

ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTO INDÍGENA

Mauricio Caviedes
Trabajo de Grado
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

CONCURSO MEJORES TRABAJOS DE GRADO 2001-2002
(XII VERSION)

Publicada en www.humanas.unal.edu.co/colantropos/

A Lili

Agradecimientos

Para la mayoría de los casos, la sección de agradecimientos es, tal vez, la menos importante de un texto, más aun si se trata de una simple tesis de pregrado. Para el escritor esta sección tenga, tal vez, un valor afectuoso, o posiblemente se trate de un simple listado de personas cuyo crédito se ve obligado a reconocer. El lector, con mucha frecuencia, ignorará la paginas que corresponden a los agradecimientos, considerándolos una formalidad. Las personas citadas, si se trata de un texto bien recibido por alguna comunidad académica, literaria o algo por el estilo, tal vez recorra las líneas en busca de su nombre, pero consciente de que el contenido del texto, por lo demás, carece de importancia.

Hay, sin embargo, una consecuencia feliz de todo ello: esta pequeña parte del texto rebosa de libertad. La sección de agradecimientos se me parece un poco a una cereza almibarada en la cima de una gran copa de helado. Por ello, las líneas de estos agradecimientos están a punto de llenarse de sentimentalismo empalagoso. Aquí voy:

Sería lo mas justo, con seguridad, empezar por agradecer a mi padre, quien, de una forma indirecta y a la vez muy directa, me enseñó muchas de las ideas (usted, Amigo Lector juzgará su validez) que aparecen más adelante, en las secciones “importantes”. Y a mi madre, por supuesto, que cumpliendo con el tradicional papel que le ha correspondido siempre en la familia, mitigó las asperezas entre mi padre y yo, en el proceso de terminar el texto. Y a mi tío Nacho, por llevar y traer el computador tantas veces. Y a Alfonso por el bolígrafo.

A continuación, agradeceré (tal vez un poco por obligación, lo confieso) a mi director de tesis. Y también a Marta Zambrano, pues esta tesis nació en los cursos y con la guía de ambos.

Continuaré por agradecer a Libia Tattay, Pablo Tattay y Graciela Bolaños gracias a quienes llegué a la Laguna, Cauca, donde conocí a Jose Roberto Chepe, maestro de la escuela bilingüe, personaje fundamental en el proceso de elaborar esta tesis. No encontraría suficiente espacio aquí, ni suficientes palabras para describir mi profundo agradecimiento a Roberto y, mucho menos, lo valioso que resultaron sus aportes, su indescriptiblemente profundo conocimiento de la cultura paez, las luchas y la antropología. Y, de paso, también a Rosaura, su mujer, que me preparó un chunchullo exquisitamente grasiento de desayuno. Y agradezco también a Leonidas Chepe y Ernestina Güetio, quienes también compartieron conmigo su comida, su casa y sus experiencias en las luchas. Y, junto con Roberto y Rosaura, me enseñaron muchas cosas de su lengua (aprendí a decir, por ejemplo “luchaina”, “colaboraina”, “discutaina”...). Y no puedo

olvidar, naturalmente, a Benigno, quien me proveyó de cxayuce (léase chayutse), una de las plantas con las que él elabora sus remedios. Yo no me considero muy entendido en el asunto de la medicina indígena, pero por una mezcla de curiosidad y cortesía, me bañé con el remedio y, cualquiera que fuese la causa, lo cierto es que el cabildo permitió que yo realizara mi investigación a pesar de la prohibición reciente que se había hecho, de realizar investigaciones en la zona. Justo como Benigno lo había predicho.

Y agradezco a los niños de la escuela, quienes me aceptaron como maestro (y soportaron mis torpezas en el intento), y compartieron conmigo muchas mañanas, juegos y rabetas (de ambos bandos).

Agradezco también a Lucho Escobar y a Amparo Espinosa, quienes no sólo me acogieron unos días en Popayán, durante los cuales compartieron conmigo su casa y la deliciosa mantequilla de Alejo, sino que discutieron conmigo sus experiencias y conversaron conmigo interminablemente a cerca de la antropología, las luchas indígenas y el pensamiento político, alimentando el presente trabajo, sólo para aumentar su valor. Y a Joanne Rapaport, quien leyó un borrador previo del presente texto, y me ayudó con comentarios e información.

Y a Libardo por... bueno, a Libardo.

Pero, sobre todo, tengo que agradecerle a Liliana, mi compañera durante tanto tiempo. Una compañera en condiciones muy poco usuales por cierto, y que soportó mucho mas de lo usual. Pero esta tesis no sólo está dedicada a ella, y no sólo está plagada de sus comentarios, sus correcciones, sus propuestas, sus ideas; sino que nació junto a ella, en un esfuerzo compartido por buscar trascendencia en nuestro trabajo. Y no me refiero a una trascendencia formal, a que este texto llegase a ser reconocido por la academia, o algo así. Me refiero a ir más allá. A sentir que, nuestras vidas, nuestro trabajo como científicos sociales tiene sentido, dejará algo tras de sí, pero también hacia adelante, que este texto no es un requisito formal para obtener un tubo de papel que nos anuncia como nuevos miembros de la logia antropológica (un pensamiento, por cierto, poco comfortable) y satisfacer las exigencias de un jurado que, probablemente —como he visto ocurrir con otras tesis— ni siquiera se interesa en el tema. Liliana estuvo junto a mi para recordarme que vale la pena tener un compromiso, que vale la pena intentar construir algo nuevo, algo mejor. Que hay algo mas allá de nuestros ojos que, aunque no podemos ver, vale la pena alcanzar. Liliana fue el motor de este trabajo y me empujó a seguir adelante cuando nada de esto parecía tener sentido. Mientras, de otras personas y, en todas partes, lo que mas escuchaba era que este tema realmente no tenía la importancia que yo quería darle, o que valía

la pena trabajar sobre eso, pero en otra dirección, o que quitara eso de los solidarios, o que la antropología no era tan importante en la historia de las luchas, o que otros ya habían escrito sobre eso, o que era una necesidad andar diciendo que la antropología no había empezado como una herramienta colonial, porque ¿para qué luchar contra molinos de viento? En éstas líneas yo quiero compartir con ella un secreto.

Usted, Amigo Lector, tal vez piense que estas palabras son demasiado sentidas para un texto que, posiblemente (sólo posiblemente), pocos lean por algo más que pura obligación formal, después de todo, sólo se trata de una tesis de pregrado. En ese caso, me permito recordarle que éste es uno de los pocos apartes de mi trabajo en los que se me permite abiertamente escribir lo que quiera (intentaré, sin embargo, que en los demás también sea así), pero si no le gusta, como anuncié al principio: ¡Fuera de aquí!. Por mi parte, creo que Usted también merece saber de dónde y a qué viene toda la palabrería que está a punto de leer. Yo creo que vale la pena al menos esforzarse por llegar más allá. O como dice el timón de la nave espacial Enterprise: “explorar extraños, nuevos mundos. Llegar a donde nadie jamás ha llegado”. ¿Le parece romántico e ingenuo? Pues aún no ha leído nada.

Esta tesis intenta explorar extraños, nuevos mundos, no para colonizarlos, sino en la firme creencia de que, en el conocimiento, también hay un proceso de liberación. Roberto me dijo una vez, que estudiar también es una lucha. Por eso creo que esta tesis debe entregarle algo a ellos, los indígenas, como una contribución a sus luchas. Y también a nosotros, los antropólogos, los blancos, los occidentales, como contribución a nuestras luchas. Porque ambos estamos unidos por un inseparable lazo (por más antropología urbana que aparezca): los borrosos límites de la cultura, los espirales bordes de la historia, los tenebrosos caminos del conocimiento.

Y ahora, solo quisiera cumplir una simple formalidad antes de pasar al resto de la tesis, usando unas cuantas palabras al respecto de las personas que antes mencioné, que Usted, Amigo Lector, debe conocer de memoria: Si algún error, imprudencia o cagada ha de encontrarse en éstas páginas, a mí ha de atribuirse; si alguna virtud o acierto hay en éste texto, es gracias a ellos.

Tabla de Contenido

Introducción

Parte I

Identidad y Territorio entre los paeces de La Laguna, Siberia, Municipio de Caldono:

1. El área de Estudio
- 1.1 Dulces Sueños
- 1.2 Ritual
- 1.3 Los zapatos
- 1.4 Espiral
- 1.5 Escuela bilingüe

Parte II

Antropología y Movimiento Indígena: la articulación de solidarios, colaboradores y otros al movimiento:

1. La transformación de la antropología
- 1.1 La lucha indígena en el texto antropológico
- 1.2 La relación sujeto objeto
- 1.3 ¿De dónde viene éste texto?
2. Sujetos, objetos y otros problemas teóricos
3. Territorio, Identidad y Literatura
- 3.1 El espacio temporal y el espacio conceptual
- 3.2 Análisis del discurso
4. Izquierda y movimiento indígena
- 4.1 El Movimiento Solidario
- 4.1.1 Solidaridad
- 4.1.2 El origen de la idea de solidaridad
- 4.1.3 Dos líneas políticas
- 4.1.4 Solidarios y gobernadores indígenas
- 4.1.5 Los ochentas
- 4.1.6 La solidaridad como alternativa
- 4.1.7 De vuelta al principio
- 4.1.8 Los efectos en la academia

- 4.1.9 Desligarse del movimiento
- 4.1.10 Una última opinión sobre los solidarios
- 4.1.11 Los cambios del movimiento indígena a través del tiempo
- 4.1.12 Los solidarios en el CRIC
- 4.1.13 Las ciencias sociales ante el movimiento indígena
- 4.2. Entre solidarios y colaboradores: una experiencia alternativa
- 4.3 Los colaboradores
 - 4.3.1 “Unidad indígena”
 - 4.3.2 El Quintín Lame
 - 4.3.3 La última versión
- 4.4 Algunas reflexiones al respecto de los solidarios y colaboradores
- 5. Antropología y movimiento indígena

Parte III

La herencia colonial de la antropología:

- 1. Malinowski y la relación sujeto/objeto
- 2. La laguna
 - 2.1 Primera estrofa: El espectro de Malinowski
 - 2.2 Segunda Estrofa: El primero de los tres espíritus
 - 2.3 Tercera estrofa: el segundo de los tres espíritus
 - 2.4 Cuarta estrofa: el último espíritu
 - 2.5 Quinta estrofa: el final de ésta historia
- 3. La herencia colonial de la antropología

BIBLIOGRAFIA

Introducción

El texto que presento aquí ha intentado indagar de qué manera la antropología ha sido transformada por la participación de los antropólogos en los movimientos indígenas, especialmente, en cuanto se refiere a la lucha por la recuperación de tierras en el Cauca.

En especial (pero no de manera exclusiva) he enfocado el estudio en el papel de los investigadores que han participado del movimiento solidario, cuyo trabajo se ha desarrollado especialmente en el departamento del Cauca y Nariño, entre las comunidades paez, guambiano y pastos (sobre todo en las primeras), y alrededor de los hechos relacionados con la participación del movimiento indígena en la elaboración de la constitución de 1991.

He intentado seguir la pista del fenómeno en cuestión indagando cómo el discurso antropológico ha sido nutrido por conceptos propios de las culturas indígenas, con las que estos antropólogos han trabajado, pero con la expectativa de que este camino me llevase también al discurso indígena del que tales conceptos son originarios.

He querido así analizar la interacción entre antropólogos e indígenas en la construcción de la historia indígena que resulta, al mismo tiempo, la construcción de una parte importante de la historia de la antropología. No quiero decir, sin embargo, que mi objetivo es la historia indígena, así como tampoco lo es la historia de la antropología. Estas dos son, por supuesto los caminos que recorro, para llegar al problema que incumbe a este trabajo: la mencionada interacción entre el movimiento indígena y la antropología, y la manera en que la disciplina antropológica se ve transformada por tal interacción.

Existe un fuerte lazo entre teoría y práctica. Un lazo que con frecuencia es olvidado o negado. Sin embargo, la práctica de la antropología está profundamente determinada por la manera en que ella misma se entiende. ¿Qué es la antropología para ella misma? ¿De dónde procede? ¿Cómo nace? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo ha cambiado a través del tiempo? Todas estas y otras preguntas trazan una perspectiva para la práctica de la antropología cuya pista puede ser seguida a través de la historia. En especial desde el punto de vista de cómo aquella comprensión de la antropología sobre sí misma ha determinado el quehacer antropológico.

Cada nueva corriente teórica intenta reevaluar, replantear, transformar a la antropología. Renovarla. He ahí el interés primigenio de este trabajo. Pero existe otra dimensión que da origen a las inquietudes que en el trabajo desarrollo. Se trata de la manera en que el quehacer

antropológico se ha transformado a partir de su contacto con las culturas indígenas. Y de la manera en que las culturas indígenas han sido tocadas por el trabajo antropológico. Los “indígenas”, o “las culturas no occidentales”, tradicionalmente vistas como el objeto de estudio de los antropólogos, han desarrollado una visión de estos y de la disciplina, a partir de la cual han evaluado e, inclusive, la han transformado. ¿Qué es la antropología para ellos? ¿Cómo funciona? ¿Cómo la entienden?. Pero sobre todo: ¿Cómo ha influido ella en ellos y ellos en ella, especialmente en aquellos aspectos de la historia de un pueblo que creemos tan trascendentes, como el territorio?

Finalmente, y como es obvio, de alguna manera, este texto posee un componente, más que personal, casi íntimo. Evaluar el papel de la antropología (y con el término “evaluar” me refiero no a calificar como bueno o malo, sino a analizar, a sopesar, a entender e interpretar), una práctica al interior de la que yo mismo me encuentro, es, tal vez, el mejor medio en el que puedo pensar, para descubrir la manera en que yo mismo debo ubicarme en ella.

Así, el trabajo está dividido en tres partes fundamentales. La primera parte narra elementos que recogí durante mi experiencia en campo, con la intención de entender lo que para los indígenas de hoy significa y ha significado hacer parte del movimiento, lo que para ellos implica el territorio y la identidad como indígenas. Esta manera de entender la identidad y el territorio entre los indígenas, es el elemento que entrelazaré más tarde, en la segunda parte del texto, con las historias de los investigadores y militantes no-indígenas en el movimiento, la producción literaria e investigativa que esta participación produjo y, por sobre todo, la reflexión alrededor de la condición política del movimiento indígena en la encrucijada de la sociedad indígena frente a la sociedad nacional. En la relación entre ambas visiones (la de la comunidad indígena que conocí y la de los no-indígenas con quienes conversé) se explora el lazo entre el movimiento indígena y la reflexión antropológica generada a partir de la experiencia de indígenas y no-indígenas en el movimiento. Supongo que es allí, en el último capítulo de la segunda parte, donde puede decirse que se encuentran las “conclusiones”, aunque prefiero considerarlas como una propuesta para entender la antropología y su condición política, así como al movimiento indígena y su condición antropológica. Pero con ello no acaba el texto.

La tercera parte del trabajo analiza la condición colonial de la antropología, implícita en todo el trabajo, puesto que la antropología proclama hoy en día haber superado su condición colonial, pero a pesar de su constante esfuerzo por lograr la descolonización de innumerables sociedades, insiste en ser el producto de la expansión colonial. Y ello matizó los esfuerzos de muchos intelectuales relacionados con la antropología y la investigación social, por aportar en el papel

de investigadores a las comunidades que luchan contra la colonización, en el caso de este trabajo, en el Cauca. Por ello vale la pena, creo yo, reflexionar y entender qué es y qué ha sido “la herencia colonial de la antropología”.

Algunas cosas han quedado para el futuro. Numerosas personas con quienes nunca pude (o mejor: no he podido) conversar, como algunos miembros de la academia, o algunos líderes indígenas. O algunas lecturas, o algunas reflexiones. Sin embargo creo que aquí hay reflexiones y que aparecen aquí, más que como afirmaciones o juicios, como propuestas para el Amigo Lector que comparta las inquietudes o los intereses que han inspirado este texto.

Que este trabajo sirva, pues, a los antropólogos y a sus... a las comunidades con las que trabajan.

Parte I

Identidad y Territorio entre los paeces de La Laguna, Siberia, Municipio de Caldon

1. El área de estudio.

Debido a que los grupos indígenas del Cauca se han organizado desde los años setentas, y que sus organizaciones (como el Cric) han participado en una discusión activa, de carácter político, a diferencia de otras comunidades indígenas, que, si bien también han luchado, sus luchas y organizaciones no se manifestaron a nivel nacional (al menos en una época tan temprana como finales de los sesentas y principios de los setentas), consideré que son estas comunidades las más autorizadas para hablar del proceso que se ha llevado a cabo para recuperar los territorios y, por supuesto, para hablar de la participación de los antropólogos en todo ello y de la relación entre ellos y la comunidad indígena. Sin embargo, debo aclarar que, a través del trabajo, lentamente descubrí que, paralelamente al movimiento indígena del Cauca, otros grupos habían empezado a desarrollar luchas propias que también tuvieron efectos en el Cauca, en especial me refiero a las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y a las comunidades indígenas de Nariño, cuyas luchas fueron diferentes y se desarrollaron en otro contexto geográfico e ideológico, pero que influyeron en el desarrollo de movimientos importantes en el Cauca, como el movimiento de Gobernadores Indígenas, que hoy (precisamente por su relación con movimientos de otras regiones, como la Sierra Nevada de Santa Marta) se conoce como Autoridades Indígenas de Colombia, AICO.

Por otra parte me veía obligado a concentrar mi trabajo en un área específica del Cauca, pues ni el tiempo ni los demás recursos me hubiesen permitido cubrir todas las zonas del departamento. En este sentido, según el sociólogo Enrique Sánchez, quien trabajó en el Cauca y aportó valiosa información al presente texto, muchos de los investigadores ligados al trabajo del INCORA y a la fundación del CRIC en la década de los setentas, iniciaron su trabajo con los indígenas paez (Sánchez 1999, conversación). Esto les permitiría aportarme una perspectiva más amplia, que incluiría un período más prolongado del asunto a tratar, y a mí, por otra parte, me permitiría acercarme a la versión de los indígenas paez al respecto de las afirmaciones de los antropólogos con quienes pudiesen hablar sobre el tema.

Tales investigadores fueron: Joanne Rapaport, Victor Daniel Bonilla, y Myriam Amparo Espinosa. Por otra parte, fue necesario conversar, así mismo con otros investigadores como Myriam Jimeno, Luis Guillermo Vasco, por no mencionar a otros personajes, no necesariamente antropólogos, como Tulio Rojas, Javier Fayad, Luz Alba Gómez del Corral, Raúl Castro y Rubiela Alvarez, Pablo Tattay y Graciela Bolaños. Todo ello con la intención de no dejar de lado las perspectivas de otros actores.

Por otra parte, debo mencionar también la importancia de los textos de Joanne Rapapport en relación con la hipótesis que guía mi trabajo, ya que ella ve en algunos personajes del pueblo paez a pensadores cuya actividad, no sólo política, sino también al interior de la comunidad, se acerca a la búsqueda histórica y la definición de identidades (Rapapport 1990:10, 21), mismas que son, a la vez, muy propias de la disciplina del antropólogo. En ese sentido es bien conocida la historia de Quintín Lame, famoso no sólo por su beligerancia y poder combativo, sino por su actividad intelectual, porque aprendió a leer y escribir en una época en la que aquello no era usual en un indígena, y ello le permitió enfrentarse a la cultura occidental a partir de las ideas. Por supuesto, su influencia ha tenido trascendencia por muchos años tanto en los movimientos de lucha por los territorios indígenas como en la visión que de ellos tienen los antropólogos... y más aún.

Por todo ello, creí que lo más prudente era presentar este proyecto al cabildo paez de Caldone y, con su autorización, trabajar en uno de los resguardos que le correspondía. Pero no por ello quiero olvidarme del mérito que otros pueblos tienen en la historia que investigo, y espero que otros pueblos indígenas se sientan comprometidos con el trabajo que presento aquí, así como los paezes en especial, porque, insisto en que es fundamental que este trabajo sea un aporte para los indígenas y para sus luchas, planteamientos políticos y búsquedas históricas. Sé que la identidad y la historia son tan importantes para los indígenas como lo proclaman sus luchas, organizaciones y líderes. Por ello he propuesto un trabajo, no sólo mío, sino también de ellos, en donde tales luchas encuentren nuevos caminos.

En el trabajo he intentado canalizar las discusiones que giran alrededor del fenómeno del que en este texto trato, desde los puntos de vista de algunos de sus actores, con la intención de que la confrontación de tales discusiones e ideas lleve a la comprensión de las mismas, así como de las encrucijadas, problemáticas y resultados ligados a ellas.

¿Cómo podría realizar una investigación que cuestionase históricamente los problemas de la relación sujeto-objeto, si en su planteamiento y técnicas no hay un intento por enfrentar el conflicto? Por ello desistí de proponer entrevistas. Preferiría definir una interacción mía con respecto a los actores del fenómeno en el que trato de involucrarme, como un diálogo. Y, después de todo, ¿no es la escritura un proceso de diálogo y un intento por responder a innumerables preguntas de innumerables actores que se escuchan en la cabeza del escritor mientras este responde a ellas (o intenta hacerlo) a través del texto?

Creí que mi investigación merecía el ejercicio del trabajo de campo, por una parte, con las comunidades indígenas paez, en un proceso que me permitiese, al menos, acercarme a su comprensión del concepto de territorio, y de su acción en el proceso por recuperarlo. Pero también al interior de la disciplina antropológica, misma cuya observación empezó desde que entré a la universidad. Ambos frentes son formas de trabajo de campo que, de alguna manera, no terminan nunca, pues el trabajo de campo no es sólo una técnica, sino una actitud reflexiva entre quien la realiza (que al mismo tiempo es sometido a ella por otros) y el entorno que lo rodea. Por lo que se refiere a mi observación etnográfica de los antropólogos, creo que está entendida como una experiencia vital, al interior de la disciplina, en donde me encuentro en el papel de estudiante desde el año 1995.

Algo distinto sería, sin embargo, mi experiencia entre los indígenas. Al respecto, confieso, me sentí absolutamente ignorante en un principio. Mi único conocimiento y contacto con ello se limitaba a los textos escritos por antropólogos y algunos indígenas. Nunca había visitado el departamento del Cauca y, mucho menos, sus resguardos indígenas. Sumado a esto se encuentra el hecho de que se esperaba de mí que el trabajo que realizase y la información que recogiese estuviesen acompañados de un aporte a la comunidad que me acogiese en la realización del trabajo.

Pensando en ello exploré las experiencias de otros antropólogos, estudiantes ellos mismos, que habían trabajado en comunidades indígenas. El trabajo de Lucía Helena Andrade (*“Recorriendo nuestro territorio”*) acerca de la historia oral en las luchas guambianas, aunque insiste constantemente en las dificultades y la falta de interés de una parte de la comunidad hacia su trabajo, también recalca la participación y el apoyo de varios personajes en el mismo. Este trabajo finaliza con la elaboración de una cartilla que debe ayudar a que la historia del pueblo guambiano y sus luchas permanezcan presentes entre ellos en los programas de etnoeducación (Andrade 1991).

Es cierto que los programas de etnoeducación tienen como intención desarrollar procesos educativos en los que los pueblos indígenas participen de una educación que les permita hacer parte de la sociedad nacional, sin perder su propia cultura. En relación con ello, creí que mi trabajo estaba ligado a la historia que los pueblos indígenas poseen de sí mismos. Pero sumado a todo esto se encontraban los problemas que Andrade exponía en su texto, acerca de cómo la escuela, siendo un recinto, funcionaba como un elemento que alejaba a los niños indígenas de su historia, perceptible sólo en la medida en que se recorre el territorio y se mantiene la tradición oral, a su vez desplazada por el conocimiento impartido en la escuela, que pasa a ser entendido

como único saber provisto de autoridad y credibilidad. Propuse entonces, como parte de mi trabajo la elaboración, no de una cartilla, sino un video. Un video acerca de la historia paez y de su territorio, y de la relación entre ambos. Pero la intención de elaborar tal video, no debía ser la de reemplazar la historia oral, ni el recorrido del territorio, como medios para transmitir la historia y la cultura paez. Debía ser, mejor, una ayuda, un aporte que motivase entre los niños el interés hacia su historia como indígenas y hacia su relación con tal territorio enmarcada dentro de tal historia. Debía ser una motivación para que se acercasen hacia la historia de su propio pueblo.

Este video no sería realizado, de manera exclusiva, por mí. Propuse elaborarlo en una especie de coautoría, en donde los indígenas, concedores y actores de la historia que el video presentara, tendrían la posibilidad de participar, no sólo como entrevistados, sino también como autores, en la decisión de aquello que sería contado, y de aquello que sería visto en el video, además de su estructura y forma. Yo participaría de él, por una parte y de alguna manera, en el papel de aprendiz y, por otra, en el manejo de los elementos técnicos de la edición del video final y la grabación de las imágenes. La estructura del video (su secuencia), sin embargo, en la medida en que la comunidad se comprometiese con él, sería elaborado por la comunidad misma. Y, por supuesto, estaría destinado a hacer parte del material pedagógico en las escuelas de los resguardos paez, dentro del programa de etnoeducación.

Quiero aclarar, sin embargo, que lo más importante en la elaboración, tanto del video como del trabajo escrito que sería finalmente presentado al departamento de antropología de la Universidad Nacional, es la medida en que la comunidad (si bien no toda ella, pero al menos algunos miembros) se comprometiese y creyese que una parte de su historia, en la cual los antropólogos han participado, es de su interés y que tal análisis sería también de utilidad para ellos. Pues el resultado de la investigación que se me permitiese y ayudase a realizar era el único verdadero aporte que podía ofrecer a la comunidad.

Así, presenté mi proyecto a Graciela Bolaños, miembro del programa de etnoeducación del CRIC, quien vio en la propuesta del video una posibilidad positiva para las escuelas bilingües. Con ella llegué entonces a La Laguna, Siberia. Un resguardo ubicado entre los municipios de Caldon y Piendamó, a unos cincuenta kilómetros de Popayán. Allí se me propuso trabajar un video sobre la vida de Benigno Collazos, médico tradicional de la región. Benigno accedió a ayudarme, así como la comunidad estuvo dispuesta a recibirme, siempre y cuando el cabildo lo permitiese. Sin embargo, poco antes, la Asociación de Cabildos había decidido no permitir la realización de investigaciones en la zona a causa de diferentes conflictos con las instituciones

que las llevaban a cabo. Por fortuna, Roberto Chepe, antiguo líder de las luchas y hoy maestro de la escuela bilingüe apoyó la realización del proyecto frente al cabildo y me acompañó constantemente en su elaboración. Pero la elaboración del guión del video no resultó como yo lo planeaba. A pesar de que varios miembros de la comunidad se mostraron interesados en el video, y a pesar de mi ingenua idea de que los medios de comunicación audiovisuales estaban lo bastante popularizados como para desarrollar el trabajo en conjunto, fue difícil que la comunidad asumiese su elaboración. Efectivamente, la comunidad pensó en el video. No sólo Roberto, sino otros miembros de ella me buscaron para hablarme de lo que querían que el video mostrase, para que grabase algún momento, algún suceso, no sólo con la intención de registrar un evento en el que pudiesen verse, como si se tratase de la grabación de una primera comunión, sino con la intención explícita de "*dejar eso grabado para la historia*", como algunos de ellos dijeron. Así, pues, hablando con Roberto y Benigno acerca del video y pensando en las expectativas de quienes se involucraron en él, logré percibir un guión que, creo, les satisfizo. Sé que ello no basta. Aún así, hay una gran brecha entre el lenguaje que yo manejo y el lenguaje de la comunidad (por no mencionar las peripecias necesarias para conseguir un televisor en aquel lugar). Y, aunque el video ayudó un poco a superarlas, no basta con aplicar un lenguaje audiovisual, aún hace falta un prolongado esfuerzo para lograr una interacción intensa, profunda, más efectiva. Supongo que ello requerirá de un plazo más largo, pero creo que aquí hay un paso hacia adelante.

1.1. Dulces sueños

Tal vez la parte más difícil de estos asuntos de derecho interno es decidir el castigo. Una vez presentado el caso a la asamblea, y cuando la gente toma valor para empezar a hablar, la discusión parece, muchas veces, volverse interminable. Quienes acusan, muchas veces sentados frente al público, insisten en intervenir para condenar a los acusados. Y lo hacen con la fuerza que les otorga la aparente certeza de las razones de su acusación. Alternadamente los miembros del cabildo introducen aclaraciones acerca de lo veraz o falso, con la intención de que la asamblea (constituida por la comunidad asistente, representantes de las veredas y otras instituciones como la junta de acción comunal, la escuela bilingüe, la organización de las mujeres, etcétera) pueda discernir. Y, por supuesto, el acusado interviene para defenderse. La parte difícil, sin embargo, está más bien en las discusiones de la asamblea. Muchas veces los presentes están emparentados con el acusado o los acusadores. Es posible, incluso, que estén implicados y se vean afectados por la decisión final. Sin embargo, esa es una condición de la que también sufre el cabildo, que es susceptible de recibir con mucha frecuencia amenazas de los acusados.

Hoy es domingo y la comunidad está reunida en la casa del cabildo del resguardo de La Laguna, en la vereda de Las Delicias, donde el cabildo ha presentado un caso de derecho interno. Frente a unas doscientas personas (representantes de la comunidad y comuneros en general), el cabildo expone un caso en el que cuatro miembros de una familia (ellos mismos se declaran "primos") se enfrentan por un triple asesinato. Los cuatro primos, también de pie frente a la asamblea, se mantienen en silencio mientras el cabildo expone los resultados de su investigación. El triple asesinato no es lo que está en juicio. El verdadero crimen a juzgar es el "chisme". El acusado ha propagado entre la comunidad la historia de que los autores del triple asesinato son sus tres primos. Estos, que han presentado el caso ante el cabildo, rechazan tal imputación, añadiendo que el verdadero problema radica en una deuda que el acusado tiene hacia ellos tres. El primero replica que no es así. Es ahí donde el cabildo vuelve a intervenir, añadiendo entonces que uno de los presentes en la asamblea ha resultado envuelto en el caso como el mensajero que ha ido a buscar a la guerrilla, asegurándoles que el acusado es paramilitar, por lo cual la guerrilla lo asesinaría (al acusado). Este cuarto implicado es invitado a hablar, y así lo hace.

Afirma que él no sabe dónde encontrar a la guerrilla. Que se trata de una calumnia. Que él ni siquiera pertenece a la comunidad y, en el fondo, ni siquiera tendría por qué estar en la reunión de hoy. Informa al público de sus creencias evangélicas, las cuales le impiden, asegura, querer

hacer daño a alguien, mucho menos al joven presente en la asamblea, con quien está emparentado: se trata de su sobrino.

El cabildo invita entonces a una mujer a hablar. Esta es testigo de una pelea de borrachos entre las dos partes de la familia (a la que ella también pertenece). La mujer se refiere con intensidad a la crueldad del enfrentamiento, incluye armas en su narración (cuchillos), menosprecia las razones del enfrentamiento argumentando que se trata de familiares y, finalmente, levantando la voz y entre aspavientos, afirma que ella no está envuelta en el problema.

El cabildo aclara entonces que no hay pruebas que demuestren que los presentes están envueltos en el triple asesinato. Las armas con que se cometió el asesinato no han sido encontradas. No hay pruebas de que los presentes tuviesen alguna, ni de que hubiesen adquirido balas. Finalmente, el cabildo expone como argumento el hecho de que, al ser consultado, uno de los médicos tradicionales aseguró que ninguno de ellos estaba involucrado en el triple asesinato.

"¡Yo no creo en esas brujerías! Yo en lo único que creo es en mi Diosito que está allá arriba" se escucha entonces. Esta intervención violenta produce una explosión de aplausos entre las personas que rodean al hombre que poco antes se declaró evangélico (incluida la mujer que habló justo después de él). El autor de la intervención, sin aclarar muy explícitamente su posición en favor o en contra del acusado, explica que sólo pueden darse argumentos claros y que las afirmaciones del médico no dan prueba de que los tres acusadores no estén involucrados en el asesinato. Propone entonces una solución tomada de la justicia oficial (que conoce por haber estado involucrado él mismo en un conflicto entre dos miembros de una familia): Prohibir futuros encuentros entre los tres acusadores y el acusado. Vale la pena aclarar que se trata de uno de los tantos campesinos de origen no indígena que, sin embargo, se somete al cabildo y a su autoridad. La asamblea está llena de ellos.

Es entonces cuando Leonidas interviene. Este es un obvio problema de chismes, argumenta. Al interior de una misma familia existe un conflicto en el que se ponen en peligro las vidas de unos y otros, por un chisme. Los chismes no son un problema superficial y Leonidas puede recordarle a la asamblea un par de ejemplos recientes, en los que personas de la comunidad han muerto por causa de los chismes. Y, en este caso, el chisme ha sido alimentado por ambas partes de la familia. Además, como ha sido argumentado por los acusadores, el castigo de una de las partes, sería la venganza de la otra: El acusado había prometido vengarse si era castigado, y los acusadores habían amenazado con reírse públicamente en el momento de condenar al acusado. Así, la única solución que existía para Leonidas era clara: fuele para los cuatro. La propuesta de

Leonidas es bienvenida (excepto por parte de los implicados). La asamblea calla en señal de aceptación. Los acusadores insisten en su inocencia, pero saben que es inútil. El acusado, sin embargo, está decidido a no recibir castigo. Se pone de pie y trata de contarle a la asamblea cuál era el arma que se usó en los asesinatos. Titubea, tartamudea... es obvio que improvisa alguna nueva invención, de la que aún no hay pruebas. No hay caso. La asamblea pide el castigo. La comisión evangélica permanece en silencio. El capitán del cabildo define el castigo: siete fuetazos para cada uno, por parte de cada uno de los miembros del cabildo. Y él utilizará como fuede un manojo de ramas que debe inducir un cambio de actitud en quien recibe el castigo.

