de una cultura mundial, que rompe y arrasa con la diversidad cultural; y ven en esta circunstancia la especificidad de la condición del globo a finales del siglo XX. Pero no es así. Hace ya siglo y medio que Marx y Engels entrevieron este papel de los medios de comunicación en la transnacionalización del mundo y de la cultura, pero también que ellos seguirían siendo solo eso, medios al servicio de la producción burguesa. Para que esta sea posible a escala planetaria, el orbe entero debe ser transformado por la burguesía, cual moderno dios, a su imagen y semejanza:

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza (Marx y Engels 1965: 38, subrayado mío).

Tampoco es el desarrollo gigantesco de las ciudades con su masiva concentración de la población en ellas, monstruoso mercado cautivo conformado por millones de millones de consumidores, ni la

invasión de los últimos resquicios de la tierra y del hombre aún no colonizados lo que caracteriza la condición novedosa del mundo de hoy. En la época de Marx y Engels ya comenzaba a desarrollarse una situación en la que:

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente (Marx y Engels 1965: 38).

Pero es necesario decir lo que el posmodernismo calla, que la transnacionalización del mundo no es uniforme, que no significa que todos los países avanzan en camino hacia un capitalismo de pleno desarrollo, vía en la que simplemente unos estarían más cerca que otros de alcanzar la meta; al contrario, con ella el mundo se ha jerarquizado vertical y radicalmente y, al menos en este momento, llamarla más bien norteamericanización del mundo resulta mucho más adecuado a la realidad; y esto es válido no solo al nivel de la producción material, sino también en el campo de la cultura, en el campo intelectual, aunque por supuesto, como ya ha ocurrido en el pasado dando origen a dos guerras mundiales por el reparto del mundo, también ahora los Estados Unidos de América se ven obligados a competir por las áreas de influencia, especialmente con el Japón y con la Unión Europea.

Es claro, entonces, que el imperialismo ha dividido el globo en dos grandes campos: un puñado de países imperialistas, encabezados por los Estados Unidos de América, y de empresas transnacionales que en virtud de la apropiación privada del capital moran en ellos, y el resto del mundo, cuyos países son objeto de la explotación más voraz y de la dominación más cruel por parte de las grandes metrópolis capitalistas, que exprimen al máximo sus recursos y reprimen brutalmente a sus pueblos cuando se levantan para tratar de dar un vuelco a su situación. Mientras los primeros son los usufructuarios de esta internacionalización del mundo, los segundos

son sus víctimas, que precisan levantarse para destruir al capitalismo imperialista.

En este accionar, la función de los bancos, del capital financiero, se hace cada vez más importante, produciendo una gigantesca concentración del capital. Hoy, este papel se ejerce cada vez con mayor fuerza, plegando los estados nacionales a sus designios o, como se da en forma creciente en la actualidad, pasando por encima de ellos, disminuyendo su importancia y su poder, con lo cual se va alcanzando aquella situación que Marx consideró también como una característica del modo de producción capitalista, en el cual la coacción que mantiene la dominación de la burguesía y obliga a los trabajadores a vincularse fatalmente a la producción capitalista es cada día más directamente económica. Además, se acentúa la fusión a gran escala de los bancos con las empresas directamente productivas, es decir, la fusión del capital bancario con el industrial, llegando a altísimos niveles de concentración del capital.

Asistimos, pues, no al advenimiento de un nuevo mundo posmoderno, sino a la plena realización de aquel capitalismo que en su etapa imperialista caracteriza a lo que los “nuevos” teóricos llaman la modernidad. Si miramos la situación actual luego de la restauración del capitalismo en los países de lo que fue el campo socialista y vemos las cosas desde esta perspectiva, y solo desde ella, el período del desarrollo del socialismo en un conjunto de países, que se inició con la Revolución de Octubre en la Rusia zarista, además de todo lo que implica como experiencia para los revolucionarios y de lo que representa como herencia revolucionaria para los pueblos, ha dado paso, tras una ardua y prolongada lucha en la que el socialismo fue derrotado temporalmente, a la implantación del capitalismo en todo el orbe. La construcción socialista creó condiciones materiales —desarrollo de las fuerzas productivas, elevación del nivel de vida del pueblo, dotándolo de una capacidad de consumo que permite su incorporación masiva al mercado, por ejemplo— e ideológicas — como el revisionismo, entre otras— que han hecho posible la implantación plena del capitalismo, con sus crisis, miserias y desastres, en países que hasta el momento del triunfo revolucionario

eran de capitalismo incipiente, como Rusia, o colonias, como China, por ejemplo.

Pero lo que esto significa no es que haya terminado la época de la revolución proletaria que vaticinaron los autores del Manifiesto, sino, al contrario, que se afianza aún más la necesidad de que esta tenga un alcance mundial, que sea internacional, que los pueblos de los diversos países se unan para derrocar a la burguesía en todo el orbe, con el proletariado a la cabeza, y dando comienzo a su tarea revolucionaria golpeando a esta clase primero en sus países respectivos.

Foto 7: Ernesto Tascón (*mumuri*), *jaibaná*, me invitó a su territorio



Ernesto Tascón, *mumuri* (perro de monte), embera chamí del Río Azul, en el Garrapatas. *Jaibaná* y amigo me invitó a conocer y vivir en su territorio

## EN BUSCA DE UNA VÍA METODOLÓGICA PROPIA

Desde mediados de la década de los 70 del siglo XX, los indios colombianos, después de haber sido los parias entre los parias de nuestra sociedad, han venido constityéndose en sujetos sociales gracias al desarrollo de sus procesos de organización y de lucha. Y este hacerse actores de su destino y hacer escuchar su voz con fuerza y decisión en todo el país no podía dejar de incidir en la antropología y, en especial, lo que aquí es centro de mi atención, en las relaciones de los etnógrafos con las distintas comunidades que venían siendo sus campos de trabajo, sus objetos de estudio e investigación.

Entre otras cosas, la voz de los indios se alzó para denunciar el papel de los investigadores entre sus sociedades, los efectos nocivos de su trabajo y de su manera de relacionarse con la gente. Poco a poco, el trabajo etnográfico fue haciéndose cada vez más difícil y fue siendo condicionado y restringido de diversas formas por los afectados. Es oportuno recordar aquí la exigencia que se hizo a los investigadores en el Primer Congreso Nacional de Antropología, en Popayán, para que devolvieran a las comunidades los resultados de sus investigaciones, para que les hicieran conocer sus informes y sus publicaciones, pues, alegaban los indígenas del Cauca, la norma era que, una vez terminaban sus trabajos en el terreno, se iban y no volvía a saberse de ellos ni de lo que habían obtenido.

Más tarde, llegó el tiempo de que todo estudio que tuviera trabajo de campo debía solicitar y obtener la autorización de las distintas autoridades y organizaciones indígenas; de lo contrario, no podía realizarse. Lo mismo ocurría si el proyecto o las explicaciones del investigador no satisfacían las expectativas de los indígenas. Todo esto, por supuesto, no era siempre del agrado de los hasta poco antes sujetos, acostumbrados a actuar a su antojo, guiados



solamente, eso decían, por las necesidades y las normas de la ciencia antropológica, y a ser siempre bien recibidos y ayudados por los miembros de las comunidades.

No puedo dejar de pensar, pese a los discursos que surgieron entonces y que se repiten todavía, que esta es la raíz principal del declive creciente de los estudios etnográficos y del peso de esta disciplina en el conjunto de la antropología, tanto en Colombia como en el resto del mundo, donde se vio afectada por los crecientes y vigorosos procesos de la descolonización que la desposeyeron de sus objetos de estudio, como ha explicado tajantemente Duvignaud (1977: 227-246).

En este contexto y sobre la base de la experiencia de mi participación en el movimiento indígena, en especial en el del Cauca, desarrollé unas primeras reflexiones críticas sobre los procedimientos etnográficos en el campo, sobre todo en aquello que estaba más directamente relacionado con la problemática de la relación sujeto-objeto, óptica con la que se planteaba entonces el problema, adelantando la idea de que pensarlo de esta manera escamotea, de todas maneras, el carácter social de los procesos y relaciones que se encuentran en el fondo del proceder investigativo de cada etnógrafo y, también y principalmente, su carácter objetivo, que coloca tales actividades y relaciones más allá de cualquier intencionalidad o voluntarismo personal o de grupo.

Presenté tales observaciones en el II Congreso Nacional de Antropología como parte del trabajo de un grupo de solidarios con la lucha indígena, entre los cuales se contaban Víctor Daniel Bonilla, María Teresa Findji, Doumer Mamián y Álvaro Velasco, que no se quedaba únicamente en el aspecto crítico, sino que proponía una alternativa de trabajo con los indígenas, estructurada sobre la base de las necesidades derivadas de sus luchas: los denominados “mapas parlantes”. Nuestra idea fue la de mostrar a los estudiantes de antropología de entonces que había caminos diferentes a los de la etnografía tradicional para vincularse con los indígenas y adelantar procesos de conocimiento que contribuyeran a fortalecer sus luchas.

Los esfuerzos de algunos organizadores del Congreso para que nuestras ponencias, que constituían una unidad, resultaran

desvertebradas a la hora de su presentación ante los asistentes, nos indicaron que habíamos optado por un camino válido; pero, por supuesto, incidieron en su influencia sobre la gente, en especial los estudiantes, y para que los efectos que buscábamos solo pudieran lograrse en forma parcial.

## ALGUNAS REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METODOLÓGICAS SOBRE LA UTILIZACIÓN DEL MÉTODO ETNOGRÁFICO EN TRABAJO DE CAMPO<sup>68</sup>

Cuando en la transición entre los siglos XIX y XX, tanto en Europa como en los Estados Unidos, la etnografía se desarrolla alrededor de su método monográfico-descriptivo, lanzando a la antropología desde la soledad de los gabinetes magistrales al duro trajinar del trabajo de campo, varias centenas de años han transcurrido ya desde el momento en que el capitalismo europeo ha rebasado las fronteras del continente que lo vio nacer, sometiendo a sus dictados a los otros continentes, apropiándose de las sociedades en ellos existentes para hacerlas objetos de su propio desarrollo, alimentos para nutrir su crecimiento desmesurado.

Para que la etnografía nazca como la conocemos, para que el trabajo directo entre las sociedades que estudia se haga su fundamento, ha sido necesario que mucho antes ellas hayan sido sometidas a la dominación colonial y, con base en ella, impuesta por la fuerza y por ella mantenida, hayan devenido en objetos de la más rapaz explotación económica.

Arrebatadas, despojadas de sí mismas como sujetos de su desarrollo económico y social, las sociedades no europeas se encuentran frente a un capitalismo en expansión que se concibe a sí mismo como el único sujeto, como el sujeto universal de la historia y

---

<sup>68</sup> Ponencia para el II Congreso Nacional de Antropología en Colombia, Medellín, Universidad de Antioquia, octubre 7-11, 1980; publicada en *Boletín de Antropología*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. V, Nos. 17-19, Tomo II, Medellín, 1983, p. 665-675. Su título encierra una velada ironía a la forma rimbombante como muchos antropólogos titulan sus escritos con la intención de aparentar gran sabiduría.

que como tal procede, negando a otros tal condición y pensándolos y comportándose en consecuencia.

Convertidas entonces en objetos del sujeto-Europa desde el punto de vista económico-social, no es de extrañar que tal objetivación se realice también en otros niveles de su relación con aquel. Así ocurre, pues, en el plano del conocimiento: las sociedades no capitalistas de fuera de Europa son convertidas en objetos de estudio por y para los europeos, en objetos de una nueva ciencia, la antropología, siendo esta, a través de sus practicantes, el sujeto que conoce, que estudia.

Pero lo anterior no es historia nueva. De tiempo atrás se ha vuelto un lugar común plantear y aceptar las relaciones estrechas de la antropología en sus orígenes y el capitalismo; así como también el papel ideológico por ella desempeñado en la tarea de dotar de una fachada aceptable y decente las relaciones de dominación y explotación por él establecidas, considerándolas como el contexto en que esta nueva ciencia se desarrolla y que en buena medida la contaminan. Pero no es mi empeño repetir de nuevo todo esto.

Lo que sí interesa recalcar es que si el colonialismo es relación económico-política a través de la cual las sociedades colonizadas son apropiadas por el colonizador para su exclusivo beneficio, ninguna cosa distinta acontece en el plano del conocimiento, de la ciencia. También esta es, y no podía no serlo, vehículo por medio del cual el capitalismo se apropia de las sociedades-objetos de estudio en su exclusivo provecho. Y para conseguirlo, no solo utiliza la relación de dominación-explotación que le preexiste, sino que incluso la reproduce y desarrolla, no solamente en cuanto el conocimiento así obtenido sirve a esa relación (recordemos los aportes de la antropología al establecimiento de los sistemas impositivos de los ingleses en la India, o la creación de gobiernos títeres de diversas metrópolis en las sociedades subyugadas), sino también en cuanto la relación de conocimiento “goza” de las mismas características.

No es por casualidad ni tampoco por efectismo literario que Malinowski (1973: 26) podía expresarse del quehacer del etnógrafo en los términos ya bien conocidos:

El etnógrafo no solo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas.

Pero también en lo que se refiere al beneficio que dicha apropiación produce no se andan los etnógrafos por las ramas. Oigamos al propio Malinowski (1973: 42):

Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza. En este caso, y solamente en este, tendremos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres, y que hemos sacado algún provecho del Kula (subrayados míos).

Y ya que de “anécdotas” se trata, es posible y justo dedicar un buen espacio a Lévi-Straus, así no sea sino por la importancia que se le concede entre nosotros. Recordémoslo en el barco que lo conduce a América, y esto ya en pleno siglo XX, acompañado de asesores militares que van al Paraguay y que, según él, *“confundían un viaje transatlántico con una expedición colonial y el servicio de instructores de un ejército con la ocupación de un país conquistado”* (1970: 25). Y él, que huye de Europa en busca del paraíso virgen, comienza a descubrir que aquello que quiere dejar atrás lo ha precedido y, aun más, que es en virtud de esta precedencia que él mismo puede llegar aquí y ser recibido en la forma como lo reciben.

Poco a poco descubre, para su decepción, que *“los perfumes de los trópicos y la frescura de los seres son viciados por una fermentación de hedores sospechosos”*, que *“la aviación militar y comercial marchita el candor de las selvas americanas”*, que las tribus, que él supone salvajes viviendo en forma primitiva, tienen contactos con misioneros desde hace años, que a ellas se llega por líneas regulares de botes de motor, que cocinan sus alimentos en latas oxidadas, hasta concluir, desolado, que *“la evasión pretendida por el viaje solo puede conseguir ponernos frente a las formas más degradadas de nuestra existencia histórica”* (Lévi-Straus 1970: 27).

Pero no por eso puede arrancar de sí el tomar a esas sociedades como objetos, cosa que frente a su propia sociedad considera imposible:

“Arrastrados por el movimiento de la nuestra [sociedad], en cierto modo somos parte del proceso. No depende de nosotros el no querer lo que nuestra posición nos obliga a realizar; cuando se trata de sociedades diferentes, de las cuales somos solo espectadores, todo cambia: la objetividad, imposible en el primer caso, nos es amablemente concedida” (Lévi-Straus 1970: 386).

Y luego, frente a la utilidad de sus conocimientos, plantea: *“utilizar todas las sociedades, sin retener nada de ninguna, para desentrañar esos principios de la vida social que aplicaremos a la reforma de nuestras propias costumbres y no de las sociedades extrañas”* (Lévi-Straus 1970: 394, subrayado mío).

Está muy claro que el conocimiento acerca de las sociedades que resultan dominadas y explotadas por el capitalismo es un conocimiento producido por la sociedad capitalista para la obtención de sus propios fines; la etnografía se apropia de las sociedades que estudia, claro está que en el plano del conocimiento, y esta apropiación es luego puesta al servicio del capitalismo, así sea solo en la forma aparentemente neutral de contribución al desarrollo de la ciencia. No podemos olvidar que una sociedad desarrolla la ciencia, su ciencia, no por simple afán de conocer, sino para utilizar tal conocimiento en el logro de sus fines.

Pero también está muy claro que sin la relación establecida por el capitalismo sobre aquellas sociedades que se estudian, su investigación no podría realizarse. De tal relación emana mucha de la información necesaria, y es en virtud de ella que el etnógrafo, embajador del capitalismo a su pesar (aunque no siempre), puede trasladarse a tales sociedades e instalarse entre ellas según su querer.

Y todo esto pese a que tales sociedades ni lo buscan ni lo quieren ni lo necesitan. Y pese a que el conocimiento que sobre ellas produce no está a su alcance ni tiene en cuenta sus necesidades y propósitos.

Pero que lo reciben porque es un blanco, otro más de aquellos que desde mucho tiempo atrás han impuesto su presencia: colonos, misioneros, funcionarios, terratenientes, comerciantes, porque llega presentado por ellos y porque de ellos recibe hasta la información necesaria para su llegada y vinculación con sus “objetos”.

Hay, sin embargo, una realidad que la etnografía oculta cuando discute sus presupuestos, cuando forma a sus practicantes, cuando les entrega las instrucciones “metodológicas” para establecer los vínculos con la comunidad objeto de su estudio y poder obtener en ella y frente a ella un determinado papel o estatus. Objetivamente, cada miembro de la sociedad dominante y explotadora es portador de relaciones de este tipo frente a los dominados y explotados. Y estos lo captan así. *“Los pueblos colonizados verán en la antropología la expresión objetiva de una relación de fuerzas entre nuestra sociedad y las suyas”*, nos dice Lévi-Straus. Y, agrego, la verán también en cada etnógrafo.

La etnografía se desenvuelve en un campo ideológico que impone a los etnógrafos la ilusión de que la relación que establecen con la sociedad estudiada es nueva por completo, creación suya y en virtud de sus capacidades, un producto de su acción subjetiva. Como si él, a diferencia de los demás miembros de su sociedad presentes entre los indígenas, no llevara sobre sus espaldas el peso de relaciones preestablecidas que lo determinan.

Y esta ilusión es base necesaria para fundar el carácter pretendidamente científico de sus relaciones; y entiendo aquí el término científico principalmente en uno de sus sentidos, el más recalcado por la etnografía, el de ser neutral frente a lo que acontece en las sociedades que estudia, y, por supuesto, aunque esto se enfatice menos, frente a lo que acontece entre ellas y la sociedad a la cual él pertenece.

Pero basta con hojear cualquier manual de etnografía o leer la introducción metodológica de toda monografía, clásica o no, o acercarse en puntillas a la puerta de un salón de clase universitario donde se “enseñan” etnografía o técnicas de investigación antropológica y pensar un poco sobre lo que allí se escribe o se dice, para que la ilusión se desvanezca.

Porque las neutrales técnicas, únicamente discutidas por su utilidad mayor o menor para producir conocimiento, no son otra cosa que un conjunto de instrucciones para convertirse en el perfecto objetizador. He allí todas las recetas que cuidan hasta del menor detalle de cómo hay que comportarse en las sociedades indígenas y con ellas, pero no solo así, en forma tan neutral, sino cómo hay que comportarse para ser el perfecto sujeto frente a su objeto.

La ilusión envuelve al etnógrafo y lo hace creer el centro de la acción con los indígenas. Le hace pensar que: yo, sujeto, decido. Decido si me presento como etnógrafo o bajo otra máscara, si me establezco entre ellos por un mes o un año o más tiempo, si participo de sus actividades y en qué papel o si no lo hago o solo a veces, si les pregunto o únicamente los observo, si hago una muestra o me dedico a todos, si trabajo con informantes y quiénes sirven para ello, quiénes son dignos de interés y quiénes pueden ser ignorados, si vivo en una vivienda o las recorro, si me intereso por toda su vida o me dedico a un aspecto, si me “zambullo en la vida indígena” (como dice Malinowski) a ratos o todo el tiempo. Ellos, objetos, me reciben, me aceptan, me creen lo que les digo de mí y de mis propósitos, me contestan cuando pregunto y actúan cuando observo, aparecen si los necesito o pasan desapercibidos si me dedico a otras cosas, no cambian si no quiero que cambien, lo hacen si busco el cambio dirigido.

Y a medida que transcurre el tiempo, que mi investigación avanza, los hago míos, me los apropio, los transformo en conocimiento y, una vez en poder de tal conocimiento, me voy con él, para entregarlo a la sociedad a la que pertenezco. El contacto se rompe y ya nada tengo que ver con ellos.

Solo la ideología burguesa que ve al mundo como la simple acción de sujetos individuales que hacen únicamente su voluntad soberana, que ve las relaciones sociales como meras relaciones entre individuos, puede sustentar una visión de tal naturaleza, puede conseguir que la ilusión se mantenga.

O puede crear la ilusión contraria: la de creer que es posible introducirse en las sociedades estudiadas, ser como uno de sus miembros, integrarse a ellas y de esta manera producir su

conocimiento. Es decir, la ilusión de que es posible abandonar el papel de sujeto e integrarse al objeto, abandonar lo que se es para convertirse en otra cosa, y ello como un artificio metodológico para procurarse el conocimiento. Y también esto basado en el axioma de que, pese a hacerse como un indígena, se puede producir conocimiento simplemente porque se es blanco, civilizado, científico. *“La clave para interpretar la cultura no la pueden ofrecer los informadores nativos porque ellos la desconocen conscientemente. Es más adecuada la visión que ofrece el antropólogo”* (Malinowski).

Pero todo esto oculta una realidad: desde la expansión del capitalismo, y esta continúa todavía en países como el nuestro y sobre las llamadas comunidades indígenas, verdaderas nacionalidades minoritarias dominadas y explotadas, no hay ya más, como lo constató Lévi-Straus, sociedades aisladas que constituyan totalidades autónomas y que, por tanto, puedan ser conocidas en sí mismas, como el etnógrafo pretende. En esto, la etnografía ha caído en su propia trampa, viciando así y de entrada sus posibilidades de producir conocimiento científico.

Pero, como ya he indicado, la conceptualización de esta relación no aparece en la etnografía más que al nivel de la falsa dialéctica sujeto-objeto, afuera-adentro. Aquí, la etnografía se concibe a sí misma erróneamente.

Recordemos otra vez a Lévi-Straus: *“En nuestra sociedad somos parte del proceso, no depende de nosotros el no querer lo que el proceso nos obliga a realizar; en las sociedades diferentes todo cambia”*. Cuando la realidad es que frente a ellas también “somos parte del proceso” y, por tanto, “no depende de nosotros el no querer lo que nuestra posición nos obliga a realizar”. Somos parte de la relación de dominación-explotación que nuestra sociedad mantiene con las sociedades indígenas. Y ellas no pueden ser científicamente comprendidas por fuera de esta relación, aunque queramos hacerlo así.

El verdadero objeto de conocimiento es la unidad expresada en la relación entre esas sociedades diferentes, pero ya desde hace mucho tiempo imposibles de desligar, de considerar como independientes las unas de las otras. Y mientras no se asuma tal



realidad y con base en ella se replanteen los procesos de conocimiento, la cientificidad de los vigentes nos está negada. No se trata pues de integrarnos voluntariamente al objeto, se trata de aceptar que objetivamente somos parte de él.

Pero si estamos en lo cierto, si lo anterior es asumido, si con base en ello queremos replantear, ahora sí científicamente (es decir, acordes con la realidad tal como es y no como hasta ahora la ha pensado la etnografía), el método de conocimiento de ese objeto que es múltiple, complejo, debemos concluir, de igual manera, que no es otro el sujeto de dicho conocimiento. Que ambas sociedades son, como una totalidad, el sujeto que conoce, que se conoce a sí mismo.

Esto no es algo dado de por sí, algo que ocurra espontáneamente. No olvidemos que la relación a la que nos referimos no es de igualdad, que uno de sus aspectos se concibe a sí mismo, determinado por su posición en tal relación, como el único sujeto de conocimiento, conocimiento cuyo proceso implica, en tales condiciones, la subordinación del otro, su reducción a la calidad de objeto. Ni que hasta el momento la etnografía se fundamenta en un aspecto característico de la ideología y del conocimiento capitalistas, su atomización, su ausencia de visión de totalidad o, mejor, la atribución del carácter de totalidad a lo que son solo aspectos, partes de ella o, en el menos grave de los casos, la concepción de totalidad como la simple suma de las partes, obtenida a través de la comparación y la generalización formalistas.

Además, lo planteado no quiere significar que haya una absoluta coincidencia entre quien conoce y lo conocido. Es claro que ni las sociedades implicadas, en todos sus aspectos, ni la totalidad de los miembros de ellas participan activamente en el proceso de conocimiento. Solamente quienes participan en la producción del conocimiento acerca de la relación anotada con la finalidad de modificar esencialmente su carácter desigual, su carácter de explotación y dominación, pueden tener como expectativa la cientificidad de tal conocimiento. Y resulta obvio que son solamente ciertos sectores de las sociedades en relación quienes participan de él con tal criterio.

Aquellos cuyo propósito es apropiarse de los dominados para el beneficio de su propia sociedad o, de un modo más disimulado, para el desarrollo de la ciencia de su sociedad, o consideran que el dominado puede ser conocido autónomamente, como totalidad, siendo ellos los sujetos de tal conocimiento, no se proponen el cambio de aquella relación, al contrario, la reproducen y consolidan, como hemos visto antes.

Parece claro que la producción de un conocimiento como el que propongo, orientado a modificar básicamente las relaciones de dominación-explotación a que están sometidas las minorías indígenas por parte de nuestra sociedad, solo puede hacerse dentro de tal relación, objetivamente existente por encima de nuestros mejores propósitos; pero que tales propósitos de cambio, al aplicarse, implican comenzar a modificar el carácter de la relación.

Conocidos son los esfuerzos realizados en tal dirección por la llamada investigación-acción, la investigación militante y la investigación-acción-participativa, cuyo principio guía es colocar el conocimiento al servicio de los intereses populares, principio que se desarrolló a partir del compromiso con la causa de tales sectores. Según ellas, tal compromiso es la garantía de que el acercamiento a los sectores dominados y explotados por la sociedad a la cual pertenece el investigador militante no va a reproducir el carácter de tales relaciones. Pero, por sobre todo, un principio aparece como fundamental y necesario: si el objetivo es transformar el tipo de relación existente, solo la práctica, la acción encaminada a esa transformación puede brindar ese conocimiento y ello implica romper con la neutralidad, la objetividad frente a tales relaciones y frente a los intereses de los sectores populares.

Pero la solución que dan a este problema es en mucho cuestionable. Si bien rechazan el saqueo del acervo cultural y del tesoro de la experiencia populares, realizado por los investigadores tradicionales, plantean su superación al nivel de “devolver a esos sectores o grupos los resultados de la investigación”, cosa que “afecta y condiciona toda la técnica del investigador militante”. Esto presupone que, de todas maneras, el conocimiento es producido fundamentalmente por el investigador, que en este nivel no hay una

participación de los sectores populares, que como resultado de ese proceso el investigador se apropia de tales sectores y los transforma en conocimiento, que al final el conocimiento está en sus manos, viéndose entonces en el problema de devolverlo, de entregarlo a aquellos a quienes interesa primordialmente. En otras palabras, que todavía solo uno de los términos de la relación está en capacidad de conocer, en tanto que el otro continúa relegado a la posición pasiva de ser conocido, aunque luego este saber sobre sí mismo le sea transmitido, devuelto.

Planteo que esta orientación-solución se queda a medio camino y que, si al nivel teórico-político plantea el problema de la investigación tradicional, su solución no logra superar los marcos establecidos por ella, como los resultados de sus trabajos lo demuestran. Y que el problema no consiste en que se haya fracasado en encontrar los mecanismos adecuados para la devolución, el lenguaje de ella que permita a los sectores investigados apropiarse y hacer suyo el saber producido, “expropiar” al investigador sus técnicas y capacidades, sino que en el fondo han continuado siendo objetos de investigación, aunque se reivindique que son los sujetos de su hacer.

De un hacer que para las minorías indígenas implica no solo ni tanto el conocerse a sí mismas, sino el hacerlo como sujetos de la relación con la sociedad colombiana y, por tanto, producir también el conocimiento sobre ella.

Pero de la investigación militante, un marco debe perdurar. La consideración de que solo para y en la transformación, para y en la lucha de las sociedades indígenas por cambiar la relación mediante la cual son dominadas, explotadas y negadas, el conocimiento científico tiene posibilidad de ser tal.

La sociedad colombiana, sin embargo, no es una sociedad homogénea; es, al contrario, una sociedad dividida en clases sociales que se enfrentan. Y dentro de ella, las clases dominantes son las principales usufructuarias de la dominación y de la explotación que se ejercen sobre los indios; no son, pues, ellas las interesadas en romperlas. Son únicamente los sectores populares colombianos, los mismos que luchan contra tales clases dominantes y explotadoras,

quienes pueden tener interés, a más de los indígenas, en la transformación de tales relaciones. Ellos son quienes aspiran a ser libres y “no puede ser libre un pueblo que oprime a otros pueblos”. Es en estos sectores y en consonancia con sus intereses donde es necesario buscar el establecimiento de una nueva relación que permita desarrollar conocimientos como los que aquí propongo.

Pero, ¿cómo hacerlo? ¿De qué tipo debe ser la relación establecida entre sectores populares de la sociedad colombiana y sectores de las sociedades indígenas para que no reproduzca relaciones desiguales, sino que contribuya a la vez a su transformación y conocimiento? ¿Cuáles son los métodos y técnicas que permitan la conformación, pues no está dado, del sujeto de este conocimiento? Y, ¿cuál debe ser su acción hacia ambas sociedades implicadas para que su conocimiento sirva efectivamente a los propósitos explicitados aquí? ¿Cómo se debe desarrollar la relación entre el sujeto que transforma y el que conoce?

Existen algunas respuestas teóricas que nos dicen que es el “partido del proletariado” el único sujeto de transformación y conocimiento científico, el único que logra superar la atomización del conocimiento burgués. Pero esta no deja de ser una respuesta teórica. En la realidad todavía queda por resolver el problema de sus relaciones con el conjunto de la sociedad, como lo demuestra la actual situación colombiana. Además, ¿es el único camino?, ¿no hay otras formas de relación y conocimiento-transformación? Y, cuando se trata de indios que no son proletarios ni están, muchísimos de ellos, en el camino de serlo, ¿sigue siendo lo anterior totalmente válido? No lo pienso así.

El diálogo, pero el diálogo como contradicción, parece ser un camino. La confrontación del conocimiento de dos sociedades a través de una relación de diálogo que implique necesariamente acción, podría indicar una vía de avance en este camino. Diálogo que represente una forma de elaboración del conocimiento y su sistematización y afinación a través de la expresión-comunicación del mismo. No se trata, entonces, de ligarse, de insertarse con y en las sociedades indígenas, recoger sus experiencias y saberes, analizarlos luego para producir el conocimiento, devolverlo más tarde,

transmitirlo por medio de instrumentos que hay que elaborar conjuntamente.

Al contrario, la elaboración misma de tales instrumentos, no necesariamente escritos, hace parte del proceso de conocer; si se hace necesario transmitir es porque a nivel individual no todos participan de tal producción ya que, como decía más arriba, no hay coincidencia absoluta del sujeto y el objeto del conocimiento y la transmisión busca cubrir este desfase, esta no correspondencia.

El compromiso no puede ser, entonces, con los intereses de otros, los indígenas, si se quiere que realmente él de origen a una nueva relación. Solamente cuando haya un interés común entre ellos y algunos sectores de la sociedad colombiana por construir esa nueva relación de igualdad entre los dos tipos de sociedades, cuando tal compromiso sea a la vez compromiso con nuestros propios intereses, tal relación podrá establecerse en forma nueva y dejará de ser una carga artificial que se echa sobre nuestras espaldas, transformándose en algo vivido, por lo tanto actuado, por lo tanto real y efectivo.

La suerte de las sociedades indígenas es inseparable del camino que sigue nuestra propia sociedad, como así lo ha sido hasta hoy. El marco de su desarrollo no es otro que el nuestro en virtud de la relación que nos liga, aunque sus vías y recorridos sean propios. Pienso que el análisis y discusión de algunas de nuestras experiencias permitirá recoger lo que de ellas pueda haber de avance efectivo por el camino a nivel teórico-general propuesto en estas líneas.

\*\*\*\*\*

El tema de la objetividad que introduce el texto anterior era un aspecto importante que requería ser ampliado, sobre todo porque no había una concepción única sobre ella y, en consecuencia, tampoco de la posición que era necesario adoptar al respecto. Por otra parte, el trabajo creciente con los indígenas del Cauca, los guambianos especialmente, había ido mostrando la importancia de ciertas formas de subjetividad en los procesos de conocimiento y transformación de la realidad que les eran propios y que representaban aportes valiosos para el trabajo de solidaridad-etnografía.

Un breve artículo, escrito en Guambía para una revista de estudiantes de antropología, me sirvió de vehículo para plantear unas consideraciones primarias sobre la objetividad, las cuales continuaron desarrollándose a lo largo del trabajo que en ese lugar adelantaba.

## OBJETIVIDAD EN ANTROPOLOGÍA: UNA TRAMPA MORTAL<sup>69</sup>

La objetividad se nos presenta como un requisito absolutamente imprescindible para garantizar la cientificidad del trabajo del antropólogo, para acceder a las grandiosas cumbres de LA VERDAD. Ella sería la piedra de toque que revela al antropólogo de calidad. Pero poco acuerdo hay acerca de lo que ella significa. “Desprenderse de prejuicios y juicios de valor”, “arrancar de sí la subjetividad”, “ser fiel a los hechos”, “ser imparcial y no tomar partido”, “estar comprometido solo con la antropología misma”, son apenas algunas de las fórmulas con las cuales se pretende caracterizarla. Algunos llegan hasta el extremo de recetar la “puesta en blanco de la mente”, “despojándose de los conceptos que encierran, todos, una preconcepción del objeto de estudio”.

Quizá todo esto no sea otra cosa que expresión de un positivismo ya bastante trasnochado, pero sus implicaciones políticas hacen que se mantenga en vigencia y que se preconice su aplicabilidad actual. La docencia dentro de la academia sigue haciendo énfasis sobre la necesidad de la objetividad y ella sigue siendo el eje alrededor del cual giran muchos de los esfuerzos en el campo de la metodología y la investigación. Por ello, prestaremos atención a algunos de sus puntos de vista y a las consecuencias que de ellos se derivan, sin pretender agotar, por supuesto, la totalidad de sus sentidos.

Como afirma Jean Copans, la antropología ha hecho suyo como objeto de estudio el campo empírico del colonialismo, de los pueblos,

---

<sup>69</sup> Publicado en *Uroboros*. Ciencias Sociales/Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, No. 1, abril-junio, 1987, p. 7-9.

etnias o nacionalidades subyugados y explotados. Es decir que mientras la expansión capitalista por el mundo despojaba a infinidad de sociedades de su carácter de sujetos de su propia historia, de su autonomía y posibilidad de vivir de un modo propio, haciéndolos receptores pasivos de una historia ajena y decidida en las metrópolis, objetos de la historia universal capitalista, la antropología hacía lo propio en el campo del conocimiento.

De entrada, se declaró inválido el conocimiento que estas sociedades tenían de sí mismas y de su entorno, se postuló su incapacidad de producir un conocimiento valedero de sus formas de vida, de las leyes que las rigen, y se llegó hasta negar el derecho a su existencia como sociedades y culturas diferentes. Se afirmaba: solo la antropología puede producir un conocimiento adecuado de ellas; solo el discurso de Occidente puede ser científico. Oigamos a Malinowski: “La clave para interpretar la cultura no la pueden ofrecer los informadores nativos porque ellos la desconocen conscientemente. Es más adecuada la visión que ofrece el antropólogo”. En ese sentido, objetividad es reducir a las sociedades estudiadas por la antropología a la calidad de meros objetos de conocimiento, despojándolas de su propia subjetividad, negando su capacidad de autoconocimiento, irguiendo frente a ellas al sujeto que conoce: el antropólogo.

Así, la antropología se hace un eslabón más en la cadena de mecanismos a través de los cuales se ejerce la dominación sobre tales sociedades. Por eso ellas la perciben como a un enemigo. “Los pueblos colonizados verán en la antropología la expresión objetiva de una relación de fuerzas entre nuestra sociedad y las suyas”, captó Lévi-Straus.

Pero también la segunda parte de la ecuación, aquella del antropólogo como sujeto de la investigación, es una ilusión, una falacia y un mecanismo de dominación, esta vez dentro de nuestra propia sociedad. Porque cuando se prescribe que la objetividad es despojarse de la propia subjetividad del investigador, del antropólogo, se le está queriendo aplicar una dosis de la misma medicina que se aplica a los pueblos estudiados por él: reducirlo a la cualidad de un mero objeto de su disciplina, la única con la cual

puede comprometerse. Se trata de objetivar también al investigador, hacerlo instrumento ciego de las fuerzas e intereses que dominan a la sociedad misma y, con ella, a la ciencia que allí se desarrolla.

Despojada de su subjetividad o, mejor, viendo cómo ella le es negada, cómo se le exige dejar de ser un sujeto activo, pensante, con intereses propios, y actuar solo en pro de la ciencia, el investigador va siendo reducido a instrumento del verdadero sujeto del conocimiento, de la antropología y, a través de ella, de la sociedad de clases que domina y explota, en el caso colombiano, a los pueblos indios, entre otros sectores sociales. Como ellos, el antropólogo cae en la condición de objeto y, como tal, de dominado, de instrumentalizado. Todo ello con la creencia, falsa, de que puede ser neutral, de que no está implicado en las relaciones de dominación y explotación de la sociedad colombiana sobre los indios.

Reduciendo a los pueblos indios y las clases dominadas, así como a los investigadores sociales, al papel de objetos, los capitalistas y explotadores aseguran su hegemonía como los sujetos de la sociedad de clases.

Pero, incluso, como ya lo vio Lévi-Straus, se trata de una relación de fuerzas. Esa visión de la objetividad es el proyecto de las clases dominantes y solo pueden imponerlo en la medida en que la correlación de fuerzas lo permita. No es algo que se de mecánicamente y sin impugnación. Los pueblos indios, las clases dominadas, algunos antropólogos y científicos sociales luchan contra ese proyecto, tratan de romper esa dominación, de hacerse sujetos de la historia y del conocimiento, de tomar en sus manos su destino.

La renuncia a su subjetividad por parte del investigador no es posible en términos absolutos, engendrando permanentes contradicciones dentro del sistema de ejercicio de la ciencia, de la antropología. Cada día, más investigadores descubren que renunciar a su subjetividad, tratar de hacerlo, es renunciar a su creatividad, a su posibilidad de aportar positivamente al conocimiento, a derivar de él elementos para su realización personal, a hacer de él algo más que una profesión de la cual devengan sus medios de vida.

Porque este es otro sentido de la objetividad que el sistema científico exige al antropólogo: la separación entre profesión y



sociedad, entre profesión y personalidad. No se quiere que haya una reflexión acerca de cómo las actividades del antropólogo, sus temáticas y metodologías de investigación, sus formas de relación con los indios afectan a estos, a las relaciones que con ellos mantiene nuestra sociedad. ¿Los favorecen?, ¿van en su contra?, ¿refuerzan su dependencia, su explotación, su negación?, ¿sirven para debilitarlos? Pensar en todo esto afecta la objetividad profesional. Se supone que el ejercicio de la profesión debe ser pulcro, limpio, neutral, al margen de las implicaciones de la política, que lo mancharían, lo contaminarían. Se quiere que el investigador ignore los resultados de su trabajo y que, al ignorarlos, continúe sirviendo a los intereses de las clases dominantes que se benefician con ellos. Se quiere hacer creer que el ejercicio profesional está al margen de las relaciones sociales y que no las afecta.

Toda la academia está marcada por la separación entre profesión y personalidad. Se estudia antropología para tener un título profesional que autorice y capacite para ejercer las actividades profesionales de un antropólogo y, mediante ellas, ganarse la vida. Pero no para ser un antropólogo. Esto se evita cuidadosamente. Los estudiantes deben aprender las ideas que se mueven en su campo, pero no hacerlas suyas, no deben hacer de la antropología una concepción del mundo, una actitud hacia la vida, no debe ser algo que forme parte de la propia personalidad. Todo el tiempo se trata de ideas prestadas, ajenas, extrañas, que discurren por un cauce diferente al de la propia vida. Por ello es posible tener un título de antropólogo y ejercer la profesión y, al mismo tiempo, ser racista, insultar a alguien llamándolo indio, considerar a estos como inferiores que deben desarrollarse para desaparecer.

Una actitud diferente, una concepción de la antropología como forma de una vida abierta al otro, a lo diferente, se rechaza, se la califica de huida o de escapismo; y si lleva al compromiso con el indígena, con el explotado, se la rechaza también, calificándola despectivamente de misión.

Se presenta la objetividad como fidelidad a la verdad de los hechos. Pero, ¿a cuál verdad? ¿Acaso hay en la sociedad una sola verdad? Ya oímos a Malinowski: fidelidad a nuestra verdad, a la de

Occidente, a la de las sociedades que dominan sobre los indios, a la de las clases que dominan sobre el resto de la sociedad. La antropología, contraviniendo sus propios principios, siempre ha declarado su propia verdad como la única, como LA VERDAD. Aceptar la verdad del otro, del diferente, del indio, quizá dejaría a la antropología sin objeto, al antropólogo sin oficio o, mejor, desnudaría el verdadero carácter de la verdad con la cual trabaja y en aras de la cual se afana: el discurso de los explotadores de Occidente sobre los pueblos subyugados, discurso que juega un efectivo papel en el mantenimiento de esa subyugación; imposición de la verdad de los capitalistas frente y sobre la verdad de los explotados, que es subversiva.

Se proclama una verdad por encima de las clases, por encima de la dominación y explotación étnicas, por encima de las leyes de la historia. Y solo porque estas leyes revelan el carácter fatalmente caduco de los sistemas de explotación y dominación, porque estas leyes no favorecen a sus detentadores. Cuando la historia corre a favor de los hoy dominados y explotados, se prescribe la objetividad como apoliticidad y como no compromiso.

La objetividad se predica también como no intervención. El antropólogo debe actuar de manera que su trabajo introduzca los mínimos cambios posibles dentro de las sociedades o sectores sociales que estudia. El ideal es la modificación cero. No es esta la tarea del antropólogo, excepto cuando del cambio dirigido (por el sistema, por supuesto) se trata; si interviene dentro de los fenómenos que estudia se vicia la objetividad de la investigación, “no podría saber cuánto de lo conocido pertenece realmente al objeto de su investigación y cuánto al resultado de su participación”. La intervención se queda para los políticos, es algo impropio de los científicos. Pero la neutralidad, la no participación en relaciones de dominación étnica y de clase es favorecer a los usufructuarios de la situación actual, intervenir en su favor. La única no neutralidad que se rechaza es aquella en favor de los indios, de los dominados, aquella que pudiera pesar en el balance de la relación de fuerzas y contribuir a inclinarla en favor de estos y no de las clases dominantes.

Al contrario, la verdad muestra que los intereses del capitalismo y de los capitalistas pertenecen objetivamente al pasado, así tengan fuerza aún en algunos sistemas como el nuestro, que no pertenecen al futuro. El futuro es el de los pueblos. Ir en esa dirección es marchar con las leyes objetivas del desarrollo de la humanidad; luchar contra la explotación y la dominación, eso es la objetividad.

Objetividad se expresa también como no compromiso con el investigado; es distanciamiento entre este y el investigador. Es la negación de que el investigado puede elevarse a la categoría de sujeto de conocimiento a través de una investigación que sea una acción conjunta entre él y el antropólogo, nacida de un compromiso entre ambos, no al margen del sistema sino contra él. El compromiso es rechazado cuando se plantea en estos términos, solo se acepta cuando es con el empleador, con el dominante, con el patrón.

Pero también se plantea la objetividad como la no creación de lazos profundos, afectivos, personales con los pueblos indígenas, con los dominados. Es una negación como vacuna contra lo que ellos representan como formas de vida, como proyecciones de futuro, como alternativas sociales frente a lo que somos en el capitalismo, en nuestra sociedad. Esta objetividad no es nada distinto que una barrera, un muro, una discriminación contra el otro, es el rechazo a la pluralidad y a la posibilidad, incluso, de cambiar de bando.

En este sentido, la subjetividad podría lanzarnos en “brazos del enemigo”. Y este solo debe ser estudiado, no aceptado, mucho menos querido.

La objetividad garantiza contra que en la subjetividad podamos encontrar, quizá, una salida a lo que rechazamos en nuestra sociedad, pero que ella nos impone en forma férrea, monolítica. Se prescribe que solo se puede vivir a la manera de nuestra sociedad, que solo resulta válida su forma de vida pues solo ella asegura el bienestar de los explotadores. Por eso, la objetividad es también prohibición de vivir las vidas que investigamos. Así, el capitalismo ha hecho de nuestra vida una cárcel y a través suyo nos mantiene cautivos, toda ella es un gigantesco mecanismo de dominación y de explotación. Nuestra vida no nos pertenece. No podemos ir de ella

hacia otras formas de vida, de pensar, de conocer. No se debe ser subjetivo. La subjetividad es peligrosa.

\*\*\*\*\*

Entre las novedades que se dieron en el campo metodológico de la etnografía se encuentra el replanteamiento de lo que significa el escribir, como parte medular de esta disciplina. Sobre esta problemática se habían originado y continúan llevándose a cabo enconados debates, que hacen parte de los planteamientos de nuevas corrientes de pensamiento, en especial las denominadas posmodernas norteamericanas.

El conjunto del proceso investigativo que se adelantó en Guambía permitió llevar esta problemática más allá y postular que es en la vida misma de las comunidades, en el trabajo de campo, y en relación con ellas y con sus luchas que es posible alcanzar modificaciones significativas en esta clase de actividad. De otra manera, los distintos cambios que se persiguen en el escribir de la etnografía no pueden trascender lo meramente formal, dejando intacta su esencia, tal como esta se ha dado y desarrollado a lo largo de su historia.

Con estos criterios, el trabajo en terreno deja de ser solo un momento de la investigación, el de recolectar la información, para constituirse en el componente medular de su metodología, a la vez que nutre y sienta las bases para la escritura, dando a esta también un papel en la producción del conocimiento y no únicamente en la comunicación de los resultados. Por supuesto, para que esto sea así se hace necesario que el proceso de escribir se realice conjuntamente con los indígenas, así como se ha hecho durante la investigación con esta nueva metodología.

## VIVIR Y ESCRIBIR EN ANTROPOLOGÍA<sup>70</sup>

En los últimos años, diversas corrientes en antropología, en especial los posmodernistas norteamericanos, han venido replanteando el trabajo de la escritura antropológica, la etnográfica principalmente, no solo en el sentido de hacer los textos más accesibles a un lector no especializado, más agradables de leer, más capaces para plasmar la vivacidad de la experiencia de campo —lo cual no es por cierto nada nuevo—, sino, sobre todo, al parecer, más exitosos en convencer, más abiertos a la voz de sus protagonistas, silenciosos antes, más inclinados a reconocer otras autoridades paralelas a la del etnógrafo, como se sustenta en sus inicios en varios de los textos publicados por Reynoso (1992) y también en el libro de James Clifford (1995), entre muchos otros.

Pero casi todo este esfuerzo se concentra en la escritura misma, como si ella fuera un momento aparte, el final, en el proceso del conocimiento etnográfico, aislado y factible de ser replanteado y recompuesto en sí mismo, pues se considera que hay dos grandes momentos: por un lado, el trabajo de campo, el período establecido para la investigación, que implica necesariamente el contacto con el objeto y la recolección de la información; por el otro, el proceso de escritura, que se realiza en la sede del investigador, en su universidad, en su oficina; aunque ambos se piensan como intermediados por una etapa de manejo o de análisis de dicha información, de los datos —como algunos los denominan—. Clifford Geertz(1989a) se ha referido a esta situación marcando con claridad lo que ocurre: “estar allá y escribir aquí”, investigar allá y escribir aquí. En la concepción de la mayor parte de estos autores, pareciera que una y otra etapa no tuvieran mayor correlación que la de una secuencia necesaria: primero hay que ir a terreno para obtener los datos necesarios para el proceso de elaboración, construcción lo llaman algunos, del conocimiento; luego hay que regresar para analizar e interpretar el conjunto de materiales provenientes del

---

<sup>70</sup> Publicado en *Boletín de Antropología*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 13, No. 30, Medellín, 1999, p. 43-51.

campo y, finalmente, dar a conocer los resultados a través de un texto escrito.

Los diversos caminos de replanteamiento: antropología dialógica o polifónica, autoridad descentrada, dispersa o compartida, estallido de los géneros literarios, etc., se mueven en forma abrumadoramente exclusiva en este campo; para ellos, la práctica etnográfica queda reducida en lo esencial a la tarea de escribir; incluso, algunos llevan la sobrevaloración del texto hasta plantear que se trata de leer las culturas como si fueran uno de ellos. Además, de todas sus discusiones y consideraciones se desprende con total claridad que piensan que es posible conseguir una transformación radical en la escritura etnográfica sin que haya mayor necesidad de preocuparse por lo que sucede en el terreno con las relaciones entre el investigador y aquellas personas y grupos sociales sobre los cuales realiza su trabajo.

En mi criterio, se trata de una posición que se mueve por completo en el campo del formalismo, que no escapa de los estrechos límites del mero discurso y que no puede, por lo tanto, transformar esencialmente el carácter de la etnografía que se ha venido realizando ni resolver realmente el problema de la autoridad en sus procesos de conocimiento; y ello pese a todas sus declaraciones plenas de buenos propósitos y “arrepentimientos”. En la medida en que el descentramiento de la autoridad que se propone tiene lugar solo en el texto y no en la realidad, únicamente aquí y no allá donde viven aquellos a quienes atañen tales saberes, por graciosa concesión del autor y no por un cambio real en las relaciones sociales, las cosas no se modifican en el fondo, realmente.

Como algunos lo han hecho notar ya, se trata verdaderamente de un diálogo de los autores consigo mismos, llevado a cabo a través de sus objetos de estudio, quienes quedan reducidos de este modo al papel de marionetas, de muñecos de ventrílocuo, de simples intermediarios. Esto explica por qué mientras los posmodernistas abundan en propósitos y en declaraciones de principios, su concretización real en trabajos que se conformen de acuerdo con tales manifestaciones es mínima. Todo se queda en declarar disuelta

o, mejor, superada, la relación sujeto-objeto en la escritura, mientras se la mantiene y se la refuerza en la realidad del trabajo de terreno.

## DESCOLONIZACIÓN Y ETNOGRAFÍA

Pese a que esta moda nos llega —o nos la traen—, como tantas cosas, desde los Estados Unidos y con la pretensión de iluminarnos, de trazarnos una vía nueva para el desarrollo de la etnografía en Colombia, el problema de fondo que los posmodernistas escamotean, y del cual la escritura es solo un fenómeno derivado y secundario, ya se había planteado entre nosotros desde comienzos de la década de los setenta, a partir de una pregunta fundamental: ¿antropología para quién? o, dicho de otra manera: ¿a quien debe servir la antropología?, interrogante cuyo origen y raíz hay que buscar, no en la reflexión teórica de los antropólogos sobre el estado de su disciplina y las limitaciones de la misma —base sobre la cual se ha desarrollado el cuestionamiento posmoderno—, sino, sobre todo, en el surgimiento, avance y fortalecimiento de la organización y la lucha indígenas, las cuales hicieron irrupción hace casi ya treinta años, con fuerza y sin pedir permiso a nadie, en la problemática del país y, por consiguiente y con mayor razón por tratarse de indios, en la etnografía.

Este fenómeno tiene una contraparte a nivel mundial en los procesos de descolonización que cambiaron la geografía (quizá habría que decir cartografía, para ponerse a la moda) del universo etnográfico. Así lo entendió Jean Duvignaud (1977: 238-242) al estudiar la ruptura ocurrida en la tradición investigativa de la etnografía a raíz del surgimiento de las guerras campesinas revolucionarias en Asia, África y América Latina, según él a partir de 1945, fenómeno que *“cierra a la antropología las puertas del pasado”* y nos pone frente a un hecho incontrovertible: *“el objeto mismo de la antropología desapareció”*; de ahí que *“en el terreno, solo en el terreno se desarrolla el debate, no entre el observador y el objeto de su observación sino entre las formas de cultura y el dinamismo generador de innovación”*.

No puedo dejar de pensar que ello está muy en la base del fenómeno posmodernista, en cuyo caso el texto escrito no resulta

ser otra cosa que el refugio donde vienen a instalarse aquellos que se sienten incómodos, por decir lo menos, entre aquellas sociedades que se han levantado sobre sus propios pies y han echado a andar por sí mismas. O la coartada de quienes pretenden aparentar que todo ha cambiado para que nada cambie, como alguna vez el Gatopardo afirmó que era preciso hacer.