Una hora más tarde, el lugar está vacío. El mural en el que se lee "Ikh Wala" (La Laguna), junto a una representación del sol que se levanta entre las montañas, acompañado por un bastón de cabildante y un gran letrero que anuncia "Wec' yuwekwe" (bienvenidos), quedan a espaldas de Leonidas, uno de los últimos en abandonar el lugar. Junto con el compañero. Después de todo, qué pensaría él de todo ello? Aunque a Leonidas le intrigaba, no le preguntó. Pensó en lo nuevo que aquello del derecho interno era para toda la comunidad, incluso para él mismo. Apenas diez años antes, todo eso era imposible. Diez años antes difícilmente se había logrado conformar un cabildo. Diez años antes aún era difícil creer que todo esto —una autoridad propia— era posible.

Su mente empezó a divagar mientras evitaba resbalarse en el lodo de la carretera, y recordó la imagen de Julio Tunubalá. Recordó las reuniones tarde en la noche. Recordó los caminos que se vieron obligados a abrir para poder llegar a las reuniones, evadiendo a la Policía, que los esperaba en los caminos usuales. A su alrededor se levantaban los montes en los que antes trabajó picando tierra y sembrando, durante la noche, temeroso de la llegada del Ejército y la Policía. Eran los mismos montes que en innumerables ocasiones, temporadas enteras, lo ocultaron al ser perseguido.

Entonces su mente volvió a los días en los que vivía pendiente de esconderse. Y recordó una noche algo particular. Distinta de todas las noches. En aquel entonces Leonidas solía pasar poco tiempo en su casa. La Policía venía de visita con frecuencia, y su casa era una de las estaciones inevitables. Usualmente el aviso del arribo de la Policía llegaba mucho antes que la Policía misma. Pero con frecuencia aparecían por la noche. A las cinco de la mañana, a las cuatro, a las tres. Así que Leonidas solía llegar a casa, dormir un par de horas, y volver al monte en la madrugada, a las tres. Pero la noche en cuestión estaba cargada de una especie de miedo atmosférico. Leonidas no podía dormir bien. De alguna manera sabía que llegarían. Así que

tomó sus cobijas y un talego, y se metió entre las matas de café de su huerta, a un par de metros de la letrina, a cierta distancia de su casa, pero no precisamente lejos.

Logró conciliar el sueño, a pesar del frío, a pesar de la incomodidad y a pesar del miedo. Y justo entonces, justo entonces, ahí estaban. Desde la parte alta de la huerta, entre los arbustos de café, precisamente, estaba un hombre en uniforme, sonriente, con el bolillo en la mano, mientras lo veía dormir. Sólo lo veía dormir. Ahí acabaría todo. Leonidas estaba capturado. Pero cuando el uniformado dio su primer paso hacia él, su sonrisa aún más ancha, justo entonces, Leonidas despertó.

Un sueño, sí. Sólo un sueño. Leonidas, aún con los ojos entreabiertos, respiraba profundo mientras esperaba a que su corazón recuperase su ritmo normal, para intentar dormir de nuevo. Fue entonces cuando escuchó los golpes. Eran golpes en la puerta. Insistentes. No cabía duda: esta vez sí era la Policía. Y esta vez no era un sueño.

La puerta se abrió, Leonidas pudo oírla. Mejor así. Si Ernestina no abría, ellos la tumbarían. Voces. Preguntas. No entendió muy bien. Más puertas se abrieron. Silencio. Y luego empezó a escuchar pasos. Parecía estar escuchando los pasos de las bestias al cruzar por un yucal quebrando las ramas de yuca seca. Y el sonido venía detrás de la casa. Lo estaban buscando a él. No demorarían en dar la vuelta. Se levantó, aún débil por el sueño, y se echó las cobijas y el talego al hombro. Y corrió por entre el cafetal, hacia abajo por la colina, a través del potrero, con toda la velocidad que la torpeza del sueño le permitió, hasta llegar al río, por donde penetró al monte.

Al amanecer arrancó un par de piñas silvestres y las metió en el saco para fingir que recogía piñas por los alrededores, y así pasar por su casa. Tenía que cerciorarse de que todo estaba bien. De que su familia estaba bien. Y en efecto, aquella vez todo había salido bien. En casa todo estaba en orden. La Policía ya se había ido. La cárcel para Leonidas fue después. Un par de años más tarde. Lo extraño había sido el sueño. Como si el sueño se hubiese vuelto real. Como si aquel Policía que lo miraba sonriente, acechante, de repente se hubiese materializado en la realidad. El sueño se convirtió en algo real, pero no porque fuese un aviso o una premonición. Esa no era la manera de entenderlo. Era distinto. Era como si el sueño de Leonidas se hubiese materializado, pasado de ser imaginario, mental, a ser real, material. Y acaso no había sido así con todo? Después de todo, qué era ser indio si no algo mental, algo en lo que se piensa, pero que no se puede ver? Leonidas, como muchos otros en el resguardo de La Laguna, afirma que ser indio es pertenecer a la tierra que se pisa. Pero no es sólo la tierra, es todo. La tierra es el

mundo, la atmósfera en la que ser indio se convierte en algo material, que se ve, se toca y se escucha. Se convierte en la casa del cabildo, en la lengua propia, en los bastones de los cabildantes adornados con peluches, se huele y traga en los remedios del médico, crece en las siembras de maíz y en los niños que entran y salen de la escuela bilingüe.

La identidad se puede ver y tocar. Y vivir, ahora también en las reuniones del cabildo de una zona donde sólo el treinta por ciento de la población es india, pero a la reunión del cabildo se presentan tanto indígenas como campesinos blancos o mestizos. Y en el fuste de los cabildantes que les fue aplicado a aquellos muchachos hoy. Es por eso que Leonidas tenía tanta curiosidad. Y es por eso que decidió preguntarle al compañero al fin: "Y vusté qué piensa del castigo?"

1.2. Ritual

La casa comunitaria de Betania estaba empezando a llenarse justo al acercarse el crepúsculo. Había gente en ella desde la mañana, preparándose, cocinando, arreglándolo todo, pero la comunidad de la vereda de La Laguna sólo hasta ahora empezaba a llenar la casa. Ernestina, Guillermina, Ana Iliá y Lucía estaban en la cocina, preparando su parte. Roberto había llegado con el compañero y habían acordado con los mayores, que el compañero registraría todo en su cámara. Roberto decía que así esto quedaría para la historia de la comunidad.

Los mayores hablaban entre sí, discutían, reían, todo el tiempo en su lengua, en nasa yuwe. Hablaban con el médico tradicional, planeaban cosas. Entretanto, los demás miembros de la comunidad mataban el tiempo simplemente hablando. La casa y sus alrededores se sumergían lentamente, con la llegada de cada nueva familia, en un murmullo generalizado que oscilaba entre el nasa yuwe y el español. Los niños correteaban en los alrededores del lugar, mientras Guillermina tomaba un descanso en la cocina y dedicaba un rato a enseñarle el nasa yuwe al compañero, que se esforzaba torpemente por pronunciar con cuidado. A Guillermina le resultaba sumamente graciosa la situación.

Aunque Roberto había explicado en la escuela qué era un ritual y en qué consistía el de hoy, Nancy aún no estaba segura de lo que iba a suceder. Por el momento, su preocupación principal estaba en jugar “la lleva”, especialmente porque ella la tenía. Aunque no era problema. Nancy podía correr realmente rápido para su edad y sabía escoger estratégicamente a los jugadores más lentos, como Lilo y Carmenza. Pero, al mismo tiempo, parte de ella tenía una fuerte curiosidad hacia lo que sucedería hoy. Porque era obvio que este no era un domingo normal. Nadie había ido al bingo y, en esta reunión no había música ni baile. Nancy sabía que lo de hoy tenía algo que ver con medicina tradicional. Lo sabía, porque Seferino había ido a su casa a pedirle a tío Benigno que los ayudara hoy. Pero Benigno no podía hacerlo. Estaba aún enfermo de su hernia y preparaba un viaje a Popayán donde sería “operado” (Nancy no estaba muy segura de lo que eso quería decir, pero sabía que era para curar a tío Benigno). Así que hoy habían traído otro médico.

Roberto había dicho que hoy iban a “apagar el fogón”, y Guillermina, la madre de Nancy había dicho lo mismo. Según ambos, se trataba de “apagar toda esa candela”, lo malo, para espantar las cosas malas y limpiar la comunidad. Así dejarían de morir los animales, y la cosecha mejoraría. Nancy había escuchado también que harían otro “ritual”, unos días más tarde, en La Laguna. Ese había sido propuesto por el cabildo en una de las reuniones. Nancy había estado

ahí, escuchando. Habían dicho algo de ser indígenas y uno de los cabildantes había hablado de la “identidad”. Nancy recordaba la palabra, porque en la escuela, el compañero la repetía con mucha frecuencia en sus conversaciones con Roberto. También recordaba algo del K’sxaw que, según Roberto, era como dios, pero de los indios.

En fin, lo único que era claro para Nancy de todo aquello, era que había que apagar todas las luces. Lámparas, velas, la radio, la tele (donde hubiese alguna, claro), pero especialmente el fogón. La candela del fogón. No podía haber ninguna luz encendida.

Por eso, cuando empezaron a apagar las luces, ella supo que iban a comenzar con el asunto. Así que se apuró, corrió realmente rápido y se la pasó a Víctor con el tradicional grito: “¡Lleva!”.

La casa cooperativa es una casa realmente grande. De techos altos y pisos de madera, aunque algo dañados por el paso del tiempo, algunas tablas faltan. Las puertas también son bastante altas. Es posible que midan incluso dos metros. Es una característica muy poco usual de las casas en aquel lugar, donde los marcos de las puertas alcanzan una altura máxima de un metro con setenta y cinco centímetros (por eso el compañero siempre se golpeaba en la frente al cruzar las puertas). Esta casa pudo haber pertenecido a los terratenientes en alguna época. Detrás de ella, a unos diez metros, se encuentra la pesebrera donde se guardan las vacas de la comunidad. En el frente, hay una terraza, y al entrar, se encuentra uno en un salón alto y ancho, con una puerta a cada lado, cada una de las cuales lleva a una habitación similar, ocupada, cada una, con cosas de la comunidad: herramientas de trabajo, palas u otros artefactos por el estilo. La tercera puerta de este salón, lleva a un corredor flanqueado, por un lado, por un jardín descubierto, y por el otro, por una puerta que conduce a un baño, provisto con inodoro y ducha. Otra peculiaridad que no se encuentra en cualquier casa. Tras el jardín, se encuentra la cocina, y tras ella, un gallinero que comparten patos, pavos, gallos, gallinas y un par de perros que exhiben un pelaje moldeado por el relieve de sus costillas. Y junto a la cocina, conectado con el pasillo que lleva a ella, se encuentra otra terraza desde la que es posible asomarse al gallinero.

Para el ritual, se improvisó un asiento con un tronco de madera aserrado por la mitad, a lo largo de la segunda terraza y todo el pasillo que lleva del salón grande a la cocina. La comunidad se sentó en fila, acomodándose sobre el tronco/silla. En un extremo se encontraba el médico tradicional, con sus mochilas, sus bolsas, sus remedios, y una gallina cruda y recién desplumada. Nancy se ubicó entre Guillermina, su madre, y el compañero y, justo entonces, todas las luces se apagaron.

Mientras el compañero grababa con su cámara, Nancy alcanzó a ver cómo el médico tradicional empezaba a cortar la gallina, acomodaba sus cosas, murmuraba letanías incomprensibles en nasa yuwe. Junto a él, los mayores se preparaban y le observaban para auxiliarlo cuando el médico lo pidiese. Uno de ellos alumbraba con una débil linterna las operaciones de médico, pero la apagó cuando la cámara del compañero encendió una luz más fuerte, mientras el compañero aclaraba que, de otro modo, la grabación no quedaría bien. Aparte de esa, no podía encenderse ninguna otra luz, y aunque los niños murmuraban y producían risitas ahogadas de vez en cuando, las madres les reclamaban en susurros para que hiciesen silencio.

Poco después, pasó uno de los mayores con una taza, mojando sus dedos en el líquido que esta contenía y mojando las cabezas de los participantes en el ritual. Nancy sabía cual era el contenido de la taza: alegría. Benigno la llamaba a veces también chayutse, en nasa yuwe. La usaba en las limpiezas.

A medida que avanzaba la noche, aumentaba el frío. El médico continuaba su labor en su rincón, iluminado por la cámara del compañero, de vez en cuando explicando a la cámara para qué era lo que hacía, pero Nancy no alcanzaba a escuchar. Ni eso, ni los extraños rezos del médico, intercalados por sorbos y escupitajos de ron, seguidos por el paso de uno de los mayores a través de la línea de participantes, repartiendo remedios.

Pero tal vez la parte más importante de todo el ritual, fue el paso de la coca. Nancy se había fijado bien como sucedía todo. El padre de Victor había empezado por el compañero, llevando el saco lleno de coca tostada, acompañado por otro de los mayores, quien cargaba un saco vacío, donde debía volver a depositarse la coca. Y lo que Nancy sí alcanzó a escuchar, fue lo que el Padre de Victor dijo al compañero: “*¡Piyeye, compañero! ¡Piyeye!*”. Nancy había nacido escuchando el nasa yuwe en casa, y lo escuchaba todo el día, todos los días de los mayores de su casa. Incluso Benigno intentaba hablar con ella de vez en cuando. Y aunque muchas veces ella no entendía, esta vez sí sabía lo que le habían dicho al compañero: “*¡Aprenda, compañero! ¡Aprenda!*”. Así que Nancy observó tan cuidadosamente como pudo, junto con todos los participantes, mientras el compañero realizaba la operación que le acababan de explicar: con su mano izquierda tomó un puñado de coca del primer talego, y rodeó lentamente todo su cuerpo con él, desde el tobillo derecho, por todo el costado de su cuerpo, hasta llegar a la cabeza, desde donde su mano descendió con el puñado de coca hasta el tobillo izquierdo, luego de lo cual dejó caer el puñado de coca en el segundo talego, antes de repetir la operación por última vez.

Pronto le tocaría el turno a Nancy y, aunque Guillermina dudó de permitir a Nancy meter la mano en el saco de coca, el padre de Victor la convenció diciendo con fuerza: “*¡Déjela, déjela! ¡Que aprenda qué es ser indio desde ahora! ¡Que aprenda a ser india!*”. Así que Nancy repitió la operación, tal como había visto hacerlo al compañero, mientras Guillermina y el padre de Victor daban su aprobación a lo bien que lo estaba haciendo. Poco después, vendría más coca y también tendría que mambear. En el proceso de hacerlo, su boca se inundó de un jugo amargo, que después de un par de minutos, le adormecería la lengua y las encías, pero que tendría que masticar continuamente durante media hora o más. Ese sabor, ese sabor amargo en su boca por primera vez sería difícil de olvidar para Nancy. Pero ella sabe desde aquel momento que ser indígena tiene sabor, un sabor amargo, pastoso. “*Eso es ser indio*”, pensó, y mientras escuchaba a su madre burlarse de las muecas del compañero al mambear, recordaba la decisión, la fuerza con que la habían incitado a tomar la coca: “*¡Que aprenda a ser india!*”.

1.3. Los zapatos

La respuesta que se obtiene al preguntar a los indígenas paez qué es para ellos ser indígenas, es por lo general casi la misma, como calcada de algún lado por todos: somos indígenas porque tenemos nuestras tierras. Asimismo, si se les pregunta qué es la tierra, todos responderán por igual: es como la madre de uno, porque nos da la comida, nos alimenta. ¿De que viviríamos sin ella?

Pero el compañero no está satisfecho con eso. Le parece un "cliché". Todos repiten lo mismo como una letanía, casi con las mismas palabras. No le gusta esa respuesta. Así que Ernestina no sabe qué responderle y, al menos mientras la cámara esté encendida, no va a dar ninguna otra respuesta (podría equivocarse). Bueno, tal vez una pequeña cosa más, claro: la lengua. Antes los indígenas se avergonzaban de ella. Los curas y los patrones hacían que uno se avergonzara, pero ya no, ahora hay que estar orgulloso.

Sin embargo, aún con eso el compañero no se siente bien. Tuerce la boca, mira al piso, como si estuviese cansado, pero por fin, apaga la cámara y Ernestina se relaja. Ahora sí puede hablar con él tranquila, como cualquier otro día. Entonces le cuenta cómo, mucho tiempo atrás, en la escuela se prohibía hablar la lengua. Golpeaban a los niños si lo hacían. Y también los patrones. Por eso mucha gente decidía no hablar la lengua. Incluso frente a los campesinos, hablaban el español. Fingían. Y nadie usaba zapatos. Todo el mundo andaba descalzo. Le cuenta cómo su padre solía ir a la huerta y trabajar en ella descalzo. Cómo, descalzo, caminaba al pueblo con la cosecha al hombro, para entregar la mitad de ella al patrón. Y le cuenta del "caleño", uno de los patrones. "Ese sí era bueno", le dice. "Regalaba zapatos y camiseta".

En ese entonces, ella tampoco usaba zapatos nunca. Sólo para hacer la primera comunión, claro. Pero esa era la única excepción. Por lo demás, ella caminaba a cualquier lado sin zapatos. Los ricos eran los únicos que usaban zapatos... Y los curas. Tal vez ella tenía unos veinte años en 1972, cuando llegó el compañero Julio Tunubalá. Fue entonces cuando todo empezó a cambiar. El había venido a explicar que estas tierras eran de los indígenas, que había que luchar para sacar al patrón. Que no había que avergonzarse de la lengua, sino hablarla y enseñarla a los niños.

Luego empezaron las reuniones. Se reunían a escondidas, por las noches. Entraban a las tierras de noche y trabajaban.

— ¿Como así? ¿Trabajaban en qué?— interrumpe el compañero.

A veces al compañero le cuesta trabajo entender lo que uno dice. Es un poco lento para ser doctor, piensa Ernestina. "*Trabajar la tierra* —le explica—, *abrirla y sembrar en ella*". El compañero responde con un gesto de asentimiento y ella continúa narrando. Ella cree que esta fue una de las primeras zonas en ser recuperadas, pero no está segura. Fue en esa época que su padre murió. Esa es la parte de la historia que Ernestina cuenta con algo de tristeza, que el compañero no percibirá en toda su profundidad sino hasta varias horas después, mientras intenta volver a contar toda la historia de Ernestina en una carta.

Durante las recuperaciones, muchos de los terratenientes pagaban a los campesinos y a algunos indígenas por amenazar, golpear, o incluso matar a quienes participaban en las recuperaciones. Y una tarde, subiendo del pueblo junto con Ernestina y la madre de Ernestina, su padre se encuentra en el camino con dos borrachos. Nadie se previene, son parientes del padre de Ernestina. Pero están borrachos y, de todas maneras, a los borrachos les gusta mucho la pelea. Entonces el tiempo parece transformarse, aumentar su velocidad vertiginosamente. Todo sucede de repente. Discuten algo sobre panelas robadas, el padre de Ernestina se declara inocente, pero los machetes ya han sido exhibidos. La mente de Ernestina reproduce todo en segundos y sabe que, en español nunca podría reconstruir todo lo que su memoria contiene. Así que se limita a lo importante: su padre muerto, y ella y su madre algo golpeadas y cortadas, pero vivas.

Muchas cosas han cambiado desde entonces. Los médicos tradicionales ya no hacen refrescamientos en la siembra ni en la cosecha con tanta frecuencia como antes —la gente simplemente no los llama—. Ni se siembra el maíz como antes, y con su dedo índice, Ernestina dibuja en el aire una figura (que el compañero reconoce para sí mismo como una espiral) para mostrar al compañero como solía sembrarse el maíz. Y los techos de las casas, son ahora de teja, y no de hoja de maíz, como solían serlo. Y ahora mucha gente usa zapatos. Leonidas se lastima los pies si no los usa, y los muchachos ya no pueden andar sin zapatos. Pero ya no hay patrón. Y ella prefiere no usar zapatos nunca. Excepto cuando va al pueblo, pero se los quita apenas puede, justo al salir del pueblo, por el camino de regreso. Y esos viajes son poco frecuentes. Además, ella, al contrario de los demás, se lastima los pies cuando usa zapatos.

Mientras ella acaba su historia, el compañero la escucha asintiendo. Quiere hacerla sentir que entiende todo lo que ella le dice, pero en el fondo no lo hace. No puede. Algo dentro de él insiste tercamente en preguntar "*¿qué es la identidad paez?*".

1.4. Espiral

I

A finales de los setentas el Cauca pasa por un período especialmente aciago. El movimiento indígena, con aciertos y vicisitudes intenta organizarse. El M-19 transita las zonas rurales. La Policía y el Ejército, en consecuencia, lo hacen también. Muchos indígenas ingresan a la cárcel acusados de nexos con la guerrilla que nunca son probados (Leonidas Chepe 2000, conversación). Los terratenientes organizan cuadrillas de “pájaros”, agentes armados que deben detener la penetración de los indígenas a sus fincas. Mientras en la arena de la política formal el poder oscila entre liberales y conservadores, en las zonas rurales, movimientos políticos que se proclaman de izquierda socialista intentan capacitar a los indígenas y campesinos (Roberto Chepe 2000, conversación). Mientras avanzan las recuperaciones, se explica qué es el liberalismo y qué es el capitalismo. Se habla de lucha de clases, de imperialismo, de capitalismo... Mientras los indígenas intentan recuperar su autonomía, sus tierras y su lengua, algunos grupos estudiantiles que buscan participar de movimientos políticos de izquierda desdeñan de su cultura calificándola de “supersticiosa” ...(Roberto Chepe 2000, conversación) El debate político avanza a tropezones, los movimientos se alían y separan continuamente (Bonilla 2000, conversación). La persecución continúa, o bien, se recrudece. Indígenas y no indígenas mueren, son encarcelados. Las luchas se mezclan, las ideologías se revuelven, las religiones se confunden con las supersticiones, la fe religiosa se disfraza con el discurso político, como en una gran licuadora histórica que nunca se detiene, implacable ante el agobio y la confusión.

En un camión perteneciente al CRIC, varios indígenas se dirigen a cumplir con una invitación. Entretanto, piensan en las reuniones en las que han participado. Escondidos entre las sombras de la noche, la espesura del monte, temerosos de la Policía, grupos de cien, doscientas personas, aparecen para hablar sobre las recuperaciones. Cuándo entrar, en dónde. Planean recuperar sus tierras. Tierras que les corresponden y que les han sido arrebatadas a través de la historia en procesos “legales” de usurpación de tierras en favor de la aristocracia naciente (Le Grand 1984:13-43) y no tan “legales”, pero de igual carácter. Intentan recuperar un territorio en el que nacieron, que ocuparon mucho antes que cualquier otro. Intentan recuperarlo para ellos, para lograr en él una vida digna, una vida para ellos y de ellos, no una vida para el terrateniente. No saben exactamente con qué se encontrarán al llegar, y hablan de ello por el camino, en su lengua. Pero pronto se darán cuenta de lo que les espera: se trata de un paro obrero, para el que se han concentrado más de cinco mil personas.

Al llegar, ninguno de los indígenas que desembarca del camión da crédito a sus ojos. Se encuentran ante una manifestación de más de cinco mil personas. Algo que ellos nunca habrían soñado siquiera. Perciben el olor del sancocho y pueden ver a algunas personas comer, mientras una tarima que se alza entre innumerables cabezas, varios metros más allá, exhibe a un orador cuyas palabras excitan al público, logran aplausos, motivan consignas. Roberto percibe una sensación de grandeza, pero también un miedo profundo. Él sabe que ha llegado ahí como miembro del movimiento indígena, porque los han llamado para apoyar el paro. Pero ¿veinte de ellos entre más de cinco mil personas?

No tardan en reportarse ante los organizadores del paro, pero lo peor se acerca. Son anunciados por los altavoces. Entre los chirridos de un micrófono mal preparado, se escucha el anuncio de que los “compañeros del movimiento indígena” han llegado a apoyar el paro... Y van a hablar. Mientras los anuncian, los indígenas murmuran entre sí, unos empujan a otros para que vayan adelante, pero nadie quiere hacerlo hasta que, finalmente, como en un capítulo de Chespirito, entre el forcejeo, Roberto sale empujado sobre la tarima, a la vista del público, como quien va a hablar. Roberto está confundido. Ve entre el público a la gente aplaudir, mientras se vuelve a mirar a sus compañeros que asienten con la cabeza con muecas en la cara. Pero lo único de lo que está seguro Roberto es de no saber, en absoluto, lo que va a decir.

La multitud calla en espera del gran discurso, mientras Roberto se acerca al micrófono. Desde atrás sus compañeros asienten asustados... Roberto tartamudea algunas palabras. La gente calla. Entonces intenta explicarse mejor, pero la gente calla aún. No hay caso. ¿Cómo saber qué decir en una situación como está? ¿Cómo saber qué decir frente a cinco mil personas? Roberto se vuelve a ver a sus compañeros una vez más, y estos le animan con muecas y asentimiento, pero él sabe que no lo está haciendo muy bien. Entonces se vuelve hacia la multitud y pronuncia unas cuantas palabras más... Pero estas palabras tienen un efecto muy diferente.

Mientras la multitud aplaude apasionadamente, Roberto repite aquella palabra una vez más, y otra y otra. Y una vez tras otra, las palabras explotan en celebraciones, aplausos y la excitación casi infinita del público. Detrás de Roberto, los demás compañeros indígenas abren los ojos tanto como pueden y escuchan el discurso asombrados. La gente aplaude, es cierto, pero ninguno de ellos puede creer que todo eso esté sucediendo. Y sobre todo, aunque todos ellos han escuchado la palabra muchas veces, lo que más les asombra a todos, es que Roberto la utilice, porque en el fondo, ninguno de ellos está muy seguro de lo que significa.

II

Para el primer año del siglo veintiuno, el Cauca ha cambiado. La violencia no ha desaparecido del todo, pero las cosas están mucho más tranquilas. Ningún indígena paga terraje. Los territorios de la comunidad indígena, hoy representada ante el gobierno nacional por los cabildos, se expanden. Las luchas permanecen. El movimiento indígena se organiza en la María, Piendamó, a pocos kilómetros de La Laguna, para apoyar a los Uwa, en la defensa de su petróleo. Los cabildantes del Cauca viajan a Bogotá para apoyar el proceso de los Uwa. Los indígenas confrontan al gobierno en el incumplimiento de los derechos que les son garantizados por la constitución de 1991 (Caballero, 2000, conversación). Las luchas han cambiado de terreno.

Las escuelas bilingües intentan propagar entre los niños indígenas la historia de las luchas. Intentan mantener la lengua. Intentan enseñar la lengua indígena, que en muchos lugares parece estar en proceso de desaparecer. El movimiento indígena proclama la lengua como una de sus reivindicaciones, pero muchos elementos contribuyen a desplazarla. La escuela bilingüe se debate entre un proyecto occidentalizante y urbanizante, descontextualizado de las condiciones económicas, sociales y culturales rurales y su intento por funcionar como motor de la cultura indígena. La escuela es ahora uno de los campos de la lucha. La lengua es una de las búsquedas del movimiento político. Los niños regresan al resguardo después de estar un mes en Cali, afirmando que han olvidado la lengua por completo. Los mayores hablan del orgullo de ser indígena y de no avergonzarse de hablar la lengua, recordando los castigos que recibieron de niños al hablarla. Los adultos jóvenes afirman entender la lengua, pero no ser capaces de hablarla, mientras el maestro de la escuela bilingüe les reclama por no querer utilizarla a pesar de ser capaces. Los médicos tradicionales temen la pérdida de la lengua, en la que se han desarrollado sus conocimientos y que es, a la vez, el único vehículo para transmitirlos. Los niños que hablan la lengua hoy en día son, en el resguardo de La Laguna (Siberia, Municipio de Caldon), contados con los dedos de una mano. Muchos jóvenes parecen renunciar a la lengua. En el aire flota la pregunta de si es realmente importante, si es una expectativa de la comunidad la conservación de la lengua, o si no se trata más que de un artilugio romántico, inútil hoy en día. Flota la pregunta de si la comunidad realmente quiere que se conserve. Los cabildantes (curiosamente muchos de ellos bastante jóvenes) responden que la lengua es parte de la identidad, de ser indio. Los maestros bilingües responden que con la pérdida de la lengua también se pierde el conocimiento del médico tradicional y la historia de las luchas y de la región. El proyecto de las escuelas bilingües se fortalece. Algunos investigadores (Bonilla, 2000, conversación) recuerdan cómo la lengua funcionó como un medio para reunirse,

evadiendo a la Policía, a través de mensajes enviados por programas radiales. El CRIC invierte cada vez más esfuerzos en la preparación de maestros bilingües. La arena de la lucha ha cambiado.

III

En abril del año 2000, en el resguardo La Laguna, varios años después de las persecuciones, después de haber estado en la cárcel, después de haberse escondido de la Policía en el monte, Roberto cuenta la historia de aquella vez que los invitaron a hablar en un paro obrero que reunió más de cinco mil personas, y no puede evitar la risa mientras lo hace.

La neblina empieza a penetrar lentamente por las laderas de las montañas, mientras los últimos rayos del sol se degradan desde el naranja al púrpura, y las nubes del atardecer exhiben una superficie que desprende brillos y sombras. El frío empieza a asomarse, e incluso a penetrar las botas de caucho embarrutadas en la tierra arcillosa que caracteriza el lugar. El humo del fogón marca las líneas de los rayos de luz que salen de la cocina por entre las paredes de barro, y en la mesa, fuera de la cocina, bajo un techo de zinc, sostenido por columnas de guadua, sin paredes, Roberto comparte la historia con el compañero. Todo empezó por una conversación acerca de la “identidad”.

¿Cómo llegaron los indígenas a utilizar palabras como “identidad” en las luchas? había sido la pregunta del compañero. Es obvio que “identidad” no es una palabra indígena. Al parecer, el concepto de “identidad” no ha sido articulado del todo al movimiento. Muchos lo manejan, pero pocos lo entienden bien. Roberto, al igual que muchos otros maestros indígenas, entienden la identidad como “territorio”. No se trata sólo de las costumbres y el pensamiento. Debe haber un territorio en el que esas costumbres, ese pensamiento y esa historia existan. Lo que da significado al concepto de “identidad” entre los paeces, es el territorio que defendieron para, en él, desarrollar su pensamiento, su historia, sus costumbres, su conocimiento. “Tierra”, o “territorio”, una traducción de las palabras “nasa kiwe”, es el elemento esencial que da contenido a una palabra que no es propia, que ha sido introducida por investigadores y colaboradores y solidarios no indígenas: “identidad”, y que define los derechos indígenas en relación con las condiciones políticas de los pueblos indígenas (Gros 1991:186), frente al resto de la sociedad nacional. Y si bien muchos no manejan la palabra “identidad”, los indígenas saben, sin embargo, qué es “Nasa kiwe”.

Pero existe otro nivel. Un nivel en el que el discurso de las ciencias sociales y el discurso indígena se entrelazan: la educación bilingüe. Las licenciaturas para maestros bilingües se guían en buena medida por el discurso de las ciencias sociales y sus conceptos. No es casual que muchos antropólogos participen como profesores en los programas de preparación de maestros bilingües.

Y aún, al lazo entre antropología y movimiento indígena, es importante agregar otro elemento: el discurso político. “Identidad”, al adquirir un papel en la definición de la condición política del indígena en la constitución de 1991, también es un discurso político. Pero su papel, en este caso, es el de reivindicar los derechos de minorías étnicas. Esta transformación surge, sin embargo, de la influencia de las ideologías de izquierda (en especial ligadas al marxismo) en las ciencias sociales y la antropología como una de ellas (Jimeno 2000:173; Rosaldo 1991:44). A través del tiempo, el discurso del movimiento indígena estuvo matizado por las ideologías de izquierda de la misma manera.

IV

— *La palabra era “Imperialismo”*— dijo entonces Roberto entre risas. —*Yo no sabía qué quería decir, pero cuando yo hablaba, todo el mundo aplaudía.*

Mientras Roberto reía, el compañero lo miraba con asombro, esbozando una sonrisa él mismo. Apenas empezaba a darse cuenta de cómo funcionaba todo aquello. Apenas empezaba a darse cuenta de cómo aquellas palabras adquirirían significado. A tropezones, a veces vacilantes, a veces lentamente. A veces con seguridad.

La lucha continúa, ahora en otro terreno, ahora en otras condiciones, pero continúa.

1.5. Escuela Bilingüe

I

En la historia de la lucha paez por la tierra han existido distintos tipos de lucha. No toda ella fue realizada abriendo con palas y azadones los campos de los terratenientes, huyendo de la Policía y el Ejército. Ni tampoco se realizó la lucha a un nivel puramente político o legal. Además de todo ello, existe otro campo de la lucha. Otro espacio, más difícil de percibir. Otro ambiente más discreto, pero no por ello menos necesario para la búsqueda del movimiento indígena.

Unos cuarenta y cinco años atrás, Lucindo fue enviado a la escuela. En aquella época, Lucindo no hablaba el español. Escuchaba en el pueblo y, a veces, en su propio hogar, las voces de una lengua que le era extraña, proveniente de personas que le eran extrañas. Con el tiempo, por supuesto, aprendería el español. En la escuela.

Pronto se encontró Lucindo en una escuela creada y administrada por religiosos y bajo la tutoría de una maestra no muy conocedora de la vida en el campo. Ni muy conocedora de la lengua indígena. Lucindo, por su parte, no era muy conocedor de la lengua española. Ni de la vida urbana. Pero pronto, empezaría a aprender a rezar. Rezar por la mañana, rezar por la tarde, rezar por la noche. Rezar continuamente. Eso y algunos garabatos, que le permitirían escribir en una lengua que no conocía. A eso se reducía la escuela a la que asistía: aprender a rezar, aprender a escribir y traer leña y agua.

Es curioso, sin embargo, que los rezos fueron su primera aproximación al español. Aprendió español rezando. Y a la fuerza. No está de más recordar que, en aquella época, el uso del nasa yuwe frente a miembros de la iglesia no era visto con beneplácito. Hablar el nasa yuwe estaba prohibido. Así pues, aprender el español fue algo más que difícil. Pero, por supuesto, siempre estaban los rezos para que uno aprendiera.

Lucindo no había pasado mucho tiempo en la escuela cuando llegó a detestarla. La maestra no parecía estar muy interesada en vivir en el campo, ni en enseñar nada. Y, considerando lo que se les enseñaba, los alumnos tampoco parecían estar muy interesados en aprender. Lucindo decidió, entonces, escaparse y volver a su casa. Caminó desde los alrededores de Santander de Quilichao hasta Caldono. El viaje le tomó más de un día. Pero regresó a casa (Lucindo Yotengo 2000, conversación).

II

En aquella época, la escuela tenía una sencilla función: despejar de los alrededores toda manifestación de cultura que no coincidiese con la occidental. Despejar cualquier manifestación de religiosidad no católica. Despejar de los alrededores cualquier manifestación, en resumen, de cultura indígena. La escuela hacía parte de un proceso occidentalizante y urbanizante.

Pero entender a la escuela simplemente como la herramienta a través de la cual el estado impone una ideología, es reducir su esencia y sus posibilidades. La escuela posee también la capacidad de acercar a la sociedad a un conocimiento crítico y una oposición a las imposiciones ideológicas (Gramsci 1998:82-84). Actualmente, sin embargo, la escuela se encuentra en la encrucijada contraria. Es necesario un título de bachiller para ingresar a la universidad, o para conseguir cualquier empleo de baja remuneración. Nuestra organización económica, la búsqueda de la industrialización nos exige cierta formación. La escuela está ligada a una estructura de clases sociales específica, así como a una economía, una percepción del tiempo y una vida urbanizadas. La escuela busca insertar a sus miembros en esa organización, enseñando un único conocimiento posible, desdeñando cualquier posibilidad de pensamiento alternativo. Los estados se apoderan de ella y la utilizan en la construcción de una ideología específica, de una economía específica, de una organización social específica (Ibídem). Es ese el tipo de escuela en la que Lucindo se encontró de niño. Una escuela impositiva. Una escuela que hace parte de un proyecto político occidentalizante.

III

Hoy, Lucindo es maestro de una escuela primaria. Envuelto en el proceso de organización de su comunidad, Lucindo se vio en la necesidad de aprender a sumar, restar, multiplicar, leer, escribir, etcétera. Logró hacer la primaria, pero no la consideró suficiente. Quiso ir más allá. Pronto se involucró en uno de los proyectos más ambiciosos del movimiento indígena: la profesionalización de maestros bilingües. Realizó un bachillerato pedagógico orientado hacia la preparación de maestros indígenas, que enseñaran en escuelas indígenas —paralelo al pénsum oficial del estado colombiano— el pensamiento indígena, la historia indígena, la religión indígena... la lengua indígena.

Ya en la época de la fundación del CRIC, una de las búsquedas del movimiento indígena fue la creación de una escuela en la que lo indígena se encontrase. Se buscaba una escuela que, en vez de eliminar el pensamiento indígena, lo fortaleciese, lo reprodujese. Pero si la escuela se

encuentra en una encrucijada, la escuela “bilingüe” se encuentra en una encrucijada doble. Busca construir un pensamiento indígena en una institución occidental. La escuela se encuentra desarticulada de la economía campesina, porque está entendida en términos occidentales. La escuela indígena necesita repensarse.

Actualmente, muchos conceptos desarrollados por personas ligadas a la educación bilingüe buscan una reinterpretación de la escuela bilingüe, para lograr una escuela verdaderamente propia. Se habla de sacar a la escuela hacia la comunidad. Incluso se ha introducido el término “educación intercultural”. Mientras los investigadores sociales se hacen conscientes de que la cultura no es “*armoniosa, homogénea internamente e inalterable*” (Rosaldo 1991:39), los indígenas se reconocen dentro de un mundo “intercultural”, donde la educación propia no consiste sólo en una educación que recurra exclusivamente al conocimiento paez, sino que acuda, igualmente, a lo que suelen llamar los maestros bilingües “conocimiento universal”. La educación debe lograr que los indígenas sean competentes al interior de una cultura “occidental” como al interior de su cultura indígena. Pero si en el pensamiento indígena hay conocimiento universal, y en el conocimiento universal pensamiento indígena (Fayad 2000, conversación), la escuela bilingüe corre el peligro de imponer pensamiento occidental, así como lo corre de imponer pensamiento indígena. ¿Cómo lograr el reforzamiento del pensamiento indígena en una escuela en la que, al mismo tiempo, debe enseñarse una matemática para la que no existen palabras en lengua indígena? Ello es sólo un ejemplo de las razones por las que en la escuela bilingüe se impone el español como lengua. Y la solución no se encuentra en la “retraducción” del español, como ha sucedido con los números, traducidos del español al nasa yuwe, acomodándolos artificialmente al sistema decimal.

El proyecto de la escuela bilingüe requiere de un replanteamiento de lo que es la escuela, así como un replanteamiento de lo que es la cultura, y de la cultura paez. El proyecto de las escuelas bilingües es un reto gigantesco. En ellas, más que nunca, se hace visible el reclamo que los antropólogos actuales hacemos a los clásicos, de habernos engañado al describirnos las culturas como estáticas e inalterables (Rosaldo 1991:39-44), así como el reclamo que se hace a las culturas indígenas en cuanto a que su autonomía esconde la intención de desligarse de la nación (Vasco 1988:8-9).

IV

El proceso de reconstrucción de la escuela, de replanteamiento de la escuela, de transformación de la escuela, ha sido el resultado de una lucha distinta. “El poder intelectual pesa mucho”, le

explica Lucindo al compañero frente a una cámara, en Toribío, durante una de las reuniones de maestros de la licenciatura en educación bilingüe del CRIC. Y mientras Lucindo habla sobre la importancia de la preparación de intelectuales indígenas (Lucindo piensa, entre otras cosas, en su hijo, que estudia sociología en la universidad Nacional), el compañero piensa en lo diferente que es la experiencia de Lucindo y la de otros indígenas en procesos que, ambos, hacen parte de las luchas, unos tan valiosos como otros.

Parte II

Antropología y Movimiento Indígena: la articulación de solidarios, colaboradores y otros al movimiento.

1. La transformación de la antropología

“Quizá por pertenecer a una nación colonizada, los antropólogos hemos desarrollado esta propensión al activismo, pues reconocemos en las poblaciones dominadas del país nuestra propia condición frente al mundo occidental... La combinación de academia con activismo acaba por conducir a la reflexión teórica y a la investigación misma...” (Ramos 1992). ¿Cuál es el papel del antropólogo en los procesos de recuperación de tierras indígenas? Esta es una pregunta que apunta directamente hacia lo que he propuesto como objetivo del presente trabajo y es en tal contexto que deseo examinarla. ¿Es el papel del antropólogo activista, académico o ambos?. He allí uno de los objetivos de este texto, llegar al esbozo de una respuesta a tal pregunta. Sin embargo, este papel parece tener diferentes matices. Innumerables matices. De hecho, lo académico posee también un papel político. Desde la ya revaluada “neutralidad” del teórico, de la mano con la ahora menospreciada “objetividad”, hasta la desproporcionadamente reificada “subjetividad”. La relación con el indígena, el papel del antropólogo con respecto a este, se ha venido planteando desde los comienzos de la disciplina. Desde Tylor hasta Geertz y Rosaldo. No podría exponer el papel del antropólogo sin remitirme, entonces al núcleo de la relación entre este y el indígena: la relación sujeto/objeto.

1.1. La lucha indígena en el texto antropológico

“Allá arriba, con la tierra y el agua, estaba él-ella. Era el Pishimisak, que también ha existido desde siempre: todo blanco, todo bueno, todo fresco.” (Vasco, Dagua y Aranda 1989:2). Con estas palabras, los guambianos empiezan a contar su historia, su propia historia. No aquella que los historiadores occidentales han tratado de relatar sobre ellos, sino la que al interior del propio pueblo guambiano se ha desarrollado. Según esta historia, los guambianos son los descendientes de los *Pishau* que nacieron de los derrumbes que el agua produjo en el páramo (Vasco, Dagua y Aranda 1989:3). Los *Pishau* ocuparon y construyeron el territorio que ahora ocupan los guambianos, en una época anterior a la llegada de los españoles (Vasco, Dagua y Aranda 1989:3). La historia guambiana sobre los guambianos da cuenta de los límites de los territorios y niega “la historia de los blancos”. Para los guambianos su territorio no fue fundado o conquistado por los españoles, sino habitado por su propio pueblo, mucho antes de la llegada de aquellos.

Con la intención de dar fundamento y fuerza a los argumentos sobre los que se basa su propia historia, contraria a la historia que los blancos intentan imponerles, los guambianos se remiten a fuentes históricas, a los cronistas Cieza de León, el capitán Domingo Lozano, Fray Pedro de

Aguado y Thomas Lopez. Los testimonios de tales cronistas deben ser el fundamento de la historia narrada por los guambianos, quienes no sólo acuden al testimonio de los mismos blancos, sino que los usan de la misma manera que los historiadores blancos suelen hacerlo: como testimonio “histórico” de lo que realmente sucedió en el pasado: “*Sus afirmaciones [las de los historiadores blancos] chocan con los textos de los cronistas... Estos cuentan muy claro que, a su llegada, los conquistadores nos encontraron aquí.*” (Vasco, Dagua y Aranda 1989:3)

El manifiesto guambiano reclama los derechos nacidos al interior de aquella tierra y aquella comunidad, rechaza las leyes creadas para dominarlos, reiteran su lucha y su oposición a ser engullidos por la sociedad colombiana y desaparecer como indígenas, civilizarse. Piden “*tierra común y gobierno propio*”, rechazan la historia blanca, los guambianos están decididos a luchar, “*pensar con nuestra propia cabeza, defender para nuestros hijos el derecho de ser guambianos*”(S.A 1980:3). “*Los guambianos tenemos derecho a existir... ¡Mayelé, mayelé, mayelé!... Esto es nuestro derecho mayor, por encima de nuestros enemigos, por encima de sus escrituras.*”(S.A 1980:6).

En “*La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?*” de Luis Guillermo Vasco, el autor explica lo que para los guambianos significa “*Mayelé*”, término con el cual definen el tipo de tierra por la que luchan. En primer lugar aclara la diferencia entre el tipo de lucha del campesino por la tierra, argumentando que el campesino lucha por una tierra, cualquier tierra, una tierra que se pueda cultivar; el indio, sin embargo, lucha por un tipo de tierra en especial, “*su tierra*”(Vasco 1980:56), una tierra con un significado histórico con el cual cada pueblo indígena se identifica, se define a sí mismo (S.A 1980:3). *Mayelé* es pues, según Vasco, no sólo el ser dueño de un pedazo de tierra que hacer producir, sino “*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 del gobierno propio.*” (Vasco 1980:60), es decir, resguardos bajo la autoridad de cabildos (Vasco 1980:60). Ambos, estos últimos, conceptos introducidos por los españoles, pero resignificados y apropiados por los guambianos en un nuevo sentido (Vasco 1980:62). Para la argumentación de estas ideas, Vasco se vale de propuestas tomadas de Marx en las “*Formaciones económicas precapitalistas*”, (Vasco 1980:61).

Martha Urdaneta, años más tarde (1990), escribe su texto “*Huellas del Pishau en el resguardo de Guambía*”, en donde intenta encontrar a través de excavaciones arqueológicas las huellas de los Pishau a los que se refiere la historia guambiana en un contexto que, en los comienzos de la antropología tradicional alguien como Frazer hubiese definido, tal vez, como mitológico. Sin embargo, Urdaneta trabaja en conjunto con los guambianos en la búsqueda de tal historia, una

amalgama de mito y ciencia, es decir, por una parte los Pishau nacidos de los derrumbes y por otra, el registro arqueológico, la única rama de la antropología a la que se le concede cierto nivel cercano a las ciencias naturales. Curiosa contradanza. Y en efecto, Urdaneta encuentra registros arqueológicos que se remontan al 2000 A.C, en las partes más altas del páramo, y al siglo VIII, posiblemente relacionados con complejos arqueológicos de Isnos en San Agustín. También halla rastros alrededor del siglo XI d.C., un poco más abajo en la montaña.

Joanne Rappaport elabora un texto en el que argumenta que el territorio paez se ha definido, gracias a que sus líderes han acudido a la historia como recurso, pero también a que han actuado de acuerdo a la mirada que les permite el haberse desenvuelto no sólo entre las culturas indígenas, sino también en la cultura occidental al hacer uso la escritura y manejar la lengua española. De esta manera, cuenta Rappaport, Juan Tama define la zona habitada por los paez como resguardo, permitiendo en este el desarrollo de una autoridad política independiente (Rappaport 1990:76). Pero también más tarde, Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez, creando un movimiento regional con impacto nacional (“la Quintinada”), y sobre la base de un conocimiento de ambas sociedades (la indígena y la colombiana) presionan “*demandas indígenas en el campo nacional, usando el lenguaje político colombiano*” (Rappaport 1990:105). Pero la reconstrucción histórica paez, que a su vez apunta a la construcción de su futuro, se desarrolla aún ahora, a partir de la relación entre oralidad y escritura, en una concepción de la historia que posee características propias entre los paez (Rappaport 1990:10,21,24.)

En todos estos textos hay una cualidad importante. Todos, a pesar de que rechazan la historia que los occidentales han querido imponer a los guambianos y los paezes, se apoyan en los textos occidentales, en la filosofía occidental, en la ciencia creada por la civilización occidental. Vasco, Dagua y Aranda citan a los cronistas, lectura obligada a los antropólogos aficionados y profesionales, Martha Urdaneta utiliza a la arqueología para encontrar las huellas de los personajes de la historia guambiana, Vasco cita a Karl Marx (acérrimo creyente en la civilización occidental, quien nunca trabajó con indígenas y rara vez se refirió a ellos) para explicarnos a sus lectores un concepto en lengua guambiana; Joanne Rappaport nos muestra cómo los paezes reconstruyen su historia usando los archivos escritos y hace hincapié en el fundamental papel de la escritura en tal reconstrucción, no sólo la escritura occidental, sino también la indígena.

Los antropólogos han participado de las luchas indígenas. Lo que estas proclaman está matizado constantemente por la visión antropológica, salpicado de comentarios antropológicos, apoyado

por la autoridad científica. Los indígenas “piensan con su propia cabeza”, como dicen los guambianos, y en sus cabezas transita la antropología a través del tiempo, desde los setentas hasta los noventas.

1.2. La relación sujeto/objeto

Ahora bien, y volviendo a la relación entre la antropología y la cultura indígena, ¿qué son el uno para el otro?. Néstor García Canclini propone la idea de que el trabajo de campo y la concepción del “objeto de estudio” es, más que la aprehensión de una realidad, una “construcción”, una construcción basada en lo que la disciplina antropológica tradicionalmente concibe como “objeto de estudio”. El antropólogo está inmerso en tal visión, está atado a lo que los trabajos previos en antropología han definido como “objeto de estudio”, en la teoría previa que existe sobre tal tema, o sobre tal otro. No puede olvidarse de ello, ni fingir que lo hace. Así, pues, cada nuevo antropólogo “construye” a partir de una serie de elementos preexistentes al interior de su ciencia. Lo que el antropólogo describe es una construcción y no una realidad palpable.(García Canclini 1991:58-84).

Edward Said se pregunta, en qué medida la antropología puede representar al colonizado, puede representar a lo “diferente”, cómo puede el antropólogo representar otra realidad, la realidad no occidental. Opina que, tal vez, la antropología no tiene más alternativa que permanecer del lado del colonizador, desde su punto de vista. La violencia antiimperialista de Fanon no ha alcanzado su meta para Said, pero cree que la posibilidad está en que la antropología cambie: *“Yo no puedo afirmar si es posible ahora para la antropología ser diferente, es decir, olvidarse y convertirse en algo más como una forma de responder al conflicto establecido por el imperialismo y sus antagonistas.”* (1989:225). Pero agrega que la transformación de la noción de cultura tal vez esté produciendo diferentes resultados: *“Si no pensamos más en la relación entre culturas y sus adherentes como perfectamente contiguos, totalmente sincrónicos, absolutamente correspondientes, y si pensamos en las culturas como permeables y, en general, fronteras defensivas entre políticas , aparece una situación más prometedora”*. (Ibídem). Este concepto nuevo de cultura aparece también en Vasco, quien expone que la antropología debe reconocer a las culturas no occidentales en relación con esta, de hecho, en un tipo de relación específica: la relación de dominación. (1983:667-6671).

Entra pues al ring la eterna pregunta de cómo superarlo. El antropólogo como nativo, la observación participante, la investigación-acción participativa, etc, etc., aparecen como posibles soluciones, ninguna de ellas lo suficientemente fuertes, ninguna efectiva hasta el momento.

Renato Rosaldo cree que es posible lograr lo que yo llamaría una especie de “catarsis”, de encontrar en los sentimientos propios del etnólogo, aquellos de los nativos. Pero ésto plantea un nuevo problema del que Rosaldo es consciente: ¿en qué medida las experiencias vitales del antropólogo le permiten compenetrarse con estos sentimientos nativos?. Él mismo reconoce no haber podido experimentar sino hasta mucho después de haberlo visto entre los ilongotes, la ira que les inspiraba a ellos para lanzarse a la cacería de cabezas, y lo hizo con la dramática muerte de su esposa. (Rosaldo 1991:15-53).

Clifford Geertz, propone otro camino: el análisis semiótico. Para Geertz la comprensión de la cultura es muy parecida al análisis de un texto literario. De hecho, en algún momento lo explica así: “*Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de «interpretar un texto») un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos.*” (1989:24). Su descripción densa consiste en diferenciar entre el guiño, el tic, el guiño fingido, etc., así como el mismo lo aclara: “*Consiste ni más ni menos que en ésto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y -voilà!- un gesto.*” (1989:21).

Pero todos estos problemas, esta constante dificultad para transformar el concepto de cultura, la vemos ya desde mucho antes en Malinowski, en Levi-Strauss, etc... Y, aunque no se trate de un antropólogo, Robert Bloch, el autor de la popular novela *Psycho* (no tan popular en su forma de novela como por la película de Hitchcock), nos muestra también, y con mayor maestría e increíble superioridad literaria aún que aquella (en mi humilde opinión) falsamente atribuida a Geertz, la dificultad del hombre occidental por enfrentarse al mundo indígena en su texto “Nina”. Una exquisita narración de deliciosa prosa en la que un colonizador de las selvas de Suramérica pierde a su hijo recién nacido en las fauces de “Nina”, una mujer-serpiente, que engulle al niño como venganza ante la imposibilidad de tener el amor del padre (Bloch 1989:123-157). Me refiero a esta historia, porque así como el personaje principal de ella se ve obligado a transformar su visión del mundo al darse cuenta de que Nina es una verdadera serpiente, tal y como lo cuentan las historias de los nativos, que en un principio él consideró fantasías primitivas, la antropología ha cambiado la visión del mundo occidental, llevada de la mano por los indígenas, tal vez los verdaderos transformadores de esta cosmovisión, en la que, como reconoce Levi-Strauss (1958:47), la cultura occidental ya no es la más avanzada, ni la más preparada, ni la más evolucionada, en el que la Tierra ya no es lo que creíamos, y en el que el sujeto y el objeto constantemente intercambian lugares.

1.3. ¿De dónde viene este texto?

La labor del antropólogo ha cambiado a través del tiempo. Ha pasado de ser el gestor de la incorporación de grupos indígenas a la sociedad nacional, a ser el defensor de la diversidad cultural que los indígenas ejercen, y a intentar (al menos) ser colaborador en las luchas indígenas. En especial, las luchas por la tierra. Tanto es así, que algunos antropólogos desarrollaron su trabajo como parte del “movimiento solidario”.

El cambio en la labor de los antropólogos tiene que ver, precisamente, con el contacto que han tenido con los grupos indígenas, que les ha permitido elaborar una nueva visión de estos, al igual que los ha obligado a pensar en su propio trabajo de manera crítica. Colaborar con las luchas indígenas por la tierra ha hecho cambiar a la teoría antropológica y, también ha sido un aporte para los indígenas quienes, a su vez, han acogido el discurso antropológico para defender sus tierras, su cultura y sus derechos.

Así, se han nutrido unos de los otros, indígenas de antropólogos y antropólogos de indígenas, transformándose entre sí. Por ello creo que es importante, tanto para los primeros, como para los segundos, entender cómo se ha desarrollado este proceso, qué ha resultado de él y qué puede resultar aún.

2. Sujetos, objetos y otros problemas teóricos

El problema del que parte este trabajo podría definirlo proponiendo una pregunta: ¿Por qué la antropología ha hecho parte de las luchas indígenas por la recuperación de tierras? Lo cual remite de nuevo al problema de la relación sujeto/objeto y a la definición de “trabajo antropológico”.

En su texto “El 18 brumario de Luis Bonaparte”, Karl Marx se introduce a la historia que está a punto de narrar con el argumento de que los seres humanos son los que crean su propia historia, si bien lo hacen a partir de un contexto que les es impuesto (Marx 1950:17). Últimamente, los antropólogos se niegan de manera rotunda a llamar a las comunidades con las que trabajan “objeto de estudio”, sean estas indígenas, negras, gentes de barrios populares, o, inclusive, integrantes de las clases altas de las urbes. Utilizan, en cambio, el término “sujetos de estudio” (Jimeno 2000:175). Pero la acción de tales comunidades, su poder, su esencia como verdaderos sujetos, se establece y manifiesta, se materializa más allá de los términos con los que las denominemos. Las comunidades indígenas han sido sujetos, porque han transformado su propia

historia y han hecho que la antropología se haga partícipe en aquella historia, transformando también a la antropología misma.

Innumerables debates acerca de la esencia de la relación sujeto-objeto han nacido de la acción que tales comunidades han ejercido sobre nuestra disciplina. Es posible que un análisis de la antropología nos revele las huellas de tal influencia. Desde la “observación desde la barrera”, la “observación-participante”, hasta la “investigación/acción/participativa”.

En la actualidad, la academia relee con desdén las palabras de Malinowski en las que este intenta con desesperación exponer las dificultades que enfrenta para acomodarse a la manera en que los indígenas constantemente transforman el punto desde donde él los ve. Lévi-Strauss proclama a los indígenas como los grandes maestros del antropólogo, pero al mismo tiempo señala que ese conocimiento transmitido permitirá al “hombre occidental” entenderse a sí mismo (C. Lévi-Strauss 1958:478). Aún hoy, a pesar del desdén con el que vemos a los clásicos, nos debatimos con el mismo problema con el que ellos lo hacían: *“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 ser establecida en forma nueva, y dejará de ser una carga artificial que se echa sobre nuestras espaldas...”* (Vasco. 1983:675).

Con respecto a qué entiendo por trabajo antropológico, debo decir que no creo que este pueda definirse argumentando que su ejecutor posee un título universitario que lo acredita como tal. Creo que el trabajo antropológico que quiero analizar en este caso específico debe entenderse más como un ejercicio de reflexión alrededor de la identidad de los pueblos indígenas y su relación con el territorio, frente a la sociedad nacional y las estructuras de poder que esta establece sobre tales pueblos. Aunque ello me obligaría a incluir un sinnúmero de trabajos que, por supuesto, no puedo abarcar. Por ello, he querido restringirlo a aquellas personas que hicieron (o hacen) parte del grupo de los “solidarios”, aunque he incluido también la posición de algunos colaboradores del CRIC, con la intención de contrastar versiones.

¿Debería citar a algún autor reputado para traer a la discusión la idea de que “los españoles vinieron a América, robaron nuestro oro y violaron a nuestras mujeres”? A las mujeres indígenas, por supuesto. Y el oro indígena, obviamente. Y las tierras, claro está. Luis Guillermo Vasco, Misael Aranda y Abelino Dagua (1993) argumentan en su texto *“Cuando la gente grande Numisak...”* cómo los indígenas guambianos fueron perdiendo el territorio que les era propio gracias a las incursiones españolas. Joanne Rapaport narra otra historia: la de los

paeces, quienes se apoyan en ella para demostrar su pertenencia al territorio que actualmente ocupan. En estos textos, es posible ver cómo el territorio es historia y la historia es territorio. La razón por la que el territorio nos importa tanto, es porque, siendo historia, es parte de nosotros. Si los humanos actúan (luego construyen) su propia historia, esta es parte de ellos. Ser conscientes de ella les permite existir. Christian Gros, en su texto “Colombia indígena” argumenta que lo que alimenta la fuerza de las luchas indígenas por la tierra es que su tierra, más que sólo “tierra” es territorio, no sólo en términos administrativos, no sólo en cuanto a autonomía política y legal, sino también, y más aún, en cuanto a identidad. La identidad indígena se alimenta del territorio. El territorio es parte de la identidad entre los indígenas (Gros 1991:186)

Recuperar el territorio indígena no sirve, pues, sólo para que estos grupos tengan un pedazo de tierra en la que vivir. Tampoco es sólo una compensación por el hecho de que su “oro haya sido robado” y “violadas sus mujeres”. Es para que vivan.

Vale la pena preguntarse en qué momento y de qué manera los antropólogos se han ligado a las luchas indígenas por la tierra y por qué lo hicieron. Es posible que la influencia transformadora que, desde los grupos indígenas, recae sobre la antropología se remonte aún más atrás. Sin embargo, la persistencia de los grupos indígenas parece establecerse a través de su historia, de la persistencia de su historia, que está ligada a su territorio y a la relación de ellos con él. Y es en esta lucha por persistir, mantener sus tierras, recuperar sus derechos, dónde los antropólogos se han introducido. Es por ello que su participación en tales procesos ha resultado en la transformación de ambos y de sus respectivas sociedades.

A partir de una versión anterior del proyecto de investigación se me propuso orientar el trabajo según el concepto de “intelectual orgánico” de Gramsci. En el texto “La formación de los intelectuales”, se define al intelectual orgánico como como un actor cuya actividad es, por una parte, *“especializaciones de los aspectos parciales de la actividad primaria del nuevo tipo social surgido de la nueva clase”* (Gramsci 1967:22). Por otra (y en consecuencia), esta actividad es realizada en favor de la actividad económica ejercida por la clase por la que este tipo de intelectual orgánico es establecido. En otras palabras, la actividad intelectual del “intelectual orgánico” se realiza en favor de la clase social por la que nace (Gramsci 1967:21-27). Pero, ¿puede decirse que un grupo indígena es una clase social? Y, en tal caso ¿no sería su actividad económica la misma de cualquier campesino? ¿Cómo puedo diferenciar a ambos grupos entonces? ¿Y cuál sería el lugar del antropólogo bajo el concepto de “intelectual orgánico”? ¿Cuántos otros tipos de intelectuales incluiré como “intelectuales orgánicos”? No

creo que pueda afirmarse que la actividad antropológica “nace” para favorecer la condición de los indígenas, y mucho menos entendidos estos como “clase social” —por no mencionar que para Gramsci el campesinado no es capaz de formar intelectuales orgánicos (Gramsci 1967:23)—. Pero creo que, el trabajo antropológico ha sido relevante, y que la teoría antropológica, que reflexiona no sólo acerca de la interacción entre distintas culturas, sino también acerca de las relaciones de poder que matizan tal relación (tanto en Marx como en Malinowski, sea desde el punto de vista de la reivindicación de los grupos sometidos, o del de la justificación del sometimiento de unos grupos por otros), está ligada a los hechos que rodean la historia de los movimientos indígenas, así como a las razones por las que algunos actores se involucraron en tal conflicto. No quiero decir con ello que sólo los antropólogos tuviesen derecho o inclinación a involucrarse, pero sí creo que, en muchos casos, el involucrarse tiene que ver con una reflexión que parte de la antropología, o lo que usualmente conocemos como tal.

Sin embargo, el concepto de intelectual puede ser útil en la reflexión planteada, y Gramsci lo propone como la manifestación de una actividad creativa, crítica y reflexiva, con la habilidad de renovar “*perpetuamente el mundo físico y social*” convirtiéndose en “*el fundamento de una nueva e integral concepción del mundo.*” (Gramsci 1967:27). Algunos dirían que la antropología no ha tenido tal relevancia, pero no es el objetivo de este trabajo el intentar otorgársela.

3. Territorio, identidad y literatura

3.1 El espacio temporal y el espacio conceptual

La participación de antropólogos en los movimientos indígenas entre los grupos indígenas del Cauca (guambiano y paez) está manifiesta en los textos antropológicos referentes al tema ya desde la década de los setentas. Sin embargo, con la intención de establecer límites en este estudio, concentré mi atención en los hechos que rodearon la participación del movimiento indígena en el camino hacia la elaboración de la constitución de 1991, sin dejar de incluir los antecedentes relevantes para entender en qué términos se presentó la participación de los antropólogos.

En el texto “*La construcción de la paz en el nororiente Caucano*”, Pablo Tattay invierte algunas líneas para explicar cómo: “*En el proceso de recuperación que se ha dado en estos últimos veinte años, el fortalecimiento de su propia identidad y el orgullo por sus valores tradicionales*

han sido para los indígenas un fuerte factor de motivación y cohesión". Y continúa afirmando que: *"El redescubrimiento de su historia, mitos y leyendas, la revitalización de sus lenguas, el desarrollo de una educación propia, han contribuido significativamente a la coherencia y vigor del movimiento indígena. Las mismas conquistas de la nueva Constitución, donde se acepta la existencia de un país multiétnico y pluricultural, abren grandes posibilidades hacia el futuro."* (Tattay 1995:34).

En la Constitución Nacional de 1991, el estado *"reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana"* (Artículo 7), reconoce *"las lenguas y dialectos de los grupos étnicos"* como *"oficiales en sus territorios"* (Artículo 10). Advierte también que *"las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la nación y los demás bienes que determine la ley son inalienables, imprescriptibles e inembargables."* (Artículo 63). En cuanto a la educación establece que: *"los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural"* (Artículo 68). En el periódico "Unidad Indígena Alvaro Ulcué", se encuentra publicada en la edición de septiembre de 1991, la actual constitución colombiana, y en ella, estos artículos resaltados, como aquellos de mayor importancia para los pueblos indígenas (CRIC 1991:5).

De acuerdo con esto, y siguiendo la formulación de Christian Gros, según la cual hay una íntima relación entre TERRITORIO e IDENTIDAD (Gros 1991:186), quise acudir a ambos conceptos como el eje alrededor del cual guiar la investigación, analizando cómo se desarrollan, se entienden y se utilizan a través del proceso de lucha por la tierra, por parte de antropólogos e indígenas, pues parecen ser conceptos en los que se interceptan, o mejor: confluyen el pensamiento indígena y la disciplina antropológica.

Creo que ha sido esencial mantener en este texto la perspectiva desde ambos grupos: tanto los actores indígenas como los antropólogos, pues la pregunta que este proyecto plantea no es tanto "¿qué conceptos de los antropólogos son apropiados y en qué forma en la lucha indígena?" sino, más bien: "¿Qué conceptos de la lucha indígena son apropiados y de qué forma en la disciplina antropológica?".

3.2. Análisis del discurso

Por otro lado, buena parte de la investigación he tenido que realizarla con respecto a la producción antropológica a través de la historia. Allí esta investigación planteaba una particularidad: Sus fuentes son, al mismo tiempo, literatura analítica acerca del tema y fuentes

primarias en tanto son parte de la historia a la que se remite el análisis. Por ello, para el análisis del texto antropológico es importante aplicar una perspectiva que lo contemple de manera profunda. He buscado entonces remitirme al texto antropológico de la misma manera en que el crítico literario se remite a una novela, no en cuanto ficción, sino como el producto de un agente (su autor), como el producto de una visión subjetiva, e intentar entrever en él aquello que lo produjo. Leer el texto antropológico con los ojos del crítico literario.

No he querido hacer, por supuesto, una valoración estética de los textos antropológicos, mucho menos entendida esta como una selección de lo que vale y lo que no (Anderson 1979:46). Más bien intenté recorrer el proceso a través del cual se crea el texto. Anderson Imbert define a la experiencia literaria como la secuencia de un proceso lingüístico, pero matizado por lo estético, es decir: *“Un escritor expresa una experiencia particular configurando las palabras de tal manera que evoquen en el lector una experiencia parecida. Hay pues, en ese proceso lingüístico que llamamos literatura: 1) Una actividad creadora, 2) una obra creada; y 3) una recreación de parte del lector.”* (Anderson 1979:50). Cada manera de hacer crítica se refiere a una de estas etapas: *“a) Una crítica de la actividad creadora que examina preferentemente lo relativo a la actividad del escritor. Explica la génesis de la literatura. b) Una crítica de la obra creada que examina preferentemente la obra misma: lo que está ahí y lo que ella es. La describe en un modo objetivo. c) Una crítica de la recreación que examina preferentemente lo que el lector recibe de la obra: es decir, la relación obra-lector, no la relación escritor-obra.”* (Anderson 1979:50).

La segunda y tercera formas de crítica (b y c), parecen analizar la obra descontextualizada de las condiciones que rodean su elaboración, y teniendo en cuenta que en mi trabajo he buscado un contexto histórico, preferí acogerme a la primera, la crítica “de la actividad creadora”. Creo que ello me brindó un contexto histórico que revelase el significado de los conceptos a evaluar (a saber: identidad y territorio) y su transformación a través del tiempo. Es decir, he acudido a lo que Anderson llama “el método histórico” (Anderson 1979:52), que busca encontrar el significado de la obra dentro del contexto político e histórico en el que fue elaborada.