Ya Lévi-Straus (1970) había entrevisto que esa era la situación, cosa que lo condujo a afirmar que: *“Los pueblos colonizados verán en la antropología la expresión objetiva de una relación de fuerzas entre nuestra sociedad y las suyas”*. Y hoy, la balanza en la confrontación se inclina del lado de aquellos pueblos que ayer estuvieron por completo subordinados y antropologizados y que hoy recorren los caminos de la autonomía. De ahí que el ejercicio de la etnografía en el marco de las nuevas relaciones entre las distintas fuerzas no pudiera seguir dándose como hasta entonces.

La conversión de los objetos de estudio en sujetos, en actores sociales, mediante su propia acción, subvirtió por completo la relación sujeto-objeto en la etnografía y obligó a sus practicantes a tomar partido y a afrontar sus implicaciones en el modo mismo del hacer de la disciplina. Los indios dejaron de ser sumisos objetos al vaivén del querer del etnógrafo y su sociedad, seres que debían plegarse siempre ante sus intenciones y postulados, para confrontarlo, para expresar y sostener su verdad frente a la de este, para plantear sus necesidades y propósitos frente a los de la “ciencia del hombre”, para gritar su vida concreta y sus luchas frente a las vagas generalidades y las asépticas descripciones del etnógrafo.

A quienes en ese entonces asumimos que la antropología debía servir a los indios y no seguir haciéndolo a sus enemigos, se nos presentó la necesidad de que nuestro trabajo aportara a la organización de aquellos y a las luchas que venían librando, solo para descubrir que los productos que derivaban de nuestra forma clásica de investigación no eran eficaces para tales propósitos y, por supuesto, que las tradicionales monografías a las que estábamos acostumbrados y que constituían el meollo de nuestro quehacer no podían cumplir con esos objetivos. Pero nuestra decisión nos permitió ir creando en la lucha una forma diferente de relacionarnos



con los indios; más que etnógrafos, muchos nos hicimos solidarios o, mejor aun, solidarios-etnógrafos. Y esas relaciones de solidaridad dieron la base para crear nuevas maneras de trabajo, de investigación, pues era necesario conocer para que los esfuerzos de nuestra solidaridad fueran eficaces.

## REPLANTEAMIENTO DE LA RELACIÓN CON LOS INDIOS

Esas circunstancias nos llevaron a replantear nuestro quehacer como etnógrafos, no en la escritura sino en el terreno, en el trabajo de campo, en la relación con aquellos con quienes y sobre quienes queríamos conocer. Y como resultado y durante bastante tiempo, el problema de escribir sobre los indios perdió relevancia, sobre todo si de publicar se trataba, aunque muchas veces nuestras manos se convirtieron en el instrumento para que su voz y sus ideas se escucharan, se difundieran.

Caminando en la compañía india aprendimos que conocer es recorrer, que para conocer hay que andar mucho, que su trasegar ha dejado impreso en su territorio el conocimiento, la manera de ser, la historia de sus sociedades, de sus relaciones con el medio, y que, por lo tanto, recuperar el territorio era la vía para recuperarlo todo, para volver a ser ellos mismos, para buscar una autonomía, y que caminar era el método para recoger todo eso, para captarlo en nosotros, y no únicamente en nuestra mente, sino, también y principalmente, en nuestro cuerpo y en nuestras vidas. Pues, como lo manifiestan Bonilla y Findji (1986: 14), otros de aquellos que vivieron la experiencia, es *“indispensable sumergirse en las sociedades a que hacemos referencia [...] para poder sentirlo, seguirlo, entenderlo [al saber interno de las comunidades], en lugar de solo ‘pensarlo’, ya que ese conocimiento nace, se reproduce y se conserva a través de los sentidos”* (agregado mío).

Con los indios aprendimos de las reuniones de discusión en las que los saberes de cada uno se confrontan y se socializan con los de los demás, alcanzando un nuevo nivel más elevado y, lo que es más importante, convirtiéndose en resoluciones y motivaciones de acción, de lucha, sin que nadie tenga que devolver ningún conocimiento a ningún otro, problema clásico que nunca lograron resolver por

completo la investigación-acción-participativa y la investigación-militante.

Junto con ellos y con grandes dificultades aprendimos que sus sociedades piensan también con cosas, con objetos; que los resultados de sus procesos de abstracción y conocimiento revisten formas concretas porque entre ellos el saber es un saber-hacer y el conocer lo es para vivir, que un caracol o un sombrero, por ejemplo, pueden ser conceptos<sup>71</sup>. Y que para aprehenderlos hay que recogerlos en los caminos de la vida, de la cotidianeidad vivida y compartida. Como lo plantean Bonilla y Findji (1986: 17):

La materialidad que impregna los relatos orales de los hechos y las cosas —en que se refleja un alto grado de observación y análisis de los indígenas— no implica una ausencia de conceptualización, sino una forma distinta de hacer teoría a partir de la realidad.

Así aprendimos conjuntamente que para conocer hay que acompañar entre todos, que todos tienen derecho a investigar y a aportar, pues el conocimiento es “un redondeo que se da entre todos”, aunque no todos seamos iguales. Y que quien realmente detenta y ejerce la autoridad es el cuerpo de la sociedad con la que se trabaja.

## **ESCRIBIR BROTA DE LA NECESIDAD DE LA LUCHA**

Un día, bien avanzado el camino, nuevas circunstancias trajeron la necesidad de escribir para cumplir algunos de los propósitos del trabajo. Es claro que todo lo conseguido anteriormente dio nuevas bases a este problema y que lo que se había alcanzado en las relaciones para la lucha y la investigación marcó el derrotero para la escritura.

Cuando aceptamos que allí, en terreno, entre las comunidades, sus autoridades eran las autoridades; que en la investigación nuestras ideas y propuestas eran solamente unas entre otras y que debíamos confrontarlas y sostenerlas en discusión con aquellas de los indios; cuando tuvimos que aceptar que ellos sí tenían cosas para

---

<sup>71</sup> Véase al respecto Dagua, Aranda y Vasco (1998: 59-69).

decir y proponer por esos caminos del conocer, mientras habíamos creído que ese campo era un patrimonio exclusivo de los antropólogos y demás “científicos” y, además, que en innumerables ocasiones ellos tenían razón frente a nosotros; al otorgar veracidad a las interpretaciones y explicaciones de la gente, y no solo a las del etnógrafo, a contrapelo de toda la tradición antropológica; al tomar como punto de partida que la historia oral, que los “mitos” son verdad, y no las interpretaciones y discursos de los etnógrafos sobre ellos; cuando todo eso ocurrió, quedaron socavadas las bases de la autoridad absoluta del etnógrafo y de su pretendida objetividad.

En el momento en que los criterios para decidir los objetivos de la investigación y la conveniencia o no de averiguar sobre algunos temas específicos, de trabajar con determinadas personas, de crear ciertas metodologías y técnicas nuevas por completo o desarrollar algunas de las tradicionales, de utilizar algún tipo de materiales, informaciones o fuentes, de vivir en ciertos lugares y moverse por otros, de dar a conocer algunos resultados particulares del trabajo y las formas de hacerlo, tuvieron que resultar de amplias discusiones, —que a veces se nos hacían eternas—, con muy distintos sectores de la comunidad, bajo la guía de una cabeza, las autoridades propias indígenas, la autoridad del etnógrafo en el campo se hizo compartida y en ocasiones —sí señor— hasta subordinada.

Doumer Mamián (1990: 19-20) ha descrito así las cosas que se hicieron y el enfoque para lograrlas:

De otra parte, ideológicamente como solidarios, no podemos dejar de insistir en el criterio investigativo, no académico, que sustenta este trabajo y que consiste en intelegir la vida de los pueblos y comunidades ignoradas u oprimidas, participando, no tanto de su vida general cuanto de su lucha, es decir, militando y arriesgando con ellos expectativas, desgracias y peligros. Investigando los problemas, las dificultades, las experiencias y las alternativas; no investigando-inquiriendo a las comunidades como objetos, concepción y actitud propia de ciertos científicos sociales, académicos de profesión, productores de abstracciones deslumbrantes para sus iguales o simple y llanamente peones de la integración y la dominación. Este criterio de investigación militante, no solo participativo, junto al reconocimiento de que las comunidades de estos Andes tienen sus propios saberes, paradigmas,

categorías, procesos y fuentes vivas (no de archivo ni de museo) para intelegir, así como la necesidad política de cambiar las relaciones de dominación por el reconocimiento mutuo y el diálogo, implica la necesaria acción intelectual, coordinada y conjunta entre los militantes externos, los dirigentes, los abuelos, (recipiente, crisol y fuente de experiencias) y toda la comunidad. Implica, también, la superación del tratamiento de los otros como incapaces de intelegir o meros informantes de datos; datos que como las materias primas para las industrias, solo pueden ser transformados y elaborados en finos artículos suntuarios o de consumo por máquinas, cerebros, categorías y métodos propios de los científicos e institutos de investigación.

Por eso, cuando las autoridades indígenas comenzaron a solicitar determinados materiales escritos para buscar el logro de fines específicos, definidos de acuerdo con las necesidades de las luchas y orientados hacia ciertos lectores, la mayoría de las veces integrantes de las propias comunidades, pero otras aun enemigos suyos; escritos que, en consecuencia, debían desempeñar un papel en las confrontaciones en curso, se encontraban bien sentados los cimientos para cuestionar de manera amplia la construcción misma del texto, sobre la base de que el “para qué” y el “para quién” se escribe determinan el “quiénes” y el “cómo” lo hacen.

Una de las cosas esenciales que se modificó en forma radical, aunque en algunos casos solo se alcanzó parcialmente, y no podía ser de otra manera pues era apenas un comienzo, fue el escribir aquí luego de haber investigado allá. Los temas fundamentales de los textos y los contenidos básicos de los mismos surgieron de reuniones de discusión con diferentes sectores de las comunidades, en las cuales se confrontaron distintas propuestas hasta llegar a tener una opinión común en muchos casos, o hasta acordar la manera de articular la diferencias que no lograron resolverse. Algo semejante sucedió con la estructuración de los aspectos anteriores en una unidad textual, que si algunas veces lograba hacer coros de todas las voces, otras debía alternarlos con la intervención de solistas y hasta con la participación de duetos, tríos y otras formas de acompañamiento.

Las concepciones indígenas sobre el espacio y el tiempo y sus formas de relación, sobre la articulación de las generaciones en la

conformación del río, camino o tejido de la existencia misma de la sociedad y de su transcurrir, sobre las varias temporalidades, sus diferencias e hilaciones, sobre los seres que conforman la naturaleza, sus manifestaciones y acciones, sobre lo que es el ciclo de la vida social y los parámetros que lo determinan, aunadas con las formas de su organización socio-parental y sus modos de autoridad, con su manera de producir y reproducir su vida, con el carácter y papel del sueño y de sus sabios propios y con multitud de aspectos más, entre ellos y con un peso no menos relevante, las características de sus modos de pensar y de hablar, y, por supuesto, las correspondientes del etnógrafo, todo ello confluyó en la elaboración del discurso escrito en formas diferentes en lo esencial de aquellas que han sido usuales en la antropología.

Fueron procesos amplios y a veces dilatados que no siguieron nunca caminos lineales ni trillados; como dice Juan Manuel Serrat (1985) al citar a Antonio Machado: *“caminante no hay camino, se hace camino al andar”*. Fueron necesarios muchos ires y venires, bastantes avances y retrocesos, muchísimos intentos sometidos a grandes discusiones que los modificaron o, a veces, pues ocurrió también, los eliminaron. En esta tarea de escribir en acompañamiento, cada quien intervino de acuerdo con su capacidad, habilidad, concepción, conocimiento y ubicación, de acuerdo con el principio indígena de que “todos tenemos derecho, pero no todo es igual”.

Aquí fue preciso y fundamental resolver el paso de la voz a la escritura, en la medida en que se trabajaba con sociedades orales que se veían obligadas a apelar a la escritura en el curso de su lucha y como un instrumento más para ella. Los mapas parlantes<sup>72</sup>, alrededor de los cuales convergieron las voces autorizadas de los mayores y de las historias propias con las disciplinas de la antropología (arqueología, etnografía, etnohistoria), constituyeron un instrumento metodológico clave en el camino hacia la solución a este problema.

---

<sup>72</sup> Para una explicación amplia acerca de los mapas parlantes véase el texto de Bonilla y Findji (1986) y el de Vasco (2013).

A la hora de redactar, sobre todo al principio, fue la mano del solidario-etnógrafo la que sostuvo el lápiz o digitó la tecla, pero la mente que la condujo no fue solo la suya, sino que estuvo guiada por los resultados del trabajo conjunto, aunque en algunos lugares y momentos del escrito su voz pudo o debió intervenir como solista. Acompañar escuchando con tensa atención prolongadas discusiones, conversaciones o discursos en las lenguas indígenas y en castellano, oír una y otra vez durante muchas horas las grabaciones en ambas lenguas hechas con los mayores y otros integrantes de esas sociedades, anotar en los diarios de campo con frecuencia y en forma minuciosa y literal los planteamientos realizados por ellos en ciertas oportunidades, prestar atención para oír, recoger y emplear en el hablar cotidiano ciertos giros idiomáticos distintivos, y, sobre todo y principalmente, redactar escuchando la voz de los indígenas hablándonos desde dentro de nuestra propia cabeza y analizando y discutiendo con la nuestra, fueron algunas de las condiciones de trabajo, y a la vez exigencias, que permitieron construir textos escritos duales, a la vez voz y escritura, a la vez indios y castellanos, donde las distintas autoridades ocuparon su lugar y desempeñaron su papel de acuerdo con los requerimientos de la situación.

Nada de lo anterior quiere decir que el problema está resuelto. Al fin y al cabo, las luchas indígenas no lograron romper del todo las relaciones de subordinación de sus sociedades a la nuestra, aunque las modificaron en alto grado, lo cual se sigue reflejando en el quehacer de la etnografía, en los procesos de recuperación de la autoridad etnográfica, aunque ahora se haga tras la cobertura de los discursos sobre la investigación-acción, la participación, el diálogo intercultural y otros señuelos. Y la subsistencia de estas relaciones de fuerza continúa fundamentando la persistencia de las relaciones sujeto-objeto en la investigación.

Pero sí se marcaron vías que indican que el cambio es posible, y se construyeron escritos que quedan para mostrar que el camino para transformar el texto etnográfico pasa por el cambio indispensable de las relaciones de poder en el trabajo de campo y, por supuesto, en una escala más vasta, al nivel de la sociedad en su conjunto.

Poco a poco fueron constituyéndose en fundamento para la creación y crecimiento de una nueva metodología de investigación que he llamado, con posterioridad, “recoger los conceptos en la vida”.

## REPLANTEAMIENTO DEL TRABAJO DE CAMPO Y LA ESCRITURA ETNOGRÁFICOS<sup>73</sup>

Durante los años 70 del siglo XX comenzó a desarrollarse en Colombia un amplio cuestionamiento acerca de la antropología, en especial de la etnografía, y del para qué de la misma; una de las bases de esta discusión fue establecida en lo esencial, aunque no en forma exclusiva, por parte de un grupo de antropólogos, del cual yo hacía parte, corriente que alguien ha llamado impropriamente antropología del debate (Arocha 1984: 90, 97-99); y digo que no es apropiada esa denominación porque un verdadero debate nunca hubo y quienes no estaban de acuerdo con los cuestionamientos que hicimos prefirieron, en su enorme mayoría, pasar en silencio.

Otros académicos hacían especial énfasis en un aspecto que considerábamos importante, pero que no veíamos como fundamental: la necesidad de alcanzar una difusión más amplia de los resultados que se obtenían con la investigación y de que la gente del común entendiera lo que se escribía, pues el lenguaje que se empleaba entonces era demasiado especializado, hasta hacerse de comprensión exclusiva por los “iniciados”, y pesado, plano y carente de vida hasta el cansancio.

Este debate también se desarrollaba en otros lugares, principalmente en Norteamérica, pero entre lo que ocurría en Colombia y las corrientes del norte se presentaban grandes diferencias. Mientras en Estados Unidos el eje central del replanteamiento estaba centrado en la escritura como forma de comunicación de los resultados de la investigación, la presencia creciente de un fuerte movimiento indígena en Colombia nos llevó a

---

<sup>73</sup> Este artículo fue escrito expresamente para este libro.

cuestionar las formas mismas en que se efectuaba el trabajo investigativo, sobre todo en su componente de campo. Para nosotros, la pregunta clave era: ¿cómo lograr la completa transformación del quehacer antropológico?

Pensábamos que el tema de la escritura ocupaba un segundo plano, aunque no dejaba de estar presente en nuestras reflexiones; mejor aún, lo considerábamos como derivado de una problemática más amplia y más importante, dadas las condiciones del contexto del país, la del para qué y para quién debía hacerse la antropología. No creíamos que lo esencial estuviera en replantear la manera de comunicar los productos de nuestra actividad, sino en una reconsideración de las formas como se hacía el trabajo investigativo mismo, así como los propósitos que se querían alcanzar con él, pues eso determinaba sus resultados, incluyendo en ellos la escritura.

Además, precisamente aquellos indios, negros y campesinos a quienes iba dirigido nuestro trabajo eran analfabetos en su aplastante mayoría; muchos de los indígenas eran monolingües en sus propias lenguas, las cuales, en ese entonces, carecían de alfabetos que posibilitaran su escritura; los pocos que existían eran producto del trabajo del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, enemigo decidido de las luchas indígenas, por lo cual los indios de entonces se negaban a utilizar esas grafías. Incluso, nuestra posición general era contraria a poner por escrito los distintos productos de nuestro trabajo.

Pensábamos que no era posible cambiar la escritura etnográfica en sus aspectos substanciales sino sobre la base de modificar la metodología de la investigación en terreno. De otra manera, los cambios en la escritura solamente podrían darse en la forma, como efectivamente ha ocurrido con el posmodernismo, una de las corrientes que más se ha preocupado por esta temática. Hoy es claro que los replanteamientos posmodernos sobre escritura son teóricos y, en lo fundamental, se han quedado en ese nivel, sin poder alcanzar los propósitos que han postulado. De ahí que algunos autores<sup>74</sup> afirmen que los posmodernistas no han podido pasar del nivel de las declaraciones de principios, puesto que existen muy pocos trabajos

---

<sup>74</sup> Reynoso 1992, por ejemplo.



que se hayan desarrollado realmente sobre la base de lo que han propuesto.

En cambio, nuestro replanteamiento se centró en un criterio esencial: el trabajo etnográfico debía estar dirigido a apoyar los intereses de aquellos sectores sociales que han constituido tradicionalmente el objeto de estudio de la antropología, los indios especialmente, quienes en ese momento constituían el sector popular con una mayor dinámica de lucha en Colombia. Era para respaldarlos que queríamos investigar.

Esta afirmación no era completamente nueva; ya había sido hecha a finales de los años 60 por un grupo de científicos sociales agrupados alrededor de La Rosca de Investigación y Acción Social, conocido más tarde solamente como La Rosca, a cuya cabeza estaban Orlando Fals Borda y Víctor Daniel Bonilla, y en cuyas publicaciones se hacía una fuerte crítica a la orientación que hasta entonces tenían los estudios sociales en nuestro medio, proponiendo, en cambio, una ciencia social al servicio de sectores populares colombianos, tales como campesinos, indios y negros, en ese momento.

Este grupo creó y desarrolló una nueva orientación de trabajo que denominó Investigación-Acción-Participativa (IAP); más tarde, sus miembros avanzaron hacia la conformación de la llamada Investigación-Militante<sup>75</sup>, mucho más comprometida con las acciones encaminadas a la transformación de las relaciones sociales, y se vincularon al trabajo en terreno con diversos sectores en lucha, en particular con grupos negros de la Costa Pacífica, indígenas del Tolima y el Cauca y campesinos de la Costa Atlántica.

## DE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

Planteadas las cosas de este modo, se imponía como de prioritaria atención el problema de la relación entre teoría y práctica, pues hacia esta última, caracterizada como el objetivo de la investigación social, iban encaminados nuestros trabajos, como también los del grupo de La Rosca. Para alcanzar esta definición

---

<sup>75</sup> Para una presentación extensa de los planteamientos básicos de La Rosca, véase Bonilla, Fals, Castillo y Libreros 1972.

avanzamos con base en algunos planteamientos de Marx, en primer lugar su tesis de que *“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”* (Marx 1966: 406, resaltados de Marx), concepción que vimos apropiado aplicar también a las ciencias sociales y, entre ellas, a la antropología; en segundo término, y en cuanto a los medios para conseguir este cambio, aceptamos que *“La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”* (Marx 1966: 405, resaltados de Marx), práctica a la cual, en el mismo texto, denomina también actividad sensorial humana; de ahí derivaron los integrantes de La Rosca la investigación militante, a la cual ya me referí.

Para mí resultaba casi evidente que el lugar de esta práctica, en el caso del etnógrafo, no podía estar en su oficina de investigador, en su sede académica, sino, al contrario, en el terreno mismo, que era el lugar donde los distintos grupos populares, y en este caso los indios, adelantaban sus luchas en el proceso de transformar sus condiciones de vida. Si también, de nuevo según Marx, el campo de la práctica era el único lugar donde se hacía posible la validación del conocimiento que resultara de la investigación, se llegaba a la necesidad imprescindible de replantear el trabajo de campo, que constituía parte central del hacer de la etnografía, y examinar la llamada relación sujeto-objeto bajo la consideración de que se constituye en el ejercicio de unas determinadas relaciones de poder que, si bien en cada caso concreto se dan entre el investigador y aquellos con quienes investiga, están enmarcadas y determinadas por unas relaciones de poder y dominación mucho más amplias, aquellas que existen entre la sociedad nacional colombiana y las nacionalidades indígenas.

Los integrantes de La Rosca postularon también la necesidad de abandonar el mundo cerrado de la teoría, reina y señora en los espacios académicos, para ir hacia la práctica; algunos, incluso, abandonaron por muchos años la universidad para ir a vivir entre los grupos con los cuales trabajaban; ese fue el caso de Fals Borda, por ejemplo, quien salió de la Universidad Nacional y se estableció

durante muchos años en la Costa Atlántica, en relación con sectores campesinos en lucha bajo la orientación de la ANUC.

Para muchos otros, en cambio, todavía hoy la práctica se concibe simplemente como un conjunto de actividades materiales, en mayor o menor aislamiento de la teoría; o bien, como acciones puramente individuales, cuya potencialidad transformadora es casi nula. Estas concepciones son bien diferentes de la de práctica transformadora en el sentido marxista, a la cual algunos denominan práxis, para marcar la diferencia.

Con fundamento en esta concepción errónea de la práctica, así en muchos casos se encuentre soterrada y no explícita, el problema de los espacios se maneja de cierto modo peculiar y se construye una territorialidad específica para la investigación etnográfica, otorgando un espacio particular para la práctica y otro diferente para la teoría. Pero no se trata solamente de una diferenciación, sino que se crea también una separación espacial y temporal entre ellos, en la cual el uno viene después que el otro, lo cual se ve reforzado por la mutua exterioridad. Uno es el mundo de los “objetos de estudio” y otro el del investigador, el “sujeto”.

De acuerdo con ello, el etnógrafo se mueve en el espacio urbano de la metrópoli; el “otro” es, en la antropología clásica, un ser rural que pertenece al mundo de las colonias; es el colonizado. Entre ellos debe darse una relación que posibilite la introducción de este al proceso de conocimiento; este encuentro tiene su punto de partida cuando el antropólogo emprende su viaje hacia ese otro mundo, en el cual lo precedieron los conquistadores, colonizadores, misioneros, comerciantes y viajeros (empíricos), cuya vasta información desempeñó un papel inicial, pero esencial, en la conformación de la antropología, pues constituyó la materia prima para el trabajo de la mayor parte de los primeros antropólogos, aquellos llamados “de escritorio”.

Esta exterioridad, pues, obliga al etnógrafo a abandonar el lugar donde desarrolla sus actividades académicas y donde vive, para ir al espacio donde sus objetos de interés residen. De otra manera no le sería posible entrar en contacto con la realidad de estos por medio de sus órganos de los sentidos, único mecanismo del que dispone

para lograr toda la información sensible que requiere para su trabajo. No es aleatorio que su forma de trabajo en el campo haya sido designada con el término genérico de observación, es decir, empleo prioritario del sentido de la vista para recabar conocimiento sensible en forma directa, aunque la encuesta y la entrevista incorporan de modo secundario el uso de otros sentidos, en especial el oído, para acceder a información indirecta sobre aquellas cosas que el etnógrafo no logra presenciar por sí mismo.

Se introducen, entonces, tanto una diferenciación como una separación, lo mismo en lo espacial que en lo temporal, en el proceso de conocimiento, sea como resultado de considerar el conocimiento como meramente sensorial o de priorizar al extremo esta clase de conocimiento, bien como consecuencia de mirar la relación entre conocimiento sensible y conocimiento racional solamente como dos etapas sucesivas y acumulativas que se dan en tiempos y espacios diferentes, sin tener en cuenta la relación dialéctica que se da, a través de la práctica, entre ambos momentos del conocer.

Si, por el contrario, se considera que ambas formas de conocimiento interactúan entre sí dialécticamente, estas deben llevarse a cabo en forma simultánea y en el terreno. De este modo, el trabajo de campo se transforma, ve cambiar su estatus epistemológico: de ser únicamente una técnica para la recolección de la información, se hace el método para conocer, para “producir” el conocimiento.

Aquí resulta conveniente recordar que, hasta las primeras décadas del siglo XX, la observación fue ante todo observación directa, es decir, la del etnógrafo como testigo. La observación participante solo surgirá y adquirirá importancia más tarde, en todo caso bastante después de Malinowski; en este es secundaria y consiste en lo que llama “zambullirse” en la vida indígena.

Es así como se “inventa” el trabajo de campo, que ha caracterizado la antropología en el último siglo hasta constituirse en la marca que la define y diferencia de otras disciplinas sociales.