Sin embargo la producción antropológica al respecto, y la transmisión del conocimiento antropológico no se establece sólo en el texto escrito. Los antropólogos insisten en definir la transmisión del conocimiento indígena a partir de la oralidad, contraponiéndolo al suyo propio, el cual definen por lo escrito.

Walter Ong define la diferencia entre escritura y oralidad en la medida en que entiende la escritura como una “tecnología” (Ong 1987:83, 84, 87). Para Ong: “*el autor podría ser cuestionado sólo si fuera posible comunicarse con él o ella, pero es imposible encontrar al escritor en un libro. No hay manera de refutar un texto directamente. Después de una impugnación generalizada y devastadora, dice exactamente lo mismo que antes. este es un motivo por el cual «el libro dice» en el habla popular equivale a «es cierto». También es una razón por la cual los libros se han quemado. Un texto que manifiesta lo que el mundo entero sabe que es falso expresará la falsedad eternamente, siempre que ese texto exista. Los escritos son inherentemente irrefutables.*” (Ong 1987:81). Considera a la escritura como intrínsecamente ligada a la muerte: “*Inició lo que la imprenta y las computadoras sólo continúan: la reducción del sonido dinámico al espacio inmóvil; la separación de la palabra del presente vivo, el único lugar donde pueden existir las palabras habladas.*” (Ong 1987:84). Sin embargo, más adelante se ve obligado a remitirse a la relación entre escritura y oralidad de la siguiente forma: “*En el siglo XI, Eadmer de St. Albans afirma que, al escribir, tenía la impresión de estar dictándose a sí mismo. Santo Tomás de Aquino, que escribía sus propios manuscritos, organiza su Summa theologica con una estructura casi oral:...*” (Ong 1987:97).

La definición de la escritura como una tecnología en Ong tal vez sea acertada, pero me encuentro en profundo desacuerdo con su caracterización de la escritura como un objeto inamovible. En este caso, me acerco más al concepto de Terry Eagleton, quien afirma: “*El que siempre interpretemos las obras literarias, hasta cierto punto, a través de lo que nos preocupa o interesa (es un hecho que lo que nos preocupa o interesa nos incapacita para obrar de otra forma) quizá explique por qué ciertas obras literarias parecen conservar su valor a través de los siglos. Es posible, por supuesto, que sigamos compartiendo muchas inquietudes con la obra en cuestión; pero también es posible que, en realidad y sin saberlo, no hayamos estado evaluando la misma obra. «Nuestro» Homero no es idéntico al Homero de la edad media, y «nuestro» Shakespeare no es igual al de sus contemporáneos. Más bien se trata de esto: períodos históricos diferentes han elaborado, para sus propios fines, un Homero y un Shakespeare «diferentes», y han encontrado en los respectivos textos elementos que deben valorarse o devaluarse (no necesariamente los mismos). Dicho en otra forma, las sociedades «reescriben», así sea inconscientemente todas las obras que leen. Más aún, leer equivale siempre a «reescribir».*” (Eagleton 1988:25)

No me atrevería a definir aquí, con la propiedad con que Ong o Eagleton lo hacen, la diferencia entre oralidad y escritura, pero no creo que tal diferencia se establezca a partir de la inamovilidad del texto escrito y, como lo admite el mismo Ong, entre lo oral y lo escrito los

límites con frecuencia se entrelazan, y los antropólogos no reconocen que buena parte de su conocimiento se transmite por vía oral. Así, creo que el discurso antropológico y el indígena deben estar al mismo nivel y, por ello, en mi investigación he tratado de usar la perspectiva del discurso antropológico como forma de historia oral.

4. Izquierda y movimiento indígena

Aquí se intenta analizar la relación, como algunos autores la han planteado, entre movimiento indígena y organizaciones de izquierda, en especial, las organizaciones de izquierda formales, es decir, los partidos y los grupos armados.

En esencia, Christian Gros propone la relación entre izquierda marxista y movimientos indígenas a partir de un conflicto fundamental: la imagen del indígena es, para las ideologías que impulsan movimientos de izquierda marxista, la de culturas anacrónicas y atrasadas. Por otra parte, plantea cómo la pobreza en la tradición indigenista tuvo una profunda influencia en la idea del atraso de las comunidades indígenas, enfatizando el conflicto creado entre comunidades indígenas y movimientos de izquierda marxista (Gros 1991:117).

Para empezar, Gros intenta dar una definición de los movimientos guerrilleros, contextualizándolos con respecto a las condiciones históricas y culturales en Colombia. Así, afirma que la existencia de guerrillas es la manifestación de la debilidad de los movimientos políticos de izquierda, antes que la demostración de su fuerza. Por otra parte, afirma que, a partir de la perspectiva de la izquierda, ningún movimiento social existe de manera independiente ni particular. Cualquier movimiento social es, en cambio, parte de un proyecto político revolucionario. De tal manera que la guerrilla y los movimientos de izquierda deben adoptar y guiar el desarrollo de tales movimientos (en caso de que lo consideren útil a su meta revolucionaria) (1991:120).

Por otra parte, muchos de los movimientos guerrilleros de corte socialista (o al menos así autoproclamados), así como las organizaciones de izquierda marxista en Colombia, se crean (o adoptan una estructura) con base en un modelo a partir de la revolución cubana, cuyo contexto social, político y cultural no incluía la relación con poblaciones indígenas (1991:110).

Así, las guerrillas se establecieron en zonas específicas y restringidas e impusieron su presencia allí asumiendo el papel del estado, controlando las formas civiles de organización, etc.. Y he aquí, el principio del conflicto según es descrito por Gros. En los territorios de ocupación indígena, estas guerrillas se encuentran con poblaciones cuya tradición política se concentra en lograr su autonomía y cuyos movimientos están liderados por organizaciones propias y "*que pretenden hacer respetar sus territorios*". Además, atrae un conflicto bélico hacia un zona en la cual los pobladores adelantan procesos de recuperación de tierras, programas de salud o de educación bilingüe que, si bien son conflictivos, se plantean en términos pacíficos con el estado

(Gros 1991:122). Por no mencionar que el desconocimiento de los movimientos de izquierda acerca de las luchas indígenas y su carácter, la lleva, afirma Gros, a tomar partido frecuentemente por otros sujetos del conflicto (Ibídem).

Adicionalmente, y en especial en el caso del Cauca, donde muchos grupos armados se concentraron durante las décadas del setenta y el ochenta (Castro Fayad Alvarez 2000:conversación), la búsqueda de apoyo entre los pobladores de las zonas rurales, y las diferencias entre los mismos grupos de izquierda de distintas tendencias (en el caso del Cauca, en especial las diferencias entre M-19, FARC y el Ricardo Franco), son la causa de constantes enfrentamientos entre estos mismos grupos armados, donde las comunidades indígenas con frecuencia resultan víctimas u objetivos militares (Grupos de solidaridad con los indígenas 1986).

Gros separa a ambos actores, la izquierda y el movimiento indígena, definiéndolos como "*el actor político*" y "*el actor social*" respectivamente, y se pregunta si es posible una vía de lucha que integre a ambos actores. Recuerda entonces, a partir de su reflexión, la relación establecida en los años veintes entre el PSR (Partido Socialista Revolucionario, mas tarde Partido Comunista Colombiano) y el movimiento indígena, en cuyo seno los indígenas tuvieron una participación representativa y que propuso la creación de una nueva sociedad latinoamericana, con base en una herencia indígena común, o "*indigenismo revolucionario*", como lo llama Gros, citando a Roberto Pineda.

Pineda narra el proceso a través del cual José Gonzalo Sánchez hace parte de tal propuesta, en la cual se intentó, incluso, alcanzar la presidencia de la república con un candidato indígena (en competencia con Laureano Gómez), acudiendo al concepto de lo indígena como elemento constructor de nacionalidad. Este "*indigenismo revolucionario*", que promovía el partido comunista en la década del 30, fue abandonado pronto, sin embargo, y se manifestó al interior del movimiento indígena en la ruptura entre José Gonzalo Sánchez y Quintín Lame. El primero, formado en la Unión Soviética, impulsó entonces una línea más cercana al partido, el segundo, rechazó cualquier relación con la ideología comunista. Así pues, el partido se alejó del movimiento indígena y este último del partido, de manera irreconciliable (al igual que Lame y Sánchez) hacia el futuro (Pineda 1984:215-216, 219-220).

Otro elemento en el texto de Gros se refiere a la idea de lucha "antiimperialista", es decir, una lucha contra la dependencia del capital extranjero en busca de superar el subdesarrollo. La lógica capitalista debe, pues, según esta tendencia de la izquierda que se empieza a desarrollar a

partir de 1960, explicar todos los tipos de relaciones socio-económicas en el contexto colombiano. El papel de los campesinos e indígenas se equipara, así, en el campo, a aquel del obrero en la ciudad: "*Privilegiando la existencia de una dinámica «externa» se niega o se subestima la existencia de una dinámica interna específica de las sociedades latinoamericanas, y principalmente el hecho de que las diferentes clases sociales, en particular en los campos, puedan ser portadoras de contradicciones y estar inscritas en movimientos no reductibles a aquellos susceptibles de ser directamente vinculados con la existencia de una dominación externa*" (1991:131).

De esta manera se desliga al indígena de las relaciones de clase implícitas en el análisis social. El indio es visto, pues, como un elemento aislado, desligado de los conflictos de clase, encerrado en su resguardo a raíz de su herencia precolombina (Gros 1991:133, Sánchez 1999:conversación). En vez de entenderle como parte de la sociedad nacional, parte de las relaciones de clase: "*El problema indígena en América Latina —dice Gros citando a André Gunder Frank— está esencialmente ligado a la estructura capitalista nacional e internacional en su conjunto*"(1991:132). A partir de esta reflexión, lo único que está claro es, pues, que el indio, por ser explotado igual que los otros, debe luchar al lado de estos por el proyecto de la revolución (1991:133).

Dentro de toda esta reflexión, Gros critica a los movimientos de izquierda por haber adquirido una posición burguesa ellos mismos en su concepción del campesinado, del campesinado indígena y del papel del campo en el proyecto de revolución que estos grupos adelantaban. La posición de Marx con respecto al campesinado en Europa, afirma Gros, se traslada mecánicamente a América Latina, despojando a las comunidades campesinas (los indígenas incluidos) de cualquier papel en un proceso revolucionario. Se reconoce, sin embargo, una capacidad de rebelión en el campo, pero al no ver en el campesinado una clase ascendente, se limita la capacidad de "*comprender*" a las ciudades. Y aun así, a pesar de la conciencia del desarrollo de la revolución en los campos (si bien no a partir del campesinado), el indígena parece estar todo el tiempo, por fuera de toda reflexión, muy al estilo del modelo de revolución cubana (1999:137). O para utilizar la frase mas clara del autor: "*Si la revolución que ocurrió en Cuba se hubiera producido con éxito en Bolivia, Perú o Guatemala, las cosas hubieran sido probablemente diferentes*" (ibídem).

Y sin embargo, a través de la práctica guerrillera, la visión, no sólo del campesinado, sino también del indígena, cambia gradualmente en países como Bolivia y Perú. Tal vez la afirmación más importante de Gros, desde mi punto de vista, al respecto, se encuentra cuando

dice: "*Se encuentra pues [el guerrillero] frente al campesino, como un representante de aquel colonialismo interno que pretende sin embargo combatir*". Es este elemento el que permite, precisamente, que el indígena sea integrado al proyecto de lucha social y política, el elemento que establece una conciencia del tipo de lucha que los países latinoamericanos llevaban a cabo y de los actores que estaban involucrados: "*Las naciones latinoamericanas, sobre todo aquellas que poseen una gran población indígena, se encuentran menos en condiciones de ser liberadas que de ser construidas; en otros términos, hoy en día su existencia esta definida por un devenir. Y más aún: el subdesarrollo no es el único producto de la dominación extranjera, y si esta última, variando sus formas, puede reproducirse, es porque la desarticulación interna responde en principio a las exigencias de los sectores dominantes de una formación social que se construyó sobre el orden colonial y no ha dejado de perpetuarlo*"(Gros 1991:149).

En esencia, para Christian Gros, el problema entre los movimientos de izquierda (no sólo las guerrillas) y los movimientos indígenas se encuentra en el proyecto modernizador de la izquierda. Una política que se proyecta hacia un futuro en el que el campo y, en consecuencia, el campesinado no poseen ningún papel ideológico, en el que el campesinado es visto como un vestigio de un sistema económico condenado a la desaparición, y el indígena aparece como aún más atrasado que el campesino mismo, la única política que puede surgir con respecto a los indígenas es una política de tipo integracionista, a partir de la cual los grupos indígenas están condenados a desaparecer en su supuesto estado de barbarie.

Guillermo Bonfil Batalla dice al respecto: "*Los partidos y las organizaciones nacionales de izquierda, a juzgar por su posición (o, más frecuentemente por su falta de posición), no han logrado aceptar, ni teórica ni prácticamente, el hecho: «movilización política india»; en realidad, no han aceptado un hecho previo: el indio*" (Bonfil 1981:16). Para Bonfil, en América Latina, la izquierda no estaba en disposición de superar la visión del indígena como parte del campesinado, pues en la política esquematizada de los líderes de los partidos, las discusiones al respecto de las décadas del 20 y el 30 fueron relegadas al olvido. "*El discurso de la izquierda ortodoxa, coincidente con la actitud de algunos gobernantes que eliminan a los indios por decreto, subsume a los grupos étnicos dentro de la categoría «campesinado» a la que, por otro lado se le llega a negar cualquier capacidad revolucionaria propia y se le asigna como único papel histórico sumarse a, y luchar por, el programa político del proletariado*" (Ibídem).

Curiosamente, sin embargo, creo que las teorías de izquierda, que con tanta fuerza alimentaron la práctica antropológica (y en general de las ciencias sociales) durante un significativo período del presente siglo (Rosaldo 1991:44), fueron las que motivaron la participación de los

antropólogos en los procesos de lucha por la tierra y las que les inclinaron hacia el apoyo de tales movimientos.

Precisamente aquella frase de Gros acerca de la práctica guerrillera es, tal vez, lo que transforma con más fuerza a la teoría y la práctica antropológica: esta vez no los guerrilleros, sino los antropólogos se veían a sí mismos como representantes frente a los indígenas del imperialismo que proclamaban combatir. El hecho de participar en lo ideológico, pero también en lo académico (pues las corrientes de pensamiento de la izquierda eran, al mismo tiempo, parte de la teoría sociológica y antropológica) de una constante crítica a la cultura occidental y su proceso imperialista, el querer ver entre las sociedades indígenas y la sociedad nacional una réplica de los conflictos entre clases dominadas y clases dominantes, el querer identificarse con las clases dominadas (y en consecuencia con la sociedad indígena), todo ello les permitió ver su condición de antropólogos desde otro punto de vista, desde una perspectiva crítica, a partir de la cual su papel debía transformarse. La interpretación de la relación sujeto/objeto a partir de la idea de relaciones de poder, tuvo como consecuencia la crítica y los múltiples intentos de transformación de tal relación alrededor del científico. Aquella frase citada con frecuencia de Marx, según la cual el científico (o el filósofo o el sociólogo, en este caso) no estaba ahí simplemente para entender la sociedad, sino para transformarla (Sánchez 1999, conversación) llevó a una percepción del intelectual, y del antropólogo como intelectual él mismo, que pasaba de una neutralidad pasiva a una participación a favor de las clases (o grupos) explotados. Una imagen del intelectual militante, cuyo trabajo se realiza a favor de las comunidades, un intelectual cuya actitud y cuyo quehacer está en contacto con los movimientos sociales, en especial entre los científicos sociales, que se encontraban al interior de estos y teniendo en cuenta que, ya en los comienzos de la formalización de las ciencias sociales (como en los trabajos de Marx) este papel del intelectual activo en los procesos sociales es, a la vez, político y científico, como en el socialismo científico de Marx y Engels.

De nuevo, estamos enfrentando un fenómeno cuyo papel es ambiguo. Por una parte, el proyecto modernizante de la izquierda aparta a los movimientos políticos de izquierda y las guerrillas de los movimientos indígenas. Pero, por otro lado, la izquierda y su proyecto modernizante alimentaron a los científicos sociales y sus formulaciones académicas, acercándolos a los grupos indígenas, oponiéndolos al proyecto capitalista (modernizante este mismo), llevándolos a la defensa de la diversidad, de la autonomía, de la identidad indígena, a pesar de la existencia de una sociedad nacional o de un proyecto revolucionario para cuyos objetivos los indígenas estaban condenados.

4.1. El movimiento solidario

Aunque mi intención, al empezar el trabajo, fue desarrollar conversaciones a largo plazo con los intelectuales que participaron en las luchas indígenas en el Cauca, en algunos casos, las conversaciones se limitaron a una sesión. No quisiera entenderlas, sin embargo, como entrevistas, y en el desarrollo de la charla, traté de que el asunto no funcionara como respuestas a una serie de preguntas. En algunos casos funcionó, en otros no. Y en otros, la sesión se convirtió en una mezcla de “conversaciones” y “entrevistas”. Durante todas ellas, traté de acercarme al movimiento solidario, pero resultó más difícil de lo que pensé en un principio. Lo que aquí presento, es el desarrollo de tales conversaciones, que estuvieron matizadas por dudas e ideas borrosas en principio, que con el tiempo fueron tomando forma. Por eso he elaborado una narración que, en muchos casos, acude a la primera persona predicada en tiempo pasado, en vez de un presente que aparente la situación como un discurso que siempre hubiese sido claro. Los actores siempre propusieron versiones diferentes, en muchos casos contrapuestas, otras veces datos poco claros, e incluso, afirmaciones que luego negaron o corrigieron (como la relevancia que para Vasco tuvo la investigación, o la que para Pablo Tattay tuvo el movimiento solidario). Por eso mi descripción del movimiento solidario no es sólida desde el principio, sino que va adquiriendo forma a través del texto, pero se trata de una decisión consciente y no de una “incongruencia resultante” de mi renuencia a “revisar lo primero que se escribió a la luz de lo que aparece después” como en algún momento me lo reclamó Vasco.

4.1.1 Solidaridad

Incluir en este trabajo una discusión acerca del movimiento solidario fue una decisión que tomé sin tener mucha referencia al respecto. En el año de 1997, Luis Guillermo Vasco desarrolló una materia en el departamento de antropología de la Universidad Nacional llamada “Antropología y solidaridad”. Personas que conocían mi proyecto y que habían asistido al curso me hablaron de ella como un curso sobre “antropología solidaria” y, en el desarrollo del proyecto, antes de presentarlo al departamento para que fuese aprobado como mi proyecto de tesis, incluí una referencia a los “antropólogos solidarios”, confundido por las fuentes que me habían informado. Más tarde, Vasco me aclararía reiteradamente que los “antropólogos solidarios”, en realidad, no existían, así como tampoco nada llamado “antropología solidaria”. El apelativo de “solidarios”, en realidad, como lo entendí en ese momento, se aplicaba a una especie de movimiento social en el Cauca, que se desarrolló en apoyo a las luchas indígenas, por parte de distintos tipos de intelectuales —muchos de ellos ligados a las ciencias sociales, muchos no— que trabajaron en especial entre indígenas guambianos, pero también paez.

Pablo Tattay, hoy en día miembro de la Alianza Social Indígena, al leer el proyecto, reaccionó con respecto al asunto de los “solidarios” con la afirmación de que, en realidad, aquello nunca había sido un verdadero movimiento, que sus miembros eran muy pocos en número, si acaso incluían a alguien más que no fuesen Vasco, Bonilla y María Teresa Findji. En fin, según Pablo Tattay, aquello había tenido un papel demasiado pobre como para tomarlo en serio en el proyecto. Vasco, sin embargo, insistía en que, durante la visita de Belisario Betancourt en 1982 al Cauca, el mismo Pablo Tattay se había visto obligado a admitir que los “solidarios” sí eran un movimiento que reunía miembros que cumplían un papel en las luchas. Mi propuesta de analizar el movimiento solidario, que yo solía considerar aún como ligado estrechamente a la antropología, permaneció en el proyecto que finalmente presenté al departamento. Pero en aquella época, mis únicas versiones del asunto se limitaban a la discusión que Pablo Tattay y Luis Guillermo Vasco llevaban a cabo a través mio.

Para mí, hasta entonces, los solidarios resultaban ser intelectuales cuyos trabajos habían tenido influencia entre los antropólogos y eran referencia bibliográfica para las investigaciones antropológicas sobre el Cauca, en el caso de Bonilla y Findji, entre paeces, y en el caso de Vasco, acerca de los guambianos. Y que habían resultado de una especie de disidencia del CRIC, producto de diferencias políticas entre los no-indígenas (en este caso entre Pablo Tattay, Bonilla y Vasco), y la insatisfacción de un grupo de guambianos con respecto a la estructura gremial que, desde su fundación, adquirió el CRIC (la ubicación en una oficina central en Popayán, la organización a partir de una junta directiva, etc.), que muchos líderes guambianos percibían como una imposición lejana a sus formas propias de organización. Más tarde, en conversación con Luis Escobar y Miryam Amparo Espinosa, se me propuso la diferencia entre Bonilla, Findji y Vasco con Tattay, como resultado de una propuesta puramente política de parte del último, contra un interés investigativo, referido a la historia y la cultura, de parte de los tres primeros. Aquello parecía aclarar ciertos elementos, como el hecho de que Bonilla, Findji y Vasco, tuviesen una amplia producción literaria al respecto de las luchas, mientras que la producción literaria de Tattay era mucho más pobre. Pero aún así, algunos elementos resultaban más confusos con aquella idea. En especial, el hecho de que Vasco insistiese reiteradamente en que los “solidarios” no nacieron ni llegaron al movimiento indígena por un interés investigativo y que, en su caso, él no había llegado al Cauca con un interés “antropológico”. Así pues, el asunto oscilaba entre las discusiones que los “colaboradores” (así se definía a quienes trabajaban en apoyo a las luchas ligados a la propuesta del CRIC) y los solidarios, llevaban a cabo.

Aquel rechazo por parte de Vasco, a considerar su actividad en el Cauca como principalmente investigativa, no apareció en Bonilla, quien, por el contrario, estaba bien dispuesto a hablar de su trabajo, no sólo en términos de investigación, sino más aún, como un aporte a la antropología. Al hablar de los elementos que le llevaron al Cauca, Bonilla resaltó con frecuencia su formación periodística, su interés investigativo y su previa producción literaria (en especial “*Siervos de Dios, amos de indios*”). Incluso me habló con orgullo de su extenso archivo fotográfico y documental, que logró recoger a pesar de la persecución de la época y que, desafortunadamente, no pude consultar con profundidad.

4.1.2. El origen de la idea de solidaridad

Bonilla, en la conversación, quiso remitir el asunto de la solidaridad a una época muy anterior a su llegada al Cauca, y a una geografía mucho más amplia. Para él, la solidaridad no se limitaba al movimiento solidario, sino que tenía que ver con cambios a nivel mundial. Según él, las primeras manifestaciones de apoyo a los indígenas, aparecieron entre algunos pocos clérigos con “*una cierta conciencia desarrollista*” (Bonilla 2000, conversación), al igual que entre algunos pocos intelectuales con inclinaciones de izquierda, entre los cuales se ubicó a sí mismo. Para aquella época, afirma Bonilla, atrocidades contra los indígenas se llevaban a cabo en todas las regiones en las que estos habitaban. No sólo por parte de distintos predicadores religiosos, sino también por conflictos entre las comunidades indígenas y compañías comerciales, petroleras, etc.. Debido a la publicación de su libro “*Siervos de dios, amos de indios*”, Bonilla fue invitado por un antropólogo a denunciar aquel conflicto en un congreso de americanistas. Ello lo conectó con un nuevo grupo, que a su vez, lo invitó a Ginebra, a participar en una reunión del Concejo Mundial de Iglesias (la versión protestante del vaticano). Allí, aunque en un principio todo parecía una reunión para hablar de teología, ocurrió un hecho que Bonilla considera relevante en la comprensión de la solidaridad como un asunto de alcances internacionales. Durante una de las sesiones del encuentro, un grupo de militantes del movimiento negro norteamericano, denunció al Concejo Mundial de Iglesias como participante de los atropellos cometidos contra las minorías étnicas y la participación de la iglesia protestante en millonarias inversiones de la industria armamentista. Aquel grupo exigió de parte de la iglesia protestante, el retiro de sus inversiones y el apoyo a los movimientos de reivindicación étnica, gracias a lo cual, más tarde, el CRIC lograría capturar algunos recursos a través de Bonilla. Para Bonilla, todo aquello implica el comienzo de un proceso de solidarización con los movimientos sociales étnicos.

De regreso a Colombia, su relación con Orlando Fals Borda (quien acababa de salir de la Universidad Nacional, acusado de someter la universidad al imperialismo al traer inversiones de la fundación Ford y otras fundaciones norteamericanas) y otros intelectuales de izquierda, lo ligaron a “La Rosca”, a través de la cual este grupo de intelectuales desarrolló trabajos de carácter investigativo, cuya intención, sin embargo, era transformar la manera en que tradicionalmente se había desarrollado la “academia”, trabajando a través de la “investigación/acción”, que más tarde adquiriría el nombre de “investigación/acción/participación”, donde el producto de la investigación debía revertir en un apoyo a las reivindicaciones y el proyecto de cada comunidad. Así, las actividades se repartieron, y mientras Orlando Fals Borda investigaba en la Costa Atlántica, Bonilla llegó al Cauca, colaborando con Augusto Libreros en una investigación acerca de Quintín Lame, que llevaría al desentierro, por parte del cabildo, de los manuscritos de Quintín Lame y la publicación de aquellos manuscritos en un libro. Para cuando se realizó la primera asamblea del CRIC, Bonilla estaba ligado al grupo de Barbados, compuesto por varios científicos sociales, entre otros, Bonfil Batalla, cuyo pensamiento de izquierda los había volcado hacia la solidaridad por las reivindicaciones de grupos relegados políticamente (Ibídem).

La relación establecida de aquella manera con las autoridades indígenas, involucró a Bonilla mucho más allá. Pronto se vio a sí mismo recorriendo los territorios indígenas en compañía de ellos, conociendo las características de la lucha, trabajando en busca de la consecución de recursos, y participando con los indígenas en la elaboración de las bases de lo que pronto sería el CRIC.

Indígenas como Trino Morales, en su papel de líderes políticos de las comunidades indígenas, habían hecho parte de todo un movimiento que, desde la década del treinta con Lame y José Gonzalo Sánchez, había establecido nexos con los movimientos de izquierda, participando incluso de la fundación de partidos de carácter socialista (Bonilla 1982:38). Las bases de la relación entre el compromiso de ciertos intelectuales con las reivindicaciones de la izquierda marxista y las búsquedas del movimiento indígena en la arena política, también encuentran su raíz en aquella historia. No es casual que los principios de la lucha de Lame sean tan similares a la plataforma política del CRIC. Pero, en la búsqueda de espacios para el desarrollo de las luchas (aún a principios de los sesentas), los indígenas exploraron instituciones como FANAL (Federación Agraria Nacional), creada por los jesuitas durante el gobierno de Ospina Pérez y parte de un intento institucional por evitar que el comunismo se apoderara del campo (Bonilla 2000, conversación).

En sus comienzos, el CRIC constituyó paralelamente la Secretaría Indígena de la ANUC (Sánchez 1999 conversación; Bonilla 2000, conversación) y a él se integraron otros tipos de intelectuales no indígenas, como Pablo Tattay y Graciela Bolaños, quienes se habían involucrado en las luchas, también a partir de una inclinación hacia la izquierda y, por otra parte, por su trabajo en el Instituto Colombiano de Reforma Agraria. Según Bonilla, la relación de Vasco con el movimiento indígena, se estableció a través de la ANUC, que había sido creada durante el gobierno de Carlos Lleras, pero que pronto adquirió un carácter político que lo acercó hacia la izquierda. Pero esta oscilación entre los intereses del movimiento campesino y los intereses de una izquierda que creía encontrar en campesinos y, especialmente, en indígenas residuos de una sociedad primitiva que, sin embargo, tenía un potencial combativo en el logro de la revolución (Sánchez 1999: conversación; Gros 1991:132, 133), no sólo creará conflictos entre los intelectuales y líderes de tales movimientos, sino que también, establecerá una relación entre el movimiento indígena y la antropología hacia el futuro.

4.1.3. Dos líneas políticas

Bonilla me habló del conflicto entre él y Pablo Tattay como el inicio de “dos líneas” que definirían las luchas en el futuro. Según cuenta Bonilla, en la efervescencia del anhelo por el logro de la revolución socialista, muchos de quienes estaban involucrándose en las luchas (entre ellos Tattay), veían el interés de Bonilla como indigenismo “pequeño-burgués” (Bonilla, 2000, conversación), falta de compromiso con el logro de la revolución. Bonilla, sin embargo, afirma que su formación intelectual y sus lecturas acerca de la “experiencia china”, le permitieron prever la posibilidad de una manipulación del movimiento indígena por parte de los movimientos de izquierda. El asunto se manifestaría pronto en la propuesta de los siete puntos del CRIC, en la discusión acerca de la exigencia que haría el movimiento de eliminar la ley 89 de 1890. Bonilla se opuso a esta propuesta, a pesar del hecho de que la ley declaraba a los indígenas como menores de edad. Aunque ello condujo a agudizar el conflicto, Bonilla continuó exponiendo sus puntos de vista con respecto al CRIC en una serie de documentos denominados “cartas al CRIC”, donde utilizó el concepto de “pueblos indígenas”. La idea de pueblos indígenas se enfrentaba al concepto de los indígenas como campesinos, muy propio de la izquierda de la época (Bonilla, 2000, conversación; Gros 1991:131-133; Sánchez, conversación). Pero la idea de “pueblos indígenas”, acercó a Bonilla a otros investigadores, Vasco entre ellos. La siguiente propuesta que confrontaría a Bonilla con Tattay apareció en asocio con Vasco y Findji.

Vasco había reconocido, conversando a ceca del proyecto, que, en un comienzo, él, Graciela Bolaños y Pablo Tattay, aún trabajaban juntos en ciertos casos, pero que el fin de su trabajo en conjunto se dio alrededor de 1976, en Coconuco. Bonilla me habló de una reunión en la que él y Vasco, proponen a la asamblea un cambio en la estrategia de las recuperaciones. El modelo seguido hasta entonces consistía en organizar un grupo de indígenas y entrar, una por una, a las fincas de la zona. Bonilla y Vasco acudieron a la experiencia de la recuperación de Jambaló, donde se reclamaba la pertenencia del resguardo (que cubría todo el municipio) a través del documento de Juan Tama, donde este define su cacicazgo en acuerdo con el gobierno colonial. Lo que Bonilla y Vasco proponían, era una recuperación a un nivel mayor, y no simplemente por haciendas. La confrontación de opiniones opuestas fue difícil y encontró en este momento su punto crítico.

Paralelamente, ciertos grupos, en su mayoría guambianos, pero también grupos de paeces, expresaban cierta inconformidad con su relación hacia el CRIC. Algunas recuperaciones guambianas (como parte de las recuperaciones del Chimán) se estaban llevando a cabo sin la participación del CRIC, cuya base se encontraba en Popayán, y cuya organización aparecía como un artificio que los guambianos no encontraban representativo (Bonilla, 2000, conversación). Otros simplemente se sentían incómodos con el trato recibido en las oficinas del CRIC, cuyos miembros asumían la actitud de meros funcionarios en muchos casos.

Entretanto, Bonilla, Vasco y Maria Teresa Findji, establecían relaciones con grupos de estudiantes universitarios en el Valle del Cauca y Antioquia, con quienes se discutía el “estatuto indígena” impuesto por el gobierno para reprimir al movimiento indígena. A partir de tal relación, se conforma el “movimiento solidario” (Ibídem), que empieza a incluir estudiantes de ciencias sociales. Bonilla hizo referencia clara a la antropología como una de las actividades académicas de los miembros del movimiento, pero también aclaró que, en él se encontraban intereses de todas clases. Y, aunque muchos de ellos eran militantes de grupos de izquierda, su membresía en tales grupos no era prioritaria a su papel solidario, al contrario de lo que sucedía, argumenta Bonilla, con muchos miembros del CRIC, que dejaban a un lado la discusión acerca de las particularidades del movimiento indígena en la búsqueda de las reivindicaciones de su grupo político (Ibídem). Por otra parte, no existía una organización clara, lo cual resolvía, para Bonilla, el problema anterior alrededor de las discusiones del “comité ejecutivo” del CRIC. Poco a poco, el movimiento solidario adquirió simpatizantes y miembros en otros lugares, entre los que Bonilla menciona a Bogotá.

Es entonces cuando uno de los momentos más crueles y críticos encuentra su espacio en las luchas del Cauca. Tattay ha establecido una relación con el M-19, muchos de cuyos dirigentes están siendo capturados (Bonilla, 2000, conversación). El CRIC es, pues, relacionado con las actividades del M-19 y sus líderes empiezan a ser perseguidos. No sólo los líderes no indígenas, por supuesto. Pero en este momento, el CRIC pasa por una situación crítica. Con la captura de muchos líderes y la desaparición de otros de la escena, los terratenientes proclaman la muerte del CRIC. Pero los indígenas son conscientes de que el CRIC no puede ser reducido a la dirigencia ejecutiva. Existe la necesidad de revivir el CRIC, de proclamar que las luchas siguen en pie. Esta necesidad se materializa, pues, entre los guambianos, con quienes Bonilla trabaja en aquel momento, en los “Gobernadores Indígenas en Marcha”, que intentará crecer durante la ausencia del CRIC, pero esta nueva organización pronto será la raíz de un nuevo conflicto: el problema del CRIC chiquito.