## LA FUNDACIÓN DE UN EMPIRISMO

En esas condiciones, dicho trabajo en terreno aparece como resultado de una opción que deviene en lo fundamental del predominio creciente del positivismo en el campo de lo social, es decir, de dar la primacía al conocimiento sensible o, en los casos extremos, a la consideración de que este es todo el conocimiento que puede existir y que, por lo tanto, es posible lograr. Y, al desarrollarlo con este criterio, se lo convierte en la base fundante de un empirismo en el que la observación es la única proveedora de los datos, cuyo conjunto constituye el todo del conocimiento; para que este quede completo, solo queda organizarlos, una vez aquí, de regreso, mediante el empleo de los conceptos que suministran las distintas teorías, los cuales funcionan, en la mayor parte de los casos, no como categorías para un análisis, sino como principios cuyo papel es meramente el de organizar la información, sobre todo en términos de clasificaciones. Estas categorías generalmente buscan encontrar lo que es común dentro de los elementos de una misma sociedad o entre sociedades diversas; se trata, por consiguiente, de categorías empíricas, como las del culturalismo. Posteriores trabajos de campo se orientan solamente a verificar la presencia de los mismos aspectos en otras sociedades, también mediante la observación; así operan y desempeñan su papel las denominadas “guías de observación” y “guías para la clasificación de datos culturales”.

El propio Malinowski, pese a su propósito declarado, no logra abstraerse de la realidad concreta, trascenderla; sus conceptos son, pues, conceptos empíricos, meras generalizaciones. Incluso su obra teórica *Hacia una teoría científica de la cultura* (Malinowski 1978) no lo es realmente, pues en ella se limita a unas pocas generalizaciones acerca de la necesidad humana de satisfacer sus necesidades biológicas. Para él, en un primer nivel, los datos tienen que ser contruidos mediante la observación; en un segundo nivel, hay que escudriñar en busca de las realidades que permanecen invisibles a la simple observación, las que no es posible captar directamente en el terreno con el empleo de los órganos de los sentidos; herramientas en este trabajo son los cuadros sinópticos y los esquemas. Luego se

desenvuelve un tercer nivel de penetración: la síntesis rigurosa que busca las relaciones más amplias que permiten evaluar el peso del conjunto en la cultura. Este nivel, que no tiene nada que ver con el trabajo de campo, aparentemente alejaría a Malinowski del empirismo, pero no es así, pues en su trabajo avanza estableciendo relaciones entre datos empíricos, lo que le permite establecer relaciones también de tipo empírico y generalizaciones de semejante naturaleza.

En el primer nivel se obtiene la información fáctica inmediata; en el segundo se generaliza, desarrollando afirmaciones más amplias a partir del examen comparativo de casos particulares, afirmaciones que se derivan directamente del trabajo de campo; en el tercer nivel hay una mayor generalización al establecerse correlaciones entre las aserciones anteriores. Se teje así una red de relaciones, una red organizada a nivel empírico mediante un manejo inmediato, tangible, de la información; red en la cual y para la cual la escritura actúa como procedimiento que permite redondear los conocimientos en un todo.

Según Malinowski, es el observador quien construye los hechos, que son realidades “invisibles”, como él mismo lo hace en el estudio de la propiedad de la tierra en las Trobriand, cuyo sistema se desprende del sistema de usos de este elemento imprescindible para la producción agrícola de los trobriandeses. Para ello, parte de su método de documentación estadística a partir del caso concreto, que consiste en recoger información sobre todos los casos que tienen que ver con el tema, reales o hipotéticos; aunque realmente no se trata de estadística propiamente dicha, pues no trabaja con muestreo sino con la totalidad del universo, ni da un tratamiento cuantitativo a su información.

Es iluminante darse cuenta que aunque Malinowski no considera que la síntesis deba ocurrir una única vez al final de la investigación, sino que debe haber períodos intermedios en que se hagan síntesis parciales, siempre plantea que para realizarlas el investigador debe alejarse del campo durante ese tiempo, pese a que es en esos momentos cuando debería darse la confrontación entre la teoría y la realidad material. Como un resultado no buscado de esto, cuando la

síntesis definitiva muestra vacíos en la información, estos ya no pueden ser llenados, pues el investigador se encuentra otra vez en su lugar y muy lejos de la posibilidad de relacionarse de nuevo directamente con el grupo que estudia. No está de más decir que Malinowski no alcanzó nunca ese último nivel de síntesis en su trabajo sobre los habitantes de las islas Trobriand.

Verdaderamente, es claro que el trabajo de síntesis que hace Malinowski no es de abstracción sino de generalización. Abstraer es elevarse a un nivel superior de conocimiento que se aleja del hecho concreto; es capacidad de comparar y relacionar lo que no es comparable porque es diferente, como hace Marx en su estudio sobre las mercancías; en su análisis, Marx compara entre sí todas las diferentes formas que asumen las mercancías en el sistema capitalista y que el mercado pone ante sus ojos, las cuales son empíricamente distintas, cosa que por lo tanto resulta evidente; pero esta comparación metodológica es posible sobre la base de que el proceso de cambio que ocurre en la vida cotidiana compara entre sí las diferentes mercancías, pues nadie intercambia una mercancía por otra igual a ella. Entre las mercancías, lo que es común no puede ser percibido con los sentidos, pues estos lo que hacen es constatar su diferencia, sino solamente con el pensamiento, con la teoría. Es así como se efectúa un proceso de reducción de una realidad a otra, ya que para alcanzar el conocimiento del contenido, de la esencia de las mercancías, que es invisible a los sentidos, hay que desprenderse de lo empírico, de su forma visible, y trascender a otro nivel hasta llegar al valor, a la cantidad de trabajo abstracto que es necesario para producirlas. Pese a ello, la constatación de la validez del conocimiento así alcanzado siempre se da en la realidad concreta, empírica.

Por el contrario, Malinowski buscaba la función de las instituciones, que había hecho sus objetos de indagación, en términos inmediatos, prácticos, y con una base biológica y no social; aquí, lo social aparece como secundario en relación con lo biológico. Marx decía que hablar de que el hombre necesita comer, vestirse, etc., es una perogrullada, y eso es lo que plantea Malinowski en su

teoría. Leach (1974: 291-312) cree encontrar en el pragmatismo de William James, más que en el de C. S. Peirce, las

Pero no es Malinowski el único que ha desarrollado un empirismo en la antropología; también lo ha hecho Lévi-Straus, quien parecería ser la antítesis del empirismo. Su trabajo es esencialmente formalista, moviéndose en forma permanente con su atención centrada en el campo de los fenómenos y no de lo esencial. Por eso, para él, el sentido no importa, pues solo describe, sin explicar. Muestra la manera como las estructuras se transforman entre sí, de acuerdo con leyes teóricas de tipo formal, pero no puede explicar las causas reales, materiales, de esas transformaciones. Puede constatar que algún elemento está presente en distintas sociedades, pero no puede explicar por qué.

### **¿LAS TÉCNICAS ETNOGRÁFICAS SON NEUTRALES?**

Uno de los problemas capitales en la problemática de trabajo de La Rosca fue el de cómo devolver los resultados del proceso de conocimiento a los grupos sociales a los cuales debía pertenecer y que constituían sus destinatarios. Que esto fuera un problema de importancia relevante y que la búsqueda de su solución absorbiera una parte significativa de los esfuerzos de la Rosca significaba que a pesar de los grandes cambios que la IAP introdujo en la manera de hacer investigación, en las formas de relacionarse con los integrantes de los distintos sectores sociales involucrados, en el alto nivel de participación que otorgó a estos en el proceso investigativo, al final, los resultados del conocimiento seguían estando en poder de los investigadores, como había ocurrido antes, lo cual era motivo de visibles molestias y desazón para estos, que tuvieron que desplegar amplias reflexiones y actividades y dar gran prioridad a la búsqueda de formas novedosas para devolver el conocimiento a quienes debían tenerlo en sus manos y mentes, única manera de que pudieran emplearlo en sus luchas para transformar la realidad. A mi parecer, los integrantes de la Rosca no lograron solucionar este problema en forma satisfactoria, pese a los reconocidos logros que alcanzaron en este campo, sobre todo en lo que tiene que ver con la creación de



herramientas de comunicación que atendieran a la característica de los grupos populares de ser esencialmente iletrados.

El análisis de algunas experiencias de trabajo de La Rosca, la lectura atenta y crítica de sus publicaciones y mi propia experiencia de trabajo con los indígenas, me llevaron a la conclusión de que la causa de los resultados contradictorios de la acción de La Rosca se encontraba básicamente en que no habían hecho una evaluación profunda y crítica del carácter de las distintas técnicas de investigación que empleaban los científicos sociales, semejante a aquella que habían adelantado sobre sus teorías y orientaciones de trabajo. En consecuencia, habían concluido sobre el carácter antipopular de estas últimas, al tiempo que consideraban que, desde este punto de vista, las técnicas de investigación existentes entonces eran neutrales y no tenían un carácter de clase, por lo cual podían ser utilizadas por cualquiera sin que tuvieran ninguna consecuencia negativa para el trabajo que se adelantaba, aunque en sus escritos planteaban la necesidad de elaborar nuevas herramientas acordes con sus planteamientos teóricos y políticos.

Mi conclusión fue la opuesta. Dichas técnicas habían sido desarrolladas por los científicos sociales al servicio de los enemigos del pueblo y para reforzar el dominio y la explotación sobre este; además, estaban esencialmente ligadas con las teorías en que sustentaban su trabajo tales investigadores, razón por la cual compartían su carácter. Era a través de esas técnicas que se reproducían en el terreno las relaciones de poder entre sujeto y objeto de la investigación. Al basar en ellas su trabajo, pese a que crearon y emplearon algunas nuevas, los investigadores de la IAP se hacían, en contra de su propia voluntad, los verdaderos sujetos de ese proceso; por ello, al término del mismo, los conocimientos que se habían producido estaban en su poder, en su cabeza, y no en las de aquellos campesinos, negros e indios con quienes y para quienes habían trabajado; en la realidad, estos no habían dejado de ser objetos de investigación, como objetos de otros habían sido siempre.

En consecuencia, si había que abandonar las teorías sociales en boga hasta ese momento, como había hecho La Rosca desarrollando su propio cuerpo conceptual, la IAP, era necesario hacer lo mismo

con las técnicas de investigación: adelantar su crítica para mostrar su carácter, la manera como este operaba en el terreno, la marca que imprimía en el proceso de conocimiento y en sus resultados y, por supuesto, la incidencia que tenía sobre la utilidad de los mismos para alcanzar los propósitos de las luchas populares. En contraposición, había que crear técnicas nuevas, acordes con las teorías que se adoptaban para reemplazar aquellas de las ciencias sociales.

El carácter autoritario de técnicas como la entrevista es claramente perceptible en la medida en que es el etnógrafo quien interroga sobre los hechos de su interés, sin dar mucha posibilidad, si es que da alguna, para que el informante preguntado pueda averiguar, a su vez, por aquellos temas que a él o a su sociedad puedan interesar. A lo cual hay que sumar que el investigador selecciona sus informantes bajo su absoluto criterio; ni hablar de la posibilidad de que sean las autoridades del grupo bajo investigación quienes puedan designar a las personas que deban trabajar con el etnógrafo. También los cuestionarios y sus características, las condiciones y momento para el trabajo y otras condiciones son de libre decisión del sujeto de la investigación. Es obvio el carácter impositivo de estas relaciones y que, en ellas, el informante queda colocado en una nítida posición de subordinación. Pero, además, tal forma de proceder introduce inevitablemente un sesgo etnocéntrico en los resultados, obviando los criterios básicos y la visión propia que la sociedad investigada pueda tener sobre la temática en cuestión.

## **SEPARACIÓN ENTRE TRABAJO INTELECTUAL Y TRABAJO MATERIAL**

Un segundo elemento en esta discusión hacía referencia al carácter mismo del conocimiento y de sus fuentes. Pese a que los integrantes de La Rosca rompieron con toda la tradición anterior de los científicos sociales y validaron los saberes y experiencias del pueblo como elementos esenciales para su trabajo, no fueron lo suficientemente adelante en este aspecto y, al considerarlos como sentido común, les dieron, tanto teórica como prácticamente, una posición subordinada con relación a aquellos suyos correspondientes. Si bien es cierta y adecuada su observación de que no por provenir

del pueblo todos estos conocimientos y experiencias son verdaderos y tienen que ser aceptados, fallaron al tomar como filtro para su evaluación y examen los suyos propios. De ahí que a la hora de la devolución, como ocurrió con la *Historia doble de la Costa* (Fals Borda 1979: 11), hubiera un canal analítico, teórico, metodológico, generalizante y escrito con un lenguaje bastante académico, destinado para los investigadores y cuadros populares avanzados, y otro descriptivo, concreto y anecdótico, en tono de relato y con muchas fotos, para la gente común y corriente.

En todo esto hay un trasfondo más importante todavía y que da el basamento real, objetivo y determinante de esa distinción de campos entre sujeto y objeto de conocimiento; se trata de una forma de división social del trabajo propia de las sociedades escindidas en clases sociales, la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual o material. En estas sociedades, el trabajo intelectual es un proceso cuyo ejercicio está reservado solamente para un sector de clase, el de los intelectuales, componente de la pequeña burguesía; y eso es lo que hay que tratar de romper, en lugar de darlo por válido o intransformable, adaptándose a él. En el fondo de su práctica, la mayor parte de los investigadores de la IAP procede partiendo del supuesto de que el pueblo es incapaz de crear conocimientos válidos, científicos, así esta sea una idea que muchos de sus practicantes rechazan conscientemente. Por eso, en lo esencial, no retoman conceptos teóricos ni procedimientos metodológicos de los integrantes del pueblo. De ahí que no resulte extraño que, al final, el conocimiento se encuentre depositado en las manos de sus investigadores. Además, muchos de sus intentos de “devolución” no pasaron de ser simples procesos de vulgarización de un conocimiento producido por otros, pero dirigidos al pueblo y que no lograban romper con la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual.

## CONFRONTACIÓN Y CONOCIMIENTO

En mi criterio, el camino para romper con esa condición que impide dar cabida a los saberes y formas de conocer de los sectores populares y avanzar en superarla debe estructurarse sobre la base de

la confrontación, que en otra parte llamé diálogo<sup>76</sup>, realizada con nuevas técnicas y metodologías de trabajo. En la tarea de crear estas, las formas de conocimiento y las teorías de los sectores populares deben ser la materia prima básica, el eje articulador. Es en la confrontación con ellas que ambas, las nuestras y las suyas, deben validarse, depurarse y amalgamarse para dar origen a concepciones, métodos y procedimientos de investigación-acción, maneras de saber-hacer, novedosos, creativos, pero, sobre todo, útiles para la transformación de la realidad.

Desde que comencé a participar en la lucha de los indígenas en el Cauca y Nariño, a mediados de 1972, me llamó poderosamente la atención la forma como aquellos trabajaban en sus asambleas, encuentros y demás reuniones amplias, sistema que ellos denominaban “por comisiones”, en un evidente préstamo del término que designa los mecanismos de funcionamiento que estaban y están en boga en muchos sectores de la sociedad nacional, en especial académicos, sindicales y estudiantiles.

Pero una observación más detallada me mostró muy pronto que había ciertas diferencias importantes en la mayor parte de los casos. Corrientemente, la actividad comenzaba con una reunión general de todos los participantes en la cual se presentaban los informes necesarios y se planteaba la temática básica sobre la cual se iba a trabajar. Luego, los asistentes se distribuían en “comisiones” cuya conformación dependía del carácter de los participantes; en ciertos casos, la gente se adscribía a una u otra de ellas con base en su lengua materna o sobre criterios nacionalitarios: guambianos, nasas, pastos, solidarios, etc.

En ellas no había secretarios ni relatores, aunque era frecuente que se designara a alguien para dar la palabra. Durante todo el tiempo, los distintos participantes intervenían para presentar sus ideas y sus puntos de vista, lo cual conducía con frecuencia a amplias y a veces muy acaloradas discusiones; algunos hablaban una y otra vez, otros lo hacían menos, pero eran muy escasos aquellos que no tomaban la palabra. Al finalizar el tiempo fijado para la reunión de los

---

<sup>76</sup> Véase *Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo*, más arriba en este mismo capítulo.

grupos —que bien podía ser de dos o tres días— todos sus integrantes se incorporaban de nuevo a la reunión general, sin que se hubieran sacado conclusiones explícitas ni se preparara un informe para la plenaria.

Una vez se reunían todos de nuevo, se retomaban los temas y los distintos participantes intervenían otra vez con sus planteamientos, generándose constantes discusiones. Por último, se analizaba lo que había que hacer y cómo y alcanzados los acuerdos se daba término a la reunión.

Eso de no sacar conclusiones en las reuniones de grupo, no presentar informes de cada uno en la plenaria y que en esta todos tomaran parte de nuevo como si no hubiera habido trabajos por grupos, parecía para mí inexplicable. Hasta que asocié lo que ocurría con un texto de Mao Tsetung, *Oponerse al culto a los libros*, donde este propone una técnica de investigación que caracteriza como “celebrar reuniones aclaratorias de los hechos y emprender la investigación a través de las discusiones”, agregando que “esta es la única forma de acercarse a la verdad, el único medio de extraer conclusiones” (Mao 1966: 13-14). Esto implica partir de la base de que la gente del lugar es la que conoce; por eso, el cuadro dirigente debía reunirse con un grupo de unas 20 a 30 personas para discutir los problemas; cada uno aporta algo y entre todos se redondea.

La diferencia hay que buscarla en que, para Mao, son el dirigente y la organización quienes sistematizan los resultados de la discusión y extraen las conclusiones correspondientes, para luego tomar decisiones y devolverlas a la gente en forma de directrices para la acción. En las reuniones de los indígenas, las decisiones se toman entre todos, con base en la confrontación de criterios a través de la discusión; los gobernadores, los cabildos y los dirigentes no son quienes toman las decisiones, sino quienes las ejecutan.

Entendí, entonces, que los trabajos por grupos que organizaban los indígenas en sus reuniones eran en verdad reuniones de investigación, de avanzar en el conocimiento de un problema a través de la discusión, por medio de la cual lo que se hacía era confrontar los conocimientos de cada uno con los de los demás para, finalmente, tener un conocimiento global. Más adelante, uno de los

miembros del Comité de Historia con los cuales se hacía el trabajo diría que en el campo del conocer todos tienen derecho, cada uno sabe una parte y entre todos se da un redondeo mediante la discusión.

Mi visión de que en las reuniones no había conclusiones era errada; sí las había, pero estas no revestían la misma forma con la que yo estaba familiarizado entre nosotros ni eran escritas. Después me resultó claro que luego de las reuniones por grupos y de las múltiples discusiones que se desarrollaban en ellas, en la mente de cada uno de los integrantes quedaban ciertas conclusiones: un conocimiento del problema mayor que el que tenía antes de la reunión, pues ahora no era su saber personal sino el de todo el grupo, validado, además, por la confrontación. Este conocimiento avanzaba aún más en la plenaria, pues en ella el redondeo se daba sobre la base de un grupo más grande. Al llegar a tomar las decisiones, estas se apoyaban en el convencimiento que cada uno había alcanzado con la discusión en común. Para mí fue claro, entonces, que se trataba de una actividad definitivamente intelectual y que lo que se hacía eran “mingas de investigación”, “mingas de conocimiento”, cuyo resultado era la transformación de los conocimientos individuales en colectivos, en conocimiento del grupo, aunque este existía individualmente en la conciencia de cada uno de sus miembros.

Con esta claridad, toda la metodología del trabajo de campo para la investigación en Guambía se estructuró con las reuniones de investigación como eje central, es decir, sobre la base de que el trabajo de conocimiento no podía darse con un criterio individual, con el empleo de informantes que relatan sus experiencias a un investigador, sino en forma colectiva, con la intervención del mayor número posible de miembros de la sociedad guambiana.

## **ETNOGRAFÍA Y PODER**

De la misma manera, algunos etnógrafos, entre ellos los posmodernistas, también ubicaban el problema en términos de relaciones de poder y se proponían cambiar esta situación, solo que veían que tales relaciones estaban presentes en la escritura, en el

texto, obviando la consideración de su existencia en la realidad material del trabajo de campo.

Al contrario, mi objetivo fue asentar los procesos de cambio de esas relaciones de poder en el trabajo en terreno. Para ello, se hizo preciso concebir y replantear este como práctica, tanto por su papel en la producción de conocimiento, como por ser el lugar en que se da su empleo en la transformación de la realidad y, al mismo tiempo y por ella, el espacio en que encuentra su propia validación. Pero, para que fuera así, debían alcanzarse dos condiciones indispensables: que la actividad de campo estuviera guiada por una teoría, al tiempo que la desarrollaba, y que se tratara de una práctica social y no individual y aislada, lo cual se hizo posible mediante la vinculación orgánica con las luchas que adelantaba el movimiento indígena. Esto determinó que los objetivos de la investigación se definieran con base en las necesidades derivadas de esa lucha, luego de una amplia discusión de aquellos que propuso el Consejo del Cabildo.

En el intento de modificar las relaciones de poder en el texto etnográfico, los distintos antropólogos ubican el problema en términos de autoridad, la cual, dicen, había sido toda para el etnógrafo. Ahora habría que dar también autoridad a aquellos a quienes se refiere el escrito. Pero, ¿cómo sería posible cambiar realmente las relaciones de poder en el texto si no se han modificado en el campo, del cual aquellas dependen y provienen? Esto sin contar con que existen condicionamientos sociales que no está en manos del etnógrafo transformar.

Geertz (1989, 1997) toma el concepto de autor en dos sentidos: como autoría del texto y como autoridad que decide sobre él. Pero es posible agregar un tercer sentido, el que hace algo por sí mismo, es decir, el problema de la autonomía en la escritura etnográfica. El cuestionamiento de la autoridad en esta última concepción nos remite no solo al autor como autoridad, sino también a la posibilidad de la escritura como vocería, como aquello que habla por otro.

El mismo Geertz (1989) ha caracterizado la investigación etnográfica en términos de “estar allá y escribir aquí”, es decir, allá se reúne la información, pero aquí se trabaja sobre ella, se analiza, se

produce el conocimiento y luego se escribe. Este planteamiento implica que dicho autor acepta el procedimiento de trabajo que ha sido tradicional en la etnografía y que parte de la base de que el investigador y su sociedad, por un lado, y las sociedades que investiga, por el otro, son por completo exteriores entre sí. Por lo tanto, el trabajo de campo se concibe solamente como una etapa de recolección de información, es decir, como el nivel del conocimiento sensible, allí, en el espacio de los investigados. El análisis de esa información, su organización, constituye el espacio de los investigadores, y este se encuentra aquí.

Frente a todo esto, la autoridad y el poder del etnógrafo se rompen solamente cuando, en el campo, se aceptan unos presupuestos centrales y se actúa con base en ellos:

- la autoridad clave es la de los indígenas
- la opinión del etnógrafo es una más entre otras
- tiene que discutirla con los indios
- los indios tienen sus propias propuestas
- los mitos son verdad y no un mero discurso

Por tanto, la autoridad del etnógrafo debe ser semejante y en ocasiones hasta subordinada a la de los indios. De este modo, se cambian las relaciones de dominio por una acción conjunta, por un diálogo real a través de la confrontación. Un ejemplo de estas situaciones se dio transcurridos los primeros seis meses de mi trabajo en Guambía; la metodología de los mapas parlantes, que era el eje central de la investigación, fue abandonada por decisión del cabildo, pues este la consideró inconveniente dadas las condiciones de la situación política (presencia permanente del M-19 y del ejército dentro del resguardo) y religiosa (presiones de las monjas sobre el nuevo gobernador, muy cercano a ellas), puesto que, precisamente, la guerra y la religión eran los dos aspectos en los cuales se estaba haciendo énfasis durante ese período de la investigación.

Pero, el descentramiento de la autoridad en el campo no se da solamente en que sean las autoridades indígenas quienes fijen los objetivos y pautas para el trabajo, ni en que una forma de conocimiento que les es propia como las reuniones de discusión-investigación sea el eje de las técnicas de trabajo, sino también en el



reconocimiento de los saberes, de los conocimientos de los indígenas, una gran parte de los cuales está contenida y sistematizada en las historias propias, aquellos relatos que la antropología ha conceptualizado como mitos, los cuales revisten la forma concreta de relatos que hacen referencia a personajes, relaciones específicas entre ellos, conjuntos de actividades, acontecimientos, etc., cosa que ha llevado erróneamente a que diversos etnógrafos, Lévi-Straus entre ellos, propongan que se trata de metáforas, de símbolos que ellos deben interpretar para determinar cuáles son los contenidos que están expresados a través de ellas. Esta visión implica la introducción de una separación entre mundo material y mundo ideal, que no existe en estas sociedades o que, al menos, no está todavía completamente desarrollada en ellas.

En mi concepto, esto deviene precisamente de que no se trata de un conocimiento contemplativo, sino que busca, como lo plantea Marx, un hacer; se trata de un saber-hacer en términos de la vida concreta de la gente. Para el pensamiento indígena, el mundo ideal y el mundo material están unidos; de modo que la llamada cultura material es parte también de un conjunto ideológico, como lo he mostrado en otra parte<sup>77</sup>. Es lo contrario de lo que acontece con el estructuralismo, que plantea la autonomía del símbolo frente a la vida, y que define al hombre como un productor de símbolos y no como un ser que trabaja.

Los indígenas no separan, pues, entre objeto e idea, pues ninguno de ellos tiene vida propia sin el otro. Conocer es recorrer porque la cultura está impresa en el territorio. Conocer no es solo captar en la mente, sino también con el cuerpo; no solo pensar el conocimiento, también sentirlo. Así, teoría y práctica no están separados y es posible pensar con cosas, por lo que sus formas de conceptualización son diferentes a las nuestras. A la manera indígena, las abstracciones se expresan con formas concretas, con cosas-conceptos, por ejemplo, el tiempo es un caracol que camina, como dicen los guambianos. Tales cosas-conceptos están constituidas por elementos materiales concretos que existen en la

---

<sup>77</sup> Véase *El concepto de producción cultural indígena*, en esta misma obra.

vida cotidiana, de ahí la metodología de recoger los conceptos en la vida.

Marx ha considerado que la relación que se da entre realidad material y formas de conciencia en las primeras formas de sociedad es diferente a como ella se presenta en las sociedades de clases:

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como la emanación directa de su comportamiento material (Marx y Engels 1968: 25-26).

Es decir que como no se han separado todavía el trabajo material y el trabajo intelectual, así mismo y por esa causa, materia e ideas no se han separado tampoco, lo que no quiere decir que no se hayan diferenciado, y no es posible ubicar las actividades materiales a un lado y el conjunto de las ideas al otro. Dicho de otra manera, en estas formas de sociedad las ideas están todavía ampliamente cargadas de materia, al tiempo que la actividad material está también cargada de ideas. Lo cual, por supuesto, contradice radicalmente los planteamientos de la llamada antropología simbólica, e incluso los de la corriente de pensamiento más amplia de la cual esta se deriva: el estructuralismo, sobre todo en su variedad léviStrausiana. Por consiguiente, con referencia a estas sociedades tampoco es posible plantear la existencia de mundos posibles que no sean al mismo tiempo mundos reales.

Esta manera de concebir las cosas también fue percibida por Lévi-Bruhl (1974: 94); por ello piensa que *“la oposición entre la materia y el espíritu, que nos es tan familiar, hasta el punto de parecernos casi natural, no existe para la mentalidad primitiva”*; como era de suponer, Bruhl, quien no era precisamente un materialista, interpretó esa mentalidad de un modo muy diferente al de Marx, es especial en cuanto a las causas que la originan. Elsdon Best expresó de un modo muy claro su percepción acerca de este aspecto de las concepciones aborígenes, así como el efecto que ellas producían, y producen, en la cabeza de los etnógrafos:

Se produce una confusión en nuestro espíritu a causa de los términos indígenas que designan a la vez representaciones materiales de cualidades inmateriales y representaciones inmateriales de objetos materiales (Best citado por Bruhl 1974: 94).

Esto permite entender por qué para los indígenas el conocimiento existe objetivamente, fuera de la gente. Por lo tanto, lo que hay que hacer es verlo, relacionarse con él a través de los sentidos y de la mente; lo que lleva precisamente a que los sabios propios utilicen el ver, la visión, como forma esencial para conocer, mientras para nuestra sociedad el conocimiento es una creación humana<sup>78</sup>.

Empero, no todas las teorías del conocimiento en Occidente son opuestas a esta indígena; en las concepciones marxistas de Federico Engels (1961) se plantea que existe una dialéctica de la naturaleza, que en ella hay contenida una dialéctica. Otros, sin embargo, afirman que la dialéctica es una creación del pensamiento humano y la de Engels es una visión mecanicista; entonces, según ellos, sería el hombre quien pone la dialéctica en la naturaleza mediante su pensamiento, ya que ella no la contiene en sí misma; la naturaleza no sería dialéctica.

De todos modos, si el conocimiento está en las cosas, existe objetivamente en ellas, en la realidad material, su verificación solo puede darse en la práctica, que es exactamente lo que plantea el marxismo, y no, como ocurre en las ciencias sociales, de acuerdo con criterios teóricos creados por ellas mismas. Tales ciencias dejan la aplicación de tal conocimiento a los funcionarios, pese a que la antropología, sobre todo la norteamericana a partir de los años cincuenta del siglo pasado, despliega su aplicación en los programas de desarrollo que los Estados Unidos implantan en los países que controla o busca controlar, surgen así corrientes como la del cambio cultural dirigido, propuesta por Willems (1964), y la de antropología aplicada, de Foster (1974).

---

<sup>78</sup> Una explicación más amplia de esta concepción india y sus implicaciones para sus procesos de conocimiento se encuentra en Vasco 1985: 131-137.

El planteamiento del problema como una relación entre sujeto y objeto de investigación oculta el fondo esencial de lo que ocurre, que es la existencia y ejercicio de relaciones sociales, no solo aquellas que se dan entre la sociedad dominante, a la cual pertenece el investigador, y las sociedades dominadas, colonizadas, que son estudiadas, sino también las que operan en la sociedad dominante misma y que envuelven, conforman y determinan al etnógrafo. Pues, en realidad, en la medida en que el hombre es un ser social, un individuo no es él en sí mismo, sino un lugar de entrecruzamiento de múltiples relaciones sociales, no es otra cosa que el conjunto de las relaciones sociales que convergen en él y, al hacerlo, lo determinan.

Se atribuye a Malinowski la creación del sujeto etnográfico y, por lo tanto, de la relación sujeto-objeto<sup>79</sup>. El sujeto etnográfico es la materialización del individuo en el campo concreto de la etnografía y, como este, creación de la sociedad burguesa, producto de la propiedad privada y del capitalismo. Marx consideraba que en la sociedad primitiva no existía el individuo, aunque, por supuesto, sí personas específicas, diferentes unas de otras; es decir, no existía el individuo como categoría social, como sujeto social contrapuesto al conjunto de la sociedad<sup>80</sup>.

Una persona es un ser físico y social, producto de la sociedad. El individuo, en tanto categoría social, es esta persona más el conjunto de relaciones sociales que le conciernen. Por consiguiente, puede decirse que uno no es uno sino todos los demás. De ahí que sea una ficción la idea de Malinowski sobre el etnógrafo, o sobre el aborigen, como sujeto personal. Por el contrario, Marx se refiere a los capitalistas considerándolos como encarnación, como materialización de relaciones sociales, incluso, en ciertos casos, a su pesar; que lo sean no dice nada de sus personas ni implica que desde ese punto de vista sean monstruos.

En consecuencia, no es posible sostener la idea del etnógrafo como individuo, es decir, como el sujeto personal de la investigación. Lo que soy como individuo está determinado desde fuera de mí, por

---

<sup>79</sup> Por ejemplo, lo hace Clifford (1995: 119-145) y también, en un sentido algo diferente, Geertz (1997: 83-110).

<sup>80</sup> Así lo analizo más arriba en el artículo *El pensamiento telúrico del indio*.

la sociedad. De ahí que el proceso de transformación únicamente puede y debe darse desde fuera. Contra la concepción que hace carrera en la actualidad en la antropología y, en general, en la sociedad moderna, mi subjetividad está objetivamente dada desde fuera de mí. Esto rompe también con la falsa contraposición entre subjetividad y objetividad que se plantea por aquellos sistemas de pensamiento que buscan crear, como parte de un sistema de manipulación, la ficción de una identidad entre persona e individuo, partiendo de la aseveración de que el individuo es natural, que siempre ha existido, cosa que no es cierta; al contrario, el individuo es una creación histórico-social. Se va conformando paralelamente con el surgimiento de las primeras sociedades de clases, durante el proceso de descomposición de la comunidad primitiva; en ella no existía el individuo sino la colectividad, aunque esta estaba conformada por personas, que constituían la materia prima de la que la comunidad estaba hecha.

El planteamiento de la oposición entre sujeto y objeto se convierte en un problema que se formula con base en la ficción de la identidad entre persona e individuo, y se convierte así en un mecanismo para la dominación. Además, según estos criterios, la relación de desigualdad entre investigador-investigado, sujeto-objeto, aparece como una cuestión voluntarista y, por consiguiente, que puede desaparecer por un acto voluntario del etnógrafo, como si no tuviera sus fundamentos en la realidad objetiva.

El propio Malinowski no niega la subjetividad, pero la separa, dándole un canal de expresión en el diario personal; pero este va aparte de lo científico, campo en el cual no hay que dar rienda suelta a la imaginación ni a la de los indígenas y no hay lugar para las emociones. Su método tiene en cuenta la dualidad de la naturaleza humana: sentimiento y razón. Por eso en la recolección de información hay que atender a ambos aspectos; para acercarse al sentimiento de los aborígenes, el *corpus inscriptionem* es la herramienta que propone. Es decir, hay que recoger los sentimientos de las personas, como los de los trobriandeses cuando navegan en la bahía de Kiriwina, y captar su punto de vista y su explicación sobre las cosas. Pero nada de esto hace parte, para él, del conocimiento,

sino que solo significa materia prima para que sea el etnógrafo quien lo produzca.

Una manera contraria de mirar las cosas exige trascender la individualidad, romper con la ficción del sujeto y eliminar la idea de que el sujeto del conocimiento es el etnógrafo. Realmente el sujeto debe ser conjunto, social, integrado por el etnógrafo, que ya porta sobre su espalda el peso de las relaciones de su sociedad que lo determinan, y los indígenas.

El campo de trabajo debe hacerse el lugar de encuentro de subjetividad y objetividad, en tales condiciones que su confrontación ayude en la construcción de un verdadero sujeto etnográfico, ya no como ficción, sino como un sujeto objetivante que se fundamenta en sus relaciones sociales. Solo así puede darse, entonces, una práctica transformadora que verifique la validez, tanto del conocimiento como del sujeto. En la medida en que el desarrollo de esta práctica muestre la validez de la orientación de la acción del sujeto, se convierte en lugar real, y no solo declarado, de encuentro entre objetividad y subjetividad. Se trata de conocer en el proceso mismo de cambio, pues la práctica es la principal generadora de conocimiento. La orientación no es la de conocer primero para después aplicar ese conocimiento para cambiar.

## **VIDA Y CONOCIMIENTO**

Es necesario ahora examinar la relación entre vida y conocimiento, para entender el replanteamiento epistemológico del trabajo de campo que se concretiza en la metodología de “recoger los conceptos en la vida”, que ya he mencionado más arriba. Llamo de nuevo la atención sobre dos elementos de la concepción indígena al respecto. El primero plantea que el conocimiento existe objetivamente en las cosas, en lugar de ser una producción humana, como se lo considera en Occidente. El segundo hace referencia a que este conocimiento se expresa con cosas-conceptos, con elementos materiales que hacen parte de la vida cotidiana de la gente. Es por eso que, para acceder a ellos, para “reconocerlos”, esto debe hacerse en la vida misma, lo que hace necesaria la convivencia con

las sociedades con las cuales se investiga y, de esta convivencia, un elemento esencial en el proceso de conocimiento.

Lo contrario es lo que se piensa en la antropología. Para Lévi-Straus, por ejemplo, la vida no tiene ningún valor explicativo, por eso se hace necesario trascenderla para poder conocer, para acceder a la realidad oculta; en ese proceso hay que pasar de la vida a la realidad, que no es visible, mediante un proceso de reducción. Se trata de reducir la vida a la realidad, las formas al contenido, que está constituido por modelos teóricos, por matrices. Aunque la vida concreta es el punto de partida, esta no vuelve a jugar ningún papel en el pensamiento lévi-strausiano. De ahí en adelante, el pensamiento teórico es el único instrumento para conocer. El trabajo de campo constituye, pues, la puerta de entrada al conocimiento de la realidad, a la vez que es un obstáculo para el mismo; por eso se deja de lado la vida, los elementos que la componen, los cuales no tienen significación por sí solos, únicamente dentro del todo, de la estructura. Esta constituye el enlace de estos elementos, que generalmente son constantes; lo que se modifica son sus relaciones, sus combinaciones, aunque estas se dan de acuerdo con leyes universales.

Otro aspecto importante que nos interesa en la concepción lévi-strausiana es la atribución al ser humano de la característica de obrar al nivel del pensamiento inconsciente para la producción de su mundo social; por lo tanto, es claro que no concibe al hombre como sujeto de su propia historia, sino como objeto pasivo de las circunstancias, cuyas determinaciones son, en lo fundamental, biológicas, lo que hace de su teoría un antihumanismo.

Inicialmente, Lévi-Straus busca en los indígenas una alternativa de vida, decepcionado como estaba de su sociedad; pero llega a la conclusión de que no hay sociedad perfecta y que no tiene por qué tolerar entre los indios lo que no tolera en su propia sociedad. Su nueva idea es que el antropólogo construye un modelo de sociedad; pero corresponde a otros tomar ese modelo para buscar el mejoramiento de la vida de su sociedad, trabajando por acercarla a él. Para construir ese modelo, toma elementos de todas las sociedades, descontextualizándolos en cuanto a tiempo y espacio, es

decir, arrancándolos de la vida donde estaban insertos. Eso permite que dicho modelo sea aplicable a cualquier sociedad en cualquier época y cualquier lugar, en un proceso claro de deshistorización. Es decir que el estructuralismo en cuanto tal no transforma, no vuelve a la realidad; así ocurre con el mismo Lévi-Straus, quien jamás vuelve a realizar un trabajo de campo etnográfico como el que dio origen a su libro *Tristes trópicos* (1970).

En cambio, para Marx, la vida oculta la realidad y al mismo tiempo la manifiesta, pero presentándola como no es. En su método, entonces, va de lo concreto real a lo concreto pensado mediante un proceso de reducción, que difiere por completo del que emplea Lévi-Straus. Si para Marx la vida concreta no es la explicación, sí es lo que debe ser explicado. Hay, pues, entre ambos autores una similitud formal, pero no metodológica, así Lévi-Straus afirme que una de las fuentes de su pensamiento, junto con la geología y con el psicoanálisis de Freud, es Marx.

Dando relieve a la vida, los guambianos afirman que conocer es recorrer; pero hay dos formas de hacerlo: una, como el cotidiano caminar para realizar las tareas de la vida; la otra, como metodología de investigación. Los recorridos constituyen una forma de conocimiento, sean ellos físicos o realizados con la mente, aunque ambos tipos no se dan por separado. Así ocurre con el tejido de los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta; los hombres se sientan a tejer en su telar y, mientras sus dedos tejen la vida, sus mentes viajan para conocer las fuentes de la misma.

Este carácter de los recorridos como metodología de conocimiento entre los guambianos se fundamenta, también, en el hecho de que la historia está impresa en el espacio. Y como forma de recoger los conceptos en la vida. Como Marx lo planteó, no hay una separación entre el proceso de vivir y el de pensar o conocer la vida, aunque haya distinción entre ellos. Cuando es etnógrafo el sujeto que conoce, pero no vive la vida de la sociedad que investiga, determina que el proceso de investigación y conocimiento se construya aislado de la vida, cuando debería hacer parte de ella. En Guambía, investigación y conocimiento hacen parte de la vida, en la medida en que están en función de la lucha. En general, es posible



afirmar que en las sociedades indígenas el aprender se da viviendo en lo cotidiano; el conocimiento es obra; se aprende a pensar las cosas haciendo cosas.

La antropología posmoderna, sobre todo en la concepción de Tyler (1992: 292-294), lleva al extremo las posiciones antivitalistas del formalismo estructuralista y habla no de conocimiento sino de evocación, pues plantea que no hay ningún referente objetivo en el pasado del texto, sino que este es mera creación. Para él, se trata de una especie de nostalgia, porque es un proceso de creación donde lo que cuenta son los sentimientos del etnógrafo; los hechos son un pretexto para dejarlos correr. Por eso se refiere a la estrecha cercanía entre la etnografía y la poesía; en estas condiciones, la etnografía resulta ser más bien un arte que una producción de conocimiento científico.

Contra las pretensiones de la etnografía del tipo Malinowski, que se propone recrear la realidad en forma veraz mediante el texto, Tyler es enfático en afirmar que la evocación no puede traer la realidad al aquí y al ahora; para él, en el mejor de los casos la realidad es una representación y no una presentación y ninguna representación plantea los problemas de ser o no confiable. La etnografía, entonces, no permite conocer ni es esa su finalidad; lo que posibilita es la construcción de una imagen de lo etnografiado. Con mayor razón rechaza la posibilidad de que se otorguen a la representación finalidades políticas, es decir, que su objetivo esté encaminado a la transformación.

Al contrario, en mi trabajo, el punto de vista que lo guía considera que no hay discontinuidad entre vida y realidad, aunque no son la misma cosa; la realidad solo existe como vida y solo puede experimentarse legítimamente viviéndola. Solo a través de la sensoriedad: vista, oída, tocada, etc., puede vivirse la realidad; pero quedarse en este nivel significa que no se la comprende. Para conocer qué es lo que mueve esa vida, se hace necesario pensarla además de vivirla; de otro modo no es posible explicar por qué es como es.

Lévi-Straus tiene razón en que la vida en sí misma no suministra su propia explicación, cosa en la que coincide con Marx. La vida es

incomprensible en sí misma, por eso hay que ir más allá, buscar aquello que muestra, al mismo tiempo que se empeña en ocultarlo; sobre esta base es posible volver a ella para verla con otros ojos, iluminados de conocimiento, pero hay que regresar de nuevo a la vida misma para transformarla, pues solo con el pensamiento no puede cambiarse nada.

Esto implica que el proceso de fetichización de la realidad no es meramente, como algunos consideran, un proceso mental, una falsa conciencia de la realidad, sino que se trata de un hecho que existe en la vida cotidiana, y esto origina su correlato en la conciencia, en el universo de las ideas. Por eso no es válido el principio de la etnografía tradicional de observar allá y conocer aquí, pues la vida misma es principio, medio y finalidad del conocimiento.

## **LUCHA INDIA, TERRITORIO Y SABER**

Ya en mi libro sobre los *jaibaná* de los embera (Vasco 1985) planteé la indisoluble relación entre tiempo y espacio que se presenta en esta nacionalidad indígena, en la cual la categoría tiempo no tiene una expresión propia, independiente, sino que necesariamente lo hace en relación con el espacio, categoría esta que ocupa el lugar preponderante.

Más tarde, al vincularme con el movimiento indígena del suroccidente, pude darme cuenta que esta asociación también existe entre ellos y que se expresa, por ejemplo, en la idea de que la historia está impresa en el territorio, razón por la cual para lograr el conocimiento de aquella se hace necesario recorrerlo. Para poder tener las bases de conocimiento necesarias para participar con eficacia en el apoyo de las luchas de recuperación de las tierras de los resguardos, fue necesario realizar permanentes recorridos por diferentes espacios, entre ellos los que se dieron a lo largo de los linderos; así ocurrió en Nariño, con los pastos, en un extenso viaje que tuvo su inicio en el resguardo de Males y se extendió hasta las zonas cálidas limítrofes con los kwaiker; pero también en Guambía, con agotadoras caminatas por los filos de las montañas del páramo y con el ascenso a los cerros más altos.

A mi llegada a Guambía para participar en el trabajo de recuperación de la historia, una mayora, al enterarse de los propósitos de mi estadía, se condolió porque seguramente me iba a cansar demasiado. Al preguntarle por el significado de su afirmación, me respondió: es que para conocer hay que caminar mucho. El desarrollo de la investigación me mostraría que aquella mayora había dado en el clavo acerca de lo que constituye una metodología propia guambiana de conocimiento, seguramente presente también en otras sociedades indígenas. En ellas, el recorrer no solamente permite conocer —oír— el territorio, sino que también es el eje fundamental de su constitución como tal, de su construcción.

Algún tiempo después, algunos mayores guambianos me explicaron más a fondo cómo había que entender este procedimiento, y concluyeron afirmando que una de las causas de la pérdida del conocimiento de las tradiciones y de las formas propias de vida guambianas había que buscarla en el hecho de que la gente de hoy ya no camina, pues solo le gusta desplazarse en diferentes vehículos, con lo cual se rompe la comunicación con la tierra, una de las fuentes esenciales del conocimiento.

Igualmente, esa relación vital entre espacio y tiempo suministra la explicación de por qué la lucha por recuperar el territorio condujo muy pronto a tomar conciencia de la necesidad de recuperar también la historia. La cadena de relaciones fue, pues, la siguiente: para recuperar el territorio no solo hay que arrebatarlo de manos de los terratenientes, sino también relacionarse con él de una manera propia, para retomar esta hay que recuperar también la historia, que está impresa en el territorio, por lo cual se hace necesario recorrerlo en forma permanente.

Una parte central, que también se constituyó en el comienzo de ese proceso en Guambía, consistió en la recuperación de la toponimia, de los nombres de los lugares en la lengua *wam*. Cuando llegué, en agosto de 1987, ese trabajo ya había sido emprendido por el Comité de Historia en su actividad con las escuelas del resguardo; en ellas, maestros, alumnos y padres de familia habían caminado las tierras de su vereda para dibujar mapas de las mismas, colocando en ellos los nombres de los sitios en lengua guambiana. Estos mapas se

presentaron a toda la gente durante una asamblea y, posteriormente, se expusieron en el Museo-Casa de la Cultura.

Allí estaban cuando iniciamos nuestro trabajo de recuperación de la historia en la “oficina” que nos fue asignada por el cabildo, vecina del Museo. En un descanso, en uno de los primeros días, los estuve observando y me llamó la atención el nombre en castellano de un cerro: los Tres Jóvenes, *Maatseretun*, en lengua *wam*. Pregunté a los compañeros del Comité por la historia de ese cerro y me respondieron que no había ninguna; yo aseguré —¿deformación profesional?— que tenía que haber una narración al respecto. Un día, cerca de tres semanas después, uno de los compañeros llegó con la noticia de que sí había un relato que explicaba la razón de ese nombre. Y nos dijo que la víspera, cuando iba para su casa, se encontró por la carretera con un mayor y se fueron conversando; ya iban adelante cuando a lo lejos, en un atardecer muy claro, se recortaron contra el cielo los Tres Jóvenes y el mayor le dijo que había una historia y se la contó.

A partir de allí encontramos que no bastaba con retomar los nombres de los lugares en la lengua propia, aunque esto era importante porque muchos habían caído en desuso y ya no se recordaban, al menos por parte de los jóvenes, sino que también había que recuperar las historias de esas denominaciones, historias que eran, al mismo tiempo, parte de la historia de los guambianos y de su construcción territorial. Pero había más aún, pues esos relatos fundaban el papel que cada lugar, que cada espacio, desempeñaba en la vida guambiana. Así, el *Maatseretun* era el sitio al cual, por tradición, debían acudir los jóvenes al llegar a una cierta edad con el fin de conocer cuál iba a ser su camino en la vida, costumbre que ya muy pocos seguían, a lo cual algunos mayores atribuían gran parte de la desorientación en que se encontraba la juventud.

Con esta base, se programó un amplio conjunto de recorridos hasta abarcar la totalidad de las tierras del resguardo, uno de cuyos objetivos era recuperar los nombres ligados a los distintos lugares. En estas caminatas participábamos los miembros del grupo de trabajo de la investigación, acompañados por mayores que vivían y/o trabajaban en esas tierras y que las conocían; en ocasiones se nos

unieron otros guambianos y guambianas que también deseaban conocer su territorio. Por el camino, los mayores iban contando los nombres y las historias y discutiendo acerca de los mismos, pues no siempre todos coincidían en las denominaciones o en los porqués de las mismas. Todo esto se iba dibujando y anotando para, más tarde, confrontarlo con grupos más grandes, hasta llegar a pintar el mapa de todo el resguardo, con sus correspondientes historias, que hablaban de la formación del territorio guambiano a través de la actividad de sus pobladores y de la manera como lo habían manejado y lo manejaban los guambianos de hoy en su vida diaria.

## RECOGER LOS CONCEPTOS EN LA VIDA

En una ocasión, pregunté a unos guambianos con los cuales había estado reunido cuál era el mejor camino para ir desde ese lugar hasta la casa de un compañero en otra vereda; uno de ellos me explicó que bajara por la carretera hasta llegar a la “horqueta de la virgen” y que allí tomara el camino de la derecha hacia arriba. Recordé que a poca distancia, en esa dirección, había un cruce de caminos y que en la esquina que estos formaban se levantaba una estatua de María Inmaculada, seguramente colocada allí por las religiosas de la Madre Laura, con lo que la indicación me quedó clara; pero, para mi sorpresa, la reacción de los demás guambianos ante ella fue de extrema hilaridad; una y otra vez repetían, tanto en *wam* como en castellano, “la horqueta de la virgen”, y cada vez sus carcajadas eran más fuertes y prolongadas, sin que yo pudiera entender en dónde estaba el chiste de esa expresión.

Cuando conté a los compañeros del Comité lo que había pasado, tampoco ellos pudieron contener la risa, pero finalmente me explicaron el significado del concepto de *utik*, horqueta, que tiene un claro sentido de generación, de procreación. Cuando una hija soltera se va de su casa y después regresa llevando un hijo cargado en la espalda, el papá y la mamá le dicen *utikmisra arrinkøn*, que se fue por un ramal de la horqueta y regresó por el otro; se fue sola y se ramificó; ya no es virgen. De ahí que cuando las monjas erigieron la estatua de la virgen inmaculada en el sitio más estrecho de la

confluencia de los dos caminos, seguramente no sabían que estaban haciendo un chiste, pero no en forma oral sino material.

Un tiempo después, en uno de los recorridos atravesábamos las tierras recuperadas al terrateniente Suszman rumbo hacia La Clara. En una planada podían verse varios caracoles sobre la tierra negra y húmeda; uno de los guambianos me dijo que ese sitio se llamaba *srurrapu*, caracol, nombre que atribuí a la presencia de los caracoles de tierra. Pero, un poco más arriba por el mismo llano nos desviamos del camino para entrar en un lote que estaba en descanso y cubierto de hierba. Allí, los compañeros levantaron el pasto con sus machetes y apareció una gran piedra casi plana con su superficie cubierta por completo con petroglifos espiralados, *srurrapu* dijeron ellos al mostrármelos. Y uno de ellos agregó: “Esa es la historia, un caracol que camina”.

Esta afirmación se haría más clara aquella vez que encontramos a una mayora caminando por la carretera y con su cabeza cubierta con un sombrero propio guambiano, *kuarimpøtø*, que se fabrica tejiendo en espiral, caracol dicen los guambianos, una larga cinta de hoja de caña brava trenzada, y el mismo compañero a quien me referí en el párrafo anterior explicó que en ese sombrero “se puede leer la historia”.

Así, en la diaria convivencia e interrelación fueron apareciendo muchos más de estos elementos, que he llamado cosas-conceptos, con los cuales los guambianos piensan el mundo y expresan, como en sus historias propias, las abstracciones que condensan sus conocimientos abstractos, teóricos; aunque precisamente el empleo de esta forma de conceptualizar ha llevado a algunos antropólogos a plantear que los indios no tienen pensamiento abstracto o que su pensamiento es prelógico, como analizaría Lévi-Bruhl (1974).

En el proceso de detectar, de “descubrir” y recoger un concepto de esta clase, se indagó y se discutió en qué otras circunstancias de la vida guambiana se manifestaba y cuál era su significación en cada una, para así ir entendiendo cuál es la abarcadura de conocimiento que se encierra en él.

En el momento en que se necesitó un cuerpo conceptual que sirviera de guía para el análisis y, luego, para estructurar sobre su

base todo el conocimiento que iba resultando del trabajo de investigación, las cosas-conceptos de los guambianos, tanto los de *utik*, *srurrapu*, *kuarimpøtø*, que he mencionado arriba, como otros que recogimos en similares circunstancias a las que acabo de describir, tales como *mayaelø*, *lata-lata*, *linchap*, *kantø*, constituyeron la base teórica para ello, en un duro y largo proceso que los confrontó con los míos propios y con otros que surgían de la bibliografía que leímos y discutimos durante esos años.