4.1.4. Solidarios y Gobernadores indígenas

“*Yo nunca quise crear una organización paralela*”, me aclaró Bonilla, pero la discusión acerca del CRIC chiquito existía desde tiempo atrás, y estaba ligada a la inconformidad de algunos indígenas con la estructura organizativa sobre la que se había constituido el CRIC, que reflejaba una visión organizativa con base en la estructura gremial, con la que muchos indígenas (al parecer los guambianos en especial) no se acomodaron nunca. Bonilla recordó, durante nuestro diálogo, una discusión en la que el líder Gregorio Palechor reclama a los guambianos su interés de crear el “CRIC chiquito”, cuando, según Palechor, los paeces y el CRIC, habían recuperado varias fincas, mientras que los guambianos, en palabras de Palechor (citado por Bonilla), no habían recuperado “*ni una mochilada de tierra*” (Ibídem). Pero el movimiento solidario se ligó entonces más estrechamente al trabajo con el movimiento de “Gobernadores Indígenas en Marcha”, que con el tiempo, por su relación con autoridades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta e indígenas de Nariño, cambiaría su nombre al de “AICO” (Autoridades Indígenas de Colombia). Es en el año de 1982, cuando Belisario Betancourt, entonces presidente de la república, asiste a un encuentro con el movimiento indígena, en la hacienda recuperada de “Las Mercedes”. Betancourt llega al Cauca a través de una relación previa con Victor Daniel Bonilla —quien le lleva la invitación del cabildo guambiano y el Movimiento de Autoridades— y allí, Betancourt reconoce la pertenencia de las tierras de la hacienda al resguardo guambiano, a través de lo cual el movimiento indígena asesta un golpe de considerable significado a la aristocracia caucana, al ser reconocida la recuperación de un territorio perteneciente a uno de los más poderosos terratenientes por un presidente que, además, representaba al partido conservador. Es en tal encuentro, cuando, afirma Vasco, Pablo Tattay reconoce el papel del

movimiento solidario. Según Bonilla, el encuentro fue organizado por los solidarios, en conjunto con el movimiento de “Gobernadores Indígenas en Marcha”, quienes no planeaban plantear ninguna petición al gobierno. Sin embargo, pronto se presentaron al encuentro los líderes del CRIC, cargados de peticiones y reclamos. “¿Dónde está *Palechor*? —gritaron entonces los guambianos (según cuenta Bonilla)— *Palechor, ¿trajo las mochilas?*” (Bonilla 2000:conversación).

Años más tarde, en 1986, cuando el gobierno proclamó la elección popular de alcaldes, el movimiento solidario participó de lo que se le reclamaría como una nueva concesión con el gobierno. A pesar de haber promovido la postura de abstenerse del voto durante tantos años, debido a la tendencia de izquierda de los miembros del movimiento, el movimiento solidario avanzó hacia la experimentación, en conjunto con el Movimiento de Autoridades Indígenas, por el logro de la elección de un alcalde indígena que, según Bonilla, permitiría que una de las búsquedas de la izquierda y el movimiento indígena se lograra: la creación de poder un local. Como alguien con una clara tendencia hacia la izquierda maoísta, como se reconoce con frecuencia a Vasco, participa en la organización de una votación, era, en el momento de mi conversación con Bonilla, todo un acertijo. Pero el problema no se limita a la posición de Vasco. Fayad, a quien entrevistaría más tarde, así como Raúl Castro y otros miembros del movimiento solidario, pertenecían a distintas corrientes de la izquierda y, por supuesto, muchos de ellos habían promulgado (al igual que Bonilla) el abstencionismo electoral.

Durante todo aquel proceso, Bonilla afirma haber insistido, por su formación jurídica (Bonilla tenía un título profesional como periodista, pero también había cursado estudios en leyes), en la idea de “defender los derechos” indígenas (Ibídem). Aquello, por supuesto, había resultado en un conflicto con los líderes no indígenas ligados a una propuesta más tradicional de la izquierda, quienes afirmaban, dice Bonilla, que el objetivo, más que los derechos, era la revolución (Ibídem). Sin embargo, tal vez la experiencia en la elección de alcaldes sienta un precedente que orientará el camino posterior del movimiento indígena hacia la Constituyente a la cual llegará, en efecto, un guambiano: Lorenzo Muelas. Por supuesto, el CRIC tendría también un papel en la Constituyente, pero mucho más modesto, según me afirmó Bonilla.

4.1.5. Los ochentas

A Javier Fayad lo encontré, por recomendación de Tulio Rojas, en el Instituto de Educación de la Universidad del Valle, en una oficina ocupada en su mayor parte por jóvenes estudiantes de sexo femenino, posiblemente de historia, a las que él exhibía sus nuevas sandalias estilo Charlie

Zaa, mientras ellas llevaban a cabo alguna actividad de monitoria, supongo. Además, en aquella sala, al fondo, se encontraba un profesor del departamento, quien escuchaba en su radio alguna pieza de música clásica que, curiosamente, modeló crescendos en los momentos más interesantes de la disertación de Fayad. Es extraño que, aunque la versión de Fayad, considerablemente más diplomática que la de Bonilla, me propuso todo un nuevo punto de vista del asunto, nunca aprecié su argumentación sino hasta mucho después. Aunque Fayad comentó sentirse, en nuestra conversación, en una especie de sesión psicoanalítica, evadió tanto como pudo la narración de una historia personal, remitiéndose mejor a hablar sobre un contexto general.

Fayad llegó al movimiento indígena mucho más tarde que Bonilla, toda una generación después, en el ochenta y uno, a acompañar la recuperación de Las Mercedes (que Betancourt visitaría poco más tarde), siendo estudiante de historia. En la Universidad del Valle, se creó un grupo llamado “grupo de solidaridad con los pueblos indígenas”, una de cuyas consignas era “*la mejor forma de apoyar las luchas indígenas es adelantar las propias luchas*”, y el primer objetivo del grupo, consistía en acompañar la recuperación de Las Mercedes. Al escuchar mi versión (producto de mi conversación con Bonilla) de que los solidarios eran una especie de disidencia del CRIC, se zambuyó en una disertación que insistía en no ver el asunto de esa manera. No había que polarizar el problema, propuso Fayad. El CRIC había tomado forma adoptando un modelo, heredero de las experiencias de los líderes indígenas en la Secretaría Indígena de la ANUC, envuelto en procesos de lucha gremial, en busca de una alternativa a la sistemática e histórica confrontación con el liberalismo y el conservatismo. Sin embargo, Fayad no deja de revelar una diferencia con el “modelo” del CRIC, al definir el carácter gremial del CRIC, como el origen de su propia disyuntiva. Pero, a diferencia de Bonilla, Fayad no narró el nacimiento de las organizaciones de gobernadores indígenas, ni mucho menos el origen de los solidarios como una disidencia del CRIC, producto de la discusión entre líderes protagonistas.

En una época en la que el pensamiento indígena empieza a salir de su escondite, en la que todas las expresiones de movimientos sociales y armados se encuentran en el Cauca, el movimiento indígena empieza a establecer distintos tipos de relaciones con cada uno de tales movimientos, y son los distintos tipos de relaciones lo que Javier Fayad denomina “modelos de relación”. El CRIC es simplemente uno de ellos, pero las condiciones del momento exigen toda una gama de relaciones distintas entre los distintos movimientos sociales. Los indígenas se presentaban ante la sociedad nacional como una fuerza de lucha, a la cual la búsqueda de reivindicaciones políticas debía ligarse de una manera u otra. En otras palabras, quien buscara el desarrollo de un movimiento político que enfrentara al gobierno (entonces condenado a fluctuar entre el

conservatismo y el liberalismo), debía acudir a los indígenas. Así, distintos tipos de relaciones encontraron lugar entre los movimientos indígenas y otros movimientos sociales. Incluso, durante la conversación, Javier Fayad propuso rápidamente la definición del Quintín Lame, como una estrategia para relacionar al movimiento indígena con la lucha guerrillera de ese momento en el país, frente a la cual el movimiento indígena encontraba dificultades en la definición de su papel. Así, en 1979, cuando el gobierno nacional lleva a cabo una intensa persecución de los líderes del movimiento M-19, los líderes del CRIC se ven asimismo perseguidos, puesto que, para los organismos de seguridad del estado el CRIC está ligado al M-19. En este episodio, los Avirama (una familia de indígenas e importantes líderes de la lucha) son encarcelados junto con muchos otros indígenas y miembros del CRIC. Este suceso es, para Javier Fayad, representativo de las razones por las cuales muchas comunidades empiezan a alejarse del CRIC. La captura de los Avirama culpados de una relación entre el CRIC y el M-19, manifiesta un elemento que, para muchos indígenas, entorpece el proceso de lucha. Al ser relacionado con el M-19, el CRIC aparecía como una organización dependiente de la lucha armada de “los blancos”, resultado de una imagen según la cual el movimiento indígena no tenía una verdadera autonomía.

Esta búsqueda por plantearse como un movimiento autónomo, y especialmente en una condición de no dependencia de otras luchas, es decir, encontrar una condición en la que el movimiento indígena se plantease como realmente propio de las comunidades, llevó a muchos líderes y a algunas comunidades, a separarse del CRIC. En este contexto, el Movimiento de Autoridades (o el movimiento que más tarde se reconocería como tal) nació como una declaración de la permanencia del movimiento indígena a pesar de la desaparición o el encarcelamiento de los líderes del CRIC, así como una crítica a la idea de que el movimiento indígena era un movimiento guerrillero, promovida por los medios de comunicación. Pero, me aclaró Fayad, quien buscara participar en apoyo a las luchas, rara vez tenía en cuenta el hacerlo o no del lado del CRIC.

Más aún, Javier Fayad propone entender la relación de los no-indígenas no a partir de la idea de miembros de la “izquierda” (como yo lo hice con frecuencia en nuestra conversación), sino a partir de lo que él llamó “un pensamiento crítico”. So pena de “satanizar” las formas de pensamiento, Fayad prefería hablar de pensamiento crítico, más que de izquierda, aunque admitió que la comunidad indígena encontraba una alternativa en la izquierda debido a la larga historia de marginación a la que había sido sometida por las políticas liberales y conservadoras, por lo cual, nadie que tuviese la intención de apoyar el movimiento indígena se plantearía como liberal o conservador. En tal sentido, la manera en que el antropólogo planteaba su relación con

la comunidad, era percibida como una posición de izquierda, más que por una voluntad explícita del antropólogo, por una imagen nacida de las condiciones del momento, en las que pocos se acercaban a las comunidades indígenas sin presentarse como simpatizantes de la izquierda (Fayad, 2000, conversación). Pero en las condiciones en las que tal imagen se creaba, también ve Fayad la posibilidad de que entre la antropología y la posición de “pensamiento crítico” hubiese una relación a la que se inclinaban los antropólogos. Es decir, para Fayad, de alguna manera, el tipo de relación establecida entre los antropólogos y la comunidad, hacía parte del planteamiento de una posición política, que él denomina “pensamiento crítico”. Incluso, Fayad recuerda que, alrededor de la comunidad indígena y su economía, existía una intensa discusión a partir de las formulaciones de Maurice Godelier, en cuanto a entender la economía indígena a partir del concepto marxista del “modo de producción asiático”. Aunque tal afirmación, Fayad la extiende también al historiador, siempre y cuando se trate de un tipo de historiador no tradicional, cuyo quehacer no se refiera a la “historia de élite” (Ibídem).

En cuanto a la constitución del noventa y uno, Fayad resalta su valor, no como el inicio de las transformaciones, sino como la confluencia y unificación de una serie de logros previos del movimiento indígena. El reconocimiento de los cabildos como instituciones de autoridad dentro del resguardo y frente al gobierno nacional, o los derechos propios y la educación propia, no aparecen con la constitución, sino que se materializan en ella, a pesar de que son logros anteriores, aparecidos durante la década de los ochentas. Así, en la constitución el discurso indígena logra unidad frente a la sociedad nacional, se consolida (Fayad, 2000, conversación). En ello, la idea de “identidad” hace parte de toda una reflexión previa, en la que las comunidades del Cauca han participado con intensidad. Según Fayad la idea de “identidad” se había trabajado mucho a través de las luchas en el Cauca, en las ideas de autoridad propia, derecho propio y pensamiento propio. Pero al mismo tiempo, todos estos elementos plantean un dilema hacia el futuro de las comunidades indígenas, en cuanto a su posición hacia la sociedad nacional. Fayad teme que el discurso de identidad, o la idea de ser indígena se refuerce en una oposición a lo nacional, en una especie de "racismo" desde las comunidades indígenas hacia lo no-indígena. Además, la Constitución es el origen de una nueva encrucijada, la de los indígenas como políticos tradicionales. En competencia con los políticos blancos, en pugna por un lugar en el Senado, los indígenas entraron pronto en el mecanismo de hacer campaña, buscar votos, competir con los políticos tradicionales y, todo ello, bajo las reglas de juego de aquellos (Ibídem).

Las propuestas de la Constitución, en esencia, parten de anhelos del movimiento indígena y propuestas nacidas de su historia, pero también fueron moldeados y acompañados por el

movimiento solidario, adquirieron forma junto a quienes se declaraban solidarios o colaboradores, quienes junto al CRIC o al Movimiento de Autoridades, aprendieron del pensamiento indígena, lo apropiaron y entendieron a la lucha indígena como parte de la suya propia. Esta forma fue la que se materializó en la constitución de 1991, la que causó tan gran impacto en los medios de comunicación, la que aportó el discurso de la “multiculturalidad” y la “plurietnicidad”. Y aún así, el movimiento solidario perdió pronto su lugar, al menos en la versión de Javier Fayad.

En medio de la guerra, ubicados en el campo de batalla en el que toda una variedad de grupos armados llevaba a cabo una competencia de todos contra todos, en medio de la guerrilla, la Policía, el Ejército, los paramilitares (o pájaros), muchos solidarios se encontraron desamparados. A pesar de que algunos podían protegerse tras sus carnets como profesores de la Universidad Nacional, o tras sus relaciones o su reputación como investigadores, otros apenas podían argumentar su permanencia en la zona rural del Cauca como parte de un compromiso personal y un anhelo de construcción de una “utopía” que transformase al país. Así, resultaban sospechosos e inconvenientes para muchos de los actores armados a quienes no podían evadir. Finalmente, en los momentos de crisis, el proyecto solidario quedó en segundo plano y muchos de sus miembros, simplemente volvieron a la ciudad, a enterarse de los sucesos de la Constitución por televisión, o radio, o por los periódicos (Ibídem). Volvieron a refugiarse en las universidades, donde eventualmente dirigen una que otra tesis sobre etnoeducación; o en su práctica profesional, mientras añoran los años que pasaron en el Cauca, como Raúl Castro y Rubiela Alvarez.

4.1.6. La solidaridad como alternativa

Veinte años después de la recuperación de Las Mercedes, Raúl Castro trabaja en las oficinas del Departamento Nacional de Planeación, en la carrera 26 con 13, en Bogotá. Fue allí donde lo encontré.

Es extraño cómo, tanto Fayad como Raúl Castro, plantean la historia del movimiento solidario como si no se opusiesen realmente al CRIC, pero sin poder evitar expresar, entre líneas una incomodidad hacia el proyecto del CRIC. En especial, en el caso de Raúl Castro, puesto que, después de todo, Raúl llega al movimiento solidario con una experiencia previa entre los movimientos estudiantiles. Sin embargo, agobiado y decepcionado por estos, por la izquierda tradicional, entre la cual se sentía impotente, vagando entre discusiones interminables e inconsecuentes, empezó a acercarse al movimiento solidario, viendo en el apoyo al movimiento

indígena la participación en un verdadero movimiento social. Raúl Castro encontró en el movimiento indígena la posibilidad de construir, de no “sólo hablar”, sino de “hacer cosas” (Castro 2000:conversación).

Inicialmente, el movimiento solidario intentaba denunciar, difundir el problema indígena. Realizaba encuentros de discusión acerca de la problemática indígena, en los que los indígenas venían a la universidad (del Valle) a hablar del problema de la tenencia de tierras. Intentaba sensibilizar a los estudiantes acerca de los problemas de los grupos indígenas del Cauca. Algo que, según Raúl Castro, nunca antes se había hecho en la universidad. El conocimiento acerca del problema de las comunidades indígenas era entonces bastante pobre. Pero en el proceso de traer el problema indígena a la universidad, Raúl Castro se dio cuenta de que, para profundizar más en él, para participar más activamente en el apoyo al movimiento indígena, necesitaba acercarse más, saber mejor, conocer (Ibídem).

Así pues, Raúl Castro llega a las comunidades indígenas paeces a trabajar en el censo indígena realizado por Maria Teresa Findji y Jose María Rojas y la Universidad del Valle, haciendo parte de un proyecto académico y con la intención de conocer mejor a las comunidades. ¿Por qué Castro se involucró más profundamente con los paeces y no con los guambianos, como la mayoría de sus compañeros solidarios? Al parecer encontró más afinidad con el discurso paez. Tanto, que se quedó entre ellos durante seis años (entre 1981 y 1987). Así, exploró la zona. Entró en contacto con paeces, visitó poblaciones conocidas como “pueblos de pájaros”, que eran grupos armados pagados por los terratenientes para acabar con la lucha indígena, vivió entre los indígenas, etc.. Todo ello, lo hizo como parte del censo, un proyecto académico, si bien el interés inicial de Raúl y su compañera Rubiela era político. Pero más tarde, Raúl y Rubiela decidirían llevar a cabo un proyecto más grande de investigación. Su tesis de grado, inusualmente elaborada entre un ingeniero industrial y una socióloga, la llevaron a cabo mientras vivían entre los paeces.

Su trabajo tenía que ver con la recuperación de un conocimiento propio perdido a través del tiempo entre las comunidades paez. Al hablar con los mayores intentaron recuperar prácticas agrícolas y pecuarias que habían desaparecido con el tiempo, al mismo tiempo que desarrollaban un intercambio de conocimientos entre comunidades de Nariño y los grupos paez del Cauca. Por otra parte exploraron la economía comunitaria que se desarrollaba alrededor de las empresas comunitarias, tiendas manejadas por la comunidad en beneficio de la misma, que aunque fuesen introducidas por experiencias provenientes de la izquierda tradicional, eran reapropiadas por los indígenas adquiriendo un sentido económico muy particular: las empresas

comunitarias, reconoce Raúl Castro, siempre están en déficit, y aunque quienes deben estar dispuestos a pagar, nunca se sabe cuándo lo harán. Se trataba, más bien, como descubrirían en la investigación Raúl y Rubiela, de una economía solidaria al interior de la comunidad. Así pues, la investigación y lo político hicieron parte uno de otro en el trabajo de estos dos solidarios (Ibídem).

En efecto, Raúl Castro cree que el trabajo realizado entre él y su compañera, fue un aporte al carácter más bien político que le habían dado los demás solidarios al movimiento. Pero no sólo eso. También aportó a las comunidades en la construcción de un discurso que hablaba y fundamentaba las reivindicaciones en lo económico y lo social, más que simplemente en un discurso político. Un discurso que tenía que ver y que partía del pensamiento indígena tradicional, para no dejarse ahogar por el proyecto de la izquierda tradicional (en el que incluye al CRIC) que veía a los indígenas como un sector social, al mismo nivel de los estudiantes, los intelectuales, los campesinos, los obreros, etc..

Para Castro, los indígenas podían definirse, más bien, a través del concepto de “pueblos”, introducido por Victor Daniel Bonilla. Pero argumentar frente a toda una serie de movimientos guerrilleros, movimientos de izquierda e incluso el CRIC, cuenta Raúl Castro, que los indígenas encontraban una identidad diferente en su lengua, en su historia, sus costumbres, no era fácil. Así pues, el debate entre la izquierda tradicional en busca de canalizar al movimiento indígena como un “sector” social hacia la búsqueda del logro revolucionario y el proyecto político indígena, entendido a partir de la idea de “pueblos” y “nacionalidades étnicas”, permanece en la versión de Castro (ibídem).

Sin embargo, la Constitución sería un aporte a todo aquello. En 1991, la Constitución introdujo el concepto de que los pueblos indígenas eran parte de una cultura con una historia propia, partícipes de un sistema jurídico propio, cuya cultura debía propagarse a través de una educación propia y fortaleció los cabildos. Los indígenas fueron reconocidos como “etnias”. Allí, el CRIC empezó a desarrollar un cambio en su proyecto, que lo ha llevado a que, actualmente se acerque mucho más a los planteamientos del movimiento solidario y el Movimiento de Autoridades, replanteándose (Ibídem).

Un par de semanas después de hablar con Raúl Castro, pude hablar con Rubiela Alvarez, su compañera, en su casa de Suba. Allí, la experiencia que me relató Rubiela, por supuesto, seguía el mismo guión de Raúl, al menos durante la época en que permanecieron entre los paeces, aunque revelaba ciertas variaciones.

Rubiela ingresó al movimiento solidario sin ninguna experiencia política previa. Pero su motivación oscilaba entre las metas políticas y su interés hacia la sociología que, sin embargo no era precisamente institucional. Es decir, para Rubiela, había una relación entre su actividad como estudiante de sociología y su pertenencia al movimiento solidario, en la que Rubiela creía encontrar la posibilidad de hacer parte de un movimiento social, que después de todo era el objeto de estudio de la sociología, entre los solidarios (Alvarez, 2000, conversación).

Su llegada al territorio paez, junto con Raúl, fue como parte del censo realizado por María Teresa Findji y Jose María Rojas. Pero una vez ahí, su compromiso se prolongó, en la elaboración de su tesis conjunta (Ibídem).

Para Rubiela, los solidarios estaban compuestos por distintas clases de personas, de distintas filiaciones políticas y distintas actividades. De una manera u otra, mucha gente quedaba involucrada en el proceso. Sin embargo, Rubiela cree que el mayor “peso” en el movimiento solidario lo representaban los profesionales. Aún así, recuerda que en él se encontraban campesinos, sindicalistas y otros (Ibídem).

Hoy en día, Rubiela trabaja con poblaciones de sordos, mientras Raúl trabaja en el Departamento Nacional de Planeación. Ambos recuerdan de muy buen humor su participación en el movimiento solidario, pero también mantienen la frustración de haberse tenido que alejar del movimiento indígena. Rubiela recuerda que, durante el período de elaboración de su tesis, escaseaban los recursos que tenían para vivir y alimentarse. Acogidos por los indígenas lograron mantenerse en ese momento, pero más tarde se dieron cuenta de que, para mantenerse en el proceso, necesitaban también la garantía de “vivir dignamente”. Es decir, poder sostenerse. Pero no resultó fácil. El movimiento solidario, a diferencia del CRIC, nunca buscó una vinculación laboral. La actividad del solidario, en muchos casos —como el de Raúl y Rubiela— era simplemente voluntaria. Así, pues, ambos buscaron vincularse a proyectos de investigación con recursos, que giraran alrededor del tema del movimiento indígena, pero fue en vano. Aún así, ambos conservan la esperanza optimista de poder volver a vincularse a ese tipo de trabajo en el futuro.

Para entonces, yo había recogido ya una cantidad considerable de información. El carácter del movimiento solidario no era aún del todo claro, pero me aproximaba a una visión más completa. No obstante, la versión de los solidarios planteaba ciertos interrogantes. Si el CRIC se alejaba tanto de lo indígena, si ignoraba las particularidades del movimiento indígena al que sólo quería

integrar al movimiento nacional de izquierda, ¿por qué los siete puntos del CRIC incluían “*formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua*” (Gros 1991:215)? ¿Por qué se hablaba de fortalecer los cabildos en la lucha? ¿Por qué se hablaba de recuperar los resguardos? Es más ¿Por qué los puntos del CRIC, a partir de los cuales se establece su objetivo como institución política, siguen las propuestas que varias décadas atrás había hecho Manuel Quintín Lame en reivindicación del ser indígena?

Tales respuestas no las encontraría sino en una conversación con los “colaboradores” del CRIC. Pero también confrontando a tales preguntas a los solidarios que aún tenía por entrevistar. Es decir, a Vasco y a Tulio Rojas.

4.1.7. De vuelta al principio

La ANUC, creada durante el gobierno de Carlos Lleras, era una organización algo particular. Para Vasco, la ANUC nace en un intento de Carlos Lleras de introducir el desarrollo capitalista en el país, que debió enfrentarse al hecho de que el gobierno estaba en manos de los intereses económicos de buena parte de los conservadores, por lo cual la transformación de las condiciones agrarias no podía realizarse institucionalmente; por ello —y he aquí lo curioso— Carlos Lleras motiva la conformación de un movimiento de carácter popular, organizado a través de la ANUC (Vasco 2000:conversación). Sin embargo, por su carácter de movimiento popular, la ANUC se convirtió pronto en una posibilidad de interacción política de la izquierda, que pronto empezó a hacerse a un lugar dentro de la ANUC.

En ese momento, Luis Guillermo Vasco era miembro de la ANUC y, al mismo tiempo, trabajaba entre los embera del Chamí. Este trabajo, afirma ahora Vasco, era un trabajo de “investigación” y de producción de conocimiento de carácter académico (Vasco 2000:conversación). Sin embargo, el trabajo de Vasco como antropólogo empezaba a mezclarse con su trabajo en la ANUC. En el Chamí, según cuenta, no había una lucha. Existía, sí, un sometimiento de la gente, a los terratenientes tanto como a los representantes de la iglesia en la zona. Los embera no estaban organizados para luchar. A través de Vasco, llegaban entonces algunos dirigentes de la ANUC al Chamí, en busca de apoyar el cambio de situación de los embera. Sin embargo, aún hoy, Vasco insiste en el carácter académico de su trabajo en el Chamí (Ibídem).

Los actores envueltos en la dirigencia de la ANUC pronto entraron en conflicto. Las tendencias de derecha e izquierda dentro de la ANUC terminarían por diferenciarse y separarse en la “línea

armenia” y la “línea sincelejo”. Las primeras conformadas por campesinos medios caficultores de la zona cafetera del Quindío principalmente, y los últimos, el producto de un encuentro realizado en sincelejo que agrupaba campesinos más pobres. Poco tiempo después del nacimiento del CRIC, la línea sincelejo de la ANUC crearía una secretaría indígena, en la que se encontraría trabajando Trino Morales, entonces también presidente del CRIC. A partir de esta nueva relación con lo indígena, la ANUC decidió organizar un encuentro con el movimiento indígena que se conoció como el “congreso del indio Nariñense”, por supuesto, en Nariño, al que Vasco fue enviado a participar, tal vez por ser antropólogo. Es entonces en el “congreso del indio Nariñense”, el momento a partir del cual Vasco se empieza a aproximar al Cauca y acompañado por Noel Montenegro, llegaría poco después a Guambía (Vasco 2000:conversación).

En 1972, Vasco conoció a Bonilla en encuentros del CRIC. Inicialmente, sin embargo, no establecieron una relación. Con el tiempo, Vasco iría, por petición de Trino Morales, a recuperar de manos de Bonilla una serie de cassettes que Bonilla guardaba. De esta manera, se estableció una relación entre ambos que terminaría en un trabajo mancomunado por replantear al CRIC (Bonilla, conversación; Vasco, conversación).

Después de leer uno de los borradores de este capítulo (entonces a penas había redactado los resultados de mi conversación con Bonilla y Fayad), Vasco introdujo sus comentarios al respecto diciendo que, por lo que aquí aparecía, yo aún no sabía qué era el movimiento solidario. Dijo entonces, que el movimiento solidario tenía miembros en Pasto, Popayán, Yumbo, Pereira, Medellín y Cali. Y que, lejos de estar conformado por indígenas e intelectuales, lo estaba en su mayoría por sindicatos, amas de casa, campesinos, etc., que las reuniones podían llegar a sumar trescientas personas y que era coordinado por “comités de solidaridad”. Los indígenas, al mismo tiempo, no se limitaban a los guambianos, afirma Vasco. Varios cabildos paeces, entre ellos los resguardos de Jambaló, la Paila, Jebalá, Novirao, al igual que algunos resguardos paeces que fueron fluctuantes a través del tiempo (a veces trabajaban con el CRIC, a veces con el Movimiento de Autoridades), así como los indígenas pastos, con los cuales trabajaba Doumer Mamián, Kamsás de Sibundoy y Arhuakos (Vasco, conversación).

El trabajo entre los embera había producido ya ciertos cambios en la posición de Vasco. Según me explicó, el trabajo entre los embera tuvo como resultado un “cambio de actitud” (Vasco, conversación) hacia los principios de la etnografía clásica. Vasco llegó por primera vez al Chamí, como estudiante de antropología, para hospedarse en las construcciones religiosas de la zona. Tiempo después, regresaría y viviría entre los indígenas. Con el tiempo empezaría a

plantear divergencias con los principios de la etnografía clásica. Empezaría a hablar de “creerle al mito”, insistiría en vivir “con” los indígenas e involucrarse en todas sus actividades hasta donde le fuese permitido hacerlo. En este proceso, su trabajo adquirió nuevos matices. Paralelamente a sus intentos por involucrar a los indígenas con los dirigentes de la ANUC, Vasco buscó la posibilidad de que los embera buscaran reivindicaciones frente a los terratenientes y los clérigos. En una ocasión, acompañó a una familia a entrar en la casa abandonada de un terrateniente, poco después de que el título de resguardo hubiese sido entregado, porque “*ellos no se atrevían a ir solos*” (Vasco 2000:conversación). Por otra parte, su trabajo sobre los Jaibanás tenía la intención de reivindicar el trabajo de estos en contra de la persecución a la que estaban siendo sometidos por parte, tanto de la comunidad como de la iglesia. “*Pero era un trabajo mío*”, afirmó, durante sus conversaciones conmigo. Aclaró que no era por petición de la comunidad, ni eran los objetivos de la comunidad, sino por sus propios objetivos. Sin embargo, aquello enfrentaría a esta familia al cabildo, que se oponía a la acción, pero también opondría a Vasco con “las monjas”, con lo cual, paulatinamente, abandonaría su trabajo en el Chamí, a mediados de los ochentas (Ibídem).

En Guambía, en donde había establecido una relación desde 1972, las cosas eran diferentes. Aunque, en un principio, Vasco sólo viajaba a Guambía por temporadas cortas, como miembro del movimiento solidario y era hospedado aparte de los indígenas, junto con los demás visitantes blancos, el cabildo guambiano llegaría a proponerle un trabajo más prolongado, a partir del cual Vasco permanecería allí más tiempo.

El ser solidario, como ya lo había escuchado de los demás interlocutores con quienes había conversado, implicaba un esfuerzo por “conocer”. Aunque Inicialmente todos llegaban al movimiento a encuentros cortos, muchos terminarían por permanecer más tiempo entre las comunidades en tal esfuerzo (Tamayo 1984:154-156), como lo hicieron Raúl, Rubiela, Tulio Rojas y, entre ellos, Vasco. Pero a diferencia del Chamí, en Guambía a Vasco le pidieron que trabajara con la claridad de ciertas necesidades que el trabajo en el que participaría ayudaría a cubrir (Vasco, conversación).

La lucha organizada en Guambía, en contraste con las condiciones del Chamí, moldeó en Vasco los cambios que había empezado a sufrir en el Chamí. Así empezaron a materializarse nuevas propuestas metodológicas hacia el trabajo de campo. Sin embargo, las propuestas no adquirieron forma inmediatamente. Mientras en el Chamí su posición fluctuaba entre el maoísmo y una producción literaria propia de la antropología clásica, como se lo había reclamado Nina de Friedemann, y siendo Malinowski la base de su trabajo antropológico, como lo admitió en una

de las conversaciones sostenidas para el presente texto, en 1980, en el congreso de antropología de ese año en Medellín, Vasco presentó el texto “*algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo*”, parte de un grupo de ponencias en conjunto con Maria Teresa Findji, Victor Daniel Bonilla y Alvaro Velasco, las cuales debían presentar una alternativa de trabajo a la antropología clásica (o, tal vez simplemente a la antropología) a los estudiantes de antropología. Esta alternativa se basaba en la experiencia del movimiento solidario en el Cauca, y de manera más específica partía del trabajo con los mapas parlantes (se trataba de una serie de mapas que, mediante dibujos, describían a las culturas indígenas del Cauca en tres etapas de su historia: antes de la llegada de los españoles, el momento de la colonia y la Quintinada).

Es necesario aclarar, sin embargo, que según cuenta Vasco, el uso de los mapas parlantes no era, en ningún modo académico. Al igual que Raúl y Rubiela, Vasco consideraba la investigación como una herramienta subordinada al proceso de movilización política, si bien Raúl y Rubiela le otorgaban más importancia a lo investigativo (Alvarez 2000:conversación; Vasco 2000:conversación). Según Vasco, los mapas parlantes eran utilizados en las reuniones del movimiento, en el proceso de encontrar soluciones a los problemas y preparar las estrategias de lucha frente a los pájaros y los terratenientes, no para “capacitar”, o con intenciones académicas. Más aún, para Vasco el proceso investigativo en el movimiento solidario era tan secundario, que la única reunión del movimiento en que se habló de metodologías de investigación, donde se discutió la metodología de los mapas parlantes, no dejó tras de sí ninguna memoria, ningún texto, como sí lo habían hecho los demás encuentros (Vasco 2000:conversación). Aunque más tarde, Vasco me escribiría: “*Ya es tiempo de corregir aquello de que Vasco insistía en que los solidarios no tenían un interés investigativo, pues lo he aclarado muchas veces. He dicho que este interés no está en la base del trabajo con el movimiento indígena, que no fue ese interés el que nos impulsó al mismo; pero también he insistido en que la investigación fue un componente, una herramienta importante en dicho trabajo, que, incluso, se realizaron varios encuentros de solidarios sobre investigación, aunque de estos no quedaron memorias, pero sí, seguramente, amplios apuntes de algunos de sus participantes*” (Vasco 2000:1). Yo, sin embargo, no recuerdo que él me hablase inicialmente sino de un encuentro de tales, y lo que sí es definitivo, es que siempre insistió en que lo investigativo estuvo subordinado a lo político.