Ya bien avanzado el proceso de conocimiento, en un taller con funcionarios del gobierno que trabajaban con los guambianos, alguno de aquellos preguntó acerca de las relaciones de la sociedad guambiana con la sociedad colombiana y cómo definían los guambianos lo que era comunidad. Al día siguiente, uno de los guambianos solicitó la palabra para responder a las preguntas formuladas la víspera y se extendió sobre los principios que orientan la vida guambiana y qué ha ocurrido con ellos bajo la explotación por parte de las clases dominantes de la sociedad colombiana. Para hacerlo, tomó el concepto de Gran Flota Mercante o Flota Mercante Grancolombiana, que recordó de una noticia radial de la víspera, y lo convirtió en el elemento teórico que le permitió analizar la relación entre sociedad guambiana y sociedad colombiana, tomando en consideración el mercado como la base de las relaciones de sujeción y explotación de la primera por parte de la segunda. En esta dirección, la Flota Mercante Grancolombiana resultó ser la clara materialización del capital mercantil, efectivamente predominante en una región como el Cauca, con bajísimos niveles de desarrollo industrial y, por supuesto, de avance del capital financiero.

Más todavía, el compañero explicó que todo ese análisis había sido elaborado la noche anterior en la cocina de su casa, conversando con su familia sobre los contenidos que se habían trabajado en el taller durante ese día<sup>81</sup>. Ante nuestros ojos asombrados, el compañero guambiano creó y puso en acción una de esas cosas-conceptos que caracterizan el pensamiento guambiano, como el de otros indígenas.

---

<sup>81</sup> Véase Dagua 1991.

La vida cotidiana es profundamente variada, pero tiene elementos estructurales que no son invisibles. Hay cosas que se repiten una y otra vez de modo casi invariable y que son claves. Se trata de buscar estos elementos en el lugar donde están, en la vida cotidiana, donde pueden ser objeto de experiencia; son los verdaderos “ordenadores” de la vida social.

Recoger los conceptos en la vida no se refiere a un pensamiento encapsulado en la lengua, sino al pensamiento práctico, que a través de la palabra, como en encuestas, entrevistas y similares, solo puede alcanzarse en forma muy restringida. Se hace necesario vivir con la gente su vida cotidiana, compartir actividades y trabajos, pues en ella está su pensamiento, aquel que algunos llaman en forma errada pensamiento étnico, y complementarlo con la observación. En las actividades cotidianas, este pensamiento se recoge como acciones y objetos, con los cuales está ligado a través de los “usos y costumbres”, que le dan permanencia y continuidad. Allí, la palabra tampoco se ha desprendido del pensamiento.

Cuando uno mismo vive esta vida y sus dificultades y problemas, y trabaja junto con los indígenas en busca de su solución, a medida que se van recogiendo los conceptos y se van confrontando en la discusión con los propios de Occidente, que uno lleva necesariamente en su cabeza y no puede dejar en casa, aunque algún etnógrafo haya recomendado alguna vez “poner la mente en blanco”, las concepciones de uno mismo se van modificando, va transformándose su manera de pensar y, por supuesto, de actuar o, mejor dicho, en ese recoger los conceptos en la vida, uno va viviendo distinto y de una manera metodológica, o sea, deliberada, va pensando de otra manera, en un proceso en el que uno retoma muchos elementos del pensamiento indígena para hacerlos suyos. Esto implica que uno va haciéndose como ellos y, no podía ser de otro modo, que aquellos con quienes uno vive y trabaja van haciéndose también como uno. Sin temor a exagerar, puede afirmarse que si uno sale del trabajo con los indios, tanto en su manera de vivir como de pensar, igual a como llegó, perdió la parte fundamental de su trabajo.



Es inocultable que todo este proceso de conceptualización y abstracción nace y se nutre de un modo directo de la vivencia comunitaria misma, lo que hace necesario que en un trabajo de conocimiento haya que participar de esta vida como parte de la propia y, por consiguiente, también que sus dificultades y esperanzas se hagan las de uno. Cosa que difiere considerablemente de la observación participante de los etnógrafos, la cual resulta ser solamente una táctica para una más eficaz recolección de la información, tanto porque así es posible ganarse la confianza de la gente, como porque puede verificarse en forma más tangible la información correspondiente.

Así mismo, es distinta del llamado acompañamiento (Andrade 1993: 2-3), porque con este aún se trata de un acompañar durante cierto tiempo la vida del otro, sin que sus problemas lleguen a ser también los del investigador.

Pero recoger los conceptos en la vida no hace referencia exclusivamente a lo que tiene que ver con el conocimiento de la sociedad guambiana concebida como se la suele pensar desde afuera, sino que se relaciona con otros aspectos de ella, por ejemplo el que llamamos naturaleza, de la cual los guambianos se sienten formando parte, así como lo expresó en alguna ocasión el taita Lorenzo Muelas: *“la naturaleza no nos pertenece, al contrario, nosotros pertenecemos a ella”*.

Todos los elementos que constituyen esta naturaleza son, para los guambianos, seres animados, vivos, semejantes a la gente; de ahí que para conocer este aspecto de la vida guambiana haya que relacionarse directamente con estos seres, con páramo, con aguacero, con viento, etc., etc. Por esto, al poco tiempo de iniciado el proyecto de nuestra investigación, tuvimos que ir al páramo para conocernos mutuamente. Ese día, páramo, nube y viento salieron a recibirnos con fuerza, azotándonos durante todo el recorrido y relacionándose con nosotros de distintas formas. Por la noche, de regreso, los compañeros guambianos concluyeron que “el páramo los desconoció”, pero, aseguraron, una vez conocidos, la próxima vez nos trataría mejor. Similares experiencias hubo que realizar en relación con las lagunas, con los cerros y otros seres, a los cuales fue

necesario consultar e interrogar varias veces, y de los cuales se recibían sus “señas”, sus indicaciones, en distintos sitios de nuestros cuerpos y de distintas formas, cada una de las cuales significaba que nos estaban diciendo algo.

Por eso, los guambianos, cuando se refieren a ciertos cerros importantes de su territorio, dicen que “esas montañas hablan muchas cosas”; los cerros más grandes, con sus rugidos y fortísimos estremecimientos, son anunciadores de lo que va a pasar; todo esto es necesario aprenderlo a escuchar, pues unas veces se escucha con el cuerpo, y no solo con los oídos, pero en otras ocasiones esos seres hablan directamente a nuestro pensamiento a través de los sueños y otras formas de comunicación.

## **ESCRIBIR EN ETNOGRAFÍA**

Ya he planteado que para el posmodernismo la esencia de la práctica etnográfica se encuentra en la escritura. Hace una sobrevaloración del texto con relación al trabajo de campo y, aun, con relación a la tarea de análisis, y llega al extremo de proponer la lectura de las sociedades o culturas como si fueran textos. En general, replantean la escritura sin replantear su contenido ni las relaciones de poder, es decir, se trata de un formalismo que no transforma ni se propone hacerlo.

Para ellos, el descentramiento de la autoridad se da solo en el texto, pero no en la realidad, lo cual implica que es el autor quien emplea su autoridad para desautorizarse a sí mismo, en un claro movimiento ideológico que, en el fondo, constituye un engaño. El diálogo que algunos de ellos plantean no es otra cosa que un monólogo del etnógrafo consigo mismo, pero que toma al indio como intermediario, como pretexto.

Duvignaud (1977: 227-246) ha mostrado cómo las luchas guerrilleras que se desarrollaron a partir de los años cincuenta del siglo pasado en las sociedades campesinas e indígenas, conceptualizadas antes como sociedades tradicionales, conservadoras, reacias al cambio, les permitieron convertirse en sujetos sociales de su propia historia. Según él, estas luchas cuestionaron la caracterización de la cultura y mostraron el carácter

ficticio de los objetos de conocimiento de la antropología, con lo cual estas sociedades arrasaron con la visión de su exotismo, de su rareza. A partir de ahí, la antropología no puede seguir basándose en la estabilidad que encierra el concepto de cultura, sino en el cambio. La descolonización obliga a replantear las relaciones entre observador y observado. Si era válida desde el principio, aunque no se aceptaba explícitamente ni se tenía en cuenta, ahora se impuso la realidad de que los objetos de estudio no son separables de nuestra realidad ni se pueden pensar como exteriores a ella, pese a que se los describe sin darles participación.

En mi criterio, los etnógrafos posmodernos, y aun algunos que no lo son o no del todo, se han refugiado en la escritura ante su incomodidad frente a la rebelión de los colonizados, de sus objetos de estudio, que se han levantado y han echado a caminar por sí mismos, haciéndose sujetos de su vida. Ahora desean, como el Gatopardo, cambiarlo todo para que nada cambie.

El estar allá, es decir, el trabajo en el terreno, se ha visto afectado por la descolonización, que ha erosionado los fundamentos mismos del hacer de la etnografía al plantear una pregunta inédita ¿quiénes somos nosotros para describirlos a ellos?; pero, al mismo tiempo, que ha puesto en duda la posibilidad misma de estar allá y, en caso de que sea posible, que se pueda continuar desarrollando el trabajo en las condiciones y con los criterios e intereses del etnógrafo.

Pero la etapa posterior al campo, el estar aquí, también ha sido afectada al ponerse en duda la validez de la representación que se realiza con la escritura, es decir, al cuestionarse los fundamentos epistemológicos mismos de este último momento de la etnografía. Si para Malinowski conocer al otro es conocerse a sí mismo, pues la cultura es un producto consciente en la medida en que se toma conciencia cuando se conoce al otro, hoy se plantea, en especial por algunos posmodernos, que la antropología no es el conocimiento del otro real sino solo una creación del etnógrafo que lo rehace en términos de la sociedad a la que este investigador pertenece, que la antropología que se hizo anteriormente dice más del etnógrafo y de su sociedad que de los otros, algo que posiblemente sea cierto si se

acepta que toda la etnografía anterior implica, más que un conocimiento científico, el pensamiento alienado de Occidente sobre el otro no occidental, como dice Marx que ocurre con el discurso religioso actual acerca de los dioses, que es realmente un discurso sobre el capitalismo.

## **ESCRITURA, IMAGEN Y SOCIEDAD**

Efectivamente, la escritura está socialmente determinada, tanto en lo que se dice como en el cómo se dice. La sociedad occidental ha producido la imagen del otro que necesita para sus propósitos, con la mediación de la antropología. El indio del etnógrafo no es el indio real, es la imagen del indio que el capital necesita infundir y difundir en un momento dado para su dominación, por eso es cambiante.

Así lo reconocen algunos etnógrafos, para quienes el otro no es el otro sino una imagen, una representación de nosotros mismos. Se trata de imágenes virtuales pragmáticas, que causan efectos. Aún hoy, existen descripciones etnográficas hechas por los propios indios con el fin de obtener recursos, como aquellas sobre el indio perfecto ecólogo.

Vista de este modo, la etnografía aparece como un sistema de producción de imágenes, de representaciones de la realidad; por lo tanto, sus productos no son la realidad sino imágenes de ella, que no constituyen simples retratos. Pero los posmodernistas van más allá y aseguran que la representación es un discurso libre y subjetivo, que no pretende tener una relación con la realidad y para el cual esta es solamente un pretexto para su existencia. En cambio, para la mayor parte de las sociedades indígenas no hay una separación entre representación y realidad; discurso e imagen son la realidad, pues ya se vio que no hay una separación entre realidad y pensamiento, entre realidad y discurso. El conocimiento científico, por su parte, pretende una concordancia entre conocimiento y realidad.

Aparecen enfrentados, pues, criterios diferentes acerca del carácter epistemológico de la representación etnográfica, que discuten sobre si esta expresa o no un conocimiento de la realidad y, si es así, cuál es la relación entre uno y otra.

Para la etnografía posmoderna más radical, sin embargo, este dilema carece de significación, pues no pretende ser ciencia. Al postular, incluso, que no se trata de texto sino de discurso, la interpretación abandona toda intención explicativa, desvinculando realidad y conocimiento al pretender que todos los conocimientos son válidos, ya que el conocer es por completo subjetivo. Es decir que han abandonado la búsqueda que adelantó por años la antropología persiguiendo la objetividad de su conocimiento. De ahí que algunos ubiquen la antropología actual en el campo del arte, pues esta no debe buscar el mostrar las cosas como son, sino partir de la realidad como punto de inicio y apoyo para crear una imagen subjetiva de cómo los artistas-antropólogos ven el mundo, cada uno con su propio estilo; es decir, de antemano se postula que las imágenes que se producen no pretenden ser representaciones.

Uno de los argumentos más fuertes que aducen en apoyo de esta posición se basa en que la realidad es caótica, puesto que no existen relaciones estructurales y sus elementos están sueltos; toda congruencia entre las partes es inventada, es una construcción, como ocurría con el concepto de cultura de la antropología clásica; lo que existe no es una comunidad o una sociedad, sino el caos. Cabe recordar aquí que Marx (1971b: 41) ya había planteado que estas visiones caóticas de la realidad resultan de tomar en cuenta únicamente las relaciones superficiales entre los elementos externos de la realidad, concepción que caracteriza sin lugar a dudas a los formalismos.

Suponiendo que la etnografía posmoderna tenga razón en que su trabajo solo crea imágenes de la realidad y no conocimiento, todavía hay que plantearse el problema acerca de qué clase de imágenes crea y cuál es su efecto. Distintos autores, como Vine Deloria (1975: 91-114) y Andreski (1973: 39-51), han analizado en forma extensa el poder de manipulación de la descripción etnográfica, que fabrica imágenes que no concuerdan con la realidad, pero que sí producen cambios en las comunidades, que buscan parecerse a tales descripciones para obtener beneficios, incluso para conseguir su reconocimiento como indios; todo ello como consecuencia de las relaciones de poder, de dominación, que se

ejercen sobre ellas. Las clases dominantes solo reconocen al indígena si se parece al imaginario existente y que han creado los antropólogos.

En Colombia, la lucha indígena incluyó la reivindicación de que se los reconociera como indios con base en sus propios criterios y no por un aval dado por la oficina de Asuntos Indígenas con fundamento en las imágenes y conceptos de los antropólogos, como ha vuelto a suceder en el presente, al contratar esa oficina nuevos equipos conformados por antropólogos y abogados para certificar acerca del carácter indígena de algunas comunidades del Putumayo. Todo esto tiene estrecha relación con los procesos de reindianización y recuperación cultural, que están marcados a veces por criterios externos, pero que el estado busca impedir o revertir porque, se afirma, “hay ya demasiados indios en Colombia”.

Tales imágenes, sin embargo, no son puras ni aisladas entre sí; al contrario, existe una contaminación mutua entre las imágenes propias y las externas a través, por ejemplo, de los medios de comunicación, y también de la actividad directa de los mismos etnógrafos. Así mismo, existe la posibilidad de que la imagen de la etnografía no coincida con la realidad en el momento en que se produce, pero sí lo haga en el futuro, precisamente a través de los efectos que tiene, como ya mencioné, sobre las comunidades. Estas visiones externas coexisten con lo propio, como ocurrió, por ejemplo, cuando en una celebración, niños guambianos bajo la orientación de sus maestros, monjas entre ellos, dejaron a un lado sus vestidos propios y se vistieron con plumas y taparrabos para verse como indios.

Pero la imagen escrita también causa efectos sobre el dominante que hace la descripción. Así se dio en el siglo XIX, por ejemplo, con ecos que duran todavía, con el discurso acerca de la benéfica acción civilizadora de los occidentales sobre los salvajes, que sirvió como argumento moral, ante los ojos de los propios colonizadores, para justificar la colonización de los aborígenes.

## ¿QUÉ HACER CON LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN?

En mi criterio, uno de los motivos de este divorcio que se propone entre realidad y conocimiento se encuentra en la gran distancia espacial y temporal que ha establecido la antropología entre el trabajo de campo y el análisis de la información y la escritura. Incluso, puede observarse cómo los posmodernistas extremos reducen la etnografía al momento de la escritura, suprimiendo el análisis de la información, que ya no es necesario pues no se piensa en un proceso de conocimiento; otros se limitan a presentar los datos directamente, apenas con un ligero ordenamiento, si hacen alguno, para permitir, alegan, que los lectores se formen sus propias representaciones o evocaciones.

De acuerdo con lo que he venido analizando y con el replanteamiento epistemológico del trabajo en terreno, que lo hace una metodología en lugar de solo una técnica, unido a la experiencia de mi trabajo con los guambianos, de lo que se trata es de reunir los dos niveles, que ya no etapas, en el lugar y en el momento del trabajo de campo; lo cual no implica que no se distinga entre ellos, pues cada uno tiene sus especificidades. Por supuesto, esto va en contradicción con los planteamientos de los posmodernistas, pues concibo que la etnografía no es la escritura, que esta no es lo fundamental, sino que lo esencial está constituido por el trabajo de campo, del cual tanto el análisis como la escritura son partes indisolubles.

Lo anterior implica que tanto las preguntas acerca del para qué, como aquellas sobre el para quién y el cómo, que ya analicé para el trabajo de campo, extienden su cuestionamiento hasta alcanzar la escritura, la cual debe desempeñar, entonces, un papel en el proceso de conocimiento y no limitarse a comunicar los resultados del mismo. Así, la escritura deja de ser un instrumento de comunicación para hacerse parte de la metodología de investigación, es decir, sufre también un replanteamiento epistemológico.

En Guambía nuestro trabajo partió de un problema esencial: ¿cómo relacionarse con la tierra recuperada de una manera específicamente guambiana, diferente de la propiedad privada del capitalismo? Esta pregunta contenía, a su vez, otros dos

interrogantes: 1) ¿cómo llegar a relacionarse con la tierra? La solución que se proponía entonces desde afuera, en especial por el INCORA, era la adjudicación de parcelas individuales o la creación de cooperativas o empresas comunitarias. El pensamiento guambiano al respecto se fundamentaba en que “todos tienen derecho” y en que había que adjudicar su derecho incluso a los niños; y 2) ¿cómo trabajar la tierra?

Inicialmente, los guambianos propusieron una manera para avanzar en la solución de dicha problemática, incluyendo dos aspectos simultáneos: el primero de ellos, recorrer, mirando cómo cultivan los guambianos y participando en los trabajos de hoy; y cómo cultivaban en las haciendas, con el examen de los vestigios materiales del pasado (las huellas de los antiguos surcos, por ejemplo); y, el segundo, hablar y discutir con la gente, especialmente con los mayores, acerca de cómo eran las relaciones con la tierra y el territorio, incluyendo las formas de cultivo.

Pero quedaba el problema de qué hacer con todo este material. ¿Acaso convertir en escritos lo oral, a través del diario de campo y de las fichas? Al comienzo se sistematizó en carteleras, porque la idea original era la construcción de los mapas parlantes. Finalmente, como ya he explicado, el Cabildo no permitió seguir trabajando así y pidió cartillas para la población y para los maestros y las escuelas, escritas unas en guambiano y otras en castellano. Para nuestro trabajo, esto representó un problema de difícil solución.

El paso de lo oral a la escritura es un proceso de traducción que va del indígena al etnógrafo, a través de una mediación, de un puente, que es el diario de campo. Cuando se graba, se obtiene un registro más amplio, pero la desgrabación también es escribir. Las fichas son un estadio intermedio entre el diario y la escritura propiamente dicha, ellas rompen la forma de agrupamiento de la información dada por la vida, orden que el diario recoge parcialmente, e introducen una nueva, fundamentada esta vez en los conceptos del etnógrafo o en la interpretación que este da al conjunto de los contenidos del diario. Pero tal traducción no es necesaria ni exclusivamente de sentido; lo es de un código a otro, lo cual implica una elaboración.



Lo oral contiene una serie de elementos que no tienen que ver directamente con las palabras mismas: entonación, postura, expresión facial y corporal, etc. Signos como las comillas, las interrogaciones y admiraciones que se emplean en la escritura, tratan de suplir esta dificultad, pero nunca lo consiguen de manera completa. En lo oral se da también un proceso acumulativo y uno de atención, así como un manejo del cerebro, que difieren notablemente entre una sociedad regida por lo oral y una regida por la escritura; en este sentido son diferentes un oyente y un lector.

Hay una flexibilidad en lo oral que contrasta con la fijeza y permanencia de la escritura. Esto permite a lo oral un permanente proceso de actualización, cambio de contenidos, modificaciones, etc., acordes con la dinámica de las circunstancias, del contexto. En cambio, la escritura sigue ahí, inalterada mientras la realidad se modifica, aunque, por supuesto, esto cambia la manera como los lectores reciben e interpretan el texto. Los artículos de revistas son un poco más flexibles en este sentido, en la medida en que tienen una distancia temporal corta entre uno y otro número, lo que les permite seguir y recoger en algún grado los cambios.

En los textos escritos no existe el trasfondo implícito que contiene lo oral. ¿A quién se habla?, ¿en qué momento? Se tienen en cuenta elementos ya conocidos en una experiencia de vida compartida entre el hablante y el oyente. Al contrario, la escritura debe contener directamente, en forma explícita, todos los contenidos necesarios para que sea entendida, pues se desconoce el universo de sus lectores y se supone que el autor no tiene vínculos previos con ellos, aunque generalmente sí se plantea a quién quiere dirigirse con su escritura; pero, entonces, cuando un texto se elabora adecuándolo a un público determinado, es de muy difícil comprensión por parte de otras personas.

## **EL DIARIO DE CAMPO**

Además, el contrapunteo entre oralidad y escritura es un aspecto de una confrontación más amplia que se basa en relaciones de dominación de unas sociedades sobre otras y, por consiguiente, de la propia escritura sobre la oralidad. En la etnografía, estas

condiciones llevaron a la necesidad de crear mecanismos para pasar de lo oral a lo escrito, cosa que se dio con la intermediación del diario de campo. El resultado es tener vida indígena hecha textos, que a veces pueden estar a medio camino entre lo oral y lo escrito, lo cual lleva a un segundo momento de escritura, una reescritura, que permite producir algo que es definitivamente un escrito; este proceso tiene lugar aquí, por fuera de la vida indígena y en medio de la sociedad a la cual pertenece el etnógrafo.

Como el ir de las sociedades orales hacia la escritura etnográfica está mediado por el diario de campo, esto lleva a la necesidad de reflexionar acerca de este: ¿qué clase de escritura es el diario de campo?, ¿cuál es su relación con el trabajo de terreno?

Usualmente se piensa en el diario como un instrumento esencial para recoger, guardar y recordar la información que resulta del trabajo de campo; pero en realidad su papel va mucho más allá en ese proceso de objetivación que conduce de lo oral a lo escrito; constituye el primer escalón, porque plasma y fija ideas, discursos, costumbres, acciones, etc., en un ámbito material, el papel.

Se presupone que el etnógrafo, al elaborar su diario, va colocando aparte su subjetividad y plasmando en él, objetivamente, la información, que ha pasado a través de dos filtros: los órganos de los sentidos y el cerebro, es decir, la interpretación. Precisamente, la diferencia que se establece entre diario de campo y diario personal busca que el etnógrafo pueda separar lo objetivo de lo subjetivo, pero esto conlleva de todos modos un proceso de elaboración, puesto que en la vida personal ambas cosas van juntas, sin que se separen sentimiento de conocimiento, de razón.

La escritura favorece ampliamente este poner aparte, pues permite una revisión crítica de cómo lo subjetivo puede haber coloreado lo objetivo; por ello, el diario personal nunca es objeto de publicación, excepto en casos excepcionales y casi nunca por parte del mismo autor, como ocurrió con los diarios personales de Malinowski. En ocasiones, el autor retoma en sus escritos algunos apartes o contenidos de su diario personal, pero a manera de anécdotas o ilustraciones.

Todo esto ha sido poco tenido en cuenta. Al repensar la escritura etnográfica, el cuestionamiento se ha limitado al texto final escrito y no al diario de campo. Podría pensarse que esto se debe a que, se dice, el diario de campo no tiene una redacción completa, pero podemos preguntarnos si no la tiene y, si es así, ¿por qué no? Es peculiar su estatus ambiguo, que deriva de que no es una escritura aunque sea escrito. En última instancia, su propósito es mostrar la relación personal del etnógrafo con el momento y, porque está cerca a los sujetos, con la oralidad; su estructura no es la de un análisis. En él, el orden de la escritura lo da la vida cotidiana misma, que no es textual sino una estructura vivida, inconexa o incongruente si se lee de esta manera. En él están ausentes los procesos de teorización explícitos, aunque las ideas del etnógrafo necesariamente guían su pluma. Sin embargo, algunos recomiendan que se lea en las noches para incentivar la reflexión, para, sobre esta base, permitir crear un orden explícitamente escrito.

Tampoco se ha discutido si el diario de campo es imprescindible, es decir, si el paso de lo oral a lo escrito requiere de esta semiescritura. Parecería que no se puede prescindir de él por problemas de la memoria, aunque en realidad la fugacidad de esta entre nosotros es resultado precisamente de la escritura. La grabación con la que algunos pretenden reemplazar el diario, en el fondo es también una forma de escritura, porque sola, por sí misma, es casi inutilizable y requiere de la desgrabación. Sin el diario, sería necesario desarrollar otras formas de memoria, como las que existen en las sociedades orales, “recordando” a través de la vivencia de los hechos y acontecimientos. Vivir con la gente activa esos mecanismos, caso en el cual no puede hablarse propiamente de recuerdos, sino de elementos que se utilizan en la vida y para vivir; cuando la convivencia termina, se van alejando hasta perderse.

Si se aceptaran los puntos de vista del posmodernismo extremo, lo único realmente etnográfico sería el diario personal; o mejor aún, la respuesta personal del etnógrafo a la relación con el otro, su sentimiento al respecto. Geertz (1997) piensa que Malinowski fue el primero en lograr la objetividad mediante la

separación entre el conocimiento y la impresión subjetiva, lo que consiguió con la elaboración de dos diarios separados.

Parecería entonces que se tratara simplemente de la traducción de una codificación oral a una escrita, pero es también un proceso de individualización, de predominio de lo individual sobre lo comunal; a lo cual se agrega un proceso de objetivación, pues se supone que la escritura etnográfica debe contribuir a dar un primer carácter objetivo a ese conocimiento, pues, luego de escrito, el resultado cobra una existencia objetiva exterior a su autor. Lo oral, en sí mismo, no sería objetivo, sino que se objetiva cuando se escribe y sale fuera de uno mismo, pues se hace independiente del sujeto.

El código oral es más subjetivo y corresponde más a sociedades con un carácter comunitario. El código escrito tiene un carácter más individualista, como corresponde a sociedades divididas en clases; en él se dan procesos de objetivación por cuanto desprende las palabras de su autor; además, confiere a estas una permanencia. La materialidad del texto oral es más transitoria: solo dura mientras las ondas de aire están en movimiento, aunque puede perdurar impreso en el cerebro, en la memoria.