4.1.8. Los efectos en la academia

Aún así, la metodología de los mapas parlantes fue presentada en el congreso, con la intención de criticar la postura de la antropología hacia el movimiento indígena y con la propuesta de

trabajar de una manera distinta. ¿Qué era esta nueva manera de trabajar? El mismo Vasco nunca le dio una definición, al menos en nuestras conversaciones. “*si la gente me decía: «que eso es antropología...» bueno, pues llámenlo antropología... «que no, que eso no es antropología» bueno, entonces no es antropología*” (Vasco, conversación). Aún así, fue presentado en el congreso, y por la manera en que Vasco lo describió, parecía dirigido en especial a los estudiantes.

El simposio, sin embargo, en la versión de Vasco, fue “saboteado” por los organizadores. Así es. Para Vasco, la academia se oponía a las propuestas del movimiento indígena, en especial al Movimiento de Autoridades, junto al cual trabajaban los solidarios, pero no estaba dispuesta a discutir su posición. Por una parte, argumenta Vasco, los antropólogos no iban a oponerse abiertamente al movimiento indígena, por miedo. Por otra, la propuesta les “movía el piso” (Vasco, conversación). Los antropólogos involucrados en la discusión, enfrentados al hecho de que su trabajo como antropólogos estaba en oposición a las expectativas del movimiento indígena, tenían que enfrentarse a las consecuencias del trabajo que habían desarrollado toda su vida y en el que creían.

Por mi parte, me costaba trabajo creerlo. ¿Por qué evadir la discusión “saboteando” un simposio en el congreso, en vez de simplemente enfrentarla con otra posición? “*¡Pero claro, mi negrito!* —exclamó entonces Vasco, remedando una frase que adjudicó a Milcíades Chávez— *¿Para qué creías que eran los congresos? Los congresos son para que los amigos nos encontremos, nos contemos lo que estamos haciendo y nos tomemos unos tragos juntos. ¿Tú para qué creías que eran los congresos?*”. Los antropólogos, ante la posibilidad de la discusión, afirmó Vasco, “*escurrieron el bulto*” (Ibídem).

“*¿Pero no hubo una discusión en la universidad?*” insistí yo. “*Sí, en la universidad se discutió*”, respondió Vasco. Pero la discusión terminó por polarizar al departamento de antropología “*entre Vasquistas y Paramistas*”. Sin embargo, la discusión al interior del departamento no era bien vista por los docentes del departamento y nunca se llevaba a cabo en espacios formales. Si bien aparecía en ciertas reuniones, nunca se llevaba a cabo en la escritura, por lo cual, insiste Vasco, “*no quedaba registro de ella*” (Ibídem).

4.1.9. Desligarse del movimiento

En el texto presentado en aquel congreso (“*algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo*”), Vasco propone una comunión

entre los objetivos políticos del etnógrafo y el movimiento indígena como la única posibilidad de superar la antropología como herramienta colonial, pasando de ella a un trabajo que, al aportar al movimiento indígena sea también parte de un proceso político propio. Es por ello que el movimiento solidario se planteaba como “*de doble vía*” (Vasco, conversación; Tamayo, 1984:156; Rojas, conversación; Alvarez, conversación), es decir, no sólo en reivindicación y búsqueda de los logros del movimiento indígena, sino al mismo tiempo, de reivindicación y búsqueda de la posición política de quienes, no siendo indígenas eran solidarios —cabe preguntarse aquí, cómo se manejaba este asunto, teniendo en cuenta que dentro del movimiento existían muchas corrientes políticas diversas (Rojas 2000:conversación; Castro 2000:conversación)—.

Por supuesto, llegar a esta posición le tomó cierto tiempo. Pasar de una práctica clásica de la antropología (voluntaria o involuntaria), como sus llegadas a los internados misioneros como parte de las salidas de campo al Chamí en la universidad, a vivir con los indígenas; pasar de la elaboración de una investigación académica entre ellos, a la búsqueda de una organización que guiara una lucha; pasar de una etnografía clásica, aún presente —según él mismo— en su libro sobre los jaibanás, a una propuesta marxista y maoísta —como le reclamó Nina de Friedemann—; todo ello llevaría tiempo, y se desarrollaría lentamente y de manera confusa. Hacerlo, implicaba fluctuar por momentos entre la corriente clásica y la nueva toma de posición. Pero si tal esfuerzo finalmente le llevó a la propuesta de una etnografía “*solidaria*” en la que los objetivos políticos propios comulgaban con los del movimiento indígena, fue también esa posición la que guió su separación del mismo.

Cuando a finales de los ochentas el Movimiento de Autoridades empezó a participar en elecciones, la posición de Vasco en el movimiento empezó a tambalear. En aquella época, el movimiento de gobernadores en marcha —más tarde AICO— no tenía oficinas, ni sede, ni personería jurídica. Se trataba simplemente de reuniones, lideradas por los gobernadores. Se trataba, simplemente, de un movimiento social. Sin embargo, el Movimiento de Autoridades empieza un camino hacia la institucionalización. Hoy, Vasco cree que la posición del Movimiento de Autoridades es una política “*integracionista*”. Capturados últimamente en una carrera por conseguir espacios políticos institucionales, las autoridades han dejado de ponerse al mismo nivel del estado para intentar integrarse a él, lo cual hace parte de un cambio de objetivos que a Vasco le resulta contrario a la búsqueda de una condición de “autonomía” frente al estado (Vasco 2000:conversación). Los intentos por continuar un trabajo en Guambía han sido frustrados por el rechazo de Vasco a que su trabajo sea utilizado para capturar financiación, o méritos políticos de parte de uno u otro líder, al mismo tiempo que los indígenas guambianos

con quienes aún comparte una posición, han sido relegados políticamente en un proceso de relevo generacional (Vasco 2000:conversación).

Es curioso cómo Vasco pasó al movimiento solidario, junto a AICO, en busca de una alternativa a la política del CRIC, pero hoy, trabaja en el programa de educación del CRIC mismo, en la licenciatura de pedagogía comunitaria. Aunque aclara que no comparte la política de la organización, participa con la condición, pactada con los coordinadores de la licenciatura, de tener la posibilidad de exponer su propia posición al respecto de la condición del movimiento indígena. Así, propone a los estudiantes indígenas (a su vez maestros en sus comunidades) una forma de trabajo investigativo que parta de lo propio y renuncie a las formas de investigación de la antropología (o la investigación social clásica) que extraen, alejan, extrañan y separan al investigador, poniéndolo “*por encima*” (Vasco 2000:conversación) —para Vasco, es esa la propuesta que para ellos tiene la metodología de Joanne Rapaport—. Sin embargo, Vasco reconoce que la posición del CRIC ha cambiado, al igual que la de AICO, pero intercambiando papeles (Ibídem). Es curioso cómo esta opinión se presenta tanto en Vasco y los demás solidarios como en Henry Caballero (colaborador del CRIC), aunque todos lo interpretan de manera muy distinta, pero están de acuerdo en que el CRIC y AICO, de alguna manera han intercambiado papeles (Vasco 2000:conversación; Caballero 2000:conversación). El CRIC, quién —protesta Vasco— acusó al movimiento solidario de “*indigenista*”, es ahora acusado de serlo. AICO, por su parte, quién proclamó al CRIC como integracionista, es ahora acusado de lo propio. Las razones, empero, no son claras (acogerse a políticas de la OIT o a las nuevas reglas de juego que impuso la Constitución, todo son especulaciones). Aún así, Vasco cree que el programa de educación del CRIC le plantea una posibilidad de continuar con su propuesta, aunque sostiene que en el CRIC existen posiciones distintas, y que la vieja discusión no se ha superado.

4.1.10. Una última opinión sobre los solidarios

A Tulio Rojas lo conocí en Toribío, en uno de los encuentros de la licenciatura de pedagogía comunitaria del CRIC. Allí, aunque sostuvimos una larga conversación, Tulio no profundizó mucho (en realidad, quien habló la mayor parte del tiempo fui yo, intentando explicar la intención de mi trabajo), pero me propuso un ejercicio interesante: no hablar con él hasta no haber recogido tantas opiniones como fuese posible. Y yo acogí su propuesta, así que no volví a hablar con él sino hasta varios meses después, en Bogotá, en la universidad de los Andes.

Tulio Rojas hizo parte de un grupo de jóvenes que emprendieron un viaje hacia las distintas comunidades rurales a principios de los setentas, entre otras cosas en relación con una participación en la ANUC, pero especialmente, afirma, en busca de conocer las condiciones reales del país. A pesar de que esta vinculación no tenía relación con ningún partido político, Tulio Rojas mantenía una perspectiva política de izquierda. Pero al conocer al movimiento indígena encuentra mayor identificación con sus particularidades. Y a su vez, dentro de él, encuentra una mayor identificación con el proyecto político paez, más que el guambiano, el que, sin embargo, no rechazaba de ninguna manera.

En cuanto a quiénes conformaban al movimiento solidario —al que se unió, a finales de los setentas, pasando del Tolima, a Nariño, luego a Yumbo y a Popayán, para finalmente permanecer más tiempo entre las comunidades paez— cree que existía mayoritariamente una ideología de izquierda que ligaba a los miembros del movimiento. Aunque recuerda algunos liberales, algunas “*personalidades democráticas*”. “*Lo que pasa es que, para mí, los solidarios eran como unas maquinitas en distintas partes que arrastraban y que iban permeando a distintos sectores de la sociedad nacional*” (Rojas, conversación). Aunque cree que, dentro del pensamiento de los solidarios había mucho de las ideas de izquierda, en un principio partidistas, pero con el tiempo cada vez menos. Una izquierda que buscaba un efecto práctico, que superara el discurso. Aún así, el movimiento, no era un partido, ni la expresión de él, si bien sí era la expresión de un pensamiento político. Tulio define al movimiento solidario como “*la expresión de muchas voluntades*”, con miembros en distintos lugares (los mismos que Vasco mencionó). El movimiento de solidaridad estaba constituido, afirma Tulio, al igual que Vasco, por líderes campesinos, líderes sindicales, y amas de casa. De hecho, recordó durante la conversación, la participación de la organizadora del comité de solidaridad de Yumbo, una ama de casa “*con una conciencia política bastante clara*”. Pero también aclara que hubo momentos distintos, y que el momento en el que participaron Rubiela y Raúl, al igual que Javier, estaba más ligado a las universidades (Ibídem).

Se buscaba que la solidaridad no fuese una posición “*por principio*”, sino el resultado de un conocimiento de los grupos con quienes trabajaba y una relación de “*doble vía*”. Incluso, en 1980, recuerda Tulio Rojas, el movimiento solidario se planteó como un “*puente entre la sociedad indígena y la sociedad nacional*” (Ibídem). Así, se buscaba propiciar un intercambio, por ejemplo, entre maestros indígenas y maestros de comunidades urbanas, líderes indígenas, y líderes sindicales, líderes campesinos, etc. Pero tal intercambio, debía ser la base para “conocer” las comunidades con las que se luchaba. La solidaridad tenía que darse, no por “principio”, sino a partir de una discusión clara acerca de las condiciones de la lucha. Una de las discusiones

llevadas a cabo como parte de tal experiencia era si la solución a las búsquedas políticas se lograría en la introducción del desarrollo occidental a las comunidades indígenas. Una discusión por la que la antropología atravesaba hacía años, pero que no se dio, entre los solidarios como un problema académico, sino como una parte del proceso de alcanzar ciertas metas políticas en el conocimiento, no en la ignorancia, como se proponía entonces: saber “qué nos une” para llevar a cabo las luchas y luego preocuparse por las diferencias.

Aunque Tulio no estaba en Toez en el 76, y el movimiento solidario empezaría más tarde, él cree que debe plantearse una contradicción entre el movimiento solidario y el CRIC. Para él, la discusión estaba entre las comunidades indígenas, en primer lugar, y en segundo lugar de los sectores que se acercaban a trabajar con los grupos indígenas. Estas diferencias entre los indígenas se encontraban, por una parte en la idea de participación política, la relación con las organizaciones no indígenas, y por otra parte, cómo realizar la recuperación, y establecer la autoridad en el territorio recuperado. Se discutía la parcelación de las tierras recuperadas, con lo cual algunas comunidades (Jambaló, por ejemplo) estaban en desacuerdo, así como la administración de las tierras en empresas comunitarias y si eran, estas últimas, o no del cabildo. Estas, cree Tulio, son las verdaderas razones de las discrepancias al interior del movimiento, que se convertirían en el germen del movimiento solidario y de Gobernadores en Marcha, antes que las diferencias entre Tattay y Bonilla. Esto último, me aclaró, sería relegar a los indígenas a un segundo lugar. Es claro que las decisiones estuvieron muchas veces en manos de los no-indígenas, así como en muchas otras los no-indígenas fueron excluidos de las mismas, pero la divergencia estaba más entre los indígenas mismos. Por otra parte, Tulio rechaza la idea de que el CRIC hubiese renunciado o ignorado el concepto de lo comunitario, pero escogió un tipo de recuperación distinta, más al estilo del Chimán y la Chorrera, que el tipo de recuperación de Jambaló, que acudía a los documentos coloniales y no al INCORA (Ibídem).

4.1.11. Los cambios del movimiento indígena a través del tiempo

En cuanto a lo que se desarrollaría hacia el futuro, Tulio cree que el CRIC ha tenido varias etapas. El CRIC empezó a adquirir las características de lo que hoy en día es una ONG y pronto se convirtió en el principal empleador (después del Estado) en Popayán. Aunque el CRIC inicialmente rechazaba el discurso del Movimiento de Autoridades, con el tiempo lo fue apropiando, y ello es posible verificarlo en las publicaciones de la época, afirma Tulio. En el 80, se desarrolla la marcha a Bogotá contra el estatuto indígena (llevada a cabo por el Movimiento de Autoridades), manejando el discurso de pueblos indígenas (en el 82 u 81 proclaman “*no somos una raza, somos un pueblo*” en una cartilla llamada “*el despertar guambiano*” [Ibídem],

aunque la frase, afirma Tulio fue creada por los paeces). El periódico Unidad Indígena del CRIC afirma entonces que “hicieron una marcha desde unas nacioncitas de frailejón o noséquédiablos” (Ibídem). Pero un par de años después, el mismo periódico ya habla de pueblos indígenas. Los grupos, dice Tulio, acogen los discursos en la medida en que los favorecen políticamente. Entre el 1989 y 1990, ha habido un cambio total y todos hablan de “pueblos”. Un cambio que se ha institucionalizado con la Constitución de 1991. Sin embargo, al igual que lo afirma Vasco, Tulio cree que la Constitución no llegaría sin establecer nuevas dificultades. Uno de los problemas del movimiento indígena actual es que la Constituyente produjo un olvido de elementos fundamentales (Ibídem).

La verdadera discrepancia, empero, no estaba en los conceptos de “pueblos” o “derechos”. Para Tulio, estos eran consecuencia de una discrepancia más profunda: el proceso de politización. ¿Debía el movimiento indígena desarrollarse junto a y al paso de los movimientos de izquierda, o tenía que ser autónomo? No era un problema de “indigenismo”, exactamente, nunca existió, ni se planteó nada como “*el partido indio*”. Pero el Movimiento de Autoridades creía que debía ser un proceso autónomo, manteniendo las particularidades indígenas. En esa época, el CRIC decidió, sin embargo, dar la lucha junto a los partidos políticos. Más tarde el CRIC asume una posición de politización “relativamente” autónoma, replanteando su posición previa. Esa es una de las razones por las cuales ahora, Tulio hace parte, como profesor, de la licenciatura en pedagogía comunitaria del CRIC (Ibídem).

El proceso de politización del movimiento, necesario para la discusión política en un espacio en proceso de modernización, en el que debían darse los planteamientos del movimiento frente al estado, empieza a desarrollarse en 1986, cuando se empieza a discutir la posibilidad de que los indígenas estuviesen representados en la asamblea departamental por un delegado. Uno que defendiese los intereses de los indígenas, pero también de otros sectores. Entonces le proponen tal tarea a Lorenzo Muelas. Muchos sectores apoyan la candidatura de Lorenzo a representante en las asambleas departamentales. En aquel momento no llegó a ser elegido, pero estuvo a punto de serlo. Es entonces cuando se empieza a creer en la necesidad de enviar gente a la actividad política en el estado. Sin embargo, Tulio reconoce que existía desde antes una actividad política, pública, pero no dentro de las redes del estado. La discusión siguió, pero durante un tiempo, Tulio permaneció fuera del país. Estando fuera, le escriben a Tulio pidiéndole que apoye la candidatura de Lorenzo a la Constituyente y se crea un grupo de colombianos en el extranjero que apoyan la candidatura de Lorenzo, Tulio entre ellos.

Pero es precisamente el paso a la actividad política en las instituciones del estado lo que pronto se convertiría en uno de los problemas más grandes del movimiento indígena, puesto que este pasa de mantener una relación de autoridad/autoridad, a una relación entre Estado/delegado, y la autoridad indígena dejó de ser una fuerza política que se enfrenta en igualdad de nivel a la autoridad del estado, para sufrir un proceso de “cooptación” de los líderes indígenas (Ibídem). De esta manera se absorben lentamente dirigentes de todas las organizaciones indígenas. Así muchas personas dejan de ser interlocutores del estado, para convertirse en parte de él.

Como parte de ello, los Constituyentes olvidan uno de los elementos fundamentales del movimiento indígena: la reconstrucción económica y social de las comunidades, pero aunque en un principio el movimiento estuvo dispuesto a lucharlo, la arena política en la que se desarrolló el debate en la Asamblea Constituyente fue más pesada de lo que el movimiento esperaba. Los líderes indígenas estuvieron, en algún momento de la Constituyente, listos para renunciar, debido a la oposición al logro de este objetivo. Pero finalmente, envueltos en la argumentación con políticos de corte tradicional, acostumbrados a argumentar desde el derecho, se renunció a ello (Ibídem).

Con el tiempo, el movimiento está empezando a recuperarse, a desarrollar estrategias frente a este tipo de obstáculos. Pero permanecía la pregunta de cómo se desarrolla la posición del movimiento después de la Constituyente. A ello, Tulio cree que el hecho de que la Constitución reconozca que hay indígenas es, en sí mismo, un logro, pero existe la confusión de hasta dónde llega la lucha, de si esta se ganó con la simple existencia de la Constitución. No es así, cree. Aún hace falta enfrentar muchos elementos. El problema de la tierra permanece, puesto que aún debe entenderse como una relación integral entre el indígena, en una condición indisoluble “*en dos polos: de socialización e inmersión del niño*”. Aún así, las comisiones de ordenamiento territorial están detenidas en procesos burocráticos. No hay claridad en ese sentido. Aunque la existencia de los pueblos indígenas y la consagración de sus derechos son un avance, nada de ello se ha desarrollado realmente. Y peor aún, no se sabe cómo asumir el problema desde el movimiento mismo: la jurisdicción propia, la educación propia, etc..

Tal vez el proceso que llevó a la formalización del Movimiento de Autoridades estaba realmente en la participación en las elecciones. Para Vasco, la intervención del movimiento solidario en tal sentido había sido un error, que Vasco atribuye sobre todo a Bonilla (Vasco, conversación). Tulio, sin embargo, difiere de tal versión. “*En la práctica, el Movimiento de Autoridades que yo conocí, se acabó. El de ahora no lo conozco*” (Ibídem), pero afirma a continuación que los guambianos siempre habían participado en elecciones. Culpar a Bonilla de involucrarlos en ella

es, para Tulio, darle a Bonilla demasiada importancia. Lo que los solidarios sí hicieron, fue lo contrario: convencerlos de no participar. Los indígenas formaban parte de concejos municipales. Tal vez fueron los solidarios los que los convencieron de no participar. Victor Bonilla insistió en participar de nuevo en las votaciones, pero no fue “su culpa”, los indios también estaban dispuestos y en busca de ello (Ibídem).

4.1.12. Los solidarios en el CRIC

Actualmente, Tulio tiene relación con las bases del movimiento indígena, no con la dirigencia. Pero el programa de educación del CRIC, es para Tulio fundamental. De los maestros surgirán nuevos intelectuales y para ello, cree, hay que contribuir en el apoyo del desarrollo de los maestros y la preparación de los maestros a partir de elementos críticos frente a la sociedad nacional. En las clases de la licenciatura del CRIC, ha tenido la posibilidad de discutir elementos importantes a partir de la lengua y de “*mostrar la lengua como una herramienta muy importante en la consolidación de su proceso de construcción identitaria, así la gente no la hable. Pero por lo menos que la gente empiece a entender y a romper ese bloqueo para la transmisión de la lengua*” (Ibídem). Porque las personas que participan de este proceso educativo, independientemente de que sea organizado por el CRIC, son personas especialmente capaces. Es por ello que ahí existen posibilidades de involucrar a distintas comunidades e intelectuales capaces, recorriendo el territorio, en las nuevas perspectivas del movimiento indígena.

A pesar de todo, Tulio cree intuir en el CRIC aún una distancia entre el programa de educación y la dirigencia del CRIC. No porque haya una clara confrontación, sino porque el comité ejecutivo del CRIC todavía está enredado en los problemas de la relación con el estado, mientras que el programa de educación ha empezado a dar pasos para transmitir el proceso de formación de intelectuales hacia otros lados, por ejemplo en relación con otras organizaciones indígenas del norte.

4.1.13. Las ciencias sociales ante el movimiento indígena

Tulio Rojas participó en la preparación de las ponencias que se llevaron al simposio del 80. Las leyó y las discutió, antes de que fuesen presentadas. A pesar de que él no estuvo en el congreso del 80, intenté discutir con él las razones por las cuales la reacción de la academia hubiese sido de evasión, en vez de confrontación de las ideas alrededor de la posición de la antropología hacia el movimiento indígena.

En efecto, las ponencias debían ser presentadas en bloque, como había dicho Vasco y lo cual, según ambos, no se cumplió (Vasco, conversación; Rojas, conversación). Tulio especula que la discusión de la idea del intelectual comprometido con los movimientos sociales era lo que empezaba a gestarse en ese momento. La evasión de ello fue, en parte la causante del conflicto posterior en las comunidades indígenas, en las que no querían aceptar antropólogos investigadores, que se prestó para malinterpretaciones (“*nadie se enriquece con un libro o con una foto*”, me dijo). Muy posiblemente muchos intelectuales, afirma Tulio, no estaban interesados en comprometerse con ello. Pero cree que la discusión se vuelve a revivir, no sólo aquí, sino también con el asunto de Marcos, en México y otros casos. Más aún, cree que el debate debe revivirse. En la medida en que los movimientos sociales recreen o replanteen su perspectiva política, exigirán a los intelectuales una posición explícita. Para Tulio, sin embargo, en aquella época, la discusión sí se evadió y las razones le resultan obvias: Los antropólogos no podían declararse en contra del movimiento y, aún así, acudir a los indígenas en busca de información. Así pues, la discusión se relegaría al futuro, en aquella época (Rojas 2000:conversación). O sea, tendría que desarrollarse hoy.

4.2. Entre solidarios y colaboradores: una experiencia alternativa

La conversación que llevé a cabo con Joanne Rapapport se realizó en condiciones bastante particulares. Durante algunos días, en los que permaneció en Bogotá, Joanne Rapapport se alojó en casa de Pablo Tattay y Graciela Bolaños, donde la conversación tuvo lugar, no sólo entre ella y yo, sino con la compañía de Pablo y Graciela, que permanecieron allí, en principio escuchando, pero involucrándose eventualmente también, aclarando situaciones, o a veces, preguntando.

Joanne Rapapport llegó a Colombia como estudiante de antropología, a participar en una “escuela etnográfica en Guambía”. Allí empezó a interesarse en la relación entre escritura y oralidad, a partir de los trabajos de Segundo Bernal. Llegó al Cauca por primera vez en 1973, en una época en la que el CRIC no tenía un papel tan fuerte aún y estaba ligado a pocas comunidades. En aquella época, en consecuencia, no estableció relación de ninguna clase con el CRIC. Esta primera llegada pareció no tener mayor trascendencia, al menos en la narración de Rapapport en nuestra conversación para este trabajo. Sin embargo, a su papel como antropóloga, había que añadir un ingrediente: en aquella época (y aún ahora) Rapapport se declaraba trotskista (Rapapport 2000:conversación).

Más tarde, en 1976, regresó, de nuevo sin establecer mayor relación con ninguna organización política. De hecho, este segundo viaje tenía la intención de explorar las posibilidades para su tesis de licenciatura en el 78. Así pues, regresó en el 78, pero esta vez a Tierradentro (“*en esa época buscábamos los más prístinos*”, me dijo), donde desarrollaría su tesis de pregrado. En aquel momento intentó acercarse al CRIC. Sin embargo, no se presentaron condiciones claras para una relación, entre otras cosas, especula ella misma ahora, porque era gringa. Desarrolló su trabajo de campo, también en Tierradentro, pero sin un contacto permanente con el cabildo. Sus contactos políticos no eran firmes, o no le eran claros. En tal proceso empieza a desarrollar algunas ideas sobre las consecuencias de su trabajo frente a los movimientos políticos de los que empezaba a ser consciente, pero aunque guardaba una cierta expectativa de que su trabajo “*serviera*”, confiesa que no sabía como lograr tal servicio. Entretanto, en el proceso de investigar acerca de Juan Tama (y con la expectativa de encontrar el título de Juan Tama) fue al archivo en Quito (Ibidem).

Allí conoció a un individuo de aspecto peculiar, que la observaba con frecuencia en el archivo, hasta que, por fin, aquel tipo entabló con ella una conversación. Se trataba de Victor Bonilla, quien estaba también esculcando entre los archivos. Así, empezó una relación con Bonilla y Maria Teresa Findji. Entonces no existía el movimiento solidario, pero sus bases empezaban a tomar forma. Y la relación de Rapaport con Bonilla se estrecharía debido a que, siendo financiada por una institución colombiana, Finarco (Fundación Nacional de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República), debía escribir un informe de su investigación antes de dejar el país. Tal informe fue elaborado en Cali, donde Rapaport fue hospedada por Bonilla, por unos meses (Ibidem).

En esas condiciones, compartió discusiones con Bonilla, y aunque reitera ser legítima autora de sus propias hipótesis, confiesa que aprendió mucho de Bonilla. Estando con Bonilla y Findji, fue educada por ellos en las bases ideológicas de lo que con el tiempo definiría al movimiento solidario, pero que en aquella época no existía aún. Al terminar la tesis, con la idea de que ello serviría para “algo”, no necesariamente a los antropólogos, sino también, afirma, a los paeces, deja algunas copias traducidas de su tesis en la universidad del Cauca y otras instituciones. Sin embargo, estaba convencida por distintas fuentes de que permanecer trabajando (como gringa) en el Cauca, era demasiado peligroso, entre otras cosas por la presencia del Quintín Lame (hoy en día afirma que aquella creencia era ingenua de su parte). De tal manera que en 1986, llega a Nariño a trabajar en Cumbal, de hecho, junto a algunos solidarios. Allí empieza a trabajar sobre historia oral (Ibidem).

Allí empieza a adquirir la idea de que los solidarios poseían cierta claridad de lo que sucedía entre las comunidades en términos políticos, pero nunca se hace parte del movimiento solidario. Su trabajo se desarrolla con la conciencia de que el movimiento existe, con un cierto conocimiento de sus planteamientos, con una relación con algunos de sus miembros, pero de manera independiente (Ibidem).

Mientras trabajaba en Cumbal, se liga a la universidad de los Andes, donde conoce a un par de personajes diplomáticos del Perú. Invitada una noche a cenar con ellos, conoce a Abelardo Ramos y a Marcos Yule, indígenas paez, entonces y hoy líderes indígenas miembros del CRIC. “*Los conocí allí, en las entrañas de la bestia*”, dijo, refiriéndose al hecho de haberlos conocido en casa de una pareja de diplomáticos. Les entregó entonces su tesis, con la expectativa de que la leyesen, consciente, sin embargo, de que tal vez no lo hiciesen, con la idea de que su nacionalidad o un desinterés hacia su trabajo por parte del CRIC lo evitase. Pero aquel encuentro no tendría mayor trascendencia, al menos en ese momento (Ibidem).

Diferentes razones mantuvieron a Joanne Rapapport en Cumbal. Por una parte, su relación con Víctor Bonilla, con algunos de los solidarios, y por otra parte, un noviazgo con un indígena guambiano que estudiaba agronomía en Pasto. Pero la relación con los solidarios y las condiciones de Cumbal le ofrecían algo que no había encontrado hasta entonces en Tierradentro. Añorando siempre la posibilidad de que su trabajo fuese asumido por las comunidades al servicio de estas, creyó encontrar un espacio para que ello funcionase en Cumbal. La financiación que recibía entonces para la investigación que realizaba en Cumbal, le permitía incluir un par de asistentes de investigación en su trabajo y lo hizo con dos miembros del movimiento solidario, uno de ellos Angélica Mamián. Entregó la información a la comunidad, con la intención, nuevamente, de que aquello tuviese efectos en el desarrollo de los proyectos políticos de las comunidades. Sin embargo, su contribución siempre se planteó como una contribución desde la investigación y resultado de ella (Ibidem).

En aquella época, además, la posibilidad de la constitución empezaba a vislumbrarse y algunos líderes empezaban a prepararse, así como empezaba a ser discutido por parte de los solidarios. Así pues, Rapapport, como aporte a las intenciones de la comunidad de involucrarse en la Constituyente, propuso entrenar a miembros de la comunidad en técnicas de investigación social. Y entrenó a Elí Valenzuela (representante al senado suplente de Lorenzo Muelas) en la recolección de historia oral, quien también se quedó con la información recogida por la investigación de Rapapport. Pero a pesar de todo ello, los resultados de la investigación

realmente nunca fueron reutilizados por la comunidad, como había buscado Rapaport. La explicación, especula, era que no existía una organización con la infraestructura para que ello funcionase (Ibidem).

Su relación con miembros del movimiento solidario la mantuvo alejada del CRIC y en la idea de que el CRIC no ligaba la recuperación de la tierra al cabildo, y de que la estructura formal y urbana del CRIC era nociva para la lucha. Esta influencia se manifestaba incluso en textos que publicaría en Estados Unidos, en revistas sobre antropología. Para esta época, en 1988, Joanne consiguió financiación para investigación en archivos, pero aunque visitaba Cumbal eventualmente, no estaba realizando ningún trabajo de campo. Incluso en 1995, al ser invitada a dictar en FLACSO, aún no había establecido ninguna relación con el CRIC. Es curioso cómo en este momento de la conversación, interviene Graciela Bolaños para aclarar que, sin embargo, ellos (el CRIC) sí tenían contacto con los textos de Joanne, a través, probablemente, de Marcos Yule y Abelardo Ramos, a quienes había entregado sus textos en aquella reunión, varios años antes. En efecto, parece ser que varios líderes del CRIC, indígenas y no-indígenas habían leído los textos que Joanne había traducido y dejado en el Cauca, no completos, sino artículos separados que circulaban aleatoriamente, sin que ella lo supiera, muchas veces en fotocopias sin nombre. Por otra parte, estaba el hecho de que, miembros del CRIC, como Herinaldy Gómez, habían sido estudiantes de Joanne en la Universidad del Cauca, pero la prevención hacia el CRIC permanecía en ella (Ibidem).

En Popayán, en una conferencia sobre Cumbal, Joanne conoce a Amparo Espinosa, quien era ya en esa época, estudiante de la FLACSO. Allí le es propuesto a Joanne dirigir la tesis de Amparo. Joanne no la conocía, pero sabía que Amparo era ex-miembro del Quintín Lame. *“Realmente después del entrenamiento de Víctor, pues yo... pues... el Quintín era el gran Satanás”*, dijo Joanne, seguida por risitas de Pablo. En esta época empezaría a interesarse por el asunto de la formación de intelectuales, al mismo tiempo que el ICAN le pidió que hiciese un recorrido por los reasentamientos después de la catástrofe de Tierradentro. Así, llegó de nuevo a trabajar en Popayán y empezó a conocer a los ex-miembros del Quintín y, poco después, al CRIC, con quienes finalmente se entendió. Entonces empezaba a discutirse ya sobre la creación de una “universidad indígena” en el CRIC, pero su experiencia demasiado reciente con esta organización le mantuvo, por el momento, alejada de la discusión y de la idea de hacer parte de tal proyecto (Ibidem).

Más tarde, el ICAN volvería a pedirle que elaborase un trabajo conjunto con un grupo que, en la conversación Joanne definió como “colaborativo” (este grupo sería el que daría lugar al texto

publicado por el ICAN “*modernidad, identidad y desarrollo*”), en el que trabajó, entre otras personas, con Amparo Espinosa. En aquel momento, Joanne estaba convencida de que, trabajar a nivel individual y dejar los textos entre la comunidad para que fuesen leídos era una estrategia inútil. Insistió entonces en que el ICAN incluyese investigadores indígenas, pero la propuesta no resultó. Fue entonces cuando resolvió formar un grupo bajo el mismo concepto de “colaborativo” con Amparo en el que se incluyeran investigadores indígenas (Ibidem).

En un curso sobre etnoeducación en la universidad del Cauca, al que Joanne llegó como profesora invitada, conoció a Adonías Perdomo, un predicador protestante nasa, quien había leído sus textos. En aquel momento, su grupo colaborativo empezó a establecerse más claramente, frente a la posibilidad de incluir a investigadores como Adonías. Entre 1996 y 1997, el grupo empezó a adquirir forma. Entretanto, la posición de Joanne frente al CRIC empezó a reevaluarse. Para entonces no tenía ninguna relación ni con AICO ni con los solidarios, pero sentía un compromiso hacia la comunidad nasa, que respetaba al CRIC. Su imagen sobre Pablo Tattay y Graciela Bolaños (de quienes creía, habían “*dañado*” al CRIC) también se transformó al conocerlos, en la medida en que empezó a conocer el trabajo del CRIC, en especial el proyecto de educación. Joanne empezó a sentirse cómoda con la relación entre los no-indígenas y los indígenas en el CRIC, con el tipo de intelectualidad que practicaban los indígenas y el respeto que recibía el CRIC desde las comunidades. En fin, Joanne cambió de posición hacia el CRIC (Ibidem).