El carácter objetivo del texto escrito con respecto a su autor es retomado por los posmodernos como base para plantear su deconstrucción. Cada lector tiene la posibilidad de reelaborar el texto a su conveniencia y en forma independiente de quien lo escribió. Según ellos, el texto no dice lo que dice sino lo que el lector con sus propios criterios personales elabora a partir de él. Sin embargo, esta es una condición general de toda escritura, en un proceso de interpretación que media entre el autor y el lector, pero la oralidad también implica elementos de interpretación, por ejemplo en relación con el contexto.

La materialidad de la escritura funda un permanente proceso de interpretación del texto, mientras que la interpretación de lo oral es más inmediata. Los textos tienen un carácter más amplio y global porque su interpretación puede, incluso, convertirse también en textos, como se da con las reseñas y las críticas, por ejemplo, incluso es posible que se formen grupos de discusión para interpretarlos.

## LOS MUSEOS: UN CAMINO HACIA LA ESCRITURA

El paso de la oralidad a la escritura en el proceso de conocimiento ha sido hasta ahora labor del antropólogo, lo que implicó la necesidad de que este se vinculara con la vida de las sociedades que quería estudiar, a través del método fundamental del trabajo de campo.

En los inicios de la antropología, la relación con los objetos de estudio se daba a través de la experiencia indirecta, mediada por administradores coloniales, misioneros, comerciantes, etc., que carecían de instrucción previa y entrenamiento; es el tipo de trabajo de alguien como Frazer. Más adelante, la mediación se dio a través de los informantes. No era un “zambullirse” en la vida de las sociedades, sino que se iba de la mano de los informantes, con la observación directa como un complemento. Pero es la aparición de la observación participante la que posibilita pasar de la oralidad y la vida a la escritura, en la cual la vida no aparece, puesto que escribir descontextualiza y abstrae de la vida la información, la cual se materializa, fija y consolida con su anotación en el diario de campo; es así como aparece el “vivir allá y escribir aquí”. La oralidad, en cambio, no puede hacer abstracción de la vida, que constituye su contexto, pues entonces carecería de sentido y no sería comprensible.

En el paso de la oralidad a la escritura en etnografía, los museos jugaron un papel de intermediación, de puente. En los primeros, cuyas colecciones fueron recolectadas directamente por el saqueo colonial, primero, y por los etnógrafos, luego, el significado estaba en los objetos mismos, sin contexto, sin discurso, sin escritura. Ahora, los museos conforman sus exhibiciones sobre la base de un guión previamente escrito y sus vitrinas y demás espacios están llenos de textos escritos. Es de anotar que, cuando los guambianos montaron su Museo, la estructura de la vivienda, centro y eje de la vida social, dio la guía de cómo ubicar y mostrar los objetos; el guión se escribió mucho después, para contar lo que allí se mostraba y por qué y para qué se hacía.

En ese momento inicial, el de los museos, solamente se presentaban los resultados por medio de objetos, pero con un nuevo

ordenamiento que hacía irreconocible lo conocido, produciendo un efecto de extrañamiento, que ahora se denomina efecto museo, en el cual lo exótico no aparece como real. En esos museos, los propios indígenas representados no se reconocen, como después no se reconocerán tampoco en los textos, pues el orden etnográfico les hace extraño lo propio, al abstraerlo, al descontextualizarlo. Más tarde, se plantean relaciones entre los objetos de los museos, cosa que ya va siendo característica de la etnografía escrita. En este orden de ideas, los primeros museos constituyen una forma de etnografía anterior a la monografía escrita y estaban muy cerca de lo aborigen, pues los objetos decían directamente los contenidos. Es decir que en el proceso que va desde la abstracción hasta la escritura había una manifiesta incapacidad inicial de separarse del mundo material de las sociedades que se estudiaban, de sus objetos, de aquellos que les eran arrancados por el etnógrafo, quien los llevaba consigo a su sociedad para recluirllos en los museos. De este modo, presentaban sus resultados de conocimiento con cosas, como hacen los indios.

## **PODER Y ESCRITURA**

Pero la expresión escrita tiene otras implicaciones. Hasta ahora se ha dado una coincidencia histórica en que las sociedades marcadas por la oralidad han sido las dominadas, en tanto que aquellas marcadas por la escritura han sido las dominantes, sin que se pueda decir que se trata completamente de relaciones de causa a efecto entre una condición y otra. Estas relaciones de dominación han implicado que sea lo oral lo que se traduce a lo escrito y no al revés, lo cual se refuerza precisamente por la pertenencia del etnógrafo a la sociedad dominante.

Pero si la posesión de la escritura no fue la causa de la dominación, esta sí ha jugado un papel en el proceso de subordinación de las sociedades orales. Algunos autores han anotado la coincidencia entre la aparición de la escritura y la de las sociedades de clase, y hecho caer en cuenta que es entre las clases dominantes que surge lo escrito. Las primeras cosas que se escribieron, hasta donde se conoce, fueron inventarios de los bienes guardados en los

almacenes o depósitos de los grandes reyes, es decir, inventarios de los productos acumulados como resultado de la explotación.

Ya he planteado que la aparición del trabajo intelectual, como una actividad especializada y separada del trabajo manual, corresponde a la formación de las sociedades de clases. La escritura tuvo un papel de importancia en dicho proceso, posibilitando el alejamiento entre materia e ideas al poderse poner estas por escrito.

La confrontación entre lo oral y lo escrito no se da en sí misma, en abstracto, sino que está vehiculada por lo político y se presenta en el contexto de un conjunto más amplio de relaciones sociales. En las sociedades indígenas, como también ocurre entre las clases dominadas de nuestra propia sociedad, se tiene el sentimiento de que aprender a leer y a escribir funda, por sí mismo, las bases para romper las relaciones de dominación, para no seguir siendo engañados, con lo cual se hace plausible para ellas la apropiación de formas de conocimiento que les son extrañas.

En la escritura, el enfoque, el contenido y hasta la forma del texto no son completamente una construcción del autor; todo esto corresponde generalmente a las corrientes antropológicas de moda, las que, a su vez corresponden a unas condiciones sociales determinadas; o, si no, que lo diga la monofonía de los posmodernistas de hoy. Tal determinación, fragmenta, diluye y desautoriza en la práctica al autor. El autor, pues, no es autor(idad), como lo muestra el que diversos autores coincidan en la imagen que dan de los indios, según la época en que escriben, a pesar de las diferencias de personalidad, históricas y de otra naturaleza.

La monografía, por ejemplo, es un modelo estandarizado de escritura que se ha mantenido durante décadas y que todavía es exigencia en los medios académicos. Si el autor lo fuera realmente, ¿por qué escriben todos de la misma manera? O bien son muy poco autoriales o están en extremo limitados por marcos sociales muy estrechos. Los modelos de la escritura científica, incluyendo los de la etnografía, trazan los límites de esta y la reducen a ellos cuando plantean la necesidad de una definición previa de su contenido y su propósito y, luego de definir la temática principal, llevan a su descomposición en un amplio plan de temas, con un orden dado y

una relación preestablecida entre ellos, lo cual quiere decir que antes de comenzar a escribir ya se sabe lo que se va a decir en el texto y cómo.

Si la etnografía ha modelado ideológicamente la existencia del sujeto etnográfico en el trabajo de campo, mediante la acción de mecanismos que ya analicé más arriba, convenciendo al etnógrafo de su propia importancia y velando su carácter de agente social, otro tanto opera en lo que se relaciona con la escritura, invistiéndolo de un carácter autorial que en verdad no tiene. La visión del “antropólogo como autor” constituye el eje fundamental que refuerza la importancia de sí mismo. Es decir que existe una congruencia en la doble ilusión del etnógrafo, la del terreno y la del texto. Pero esto incide directamente en su posibilidad de conocer aprendiendo de los indios; así lo ha captado el chamán yaqui Don Juan, tal como aparece expresado en los libros de Carlos Castañeda (especialmente en 1977b): la pérdida de la importancia personal es requisito previo para poder comenzar a aprender.

## **MANTENER LOS CONCEPTOS EN LA VIDA**

Para enfrentar todo esto que ha sido el desarrollo dado por la etnografía hasta hacerse escrita y lo que implica, una de las condiciones es tratar de recuperar para la escritura, y en ella, ese aspecto que ha sido anulado, excluido: la vida. Uno de los caminos apunta a confrontar la separación tajante entre la vida y el diario de campo y entre este y el texto escrito definitivo, cosa posible mediante una elaboración conjunta con los indígenas, la cual no puede darse en una forma voluntarista, sino en un marco específico de relaciones sociales y de cooperación solidaria, por ejemplo, como parte de la lucha.

En lo que tiene que ver con la traducción, el diario de campo no es algo unívoco, sino que puede llevarse de dos maneras: una, en la que los hechos de la realidad se traducen en algo para mí, con mi concepción y mi vocabulario; otra que prácticamente no traduce, sino que recoge incluso el vocabulario propio indígena, pero también el contexto, la entonación, el lenguaje corporal, los énfasis. Para que el diario de campo, primera escritura, desempeñe un papel



importante en la segunda escritura, uno debe ser capaz, al leerlo, de oír en su cabeza la voz del que habla, de ver en su cerebro la imagen y acciones de quien actúa.

La palabra en las sociedades orales no es solo discurso hablado sino, fundamentalmente, vida. Cuando los guambianos dicen que “la palabra de los mayores quedó silencio”, se refieren a que desde varias generaciones la gente dejó de vivir como guambianos y no a que se haya quedado muda. El pensamiento propio se detuvo, dejó de caminar, porque la gente orientó su vida por fuera de los consejos de los mayores, de la tradición.

Por eso, los procesos de recuperación que adelantan los indígenas requieren de un elemento nuevo, de la explicitación del pensamiento en una forma novedosa, como conceptos-palabras en lugar de como cosas-conceptos, que exige que la crítica sobre sí mismos adopte una forma diferente; para eso, entre otras cosas, tuvieron que escribir, para dar paso al tipo de crítica que era necesaria. Las formas anteriores estaban orientadas a dar una permanencia a su pensamiento, a conservarlo como orientación para vivir, pero no estaban hechas para su recuperación, que era la necesidad del momento.

Cuando el pensamiento es vida y se vive, la recuperación implica, después de que se ha dejado de hacerlo, volver a vivirlo; pero, tomarlo tal como se ha vivido implicaría retomar las formas de vida anterior, lo cual es imposible porque esos usos y costumbres, esa tradición, ya no corresponden a las condiciones de hoy; nadie quiere vivir así ni es posible. La vida propia guambiana de antes ya no existe; ahora hay que crear una nueva vida propia sobre la base de buscar las raíces de vida y pensamiento. Uno de los caminos para hacerlo es con los mayores, pero también con mediaciones como el Museo-Casa de la Cultura, cuyo papel, como lo definen los guambianos, es precisamente ese: dar vida; de ahí que su patrimonio sea vida, sea vivo, y no un pasado muerto como lo es para nosotros.

Esta necesidad de explicitar viene también de que muchos de los aspectos materiales de vida, en los cuales el pensamiento existía antes, ya no se encontraban en la vida cotidiana, se habían perdido.

Era necesario recordarlos de otros modos, en la palabra de los mayores, que expresa su memoria, y en los recorridos, entre otros.

Aquí tuvieron, igualmente, un papel la arqueología, la etnohistoria y la búsqueda de objetos en desuso. Los mayores contaron de los usos y costumbres. Se volvieron a fabricar objetos que ya no se hacían, como muestras para el trabajo de la arqueología. Pero el recuerdo conseguido solamente de esta manera, se quedaba en el pasado: así era, así fue. Y no se trataba de volver a vivir como antes; lo que se quería era resolver los problemas de la vida de hoy de una manera propia, hacerlo como guambianos. Eso hacía necesario explicitar.

Y había que hacerlo como un conjunto de ideas abstractas, expresando con palabras esos pensamientos propios que habían existido siempre como actividades, como vida, como cosas, desarrollando formas de pensamiento que no se habían dado antes entre los guambianos. Por ejemplo, tradicionalmente, el sombrero transmitía toda una conceptualización con solo elaborarlo y usarlo. Hoy, esto ya no resultaba suficiente, aunque, por supuesto, era posible fabricarlo otra vez con base en el recuerdo de los mayores y en los ejemplares que todavía quedaban. Pero ahora se hizo necesario hablar sobre él, y escribir, para poder abstraer de ese elemento de vida cotidiana su contenido conceptual pensado. Explicitar crea una conceptualización que no existía con anterioridad en esa forma, crea conocimiento y no solo lo comunica, y posibilita encontrar nuevos tipos de relaciones entre los conceptos y entre las diversas formas del pensar. Eso obligó a que en los textos, escritos en castellano mientras la escritura en la lengua propia se crea y avanza, las palabras que expresan los conceptos claves debieran aparecer en lengua *wam*. Aun así, se buscó mantener en lo posible las cosas-conceptos y los conceptos en su estado práctico, como acciones de vida, y también que la organización estructural del texto escrito se diera con base en la organización del pensamiento y el discurso oral de los guambianos.

Esto tuvo apoyo en un elemento de tipo intermedio entre la oralidad y la escritura, pero que muchos guambianos, entre ellos los que trabajaban conmigo, consideran como una forma propia de

escritura: los petroglifos, en los cuales aparecen caracoles, sombreros, espirales, que hacen referencia tanto a la forma de expresión como a la existencia de las categorías. Conceptos más abstractos, como *mayelø*, *linchap*, *lata-lata*, no se desprendieron nunca en el texto de la minga ni de la comida, en las cuales existen. En los escritos, las palabras en *wam* están prendidas siempre de la realidad a la cual se refieren. También los mapas parlantes mediaron en el ir de la palabra al texto.

El segundo paso en el proceso de recuperación fue mantener los conceptos en la vida. De ahí la necesidad subsiguiente de encontrar las maneras para crear nuevas actividades y formas de vida que estén acordes con esos pensamientos propios “recuperados”, pero que sean acordes también con las actuales condiciones de vida. La gente no quiere ni puede ser un museo vivo. Cuando se construye el Museo-Casa de la Cultura, que hace las veces de la palabra de los mayores, que la lleva a vivir a ese lugar que reproduce la casa propia, pero en el que los niños no viven sino que lo recorren, lo que se quiere es conseguir que el pensamiento hable de nuevo en los objetos.

Se presentan, sin embargo, muchas dificultades en el trabajo de creación de nuevas formas de vida; ahora no puede ser un proceso espontáneo, sino que requiere de una orientación y una autoridad; de ahí el papel que debe desempeñar en él el cabildo; este es, en la actualidad, básicamente letrado y cada día lo es más, de tal manera que no puede ejercer su autoridad sino en forma letrada. Por eso tiene también un nuevo papel, que antes no le correspondía, en el proceso de convertir lo oral en escrito, en pensamiento letrado. En la práctica, volcado cada vez más hacia afuera como resultado del creciente proceso de integración a la sociedad nacional que se fortaleció desde y con la Constitución del 91, el cabildo se ha convertido en un obstáculo básico para que el trabajo logre cuajar en formas propias y nuevas de resolver los problemas y de vivir. Poco a poco ha ido abandonando su papel de *tata*, de dar consejo a la comunidad, de orientar en las actividades diarias y, como lo expresó con claridad una mujer guambiana: “*El consejo es como la comida, sin él se muere*”.

## LA ESCRITURA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO

De todos modos, replanteada como se empleó en Guambía, la escritura es una forma de abstracción particular que hace parte de los procesos de conocimiento, en los cuales cumple con una doble operación, un desligar y un relacionar; en ese sentido y sobre tal base, es posible plantear, explicitar y utilizar sistemáticamente la escritura como parte de la metodología del proceso de conocimiento.

Como ya lo he dicho más arriba, una característica fundamental de la escritura consiste en que al escribir es necesario abstraer; si el discurso oral es esencialmente concreto, la escritura es, por su naturaleza misma, una forma de abstracción. En la medida en que generaliza, al mismo tiempo y para poderlo hacer, descontextualiza, y debe reemplazar el contexto que elimina con formas específicas de discurso que sirvan de referencia al lector; puesto que el lenguaje oral implica la relación directa y personal entre quien habla y sus interlocutores, estos comparten unos elementos contextuales: viven en la misma época, seguramente pertenecen al mismo grupo social o a grupos relacionados y, por consiguiente, comparten unas formas de ver el mundo, de vivir, etc., elementos que la oralidad da por supuestos y por ello no tiene que recogerlos ni expresarlos; en ese sentido, lo oral se restringe a un contexto espacial, temporal y social que lo hace específicamente concreto.

La escritura, que tiene posibilidades de cobertura mucho más amplias, a diferencia de la oralidad elimina esos contextos concretos, hace abstracción de los contextos espacial, temporal, cultural, situacional y, al hacerlo, permite el acceso y la comprensión del texto a gente de otras condiciones, para lo cual debe adoptar unas formas discursivas que reemplacen los contextos por otra clase de referencias. Precisamente por eso se desarrolla como una forma específica de lenguaje, que corresponde a otras condiciones sociales y a otra situación de desarrollo de la sociedad.

Es posible darse cuenta que hay momentos en que quien realiza un trabajo de campo o una investigación, a la hora de escribir el informe no lo logra porque “no ha podido aclarar las cosas”; en realidad, no ha entendido el papel aclarador de la escritura, ni que las

cosas solo se van aclarando en el momento en que se comienza a escribir. De ahí que la introducción de un libro sea lo último que se escribe, puesto que no sabe de antemano qué es lo que se va a escribir, aunque a veces se crea que sí; se puede tener una cierta idea de lo que se va a hacer, pero cuando se empieza a escribir, las cosas van cambiando, se van transformando, se van aclarando, se van encontrando otras relaciones y, entonces, el resultado final no es lo que se había previsto al comienzo.

Solamente pensando no es posible trascender lo empírico, ir más allá de la información recogida, entender conceptualmente; proceso que no se limita a tener un cuerpo de conceptos como parte de un marco teórico, pues es posible tomarlos prestados, o robados, de los libros, sino que implica entender la relación conceptual entre todos los elementos que se han tomado a través del trabajo de campo o de entrevistas o de encuestas. Todo esto no puede lograrse si no se escribe. Hay quienes se estancan y nunca terminan la monografía o el informe porque están esperando a que todo se les aclare, a poder analizar y comprender mentalmente las cosas antes de escribir; y no es posible, a menos que simplemente se repita el mismo material factual, organizándolo en formas diferentes, agrupándolo de otra manera, etc., pero sin avanzar en el proceso de comprender, de encontrar la esencia de las cosas. Para escribir, hay que forzar el cerebro; escribir es una ayuda, una presión al cerebro para que abstraiga, al pensamiento para que obre mediante la abstracción. Abstraer es una operación del pensamiento, pero la escritura fuerza, facilita la acción de ese procedimiento, de esa manera de pensar; pese a ello, el lenguaje escrito no es la única forma de llegar a la abstracción.

Sin embargo, la abstracción es mental; cuando se escribe, el proceso de abstraer no lo realiza la escritura, pues es un proceso de pensamiento; al contrario, hay que abstraer para poder escribir, aunque también es posible desarrollar la capacidad de abstracción ejercitando la mente. Esto implica que a veces pueden alcanzarse abstracciones para las cuales no existen las palabras que permitan decirlas ni escribirlas, lo cual obliga a emplear viejas palabras, transformando su sentido.

Otra peculiaridad de la escritura es su carácter lineal, progresivo, que también obliga a la abstracción; si no sigue esa linealidad al escribir, se tienen problemas de comprensión por parte de quien lee. Como resultado de su linealidad, el escribir obliga a un ordenamiento de las ideas que requiere la abstracción. En sectores sociales como el nuestro, esta incidencia es tan fuerte que incluso la oralidad tiene un sustento escrito en nuestra mente, tenemos en ella un esqueleto escrito que le da al discurso oral una organización lineal: planteamiento, desarrollo, conclusiones, por ejemplo. Lo contrario ocurre cuando se introduce la escritura en las sociedades orales. Al inicio, la escritura es lo oral escrito. Para poder escribir textos pensados para ser escritos se tiene que pasar por una etapa intermedia.

Este fue el camino que se siguió en Guambía para llegar a investigar conjuntamente y para poder escribir como parte integral de los procesos de conocimiento, cosa que se llevó a cabo en el campo, con la participación de los guambianos sobre la base de dos criterios: todos tenían derecho a participar en el escribir, pero no todo es igual y por eso cada uno participaba de acuerdo con sus capacidades y condiciones.

Foto 8: Magdalena Siágama, con Clemente me condujo por los caminos del Chamí



Magdalena Siágama, del Chamí, compañera de Clemente Nengarabe. Con él, me llevó por primera vez por los caminos de la región y del conocimiento

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. 1974. *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Álvarez, Juan de Jesús. 1993. "Las reivindicaciones de los emberá de Riosucio y Supía". En Francois Correa Rubio (ed.): *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Colcultura-ICAN, Bogotá, p. 287-296.
- Andrade Medina, Lucía Helena. 1993. *Recorriendo nuestro territorio. La tradición oral y la lucha guambiana*. Trabajo de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Andreski, Stanislav. 1973. *Las ciencias sociales como forma de brujería*. Taurus, Ensayistas, No. 102, Madrid.
- Aranda, Misael. 1989. *Miremos y pensemos cómo hemos sido desde hace mucho tiempo*. Trad. Luis Guillermo Vasco Uribe, Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano, Guambía-Bogotá.
- Arango Ruiz, Diego. 1993. "Quinientos años después... Testimonio de las comunidades indígenas y de la organización regional embera waunana del Chocó, OREWA". En Pablo Leyva (ed.): *Colombia Pacífico*. Tomo II, Fondo FEN-Colombia, Bogotá, p. 776-803.
- Archila Neira, Mauricio. 1997. "El historiador ¿o la alquimia del pasado?". En Carlos Miguel Ortíz Sarmiento y Bernardo Tovar Zambrano (eds.): *Pensar el pasado*. Archivo General de la Nación-Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 75-123.
- Argüello Sanjuán, Reineira y Graciela Romero Vásquez. 1998. *El Yacha. Un hombre que es conocimiento*. Trabajo de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.



- Arhem, Kaj. 1993. "Ecosofía Makuna". En François Correa Rubio (ed.): *La Selva Humanizada*. 2a. ed. ICAN-Fondo FEN Colombia-CEREC, Bogotá, p. 109-126.
- Arocha Rodríguez, Jaime. 1984. "Antropología en la historia de Colombia: una visión". En Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Etno, Bogotá, p. 27-130.
- Arosemena, Marcia A. de. 1972. "El rito mágico de la 'chicha cantada' entre los chocoes". En *Hombre y Cultura*. Tomo 2, No. 3, Universidad Nacional de Panamá, Panamá, p. 9-23.
- Asamblea Nacional Constituyente. 1991. *Constitución política de Colombia, 1991*. Presidencia de la República, Bogotá.
- Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - ANUC. 1974a. *Nuestra lucha es tu lucha*. Bogotá.
- Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - ANUC. 1974b. *Hacia la Unidad Indígena*. Bogotá.
- Augé, Marc. 1987. *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*. Grijalbo, Cultura y Sociedad, Colección Enlace, México.
- Beals, Ralph y Harry Hoijer. 1969. *Introducción a la antropología*. 2a. ed. Aguilar, Cultura e Historia, Madrid.
- Bohannan, Paul. 1965. "Introduction". En Lewis H. Morgan: *Houses and House-life of the American Aborigines*. Phoenix Books-The University of Chicago Press, Classics in Anthropology, Chicago, p. v-xxi.
- Bonilla Sandoval, Víctor Daniel. 1977. *Historia política de los paeces*. s.e., Serie Carta al CRIC, No. 4, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1978. "Pensamiento político del indio de hoy. Habla un gobernador páez". En *Semanario Cultural de El Pueblo*, No. 129, Cali.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Algunas experiencias del proyecto "Mapas parlantes"*. Ponencia al Seminario Taller sobre "Experiencias de alfabetización y educación de adultos en áreas rurales de la subregión andina", Bolivia.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Historia política de los paeces*. 2a. ed., Fundación Colombia Nuestra, Cali.

- Bonilla Sandoval, Víctor Daniel, Orlando Fals Borda, Gonzalo Castillo y Augusto Libreros. 1972. *Causa popular, ciencia popular*. Publicaciones de La Rosca, Bogotá.
- Bonilla Sandoval, Víctor Daniel y María Teresa Findji. 1986. *En el camino de la investigación acción solidaria: La invención de los mapas parlantes y su utilización como herramienta de educación*. Fundación Colombia Nuestra, Cali.
- Bonté, Pierre. 1975. *De la etnografía a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Anagrama, Barcelona.
- Bueno, Gustavo. 1971. *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?* Júcar, Las Ediciones de los Papeles de Son Armadans, Azanca, No. 1, Colección de Ensayo, Valencia (España).
- Bujarin, Nicolai I. 1972. *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Pasado y Presente, Cuadernos, No. 31, Córdoba (Argentina).
- Cabildo del Pueblo Guambiano. 1980. *Manifiesto guambiano*. Silvia, Cauca, junio.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Plan de vida del pueblo guambiano*. Cabildo de Guambía-CENCOA-CVC-Visión Mundial, Territorio Guambiano, Silvia (Cauca).
- Carmona, Sergio Iván. 1993. "Los emberá, gentes de río, selva y montaña". En Francois Correa Rubio (ed.): *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Colcultura-ICAN, Bogotá, p. 297-317.
- Castañeda, Carlos. 1977a. *Una realidad aparte*. 1a. reimpresión. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1977b. *Viaje a Ixtlán*. 1a. reimpresión. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Castrillón Arboleda, Diego. 1973. *El indio Quintín Lame*. Tercer Mundo, Colección Tribuna Libre, Bogotá.
- Castrillón Caviedes, Héctor. 1982. *Chocó indio*. Ediciones Centro Claretiano de Pastoral Indigenista, Medellín.
- Caviedes, Mauricio. 2000. *Antropología y movimiento indígena*. Trabajo de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- Cayón Armella, Edgardo. 1975. *Esbozo de la relación sexo-cacería entre los chamí*. Facultad de Humanidades, Universidad del Cauca, Popayán.
- Cereceda, Verónica. 1987. "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku". En Therese Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, Biblioteca Andina, La Paz, p. 133-231.
- Chaves Mendoza, Álvaro. 1992. "Grupo Indígena Waunana". En *Geografía Humana de Colombia, vol. IX, Región del Pacífico*. Colección Quinto Centenario, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, p. 133-177.
- Childe, Vere Gordon. 1964. *Evolución social*. Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Problemas Científicos y Filosóficos, No. 29, México.
- Chiodi, Francesco. 1998. *La educación intercultural bilingüe en Chile y la reforma educativa: un diálogo que construir*. Santiago de Chile.
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa, Barcelona.
- Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano. 1987. *Guión de la Casa-Museo de la Cultura Guambiana*. Presentado al Museo del Oro del Banco de la República (Popayán), Guambía.
- Comunidades Indígenas Pastos. 1982. *Manifiesto Autónomo Cumbe*. Territorio del Gran Cumbal, Nariño.
- Cooperativa Indígena Las Delicias. 1978. *Las Delicias, 15 años de experiencias*. Despertar Guambiano, No. 1, Guambía, Cauca.
- Copans, Jean. 1975. *De la etnología a la antropología*. Universidad Nacional de Colombia, Lectura adicional de Antropología, No. 88. [Traducido de *L'Anthropologie: ¿science des sociétés primitives?*. Denoël/Le Point du Question, París, 1971].
- Correa Rubio, François. 1977. *Territorio, espacio y jerarquía en la mitología kabiari. Acercamiento a una comprensión de su organización social*. Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional de Antropología, No. 146, Bogotá.