En cuanto al grupo colaborativo, Joanne se dio cuenta de que, entre los indígenas había gente preparada para investigar (no para ser “asistentes de investigación”, como había sido la participación de los indígenas antes, en los trabajos de ella), con una producción intelectual, un componente investigativo fuerte y acompañados del hecho de que la licenciatura en pedagogía comunitaria del CRIC estaba a punto de empezar. Ello replanteó la idea del grupo hacia la de una posición de “interlocución” entre lo indígena y lo no-indígena. Adonías (a quién Joanne considera literalmente un “genio nasa”), era uno de los candidatos definitivos para el grupo investigativo. Con el tiempo, se intentaría incluir a otras personas. Inocencio Ramos y Luis Carlos Ulcué, ambos del CRIC, así como otros, fueron candidatos, pero no se quedaron. Finalmente, Susana Piñacué aceptó participar. Joanne consiguió la financiación y los objetivos del grupo empezaron a aclararse. Así comenzó el proceso de investigación (Ibidem).

En 1998 Joanne fue invitada a hacer parte de la licenciatura del CRIC. Allí descubrió, afirma, toda una perspectiva indígena de investigación histórica, de comprensión e interpretación e “interlocución”, dentro de un proyecto político, a la vez que intelectual de reconstrucción y

fortalecimiento de la historia. Pero este concepto de interlocución, aparecía frente a Joanne en varios niveles. El grupo, por supuesto, elabora este tipo de “interlocución” en un plano académico, pero los miembros del grupo participan en distintas actividades, con las que la “agenda” del grupo trata de permanecer compatible. Así, Adonías hace parte del cabildo de Pitayó, Susana trabaja en el programa de educación del CRIC, etc., con lo cual, las consecuencias del trabajo académico deben ser capaces de trascender el nivel puramente académico. Por otra parte, el concepto de interlocución se plantea de manera distinta frente a cada uno de los investigadores. La pregunta de qué es la “interlocución” para un investigador indígena y, por otra parte, qué es para un investigador “gringo”, o para un colombiano no indígena, permanece al interior del grupo y matiza su trabajo (Ibidem).

El trabajo de Joanne, a diferencia del de muchos otros, permaneció al nivel de lo académico (formalmente académico), pero nunca estuvo voluntariamente ligado a la militancia partidista. Es por ello que, frente a todos los demás testimonios que había escuchado este era particular. Pero tanto en este caso como en los demás, el conflicto entre el proceso de conocimiento y la militancia política, permanecía, al mismo tiempo que hacía parte del conflicto, común a todas las demás experiencias que conocí, entre la militancia en la izquierda y la relación con el movimiento indígena (Ibidem).

Joanne Rapapport no sólo se declaraba trotskista, sino que, en Colombia, militaba en el PST, paralelamente a su trabajo con los indígenas. Si el trabajo de Joanne estaba ligado a la historia indígena, esta historia siempre mantuvo una perspectiva política. A la pregunta de por qué (formulada por Graciela) la respuesta inmediata fue: *“Porque yo era trotskista”*. Sin embargo, como Joanne misma lo confiesa, el PST no tomaba en serio el trabajo entre indígenas o campesinos, pues era entre los obreros dónde estaba el futuro de la revolución. Sin embargo, Rapapport experimentaba toda una serie de preguntas acerca de la identidad, y no sólo la de los indígenas, sino también la suya. Apoyar a los indígenas, dijo, era una forma de apoyar también a los palestinos, lo cual tenía que ver con su filiación judía. Por otra parte, las formulaciones de Trotski en su “programa transicional”, eran interpretadas por Joanne de una manera particular, en donde lo indígena encontraba su propio lugar, donde ella trataba de ubicar las recuperaciones de tierra de los grupos indígenas del Cauca (Ibidem).

La conversación de la tarde se alargó hasta el anochecer, pero una vez terminada, Pablo Tattay dijo que sería una caricatura del movimiento indígena reducirlo al conflicto entre solidarios y colaboradores. Pero también es cierto que esta discusión matizó la historia e imprimió una reflexión particular en ella. Por eso quise saber si para Joanne, la idea de “interlocución”

buscaba de alguna manera superar las diferencias entre solidaridad y colaboración. Ella respondió que no. Que en realidad, era el resultado de su experiencia y el hecho de que la historia, como elemento investigativo aislado, o la etnografía en las mismas condiciones, no eran herramientas satisfactorias, y que entre los nasa, ella había encontrado formas propias de trabajar, al mismo tiempo lo cultural y lo histórico, todo lo cual se mezclaba en la nueva forma de trabajo del grupo “colaborativo”, en el que sin embargo, algunos de los integrantes eran indígenas, mientras otros eran gringos o colombianos (Ibidem).

Pero, después de todo, la experiencia personal de Joanne está también matizada por el conflicto solidaridad/colaboración, en su antigua prevención al CRIC, su apoyo a las propuestas políticas de Bonilla, al mismo tiempo que su trabajo en Nariño y su actual adhesión al CRIC (acompañada de su arrepentimiento por la prevención del pasado). Además, ¿no eran la colaboración y la solidaridad intentos por relacionar al movimiento indígena con lo nacional (cada uno de una manera distinta) en el logro de las reivindicaciones del movimiento? ¿Y no está ello implícito en el concepto de “interlocución”? Pero claro, esa es mi interpretación, no la de ella.

4.3. Los colaboradores

A principios de la década del ochenta, en la facultad de economía de la Universidad Nacional, empezó a circular, al igual que lo hacen cientos de periódicos estudiantiles, el periódico "*Indigestión*", elaborado por un grupo de estudiantes, entre ellos, Henry Caballero. Aunque el periódico debía ser un proyecto "apolítico", más bien revelaba una inclinación a las ideas de izquierda, pero no entendidas desde el punto de vista de la izquierda tradicional. Incómodos con las corrientes tradicionales de la izquierda, los editores del periódico buscaban ideas y experiencias alternativas sobre las cuales trabajar (Caballero 2000:conversación). Y las encontraron.

En un foro organizado con sindicatos de salud, al grupo que elaboraba el periódico se le propuso la posibilidad de invitar a los grupos indígenas a hablar en la universidad. De esa manera, Henry Caballero empezó a involucrarse con el movimiento indígena. A pesar de que Henry creía que los indígenas del Tolima habían desaparecido, como se contaba en la zona, pronto se encontraría a sí mismo como colaborador del CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima), que guardaba semejanzas con el CRIC, no sólo en el nombre, sino en el hecho de que compartía a muchos de los colaboradores indígenas y no indígenas. Inicialmente, el apoyo de Henry se desarrolló en la participación en proyectos de producción agrícola, en la creación de cooperativas, etcétera. Sin

embargo, con el tiempo los dirigentes del CRIT insistieron en que se involucrase de manera permanente (Ibídem). Y lo hizo, insertándose así mismo en la discusión sobre la esencia de lo indígena en la construcción política de la sociedad en la que se hallaba.

Como colaborador, Henry Caballero empezó a hacer parte de la dirección del CRIT, pues aunque los colaboradores indígenas (tanto del CRIT como del CRIC) no tenían la posibilidad de hacer parte de la toma de decisiones (la cual estaba reservada a los indígenas, afirmó Henry), podían hacer parte de la construcción del movimiento y el proceso organizativo del mismo.

Fue en aquel entonces cuando empezó a organizarse el proceso de construcción del movimiento Quintín Lame, al que se integraría Henry. Se trataba allí de construir una organización armada que enfrentase a los pájaros y los terratenientes, así como a otros grupos armados de cuya acción eran víctimas los dirigentes indígenas y la comunidad en el proceso de las recuperaciones. El Quintín Lame era un proyecto de "*formación política y militar*" para enfrentar a las fuerzas armadas que organizaban los terratenientes contra la comunidad indígena en proceso de lograr las recuperaciones. Pero tal organización no se logró sin motivar fuertes contradicciones. El Movimiento de Autoridades acusó con frecuencia al Quintín Lame de ser el "*brazo armado del CRIC*" (Ibídem), y fue acusado también de perseguir a los líderes del Movimiento de Autoridades (Vasco, conversación). Así, el Quintín Lame quedó inserto en la discusión, fue parte del debate inevitablemente.

El Quintín Lame, posiblemente fue, como aventuró Javier Fayad, una manera en que un sector del movimiento indígena definía su relación con el movimiento guerrillero, pero en su planteamiento, el Quintín Lame nunca tuvo como objetivo la toma del poder. Pero aún así, el Quintín Lame estaba inscrito en un proceso de relación entre el movimiento indígena y la izquierda guerrillera. Tal relación le llevaba a creer que la posibilidad del logro de las reivindicaciones indígenas nunca se alcanzaría en la sociedad actual, pero sí "*por la relación con la izquierda*" en una sociedad socialista (Ibídem). En aquel proceso, el Quintín Lame entró en relación con otros movimientos guerrilleros. Se afilió a la coordinadora nacional guerrillera y, más tarde a la coordinadora guerrillera Simón Bolívar. Pero no dejó de recibir críticas por ello de parte de la comunidad, quien acusó al Quintín Lame de haberse alejado de la comunidad y de entrar en una relación que no era aquella por la cual había nacido.

Henry Caballero cuenta que, en efecto, aquello llevó al proceso de reinserción del movimiento Quintín Lame a la vida civil. Después de todo, según el movimiento se planteaba a sí mismo, su esencia era determinada por la comunidad, pero esta ya no se sentía cómoda con la relación del

movimiento con la guerrilla. Para Henry, el movimiento tuvo que reconocer aquello como un error frente a la comunidad (Ibídem) y enfilar hacia una nueva etapa que empezó con la reinscripción.

Hoy, Henry Caballero hace parte de una organización llamada “Sol y Tierra”, resultado de la reinscripción del Quintín Lame. Su proyecto aún hace parte del movimiento indígena del Cauca y la organización Sol y Tierra trabaja en colaboración con el CRIC. Es curioso que el proyecto político más importante del movimiento indígena actual sea el reconocimiento en la práctica de los derechos consagrados en la Constitución de 1991 (Ibídem). Pero es más curioso aún que, quienes hacen parte de tal proyecto tengan que defenderse hoy de las críticas que reciben de la izquierda tradicional. Henry Caballero hizo énfasis en el hecho de que el movimiento indígena no ha renunciado al proyecto de la transformación del estado nacional y, a diferencia de las críticas que han recibido, afirma que hay un proyecto más transformador en el reconocimiento de la nación como una sociedad multicultural, que en el actual movimiento subversivo.

La discusión entre el Movimiento de Autoridades y el CRIC hace parte del actual planteamiento de Henry Caballero. Para él, los planteamientos del Movimiento de Autoridades tuvieron un papel importante en la lucha, y hoy su peso está manifiesto en los derechos reconocidos al movimiento indígena en la constitución de 1991. De alguna manera, afirma Henry, el Movimiento de Autoridades planteó con certeza la idea de que los indígenas eran “pueblos”, pero no cree que tal posición fuese operativa. Es decir, no resultaba práctica en las condiciones bajo las que se organizaba la lucha. Para Henry, las propuestas del Movimiento de Autoridades se quedaban en el aire. Eran conceptos, ideas y propuestas de carácter teórico, “*antropológico*”, cuyo valor no podía desarrollarse en la práctica. Por el contrario, la discusión adquiría un papel negativo en la medida en que separaba a la comunidad, desviando la construcción del movimiento hacia una búsqueda de protagonismo por parte de líderes no indígenas, como Víctor Daniel Bonilla, y a una enemistad tradicional e histórica entre guambianos y paeces cuya pista puede seguirse en la mitología de ambos pueblos (Ibídem).

Los solidarios, quienes apoyaban al Movimiento de Autoridades, no proponían una alternativa real al movimiento indígena, pues su acompañamiento al proceso resultó efímero, ya que los solidarios, al recalcarse como tales, nunca tenían un lazo determinante con el movimiento. Los colaboradores del CRIC, en cambio, al estar vinculados laboralmente podían identificarse con el movimiento a más largo plazo. Es por ello, afirma Henry, que el movimiento solidario lentamente ha desaparecido del panorama, mientras que los colaboradores del CRIC permanecen en él (Ibídem).

Pero, después de todo, las reivindicaciones que promovía el Movimiento de Autoridades están vivas en las reivindicaciones del movimiento indígena de hoy. Hoy, el movimiento indígena sigue en busca del reconocimiento de la autoridad y el territorio. Es cierto que con la Constitución de 1991 las comunidades indígenas han sido reconocidas a nivel nacional, pero los principios reconocidos en la Constitución en sí mismos no significan nada, si no existe una práctica en la que las autoridades indígenas alcancen un verdadero reconocimiento. Por otra parte, coincide en la idea de que la Constitución ha traído consigo nuevas dificultades. Los líderes indígenas que buscan representar a sus comunidades en el senado, se insertan en un ejercicio propio de la “politiquería” tradicional (Fayad 2000:conversación; Alvarez 2000:conversación; Caballero 2000:conversación), haciendo campaña política, mientras se alejan de las comunidades. Las comunidades se ven en dificultades para lograr las peripecias burocráticas que les exigen las transferencias. En fin, la nueva Constitución plantea nuevos problemas, pues la construcción de una pluriétnicidad no se logra formalmente, sino en la transformación en las relaciones entre la sociedad nacional, la manera en que ella misma se entiende y las comunidades indígenas.

En efecto, en un principio, la Asamblea Constituyente no incluía la posibilidad de que el movimiento indígena fuese parte de ella. La inclusión del M-19 planteaba la posibilidad, para otros movimientos sociales de acercarse a la Constituyente, pero inicialmente aquello no estaba en los planes de nadie, excepto, claro, del movimiento indígena. La discusión acerca de la necesidad de abrirse un espacio en la Asamblea Constituyente empezó entonces a crecer entre los líderes del movimiento y la comunidad, hasta que, finalmente, los indígenas hicieron parte de ella (Caballero 2000:conversación).

En La María, resguardo indígena del municipio de Piendamó, el movimiento indígena de hoy se organiza para reivindicar ante el gobierno el reconocimiento de los principios concernientes a las comunidades indígenas, liderado, entre otras organizaciones, por el CRIC (Espinosa 2000:4, 5).

4.3.1. "Unidad Indígena"

En la década del setenta, Pablo Tattay abandonó sus cursos de matemática en la universidad del Cauca para dedicarse por completo a apoyar la lucha indígena, según me contó Herinaldy Gómez. Ello resultó para él en una especie de motivación que lo vinculó a las luchas. Pablo Tattay había sido profesor de matemática de Herinaldy Gómez y, de alguna manera también,

quién le introdujo al movimiento indígena del Cauca. Su ingreso al movimiento estuvo matizado por su inclinación previa a los movimientos estudiantiles de tendencia marxista, y aunque su formación como antropólogo lo había relacionado desde antes con los indígenas, no lo había relacionado con el movimiento indígena mismo. Sin embargo, para Herinaldy, no todo estaba realmente en interrelación. Su inclinación hacia el movimiento estudiantil y la izquierda, su participación en el movimiento indígena y su formación como antropólogo no eran parte de lo mismo (Gómez, conversación, 2000).

Aunque, en un principio Herinaldy pensaba en los movimientos sociales como constituidos por una mayoría obrera, pronto se dio cuenta de que los indígenas jugaban un papel, no sólo fundamental, sino mayoritario, al menos en el Cauca (Ibídem). Pero a su poca experiencia al interior del movimiento indígena le permitió darse cuenta de que hacía falta conocer mejor a la sociedad indígena junto a la cual trabajaba.

Junto con un grupo de estudiantes de antropología, Herinaldy empezó a participar en la elaboración del periódico “Unidad Indígena”. Ninguno de ellos lo hacía desde la perspectiva de la academia, y mucho menos de la academia antropológica, me aclaró, sin embargo. Su participación se orientaba más bien a preparar la redacción, a colaborar en la elaboración de la fotografía y en el trabajo de diseño del periódico. Pero en tal proceso, ninguno de ellos estaba en busca de responder preguntas de tipo antropológico.

Sin embargo, admitió Herinaldy, pronto se vieron confrontados con un elemento ligado a una discusión propuesta por las concepciones de la izquierda: ¿si el movimiento social revolucionario debía ser liderado por las clases obreras, por qué muchas veces las comunidades indígenas estaban más a la vanguardia del movimiento que las clases obreras? Y, por otro lado, ¿cómo era posible que estuviesen estas comunidades indígenas en la vanguardia de un movimiento social si, según las describía el marxismo tradicional, las comunidades indígenas debían encontrarse en condición de atraso cultural? (Ibídem)

Herinaldy Gómez ubicó la aparición del término “territorio” en el año 78, como una reivindicación en la que el movimiento indígena definía su lucha en el proceso de reconstrucción de su cultura. De hecho, afirmó que la frase “unidad, tierra y cultura”, bajo la cual se definía el CRIC, estaba permeada por el aporte de la antropología en cuanto esta había propuesto el concepto de “cultura”. Pero no recuerda ninguna discusión acerca de los grupos indígenas como “pueblos”. Ello lo atribuye al Movimiento de Autoridades “*de los guambianos*”, al igual que la búsqueda de “derechos”, llevada a cabo entre estos y los solidarios (Ibídem).

Durante la conversación, Herinaldy reconoció que, después de todo, él y aquellos con quienes trabajó, estuvieron inmersos en una reflexión que se acercaba a discusiones que la izquierda había llevado a cabo en textos de Engels y Marx, como si podía o no entenderse la economía indígena como una economía solidaria al estilo del socialismo, o si las comunidades indígenas se encontraban en un grado inferior de desarrollo, o cuál era su papel en la transformación de la sociedad, pero no lo hicieron en contacto con los autores que las hubiesen llevado a cabo previamente, o como parte de un interés académico, sino al encontrarse inmersos en los procesos políticos planteados a través de la historia del movimiento indígena.

Ello le propuso alternativas de trabajo, un reconocimiento de los indígenas como “*sujetos de investigación*” y un replanteamiento de su posición como investigador al interior de las comunidades que él define como una versión propia de la Investigación/acción/participación (Ibídem), según me contó una tarde en la cafetería de la Universidad del Cauca, cuyos edificios coloniales bien pintados parecen querer olvidarse de los movimientos estudiantiles de izquierda descritos por Herinaldy.

4.3.2. El Quintín Lame

Al igual que Henry, Amparo Espinosa pasó por el Quintín Lame y lo experimentó como una forma de ligarse al movimiento que no dependía ni de la idea de “solidaridad”, ni de aquella de “colaboración”. Pero no llegó allí de repente. Lo hizo después de un largo recorrido en la izquierda (Espinosa, conversación, 2000).

Según cuenta Amparo, todo empezó entre grupos de estudio católicos, cuando estudiaba en la Universidad Nacional de Bogotá. No se trataba simplemente de grupos religiosos, sino de grupos que combinaban una ideología de izquierda con una filiación católica. Allí, conoció algunas de las actividades de la ONIC, y al parecer, a penas conocía de la existencia del grupo de solidaridad. Las preocupaciones de este grupo de juventudes católicas se orientaban más hacia el problema de la utopía en el medio urbano, hacia el problema obrero, gremial, etcétera (Ibídem).

Sin embargo, pronto llegó al Sinú, donde empezaría a trabajar junto a campesinos e indígenas en cuestiones de apoyo a las formas de siembra, y reivindicaciones de distinto orden, paralelamente a su trabajo académico, que curiosamente, era arqueológico y tenía, según ella misma lo describe, muy poco que ver con la gente (Ibídem). Es, al parecer, también en el Sinú

donde la participación de Amparo en movimientos de izquierda armada se materializa. Sin embargo, este grupo del que hacía parte, se encontraba en una situación peculiar en el Sinú, perseguido por ambos bandos: la izquierda (de la que pretendía hacer parte) y la derecha (a la que pretendía atacar). En estas condiciones, Amparo abandona el Sinú, en compañía de miembros del M-19, pero también de miembros de las Farc y otros, entre quienes se gestaba la idea, de la creación de la coordinadora guerrillera (Ibídem).

En la ambigüedad política que había experimentado en el Sinú, la coordinadora resultaba una alternativa por la que Amparo se sintió atraída, más que hacia cualquier otro movimiento. Sin embargo, con el tiempo, su relación con grupos del M-19 en Bogotá y en el Sinú, la trajo hasta el Cauca, donde se ligó, en 1984, al Quintín Lame. Las razones por las cuales había pasado de la posibilidad de la coordinadora y el M-19 a un movimiento como el Quintín Lame, que aunque se declaraba parte de un movimiento revolucionario no planteaba la toma del poder, no fueron del todo claras en nuestra conversación. Pero, según Amparo explicó, el proyecto del Quintín Lame, guiado por la recuperación de tierras, por un proceso de resultados tangibles y “pragmáticos”, tenía más sentido para ella que una lucha armada interminable, agobiante, cuyos resultados no parecían tangibles, porque la “utopía” aún parecía demasiado lejos. “*Muchos compañeros decían: «¡Aj! Yo ya estoy mamao de esta revolución. Yo lo que quiero es ganar plata ».* Pero yo era muy mística, muy religiosa, y no me quería ir” (Ibídem). En este sentido, el Quintín representaba un logro que se materializaba en el territorio recuperado e implicaba nuevas condiciones: “... *hacían esas comilonas... en el Quintín uno no pasaba hambre... no vivía el miedo de quedarse dormido...*” (Ibídem). así pues, el Quintín era una organización distinta de las demás. Su articulación al movimiento indígena, su planteamiento de no dirigirse hacia la toma del poder la capacitación política a través de la oralidad, a diferencia de la guerrillas tradicionales, un replanteamiento de la condición de clandestinidad para sus miembros, pero en especial, su búsqueda de identidad con el pensamiento indígena, implicaban la inmersión en una nueva condición de la lucha (Ibídem).

De hecho, para Amparo, la pregunta hacia el significado de “la lucha”, se replanteó en su participación en el Quintín. Allí, los objetivos de “la lucha” se proponían de una manera distinta que, por supuesto, requería una comprensión de la idea de territorio. Es aquí donde Amparo empieza a preguntarse por el significado de lo indígena, por el significado de ser indio, es decir, la identidad, entre los indígenas (Ibídem). Empieza entonces un proceso de ligar su actividad académica con las luchas.

Aunque el problema de lo indígena incumbía a Amparo desde el principio, como estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Bogotá, es sólo en el Cauca cuando empieza a desarrollar un ejercicio investigativo que ligase las luchas indígenas a su militancia política. Así, empieza a elaborar el texto, “*sembrando historia*”, a partir de entrevistas con indígenas que hablan sobre el significado de “*territorio*” entre ellos (Ibídem).

Años después, empezaría el proceso de reinserción, al que Amparo Espinosa se acogería, junto con Henry Caballero y los demás miembros del Quintín Lame. Sin embargo, Amparo no estaba muy convencida de la reinserción. “*Si reinsertarse es dejar las armas, entonces yo me reinserté*”, me dijo, antes de aclararme que la reinserción no implicaba una renuncia a los principios por los cuales había hecho parte del movimiento. Sin embargo, los demás miembros del Quintín encontraban en la reinserción un futuro político, un siguiente paso en la lucha, y ella no estaba dispuesta a criticar tal decisión. Por otra parte, la pérdida de varios compañeros, la pérdida de hijos durante su participación en movimientos armados, la habían llevado a ver con escepticismo la lucha de la que había participado. A no estar del todo convencida de las posibilidades del futuro (aún cuando resaltase con frecuencia, durante mi estadía en su casa, una frase leída en un libro que rezaba: “*los marxistas no pueden ser pesimistas*”). Así pues, aceptó la reinserción (Ibídem).

Sin embargo, pertenecer al Quintín no implicaba el ser colaborador. Aunque dentro del Quintín muchos de sus miembros hubiesen sido colaboradores, y aunque tales miembros mantuviesen simpatía hacia el CRIC, el CRIC y el Quintín no tenían una relación formal, ni orgánica. Así pues, a diferencia de Henry, quien fue colaborador antes de ingresar al Quintín, Amparo nunca fue colaboradora. Participó del movimiento consciente de la existencia de solidarios y colaboradores sin pertenecer a ninguno de ellos y en un momento en el cual, para ella, las diferencias entre AICO y CRIC no eran relevantes. Aunque conoció el trabajo de V.D. Bonilla, nunca hizo parte de la discusión que los solidarios planteaban, ni la experimentó como un conflicto (Ibídem). Para Amparo, el momento de su articulación al movimiento no exigía a quienes participasen de él una posición a favor del CRIC o AICO (Ibídem). Dependía de las condiciones de cada uno y del proceso de acercamiento, o para ponerlo en sus palabras, dependía de con quién los nuevos simpatizantes del movimiento indígena se “encontraran” (ibídem).

Hoy Amparo hace parte del grupo “colaborativo” impulsado por Joanne Rapapport conformado por intelectuales indígenas e investigadores blancos (dos de ellos, al menos, antropólogos). Este grupo se plantea en apoyo o en “colaboración” con el movimiento indígena de hoy. No hace

parte del CRIC, aunque algunos de sus miembros se hayan relacionado con él en el pasado, o lo hagan ahora. Allí, Amparo desarrolla un trabajo sobre el movimiento actual en La María, Piendamó. Es curioso que dentro del grupo, todos los miembros han desarrollado temas que se refieren al movimiento indígena como un movimiento aislado, al problema indígena y los elementos que lo componen en términos que para Amparo resultan “esencialistas” (Ibídem). Ella, sin embargo, poco antes del congreso de antropología del 2000 en Popayán, elabora una ponencia que busca contextualizar los sucesos de La María en un movimiento social que incluye campesinos, maestros y muchos otros actores sociales que buscan tener una representación propia ante el gobierno en la situación actual de negociación de nuevas condiciones políticas, que adelantan los movimientos guerrilleros y el gobierno. Amparo Espinosa propone entender la organización de la María como un proceso en el cual el movimiento indígena hace parte fundamental de un movimiento social mayor, acudiendo al replanteamiento de la visión de cultura de la antropología clásica, y las nociones de lo global y lo local (Espinosa 2000:11-13). De esta manera, Amparo busca que lo político permanezca explícito dentro del trabajo del grupo “colaborativo”.

4.3.3. La última versión

Una de las primeras aclaraciones de Pablo Tattay al momento de nuestra conversación fue su desacuerdo con la idea de que su conversación fuese la última y apareciese en este texto como la última palabra al respecto de lo que había sucedido, y al mismo tiempo como la corrección de las versiones anteriores. Después de leer una versión previa de este texto (justo antes de que empezase formalmente nuestra conversación), me explicó que sabía que era un problema “metodológico”, más propio de las ciencias sociales que un problema de la investigación misma. Mi posición al respecto es difícil. Se trata de la encrucijada tradicional de la investigación histórica: miles de versiones sobre un mismo hecho, todas ellas divergentes, contradictorias. Pero creo que vale la pena aclararle, Amigo Lector, que la incomodidad de Tattay —que es la misma que, estoy seguro, cualquier lector experimentará— es también mi incomodidad: ¿A quién hay que creerle, cómo saber quién dice la verdad, qué es lo que “realmente” pasó? ¿es posible encontrar lo que “realmente” sucedió, o me encontraba yo en busca de la “*trillada neutralidad, que pretende buscar la verdad objetiva*”, como afirmaría Vasco más tarde, con la intención de evadir mi posición frente a los objetivos del trabajo? (s.f.:3).

Para ir al grano, Pablo Tattay cree que las acusaciones que el movimiento solidario hizo al CRIC, realmente tuvieron la intención de justificar la existencia de una organización paralela.

Pablo Tattay está en desacuerdo con entender al CRIC como una organización que seguía las líneas de la izquierda tradicional. Por el contrario, afirma, muchos líderes del CRIC fueron asesinados por distintas organizaciones de izquierda debido al hecho de no querer renunciar a las reivindicaciones como pueblos indígenas, dentro de su participación junto con otros sectores sociales. Más aún, Pablo Tattay remonta el conflicto a principios de los setentas, cuando el Partido Comunista Marxista Leninista lanzó críticas al CRIC, por mantener una posición hacia la defensa de elementos exclusivos de la lucha indígena (recuperación de resguardos, autoridades propias) que no hacían parte del proyecto político marxista tradicional, donde las comunidades indígenas estaban obligadas a desaparecer en el pasado, todo ello, mucho antes de que se presentase el movimiento solidario o la disidencia de Bonilla del CRIC. En este momento, la inclinación maoísta de Vasco y la búsqueda de liderazgo de Bonilla los enfrentaban al Comité Ejecutivo del CRIC. El Partido Comunista Marxista Leninista, que mantenía cierta influencia entre las comunidades de Guambía, Jambaló y otros resguardos, resulta pues, una alternativa para Bonilla y Vasco. Pero esta organización desaparece como resultado de confrontaciones internas, quedando Bonilla y Vasco al frente de la organización política en tales resguardos. Así, se pasa del discurso del partido, a un nuevo discurso en el que los solidarios empiezan a hablar sobre pueblos indígenas, derecho mayor, etc., lo cual Tattay considera un discurso originario de Vasco, Bonilla y otros colaboradores externos, más que el producto de un discurso originalmente indígena, aún cuando, mas tarde, los indígenas recogiesen tal discurso. Pero en esencia se trataba de exponer una posición opuesta a la del CRIC (Tattay 2000:conversación).

Según narró la historia Tattay, en un principio el CRIC sí tuvo problemas ligando el proceso de recuperación a las autoridades tradicionales. Sin embargo, esboza razones para ello. Cuenta que, en un principio, los cabildos eran manipulados políticamente por las clases dirigentes (los terratenientes, la iglesia), con lo cual era difícil hacerlos parte de la recuperación. Por otra parte, es cierto que, inicialmente se había rechazado la ley 89 de 1890, pero poco tiempo después de la formulación de los siete puntos tal posición se corrigió, incluso antes de la llegada de Bonilla, apunta con la intención de corregir. Si en algún momento se planteó la posibilidad de anular la ley 89, la imposibilidad de hacerlo se manifestó en una gira de Gustavo Mejía, uno de los fundadores del CRIC, por Tierradentro, donde Gustavo Mejía se dio cuenta de la importancia de los cabildos para las comunidades y de la necesidad de la autoridad tradicional. La llegada de Bonilla al CRIC, en la cronología de Pablo Tattay, fue posterior. Por otra parte, aunque el CRIC sí creaba Inicialmente empresas comunitarias a partir de los territorios recuperados, y lo hizo por varios años, la intención de las empresas comunitarias era que funcionasen como parte del resguardo, bajo la autoridad del cabildo— *“desde el primer programa aparece recuperación de*

las tierras de los resguardos” (Tattay 2000:conversación)—. Así, para él, la intención de que los territorios recuperados pasasen a manos del cabildo (afirma que parcelar las tierras nunca fue la intención del CRIC) fue el objetivo del CRIC desde el principio y fue ello lo que los confrontó con los movimientos tradicionales de izquierda. Precisamente la decisión de la secretaría indígena de la ANUC (conformada por indígenas líderes del CRIC) de no someterse a la dirección de la ANUC nacional, fue la razón de que el movimiento indígena se desligase de la ANUC (Tattay 2000:conversación).

Junto con Henry Caballero, Tattay consideraba los conceptos de pueblos indígenas, y derecho mayor, ideas acertadas, pero meramente teóricas e inoperantes en el momento de la lucha. Sin embargo cree ahora que en términos prácticos, no había verdaderas diferencias entre el CRIC y el Movimiento de Autoridades. Ni siquiera en las estrategias de recuperación. Aclara sí, una diferencia fundamental de pensamiento frente a las condiciones de la lucha. El CRIC entendía las luchas indígenas como luchas con características propias, no subordinadas a las líneas de la izquierda tradicional, pero sí inmersas dentro de una serie de relaciones con otros movimientos sociales en el país. Si bien no estaban dispuestos a esperar a que se llevase a cabo la revolución para resolver los problemas, o ser reconocidos como autónomos, sí buscaban trabajar en conjunto con otros movimientos sociales y el cambio de las condiciones políticas del país hacia una sociedad donde se lograra la igualdad de derechos. Allí se manifestaba un planteamiento que diferenciaba a las dos tendencias. Mientras Vasco, Bonilla y el movimiento solidario veía la contradicción fundamental entre las naciones indígenas y la nación colombiana, el CRIC encontraba la contradicción entre las clases dirigentes y el pueblo colombiano, del cual el movimiento indígena hacía parte (Ibídem).

Para él, sin embargo, la imagen que los solidarios crearon del CRIC era una “*caricatura*” útil para justificar su posición disidente. En lo que se refiere, al menos, a Bonilla y Vasco, puesto que cree también que quienes ingresaron posteriormente al movimiento solidario tenían poco que ver con la discusión que creó la separación de Bonilla y Vasco, así como tenían también poco que criticar al CRIC (Ibídem).