- Correa Rubio, François (ed.). 1993. *La selva humanizada*. 2a. ed. ICAN-Fondo FEN Colombia-CEREC, Bogotá.
- Dagua Hurtado, Abelino. 1991. "Para que los guambianos podamos vivir y crecer". En Varios autores: *Colombia multiétnica y pluricultural. Memorias del Seminario Taller sobre Reforma descentralista y minorías étnicas en Colombia*. Escuela Superior de Administración Pública, Documentos ESAP, Bogotá, p. 157-161.
- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. 1998. *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. CEREC-Los Cuatro Elementos-Fundación Alejandro Angel Escobar-Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá.
- Deloria, Vine. 1975. *El general Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*. Barral, Breve Biblioteca de Respuesta, No. 127, Barcelona.
- Deluz, Ariane. 1975. "L'initiation d'un chamane embera". En *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*. No. 39, Ginebra (Suiza).
- Dogiramá, Floresmiro. 1984. *Zroara nebura. Historias de los antiguos*. Compiladas por Mauricio Pardo, Centro Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá.
- Duvignaud, Jean. 1977. *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. Siglo XXI, Antropología, México.
- Eliade, Mircea. 1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Engels, Federico. 1961. *Dialéctica de la naturaleza*. Grijalbo, México.
- . 1966. "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado". En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas en dos tomos*. Tomo II, Progreso, Moscú, p. 168-327.
- Fals Borda, Orlando. 1979. *Historia doble de la Costa. Tomo 1: Mompox y Loba*. Carlos Valencia Editores, Bogotá.
- Fanon, Frantz. 1970. *¡Escucha, blanco!*. 2a. ed. Nova Terra, Barcelona.
- Findji, María Teresa. 1983. "Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas". En *Boletín de Antropología*. Vol. V,

- Nos. 17-19, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, p. 493-513.
- Foster, George M. 1974. *Antropología aplicada*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, No. 232, México.
- Friede, Juan. 1944. *Historia de los resguardos del Macizo Central colombiano*. Espiral, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_. 1972. *El indio en lucha por la tierra*. La Chispa, Bogotá.
- García, Antonio. 1939. *Pasado y presente del indio*. Centro, Bogotá.
- Geertz, Clifford. 1989a. "Estar allá y escribir aquí". En *Facetas*. Paidós Ibérica, Barcelona, p. 58-93.
- \_\_\_\_\_. 1997. *El antropólogo como autor*. 1a. reimpresión. Paidós, Barcelona.
- Gil Barros, Ramón. 1989. "Aún es tiempo de vivir". En *IFDA Dossier*. No. 74, noviembre-diciembre, Nyon, Suiza, p. 19-24.
- Godelier, Maurice. 1974. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI, Madrid.
- Gómez Castro, Laureano. 1970. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Editorial Revista Colombiana, Colección Populibro, No 29, Bogotá.
- Goody, Jack. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Madrid.
- Grupo de Estudios "Torres Giraldo". s.f. *El movimiento indígena colombiano y la cuestión nacional según Ignacio Torres Giraldo*. Lectura Adicional de Antropología, No. 110, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Guerra Curvelo, Wilder. 1998. "Apego a la tierra". En *Lecturas Dominicales* de El Tiempo, 25 de octubre, p. 4-5.
- Harris, Marvin. 1978. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI de España, Antropología, Madrid.
- Heller, Agnes. 1989. *Teoría de la historia*. 3a. ed. Distribuciones Fontamara, México.

- Hernández Hernández, Camilo Antonio. 1995. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. CEREC-Colcultura, Bogotá.
- Herrera Rubio, Neve Enrique. 1986. "Fiesta de borrachera de los indígenas noanamá". En *Boletín de Antropología*. Vol. 2, No. 2, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, p. 22-33.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Artesanía y organización social de su producción. Estructura de su organización gremial*. Centro de Investigación y Documentación de Artesanías de Colombia "Cendar", Bogotá.
- Instituto Colombiano de Antropología y Consejería Presidencial para los Derechos Humanos (eds.). 1992. *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Laurent Céspedes, Bogotá.
- Kaplan, David y Robert A. Manners. 1979. *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Nueva Imagen, Serie Trabajo Crítico, México.
- Lame, Manuel Quintín. 1971. "Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas". En Manuel Quintín Lame y Gonzalo Castillo: *"En defensa de mi raza"*. Comité de Defensa del Indio, Bogotá, p. 1-133.
- Leach, Edmund. 1985. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. 3a. ed. Siglo XXI de España, Antropología, Madrid.
- Leclerc, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo*. Comunicación, Madrid.
- Lévi-Straus, Claude. 1970. *Tristes trópicos*. Eudeba, Buenos Aires.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1974. *El alma primitiva*. Península, Barcelona.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 1980. "Prólogo". En Lewis H Morgan: *La sociedad primitiva*. 4a. ed. Ayuso-Pluma, Bogotá, p. 9-65.
- López de Mesa, Luis. 1970. *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bedout, Colección Bolsilibros, Medellín.
- Malinowski, Bronislaw. 1971. *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Morata, Madrid.

- \_\_\_\_\_. 1973. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1977. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Labor, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Una teoría científica de la cultura*. 6a. ed. Sudamericana. Buenos Aires.
- Mamián, Doumer. 1990. *La danza del espacio, el tiempo y el poder en los andes del sur de Colombia*. Tesis de Maestría en Historia Andina, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali.
- Mao, Tsetung. 1966. *Oponerse al culto a los libros*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- Mariátegui, José Carlos. 1973. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, Lima.
- Marx, Carlos. 1964. *El Capital. Crítica de la economía política*. 3a. ed. Tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_. 1966. "Tesis sobre Feuerbach". En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. Tomo II. Progreso, Moscú, p. 404-406.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Formas de propiedad precapitalistas*. Centro Colombiano de Investigaciones Marxistas, Serie Teoría, No. 2, Cali.
- \_\_\_\_\_. 1971a. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Vol. 1, Siglo XXI Argentina, Pensamiento Fundamental, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 1971b. *El método en la economía política*. Grijalbo, Colección 70, segunda serie, No. 100, México.
- Marx, Carlos y Federico Engels. 1965. *Manifiesto del Partido Comunista*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- \_\_\_\_\_. 1968. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. 2a. ed. Pueblos Unidos, Montevideo.
- Ministerio de Educación Nacional. 1985. *Lineamientos generales de educación indígena*. 4a. ed. Ministerio de Educación Nacional, Bogotá, agosto.

- Moreno Belalcázar, Antonio María. 1975. "Bosquejo histórico sobre las tribus de Antioquia". En *Cultura Nariñense*. Vol. 8, No. 81, Pasto.
- Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancien Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Charles H. Kerr y Col., Chicago.
- \_\_\_\_\_. 1962. *League of the Iroquois*. Corinth Books, New York. [Edición facsimilar de *League of the Ho-de'-no-sau-nee, Iroquois*. Sage and Brother, Rochester, 1951].
- \_\_\_\_\_. 1965. *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Phoenix Books-The University of Chicago Press, Classics in Anthropology, Chicago.
- \_\_\_\_\_. 1970a. *La sociedad primitiva*. Ayuso, Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1970b. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Anthropological Publications, Oosterhout (The Netherlands). [Edición facsimilar de la original de Smithsonian Institution, Smithsonian Contributions to Knowledge, No. 218, Washington, 1870].
- \_\_\_\_\_. 1972. *La sociedad primitiva o Investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie*. Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Morin, Françoise. 1980. "Pratiques anthropologiques et Histoire de vie". En *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. LXIX, Presses Universitaires de France, París. [Hay edición castellana: "Prácticas antropológicas e historias de vida". En José Miguel Marinas y Cristina Santamarina (eds.): *La historia oral: métodos y experiencias*. Debate, Madrid. 1993, p. 81-107].
- Mosonyi, Esteban Emilio. 1975. *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Universidad Central, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Caracas.
- Moya, Manuel. 1993. "El Porré o la 'madre del oro'", compilada por Diego Arango. En Pablo Leyva (ed.): *Colombia Pacífico*. Tomo I, Fondo FEN-Colombia, Bogotá, p. 48-49.



- Muelas Hurtado, Bárbara. 1993. *Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano*. Tesis de Maestría en Lingüística y Español, Universidad del Valle, Cali.
- . 1995. "Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano". En *Proyecciones Lingüísticas*. Vol. 1, No. 1, Maestría en Lingüística, Facultad de Humanidades, Universidad del Cauca, p. 31-40.
- Muelas Hurtado, Lorenzo. 1999. *Llamado a los indígenas que llevarán la voz de nuestro pueblo a la 5a. Conferencia de las partes y sus organizaciones subsidiarias de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Clima*. Bogotá. Manuscrito.
- Nordenskiöld, Erland. 1929. "Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les indiens Cuna et Chocó". En *Journal de la Société des Americanistes*. Nouvelle serie, Tomo XXI, París.
- Olmeda, Mauro. 1970. *El desarrollo de la sociedad. I: Introducción a las sociedades preclasistas*. 3a. ed. Ayuso, Madrid.
- Pacheco Ramírez, Esperanza y Jairo Jaime Velásquez Zamudio. 1993. "Relaciones interétnicas de los emberá del Bajo Chocó". En Francois Correa Rubio (ed.): *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Colcultura-ICAN, Bogotá, p. 269-285.
- Pacto del Valle Matlatzinca. 1979. *Declaración de Temoaya*. México.
- Palacios, Aída. 1993. "¿Cultura material indígena o artesanías?". En Pablo Leyva (ed): *Colombia Pacífico*. Tomo I, Fondo FEN-Colombia, Bogotá, p. 360-367.
- Palma, Milagros. 1987. *Senderos míticos de Nicaragua*. Nueva América, Bogotá.
- Pardo Rojas, Mauricio. 1987a. *El convite de los espíritus*. Centro de Pastoral Indigenista, Quibdó.
- . 1987b. "Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas emberá". En Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel-Dolmatoff (eds.): *Etnoastronomías americanas*. Ediciones Universidad Nacional, Bogotá, p. 69-90.
- Parra Escobar, Ernesto. 1983. *La investigación-acción en la Costa Atlántica. Evaluación de La Rosca, 1972-1974*. FUNCOP-FIDES, Cali

- Patiño Castaño, Diógenes. 1989. "La investigación arqueológica en la Costa Pacífica". En *Arqueología*. Revista de Estudiantes de Antropología, Vol. 3, No. 10. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 9-15.
- Pineda Camacho, Roberto. 1984. "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)". En Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Etno, Bogotá.
- Pineda Giraldo, Roberto y Virginia Gutiérrez de Pineda. 1958. "En el mundo espiritual del indio chocó". En *Miscelánea Paul Rivet*. Octogenaria Dicata. Tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- \_\_\_\_\_. 1984-1985. "Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó. Visión de mitad del siglo". En *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología, Vol. XXV, Bogotá, p. 9-181.
- Platt, Tristan. 1987. "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara". En Therese Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, Biblioteca Andina, La Paz, p. 61-132.
- Politis, Gustavo (ed.). 1992. *Arqueología en América Latina hoy*. Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Bogotá.
- Primera Asamblea del Pueblo Guambiano. 1980. *Ibe namuiguen y ñimmereay guchá. Esto es de nosotros y para ustedes también*. ACEINEM, Pasto.
- Primer Seminario de Etnoeducación. 1986. *Memorias*. Ministerio de Educación Nacional-ONIC, Bogotá.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1972. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1975. *El método de la antropología social*. Anagrama, Barcelona.
- Raphaël, Freddy. 1980. "Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale". En *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Vol. 35, No. 1, enero-febrero, París, p. 127-145.

- Rappaport, Joanne. 1982. *Tierra paez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paezes de Tierradentro, Cauca*. Informe Final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- . 1997. *Decolonizing indigenous writing in contemporary Colombia*. Ponencia al Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7-11 de julio. [Hay edición en castellano con algunas modificaciones importantes: "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". En María Lucía Sotomayor (ed.): *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Instituto Colombiano de Antropología-COLCIENCIAS, Bogotá. 1998, p. 17-39
- . 1998. "Reflexiones en torno al futuro de la etnohistoria colombiana". En *Boletín de Antropología*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 11, No. 28, Medellín, p. 104-114.
- Recasens, José de y Víctor Oppenheim. 1944. "Análisis tipológico de materiales cerámicos y líticos procedentes del Chocó". En *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Vol. I, 2a. entrega. Bogotá, p. 351-409.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953: "Algunos mitos de los indios Chamí (Colombia)". En *Revista Colombiana de Folklore*. No. 2, Bogotá, p. 148-165.
- . 1960. "Notas etnográficas sobre los indios del Chocó". En *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología, Vol. IX, Bogotá, p. 73-158.
- . 1962. "Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó". En *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología, Vol. XI, Bogotá, p.169-188.
- . 1968. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- . 1975. "Templos Kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado". En *Revista*

- Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología, Vol. XIX, Bogotá, p. 199-245.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Basketry as Metaphor. Arts and Crafts of the Desana Indians of the Northwest Amazon*. Occasional Papers of the Museum of Cultural History, University of California Press, No. 5, Los Angeles.
- Reynoso, Carlos (comp.). 1992. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. 2a. ed. Gedisa, Barcelona.
- Rodinson, Maxime. 1975. *Sobre la cuestión nacional*. Anagrama, Barcelona.
- Roldán Ortega, Roque. 1974. *Antecedentes históricos del Resguardo de Jambaló, Cauca*. INCORA, Bogotá.
- Roldán Ortega, Roque y John Harold Gómez Vargas (comps.). 1994. *Fuero indígena colombiano*. Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio de Gobierno, Bogotá.
- Sánchez-Parga, José. 1997. *Antropo-lógicas andinas*. Abya-Yala, Colección Biblioteca Abya-Yala, No. 47, Quito.
- Seathl. 1973. "La profecía del jefe Seathl". En *Lecturas Dominicales*, suplemento de *El Tiempo*, marzo 18.
- \_\_\_\_\_. 1991. "La profecía del jefe Seathl". Traducción manuscrita de Luis Guillermo Vasco.
- Serrat, Joan Manuel. 1985. *Serrat en directo* (Disco), Sonolux, Medellín.
- Stalin, José. 1972. *Acerca de la cuestión nacional*. La Oveja Negra, Medellín.
- Stipek, George Jr. 1976. *Sociocultural Responses to Modernization among the Colombians Embera*. Tesis de Ph. D. State University of New York, Binghamton.
- Tamayo R., Ana Francisca Beatriz. 1986. *Jambaló: autonomía o muerte*. Monografía de Grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Tascón, Guillermo. 1989. *Breve recuento de la ubicación geográfica de los Embera en Antioquia*. Ponencia presentada en El Peñol, Antioquia, al V Congreso Nacional de Antropología, manuscrito.
- Terray, Emmanuel. 1971. "Morgan y la antropología contemporánea". En Emmanuel Terray: *El marxismo ante las*

- sociedades "primitivas". Dos estudios.* Losada, Biblioteca Ciencias del Hombre, Buenos Aires. [Existe edición en Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Lectura Adicional de Antropología, No. 38, Bogotá].
- Tolstoy, P. 1984. "Morgan y el pensamiento antropológico soviético". Lectura Adicional de Antropología, No. 110, Bogotá. [Traducida de *American Anthropologist*. Vol. 54, 1952, p. 8-17].
- Torres de Araúz, Reina. 1962. "El chamanismo entre los indios chocoes". En *Hombre y Cultura*. Tomo I, No. 7, Universidad Nacional de Panamá, Panamá.
- Torres Giraldo, Ignacio. 1974. *La cuestión nacional en Colombia*. Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Torres Márquez, Vicencio. 1978. *Los indígenas arhuacos y la "vida de la civilización"*. América Latina, Bogotá.
- Tovar Pinzón, Hermes. 1974. *Notas sobre el modo de producción precolombino*. Aquelarre, Bogotá.
- Tumiñá Pillimué, Francisco y Gregorio Hernández de Alba. 1965. *Nuestra gente. "Namuy misag". Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*. 2a. ed. Universidad del Cauca, Popayán.
- Tunubalá Yalanda, Ricardo. 1990. "Historia de mi propio pensamiento para el desarrollo de nuestro pueblo guambiano". En *Nueva Visión*. Publicación de estudiantes de antropología, No. 4, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Turok, Marta. 1988. *Cómo acercarse a la artesanía*. Plaza y Valdés-Secretaría de Educación Pública-Gobierno del Estado de Querétaro, Colección Cómo Acercarse A, México.
- Tyler, Stepehn A. 1992. "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto". En Carlos Reynoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. 2ª ed. Gedisa, Barcelona, p. 297-313.
- Ulloa Cubillos, Elsa Astrid. 1990. "'Kipará'. Dibujo y pintura, dos formas embera de representar el mundo". Ponencia para el

Simposio sobre “Cultura Embera” del V Congreso Nacional de Antropología, El Peñol, Antioquia. En Varios autores: *Cultura embera*. Organización Indígena de Antioquia, Medellín, p. 183-205.

- . 1992a. *Kipara. Dibujo y pintura, dos formas embera de representar el mundo*. Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- . 1992b. “Grupo Indígena. Los emberá”. En *Geografía Humana de Colombia. vol. IX, Región del Pacífico*. Colección Quinto Centenario, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, p. 93-131.
- Ulloa Cubillos, Elsa Astrid, Heidi Rubio Torgler y Claudia Campos Rozo. 1996. *Trua Wuandra. Estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural de Utría, Chocó*. OREWA-Fundación Natura-Ministerio del Medio Ambiente-OEI, Bogotá.
- Urbina, Fernando. 1993. *Embera del río Catrú. Año de las identidades*. Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá.
- Urdaneta Franco, Martha Lucía. 1985. *En busca de las huellas de los antiguos guambianos*. Informe de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- . 1987. *En busca de las huellas de los antiguos guambianos. Investigación arqueológica en el resguardo de Guambía*. Trabajo de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- . 1988. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía”. En *Boletín del Museo del Oro*. No. 22, septiembre-diciembre, Bogotá, p. 54-81.
- . 1991. “Huellas de *pishau* en el resguardo de Guambía: ensayando caminos para su estudio”. En *Boletín del Museo del Oro*. No. 31, julio-diciembre, Bogotá, p. 2-29.
- Urdaneta Franco, Martha Lucía, Cruz Troches Tunubalá y Miguel Flor Camayo. 1990. *En busca de las huellas de los antiguos guambianos*. Informe de Investigación, Fundación de

- Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Mananasrik wan wetetraik ken*. Cabildo del Pueblo Guambiano-Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas (ICAN)-Banco de la República-Katuyumar-Comisión del Quinto Centenario (Colombia), Bogotá.
- Valencia, Guillermo. 1924. *Exposición de motivos del proyecto de ley sobre división de resguardos indígenas*. Congreso de la República, 12 de septiembre, Bogotá.
- Vargas, Luisa Fernanda. 1987. Fichas de Campo en Guambía.
- Vargas Sarmiento, Patricia. 1993a. *Los embera y los cuna. Impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*. CEREC. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1993b. "Los Embera, los Waunana y los Cunas. Cinco siglos de transformaciones territoriales en la región del Chocó". En Pablo Leyva (ed.): *Colombia Pacífico*. Tomo I, Fondo FEN-Colombia, Bogotá, p. 292-309.
- Varios. 1983. *Medicina, shamanismo y botánica*. FUNCOL, Bogotá.
- Varios, 1990. *Cultura embera*. Organización Indígena de Antioquia, Medellín, p. 33-48.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. 1975. *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*. Margen Izquierdo, Colección Minilibros, No. 1, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1980. "La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?". En *Letras de Tierra*. No. 2, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Por los caminos de la organización indígena y sus políticas*. Editado por el autor, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Nacionalidades minoritarias en Colombia*. Editado por el autor, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Banco Popular, Textos Universitarios, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1987a. *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera chamí*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1987b. Diarios de Campo en Guambía.
- \_\_\_\_\_. 1988. Diarios de Campo en Guambía.

- . 1992. "Arqueología e identidad: el caso guambiano". En Gustavo Politis (ed.): *Arqueología en América Latina hoy*. Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Bogotá, p. 176-191.
- . 1993. "Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos". En François Correa (ed.): *La Selva Humanizada*. 2a. ed. ICAN-Fondo FEN Colombia-CEREC, Bogotá, p. 127-149.
- . 1994a. "Cuando el patrimonio habla para dar vida" (manuscrito).
- . 1994b. *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Universidad Nacional de Colombia, Colección Latinoamericana, Bogotá.
- . 1997. "Para los guambianos, la historia es vida". En *Boletín de Antropología*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 11, No. 28, Medellín, p. 115-127.
- . 1998. Diarios de Campo en Guambía.
- . 1999. "Vivir y escribir en antropología". En *Boletín de Antropología*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 13, No. 30, Medellín, p. 43-51.
- . s.f. "El pensamiento telúrico del indio". En Revista Letras de Tierra. No. 0, Bogotá, pp. 6-19:  
Vasco Uribe, Luis Guillermo, Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. 1989. *Somos raíz y retoño*. Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 1, Cali.
- . 1990. *Calendario guambiano y ciclo agrícola*. Fundación Colombia Nuestra-Centro Experimental Piloto (Cauca), Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 2, Popayán.
- . 1991. *Sembrar y vivir en nuestra tierra*. Fundación Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 3, Bogotá.
- . 1993. "En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En François Correa Rubio (ed.): *Encrucijadas*



- de Colombia Aborigen*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, p. 9-48.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Srekøllimisak: Historia del señor aguacero*. Instituto Colombiano de Antropología, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 4, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes*. En <http://luguiva.net/cartillas/default.aspx>
- Vasco Uribe, Luis Guillermo y Clemente Nengarabe. 1978. "Chamí". En Hugo Niño (ed.): *Literatura de Colombia aborigen. En pos de la palabra*. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, p. 415-449.
- Vélez Vélez, Luis Fernando. 1982. *Relatos tradicionales de la cultura katía*. Sección de Asuntos Indígenas, Secretaría de Desarrollo de la Comunidad, Departamento de Antioquia, Medellín.
- Wafer, Lionel. [cerca de 1895] 1888. *Viajes de Lionel Wafer al Istmo del Darién (cuatro meses entre los indios)*. Trad. y publicación de Vicente Restrepo. Imprenta Silvestre y Cia., Bogotá.
- Wassen, Henry. 1988. *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas Chocó en Colombia*. El Greco Impresores, Bogotá.
- Whitten Jr., Norman E. y Dorothea Whitten S. 1992. "Reflections on Ethnoaesthetics and Art Worlds". En Maarten van de Guchte (ed.): *Masquerades and Demons. Tukuna Bark-Cloth Painting*. Krannert Art Museum and Kinkead Pavilion, University of Illinois, Urbana-Champaign, p. 25-32.
- Willems, Emilio. 1964. *El cambio cultural dirigido*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología, Serie Latinoamericana, No. 4, Bogotá.
- Zuluaga Gómez, Víctor. 1988. *Historia de la comunidad indígena chamí*. El Greco Impresores, Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Dioses, demonios y brujos de la comunidad indígena Chamí*. Colección de escritores de Risaralda, No. 6, Risaralda Cultural, Gráficas Olímpica, Pereira.

## Nota biográfica

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, se vinculó como docente a esta universidad en 1970, en donde trabajó como profesor titular y Maestro Universitario hasta el 2002. Una parte de su experiencia docente se concretó en los libros *Lewis Henry Morgan. Confesiones de amor y odio* y *Notas de viaje. Acerca de Marx y la antropología*.

Fue profesor en las Universidades de Antioquia, Pedagógica Nacional, Santo Tomás, Colegio Mayor de Cundinamarca (Facultad de Trabajo Social), Cooperativa de Colombia (Indesco), del Valle y del Magdalena.

Trabajó durante veinte años con indígenas embera-chamí de los departamentos de Risaralda, Valle del Cauca y Chocó, actividad que dio como resultado los libros: *"Los Chamí: La situación del indígena en Colombia"*, *"Jaibanás: los verdaderos hombres"*, *"Semejantes a los dioses: Cestería y cerámica embera-chamí"* y *"Del barro al aluminio: Producción cultural de los embera y waunaan"*.

En 1973 inició su colaboración con el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente colombiano, en especial con indígenas guambianos, con los cuales ha realizado aportes en métodos y técnicas de investigación y en la construcción de textos conjuntos.

Producto de este trabajo es el libro *"Guambianos. Hijos del aroiris y del agua"*, en coautoría con los taitas guambianos Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. Con ellos elaboró y publicó las cartillas: *"Kørəsrakwan issukun"*, *"Somos raíz y retoño"*, *"Calendario guambiano y ciclo agrícola"*, *"Sembrar y vivir en nuestra tierra"* y *"Srekøllimisak: Historia del señor aguacero"*.

En el 2002, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia publicó esta obra: *"Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india"*, que recoge 45 de sus artículos y textos, escritos a lo largo de su actividad de solidaridad con el movimiento indígena, y de trabajo académico e investigativo.

En los últimos años ha participado como docente en los programas de nivel universitario en "Pedagogía Comunitaria" y en "Administración y Gestión Propias" adelantados por indígenas nasa del Cauca.

Además, tiene una vasta experiencia como conferencista y autor de numerosos artículos para libros colectivos y diversas revistas.

Foto 9: En el Chamí en 1973



El autor en el río Ágüita, Chamí, en 1973

Foto 10: En Guambía en 1990



En julio de 1990, en el Santiago recuperado