Hay elementos, sin embargo, en los que permanecen desacuerdos importantes entre las versiones de Tattay y Vasco. Vasco, aún hoy, propone una posición de “*autonomía*” frente a la sociedad nacional, que no puede estar ligada a la actual participación de los líderes indígenas en las instituciones políticas nacionales. Tattay considera esta una posición puramente intelectual, e inútil en el logro de las metas del movimiento indígena. Para él, aunque los derechos establecidos en la Constitución no han logrado ser reconocidos en la práctica o son utilizados

como engaños de parte del gobierno frente a las comunidades, la intención de la idea de un país multiétnico, debe ser el elemento que permita la permanencia de las formas de vida propias de los pueblos indígenas, sin dejar de ser parte de la sociedad nacional. Desde este punto de vista, la participación de indígenas en el senado y su lanzamiento a las alcaldías y a las gobernaciones, no son el verdadero problema actual del movimiento, ni la consecuencia negativa de la Constitución. El hecho de que el movimiento no pueda, como lo definió Tulio Rojas, confrontar al gobierno de “*autoridad a autoridad*” se debe a la no existencia de un poder al interior de las comunidades que pueda confrontar al gobierno, que de todas formas ignora las exigencias de las autoridades indígenas, o firma acuerdos que nunca cumple. A diferencia de Vasco, Tattay cree que es posible ser gobernador de todo el Cauca, al mismo tiempo que se puede ser gobernador indígena. Si ello implica un proceso de integración del movimiento indígena a la sociedad nacional, Tattay no cree que ello sea el producto de tácticas políticas erróneas, sino un proceso implícito en el quehacer político y en la historia del movimiento. La integración (“*parcial*”, afirma) convive con el movimiento incluso en las mismas comunidades, cree Pablo Tattay, en donde muchos indígenas han dejado de ser lo que, piensa él, los intelectuales quieren que sean: nativos prístinos, y en donde muchos indígenas no hablan la lengua, por ejemplo (Ibídem).

Por otra parte, Tattay (después de haber leído parte de este texto), quiso aclarar que él realmente no creía que los solidarios se redujesen a tres o cuatro personas. “*Si lo dije fue una equivocación*”, me aclaró, antes de explicarme que él siempre supo que los solidarios eran un grupo de colaboradores que se definían por su apoyo a un sector indígena, representado por el cabildo de Guambía, en el que se incluían Jambaló y otros resguardos, y que estaban contra el CRIC. Y, aunque insiste en que los solidarios y el movimiento de Gobernadores en Marcha innecesariamente intentaron justificarse en oposición al CRIC, reconoce un valor importante en las luchas del Movimiento de Autoridades, no sólo en el Cauca, sino en Nariño también (Ibídem).

4.4. Algunas reflexiones al respecto de los solidarios y colaboradores

La aclaración de Tattay, acerca de que el movimiento indígena no puede reducirse al conflicto entre solidarios y colaboradores se manifiesta en los momentos de las historias de ambas organizaciones que se entrecruzan. Pero durante la investigación, mi posición era difícil de asumir. Por una parte, tener que enfrentarme casi una vez por semana al agobiante discurso de Vasco (mi director de tesis) pero continuamente esforzarme (con frecuencia infructuosamente) por exponer sus ideas en mi texto de una manera crítica, en especial en lo que se refería a su posición con respecto al CRIC; por otra parte, verme obligado a jugar el papel de defensor del

movimiento solidario al momento de sentarme a hablar con los colaboradores, o incluso con Joanne Rapaport (“...pero ellos dicen que ustedes...” o “según lo que yo hablé con ellos, lo que paso fue...”). Ella, quien había leído uno de los borradores de este texto, me dijo cuando nuestra conversación terminó: “No dejes de hacer tus críticas, pero tampoco olvides a quienes te han ayudado”. Mientras escribo estas líneas, las palabras de todos mis interlocutores me persiguen. Escucho voces en mi cabeza reclamándome tomar una posición. Trato de hacerlo, pero no es fácil. ¿Tenían razón los solidarios acerca del CRIC? ¿Han intercambiado papeles el CRIC y AICO en la actualidad?... Con frecuencia me pregunto si no es posible entender la idea de la solidaridad de “doble vía” (Tamayo 1986:156), como una forma de ver al movimiento indígena como parte de una perspectiva política más amplia que en muchos casos seguía los presupuestos de la izquierda tradicional, o si no es la solidaridad de doble vía un concepto similar al intento de articular el movimiento indígena a las luchas de otros movimientos sociales, sin que perdiese sus particularidades, como se explican los colaboradores. A veces me pregunto incluso, con quién hubiese estado yo si hubiese estado en el Cauca en los setentas y ochentas. Son especulaciones, divagaciones absurdas que juegan en la mente, pero que no es posible evitar. ¿Y cuál será el resultado de este trabajo? ¿Cual imagen será beneficiada por estas páginas, por la versión de la historia que yo narre? Por una parte, siento identificarme con la laxitud y espontaneidad de las formas de organización del movimiento solidario, su discurso sobre el “conocer” para apoyar y no apoyar “*simplemente por principio*” (Rojas 2000:conversación); por otra parte, encuentro un futuro poderoso en el proyecto de educación del CRIC, que va más allá de los reconocimientos legales que parecen haber sumergido a AICO en contiendas electorales; las acusaciones de unos son negadas por los segundos, que a su vez acusan a los primeros de hechos que estos niegan. A pesar de que he intentado recoger aquí todos los puntos de vista posibles para crear una imagen relativamente clara de lo que fue el movimiento, yo mismo no tengo claridad acerca de muchos hechos. Mentiría si fingiese lo contrario.

Creo que el camino de la construcción del futuro de un pueblo está lleno de desvíos y vericuetos. Está invadido de aciertos, errores, confusiones y seguridades. Creo que ambas organizaciones han pasado por ello. Pero también creo que ambas organizaciones han tenido problemas similares, y que ambas están en proceso de recorrer los posibles caminos de la lucha. Al fin y al cabo, estos últimos treinta años sólo son una pequeña parte de los quinientos que venían atrás. Las palabras de quienes han hablado conmigo contienen pistas sobre los errores, los aciertos y los mejores caminos hacia el futuro, pero esas palabras, a mi juicio, requieren de una cuidadosa y lenta digestión para no ser incomprendidas y tomadas a la ligera. Creo que ambos movimientos hicieron aportes similares y cometieron errores similares. No quiero caer en

ese tipo de diplomacia neutral que a veces sentí en Javier Fayad, pero entiendo su precaución hacia tomar una posición precipitadamente, como a veces lo sentí en Bonilla, Vasco y Tattay.

Al respecto, Vasco me reclamaría pronto una toma de posición. ¿Cuáles eran los objetivos de mi trabajo? ¿Una apología a la antropología como el elemento que llevó a algunos antropólogos a hacer parte del movimiento indígena? ¿Una apología al CRIC? ¿Al movimiento solidario y al Movimiento de Autoridades?

Vasco argumentó que parte del CRIC, que con el tiempo se organizaría, se opuso a ciertas posiciones del Comité Ejecutivo del CRIC y “*sus asesores*” (refiriéndose a los colaboradores). La organización que nació de ello fue liderada por los cabildos de Guambía y Jambaló, con los cuales Vasco y Bonilla trabajaban (según Tattay, por su relación con el Partido Comunista Marxista-Leninista). Según Vasco, el CRIC, con el tiempo, “*se fue pegando*” de las políticas del grupo disidente, en cuanto a la incorporación a los resguardos de las tierras recuperadas, el rechazo al crédito del Incora, la “*aceptación de cabildos como autoridades indígenas*” y otros elementos (s.f.:3). Para él, el hecho de no recurrir a los documentos publicados en la época, me impedía entender las implicaciones políticas de los hechos discutidos. Ello impedía a este trabajo una perspectiva histórica, la única forma de entender por qué (en su opinión) el CRIC abandonó los principios que le dieron vida, así como el hecho de que aún dentro del CRIC, hayan existido corrientes opuestas y cambios de posición de parte del comité ejecutivo (Ibidem). ¿Cuál era entonces mi posición?

A través de los textos impresos del Movimiento de Autoridades, las críticas al CRIC se refieren, en esencia, a la acusación de que el Comité Ejecutivo pervirtió los principios sobre los que el CRIC había nacido, en especial, que la autoridad del Comité y sus decisiones estaban por encima de los cabildos (Gobernadores indígenas en Marcha 1981:51, 52). En 1981, el Movimiento de Autoridades decide no continuar participando en los congresos del CRIC. Declara al CRIC como una organización lejana a las comunidades, que ha renunciado al pensamiento indígena para acogerse a un pensamiento externo, que actúa como “*politiqueros*” (Gobernadores indígenas en Marcha 1981:53).

En el mismo año, en una cartilla titulada “*Jambaló 1981. Dos Caminos que nunca se juntan*”, el Movimiento de Autoridades arremete de nuevo contra el CRIC, definiéndolo esta vez como una organización “*de afuera*” (Cabildo indígena de Jambaló 1981:5, 6, 7), en la misma condición del INCORA y en relación con este último, en busca de hacer pagar a las comunidades por los territorios recuperados. El Movimiento de Autoridades se defiende en este texto de la acusación

(¿acaso hecha por el Comité Ejecutivo?) de haber recogido ideas infundadas por unos cuantos solidarios, argumentando que, por el contrario los solidarios simplemente han escrito lo que las comunidades piensan (Cabildo indígena de Jambaló 1981:3).

Incluso se afirma que las políticas del CRIC consisten en estrategias de “*integración hacia afuera*” (Cabildo indígena de Jambaló 1981:12). Acusan al CRIC de haberse aislado de las comunidades (Cabildo indígena de Jambaló 1981:15). Incluso, le acusan de hacer parte del proceso de exterminio y de rechazar los caminos propios del movimiento indígena (Cabildo indígena de Jambaló 1981:18, 19).

Más tarde, en 1986, el movimiento solidario publica su posición hacia la condición del momento en que se encuentra el Cauca frente a los grupos armados. Aquí, afirma que el CRIC nunca fue una organización que aglutinase al total de cabildos indígenas (Grupos de solidaridad con los indígenas 1986:12). Sin embargo, afirma el texto, la intención del CRIC de cubrir todo el territorio caucano, lo enfrenta pronto con algunas organizaciones guerrilleras (en especial las FARC) y lo alía a otras (el M-19) (Grupos de solidaridad con los indígenas 1986:13).

Sin embargo, no existe ningún reclamo al CRIC por rechazar la ley 89 de 1890. De hecho, esta ley es defendida y su validez proclamada con frecuencia, en muchas de las ediciones (si no todas) del periódico Unidad Indígena, que seguía la orientación del CRIC (y era dirigido por Trino Morales, alguna vez presidente del Comité Ejecutivo).

Sin embargo, es posible ver cómo el Comité Ejecutivo del CRIC, en efecto, atraviesa por cambios de posición en ciertos momentos y a medida que pasa el tiempo. El CRIC nace en febrero de 1971 en Toribío, con el principio de organizar a los indígenas a partir de los cabildos. Este principio se defiende prácticamente en cada publicación del periódico Unidad Indígena desde 1975 en adelante. Constantemente se acude y se cita en sus páginas la necesidad de fortalecer los cabildos en la lucha, con base en la ley 89, si bien se habla de la importancia de modificarla con respecto a la condición de menores de edad de los grupos indígenas. Las dificultades en la relación con la ANUC dejan ver desde el principio la búsqueda de la ANUC de cooptar al movimiento indígena (Unidad Indígena, Mayo 1975:5).

Pero también es posible ver cómo el CRIC desarrolla a través del tiempo una posición que acoge muchos de los principios de los movimientos de izquierda cada vez con más fuerza. Se declara que el CRIC es consciente de la necesidad de ligarse a las luchas de otros sectores sociales (Unidad Indígena Mayo, 1975:2). Empiezan a aparecer declaraciones como: “*nuestro*

deseo es contribuir a la liberación de los sectores explotados” (Unidad Indígena Agosto, 1975:2). El CRIC es consciente de que, nacido en relación con otros movimientos populares, debe mantener su lazo con ellos, pero nunca renuncia a hacerlo a partir de los cabildos y del fortalecimiento de los mismos. El periódico menciona la necesidad de apoyarse en la secretaría indígena de la ANUC para llevar la lucha a nivel nacional, y para mantenerse en relación con los movimientos campesinos, junto a los que es importante llevar la lucha (Unidad Indígena Agosto, 1975:6,7). En Octubre de 1975, sin embargo, aparece la afirmación de que “*dentro del sistema capitalista será imposible lograr una solución real a nuestros problemas y [sabemos] que estamos obligados a participar en la lucha de liberación de todo el pueblo colombiano por establecer una sociedad más justa para nuestros hijos*”. Pero ello aparece también aclarado por la afirmación de que las reivindicaciones fundamentales del movimiento deben estar ligadas a su condición como indígenas, y se refieren al derecho a las formas propias de organización, la recuperación de los resguardos, etc. (Unidad Indígena Octubre, 1975:3). Aunque el CRIC nunca se declara una organización gremial, defiende el lazo con organizaciones gremiales que apoyen la orientación de las luchas, así como la relación con los grupos de carácter político, pero recalca que la base de la organización debe estar en los cabildos (Unidad Indígena Enero, 1976, no.10:2).

En 1978, en el congreso del CRIC en Coconuco, la plataforma política del CRIC se convierte en el elemento fundamental de disputa. Los miembros de grupos de izquierda presentes la rechazan, pues la consideran falta de compromiso con la construcción del socialismo. Ciertos sectores de la comunidad, por otra parte, acusan al CRIC de no haber consultado a la comunidad antes de publicarla. El CRIC se defiende de unas acusaciones y otras, promete en su plataforma contribuir a la construcción del socialismo, pero se debate en definir al movimiento indígena como pueblos explotados y dominados por los colonizadores, o por las clases sociales dominantes, junto con otras clases. Al final se define como ambas cosas, pero fluctúa entre una y la otra. Frente a unos se justifica prometiendo su alianza con otros sectores de la sociedad nacional en la lucha, frente a los otros declara que su posición no es el resultado de lineamientos introducidos artificialmente por grupos políticos externos, sino de reflexiones propias (Unidad Indígena Agosto, 1978:2, 4, 5).

Pero el problema del congreso en Coconuco no radica en la declaración del Comité Ejecutivo del CRIC en comprometerse con el logro de una nueva sociedad al estilo socialista. Las relaciones del movimiento solidario con el Movimiento de Autoridades y con movimientos sindicales y estudiantiles, revelan el mismo espíritu entre los Gobernadores en Marcha (Gobernadores Indígenas en Marcha 1981:14, 15). La necesidad de profundizar en las relaciones

entre los movimientos sociales obreros y el movimiento indígena también es explícita para el Movimiento de Autoridades (Gobernadores Indígenas en Marcha 1981:17).

Pero el CRIC no pudo ser el único que atravesó por momentos ambiguos. De hecho, el mismo Vasco se refirió a la existencia de “*cabildos fluctuantes*” (Vasco 2000:conversación), que a veces estaban junto al CRIC, a veces junto al Movimiento de Autoridades. Y Rubiela Alvarez mencionó lo difícil que era distinguir los discursos del CRIC y AICO, que le resultaban muy parecidos (Alvarez 2000:conversación).

Tal vez Tulio Rojas tenía razón en cuanto a que la diferencia fundamental entre el Movimiento de Autoridades y el CRIC estaba en el hecho de que, mientras el CRIC había llevado la lucha junto con organizaciones de izquierda, el Movimiento de Autoridades lo había hecho de manera más autónoma, aunque sin olvidar la relación con otros movimientos.

Pero hay algo en lo que Bonilla, Vasco y los Gobernadores en Marcha tenían razón: El CRIC han sido las comunidades organizadas y en lucha... pero no sólo en el momento previo al nacimiento del Movimiento de Autoridades.

Para los indígenas del resguardo de La Laguna, el CRIC había contribuido a la constitución del cabildo, que se encontraba desmembrado aún a finales de los ochentas. El CRIC había sido el impulsor (junto a la comunidad) de la escuela bilingüe. El CRIC había hecho parte de la recuperación del territorio y los miembros de la comunidad habían logrado la recuperación trabajando como parte del CRIC. Ellos eran el CRIC, organizados en el proceso de recuperar su territorio y de recuperar su autoridad. Aún hoy, la comunidad apoya al CRIC en el resguardo de La Laguna. Si el Comité Ejecutivo se alejó alguna vez de la comunidad, provocando la separación de algunos cabildos, muchas comunidades moldearon el camino a través del cual el CRIC pudo continuar un proceso en el que las reivindicaciones del movimiento indígena no fuesen sacrificadas por políticas externas. En alguna oportunidad José Roberto Chepe, maestro de la escuela bilingüe de La Laguna, definió los resguardos ligados al CRIC como “*un Estado pequeño*” (Chepe 2000:conversación). Un estado en el que los indígenas rigen para sí mismos. Y ¿si eso no es autonomía, qué lo es entonces?

En efecto, en mi opinión, la autonomía no existe gracias a una ley que cree federaciones (como en alguna ocasión me lo propuso Vasco), ni siquiera en las leyes que reglamenten la pluriethnicidad y la multiculturalidad, como lo hace la Constitución, aunque, por supuesto, ello es necesario para la definición política de la condición de la sociedad indígena frente a la nacional,

al menos formalmente. Pero la verdadera autonomía existe en el proceso de reflexión que permite que la sociedad indígena se entienda a sí misma con respecto a la sociedad nacional y defina así los rumbos de la construcción de una sociedad propia.

Creo, con Vasco, que la política actual del movimiento indígena tiene consecuencias negativas en cuanto al proceso de integración de la sociedad indígena a la sociedad nacional. Creo que tal vez, tales consecuencias no han sido tenidas en cuenta en el proceso político actual, pero no creo que el asunto se limite a la llegada del movimiento indígena a la gobernación del Cauca, sino a qué tipo de gobernación se desarrolla y cuáles son sus propósitos.

Por otra parte, existe una diferencia clara entre los solidarios y los colaboradores que tiene que ver con la academia. Ninguno de los dos movimientos fue académico, pero a pesar de la insistencia de Vasco en el hecho de que, entre los solidarios lo investigativo estuvo siempre subordinado a lo político, los solidarios hicieron propuestas al interior de las academias, establecidas estas a través de conceptos que adquirieron significado en las luchas. A diferencia de los colaboradores que, si bien tienen una producción intelectual importante, esta no estuvo articulada al discurso político y al discurso de la lucha, como bien lo aclararon Tattay y Henry Caballero, para quienes tales conceptos “*teóricos*” no resultaban “*operativos*” o “*prácticos*”.

En este contexto se encuentran la serie de ponencias de Findji, Vasco, Velasco y Bonilla en el congreso de antropología de 1980. Aquí, Findji elabora una especie de historia sucinta de la identidad colombiana, donde define a Colombia como una nación reciente que a penas está en proceso de elaborar su identidad como nación, lo cual, critica, se ha hecho a costa de la eliminación en el proceso de mestizaje de las comunidades indígenas, a las cuales se les ha negado la nacionalidad, la pertenencia a esta nación (Findji 1983). A partir de ello Vasco introduce una reflexión acerca del papel del científico social frente a las comunidades indígenas, criticando la posición del investigador como sujeto frente a sus objetos de estudio (los indígenas), exigiendo, la transformación de tales relaciones —que reproducen las relaciones de dominación existentes entre sociedad nacional y sociedad indígena— a partir de una nueva perspectiva política, donde las metas políticas del antropólogo se apoyan en el proyecto político indígena y viceversa, creando una relación entre sujetos investigadores, superando las encrucijadas de la investigación/acción/participación (Vasco 1983), que, como revela la ponencia de Alvaro Velasco, fue el principio metodológico del cual partieron los ejercicios investigativos de los solidarios (en este caso los mapas parlantes). Alvaro Velasco, por su parte, explica cómo el derecho indígena, cuya base se encuentra en los principios de la vida comunitaria, la relación con la tierra y el reconocimiento de la autoridad tradicional, se

encuentra en confrontación con los principios legales de una sociedad nacional que no reconoce la legitimidad de formas de pensamiento jurídico que no correspondan al pensamiento jurídico romano tradicional, en el que las leyes nacionales se basan (Velasco 1983). Todo ello, para que finalmente Bonilla, mostrando el resultado de un trabajo exigido por los indígenas mismos, acudiendo a los principios expuestos por Vasco en cuanto a trascender el alejamiento del investigador de la comunidad en un proyecto de investigación solidaria (y aquí soy yo quien usa tal adjetivo) donde investigadores e indígenas son sujetos de la producción de conocimiento, no con la intención de producirlo, sino con la intención de entender las luchas por las que atraviesan (Bonilla 1983).

Por otra parte, Doumer Mamián, quien participó en el movimiento solidario en Nariño, propone un tipo de solidaridad que acude a lo investigativo —“*no académico*”, aclara—. Mamián busca una “*investigación militante*”, una investigación que supera la relación sujeto/objeto, intentando ir más allá, en cuanto su acompañamiento no se limite a estar en la comunidad, sino que, más que eso, participe de sus búsquedas políticas, de su lucha. Todo ello comprende un proceso de carácter intelectual, pero en el cual el reconocimiento mutuo permita el desarrollo del conocimiento (Mamián 1990:10). En efecto, en Nariño distintos procesos ligaron la producción intelectual con la lucha solidaria. Junto al trabajo de Mamián se encuentra la tesis de grado de Luz Alba Gómez, a quien Mamián cita con frecuencia, quien llegó al movimiento solidario en persecución de Vasco, su profesor de la universidad. Su trabajo, sin embargo, se realizó en Nariño (y no en Guambía) y en él lo investigativo, admite, estuvo en segundo plano frente a lo político, aunque se elaboró por petición de los indígenas mismos, con la intención de producir un texto de carácter académico que confrontase los resultados de investigaciones que se llevaban a cabo en aquel momento para argumentar la imagen de los pobladores de las zonas rurales de Nariño como campesinos, como no-indígenas. Luz Alba participó en un proceso de organización de la comunidad, colaborando en la conformación de un movimiento que, inicialmente no lograba articular a una comunidad separada (Gómez 2000:conversación). Es cierto que su tesis de grado permaneció subordinada a su papel político, pero también lo es el hecho de que Luz Alba penetró a la comunidad en un proceso de replanteamiento y un intento por establecer una relación que superase el conflicto sujeto/objeto (Gómez 1985).

Así, en el proceso de Nariño, el concepto de “*territorio*” adquirió también un papel valioso, al igual que el concepto de “pueblos indígenas”, influido en cierta medida por la relación con los indígenas guambianos y paez (Mamián 1990:30). De igual manera, el movimiento indígena en Nariño sufrió el proceso de oscilar entre la persecución de la derecha y las acusaciones de la izquierda, que rechazaba el carácter del movimiento indígena definiéndolo como “*indigenista*”

(Mamián 1990:36). Sin embargo, como lo explican Luz Alba (2000:conversación) y Doumer Mamián (1990:103), el movimiento indígena en Nariño no sólo logró recuperar tierras, sino unir la parte de arriba y la de abajo, en las que se divide la población indígena de Nariño, en una lucha en la que inicialmente estaban separados y recuperar el cabildo para avanzar en la lucha.

5. Antropología y movimiento indígena

El tema de este texto parecería desvanecerse en la historia del movimiento indígena del Cauca. Carlos V. Zambrano realiza con mucho más éxito y en mucho menos espacio una breve reflexión acerca de los efectos de la investigación antropológica en la construcción de identidad en el movimiento yanacona (2000:195-229). Pero entre el texto de Zambrano y este hay una diferencia que va más allá de la ubicación geográfica de la que aquí se trata. No sólo se habla aquí de la influencia de la antropología sobre el movimiento indígena como movimiento social, sino también de la influencia del movimiento indígena sobre la antropología y cómo ella se ha replanteado teórica y metodológicamente a partir de la historia que la antropología y el movimiento indígena transitaron juntos.

La influencia del marxismo en las ciencias sociales no fue fortuita. Las ciencias sociales, inmersas en un contexto político, creadas dentro de él, nunca han podido escapar a la discusión del proyecto político del que hacen parte. Los científicos sociales están en una historia que se parece mucho a un cuadro de Escher. Nacen en un contexto político dentro del cual se desarrollan, pero sobre el cual tienen efectos, que a su vez crean tendencias dentro de las ciencias sociales, a las cuales las ciencias sociales tendrán que referirse en algún momento, sobre los cuales los científicos sociales escribirán, a los que analizarán ejerciendo efectos nuevamente sobre tal contexto político y, más tarde, siendo encauzados por él de nuevo, y el ciclo empezará una vez más, interminablemente.

El marxismo nació al interior de las ciencias sociales en el siglo diecinueve, para volver a invadir sus aulas en los años sesentas. Los científicos sociales acusarían a sus disciplinas de haber participado del proyecto imperialista de los países desarrollados. Como militantes de la izquierda intentarían traer su posición política a sus propias disciplinas. Mientras en el país se desarrollaba un cuestionamiento al poder político norteamericano, al poder de ciertas élites conservadoras y nuevas élites nacientes del liberalismo, las universidades eran lentamente envueltas en el debate. Los movimientos estudiantiles proliferaron en todas ellas. Estudiantes de todas las disciplinas participaban de una reflexión que buscaba una transformación del país según los principios de distintas corrientes marxistas. Se volcaron entonces a los movimientos campesinos, los movimientos obreros, buscaron aliarse a todos los sectores sociales convirtiéndose ellos mismos en un sector social, para encontrar caminos que llevaran a los logros buscados (Jimeno 2000:173; Rosaldo 1991:44). La revolución parecía estar a la vuelta de la esquina. El antropólogo, sin embargo, se encontraba entonces frente a frente con los

indígenas, mientras a sus espaldas el marxismo le reclamaba asumir una posición. Un verdadero dilema.

Entre las comunidades indígenas, el antropólogo comprometido con la causa marxista veía en sí mismo a un agente del poder. Las comunidades con las que trabajaba veían en él un reflejo de la sociedad que les quería desplazar, mientras el antropólogo, se veía a sí mismo como a un representante de las clases opresoras a quienes quería combatir.

Es cierto que el Cauca no estuvo literalmente lleno de antropólogos, pero más allá del antropólogo mismo, muchos intelectuales se insertaron en una condición muy parecida a la del etnógrafo. Dentro de las comunidades indígenas, en busca de los movimientos sociales, los marginados, los oprimidos, los intelectuales militantes buscaban politizar a la gente, orientarlos hacia el logro de su proyecto revolucionario, capacitarlos en el manejo del discurso, llevarles la ideología. Así como el antropólogo clásico al estilo Malinowski esperaba que las comunidades indígenas pronto encontraran su camino hacia la civilización occidental, el militante intelectual intentaba llevarles a los indígenas los beneficios de la revolución hacia una sociedad emancipada. Mientras el antropólogo clásico intentaba encontrar sociedades completas, culturas en sí mismas, mundos ideológicos y culturales totales, puros frente al mundo occidental, alrededor de los cuales poder representar la historia de la civilización, otros intelectuales militantes buscaban sectores sociales, comprometidos con la causa (o susceptibles de serlo), elementos constitutivos de un movimiento social, pero a la vez marginales, oprimidos, explotados, dispuestos a detener el avance de la explotación capitalista, para narrar la historia de su desaparición a manos de la emancipación en la lucha de clases, el verdadero paso a la civilización.

La reiterada referencia en las conversaciones acerca de una previa participación en grupos de izquierda en las universidades es testimonio del pensamiento que guió a quienes se acercaron al movimiento indígena. Esta participación en los grupos de izquierda tenía distintos matices. Algunas, tuvieron resultados frustrantes, lo cual se convirtió en un impulso por acercarse al movimiento indígena con la intención de superar tal frustración en una inusual combinación de apoyo a un proyecto político que no hacía parte del marxismo clásico, pero matizada por un anhelo de hacer parte de él, como lo narró Raúl Castro. Otras, permanecieron en la literatura resultado del apoyo a las luchas. Joanne Rapaport cita a Trotsky y a Terry Eagleton (teórico literario marxista), en especial al segundo, para explicar cómo el contexto sociopolítico replantea el sentido de la historia, critica a partir de ello el principio Rankiano de la historia como lo que “realmente sucedió”, para proponer nuevas opciones de narrar la historia,

especialmente la historia paez (Rapapport 1991:10, 17). Vasco acude a Marx para explicar el proceso de resignificación del cabildo entre los indígenas. Otras personas empiezan a aproximarse a la izquierda paralelamente a su ingreso a los movimientos indígenas, como Rubiela Alvarez. Otras fluctúan entre una identificación con la izquierda y un rechazo a algunas manifestaciones de esta, como en el caso de Henry Caballero, quien rechaza las corrientes tradicionales de la izquierda, pero busca una relación con movimientos de izquierda en el anhelo del logro de “la utopía”. O bien, el paso por la izquierda pudo estar matizado por fluctuaciones entre muchos tipos de corrientes, como en el caso de Amparo Espinosa, deambulando entre el M-19, los grupos de estudio marxistas/católicos, para ir a parar a un movimiento guerrillero de carácter indígena.

Sin embargo, estos militantes de izquierda se encuentran con un movimiento social de pueblos con lengua propia, historia propia, vestimenta propia, ideas propias. Un movimiento social que está dispuesto a la transformación de la sociedad en la lucha de clases, pero es consciente de no ser una clase social. Un movimiento social que se une a sectores sociales, pero que mantiene intereses propios, reivindicaciones propias y únicas, busca espacios propios, educación propia, autoridades propias. La industrialización planteada por el marxismo y la emancipación del ser humano al llevar la civilización más allá, a manos de las clases obreras, en las ciudades, se encontró con cabildantes, varas de mando y —mucho peor— médicos tradicionales.

Entre tanto, la antropología empezaba a ser consciente de que los indígenas, que hasta entonces habían sido pueblos encerrados en sus tradiciones ancestrales, sus culturas totales, cerradas, completas, en proceso de ser engullidas y “mestizadas” por el antropólogo, en el incontenible proceso de la civilización, estaban saliendo de su escondite, hablando sobre el imperialismo y la lucha de clases, fundando partidos políticos de corte marxista, aliándose con militantes de la izquierda para combatir a los terratenientes que les habían usurpado sus tierras, las cuales estaban dispuestos a “recuperar”. Y entre las críticas al imperialismo, aparecía la reivindicación por la tierra, la búsqueda de ser “pueblos”, de defender sus “derechos”, de recuperar su lengua, de encontrar en las escuelas occidentales espacios para la enseñanza de su propia cultura. El mundo se revolvía, se transformaba, las bases de toda ideología se derrumbaban con el levantamiento del movimiento indígena. Todo estaba al revés.

Así pues, al interior del movimiento indígena, y al interior de las culturas indígenas del Cauca, se desarrolla una discusión que hace parte del contexto de la lucha y en la que intelectuales involucrados con la izquierda y el movimiento indígena también harán parte: la relación entre sociedad nacional, y comunidad indígena. “*Recuperar la tierra para recuperarlo todo*” (Castro

2000:conversación; Gobernadores indígenas en marcha 1981) es la respuesta. Las recuperaciones de tierra no son sólo en busca de un espacio en el que cultivar. Los indígenas están en proceso de recuperar un espacio en el que materializar su cultura, su ser como indígenas. Aún hoy, entre las comunidades indígenas paez, al hablar sobre qué es el ser indígena, la respuesta inmediata de los indígenas se refiere a la tierra y la lengua. Es en la tierra, y en la existencia de un territorio propio, donde los indígenas alcanzan la posibilidad de crear un pensamiento propio. Al tener un territorio propio, pueden elaborar en él su pensamiento. Aquí, en el territorio propio se acabaría la imposición de pensamiento, de lengua, de religión. En el territorio propio se acabaría la imposición y se empezaría el ejercicio de aquello que se estaba perdiendo: la lengua y el pensamiento. Es eso lo que quiere decir “*recuperar la tierra para recuperarlo todo*”. Christian Gros (1991:186) habla sobre la lucha por el territorio como una lucha por la identidad. En efecto, es en un espacio propio en el que los indígenas pueden realizar la recuperación de su pensamiento, enseñar su propia lengua a sus hijos, recordar su propia historia.

¿Pero cómo integrar aquello a la lucha de la izquierda? ¿Cómo hablar de culturas en una lucha de clases y sectores sociales? ¿Qué papel tenía la identidad en el logro de la utopía marxista y cómo hacerla parte de ella? ¿Cuál era la relación entre la sociedad que los militantes intelectuales querían construir y la sociedad indígena? ¿Cuál era el papel del intelectual militante en el movimiento indígena?

Algunos de estos intelectuales militantes asumieron su papel a partir de la construcción de una relación nueva entre sociedad nacional y comunidades indígenas. Así se insertaron y lideraron procesos como los que llevaron al CRIC y al movimiento solidario. En el proceso de superar su condición de representantes de las clases dominantes o “explotadoras”, solidarios y colaboradores se planteaban como acompañantes del proceso del movimiento indígena. Algunos lo hicieron a través de un proyecto investigativo o la búsqueda del reconocimiento de los pueblos indígenas frente a la sociedad nacional. Otros se ligaron a la lucha armada, bien fuese para tomar el poder, o, al estilo del Quintín Lame, para defenderse de las incursiones militares de agentes armados a los territorios recuperados. En tal proceso, el papel del intelectual militante se replanteó. Pasó de ser el líder, el guía de los movimientos indígenas hacia la transformación marxista de la sociedad, a ser un participante, pero no un controlador de una transformación que ya no estaba tan claramente definida, que ya no se limitaba a los obreros. El respeto al pensamiento indígena, la decisión de renunciar al menosprecio de la sociedad occidental por el pensamiento “supersticioso” y “primitivo”, se convirtió en un proceso de aprendizaje, de encuentro con un pensamiento distinto, nuevo, tradicional, ancestral, mítico,

simbólico, en fin, un pensamiento muy diferente. La simple redistribución de la tierra, se convirtió en un proceso de búsqueda del “ser indígena”, de la historia y el pensamiento propio, de la lengua, un proceso de construcción de identidad.

No se trataba de un proceso fácil. La fe en una nueva sociedad se ve cuestionada por unas condiciones nunca antes imaginadas. Armar un rompecabezas en el que la lucha de clases y la construcción de identidad encajasen, era un proceso embarazoso y frustrante con frecuencia. La lucha se debatía entre uno y otro elemento. ¿Qué era prioritario, la transformación socialista de la sociedad o el respeto a la lengua propia y el territorio ancestral y los derechos? ¿No estaban estos últimos implícitos en la primera? Y si lo estaban ¿habría que esperar la llegada de la revolución para poder recuperar la identidad de todo un pueblo (por no mencionar el territorio al que estaba ligada)? ¿Era el logro de una meta el sacrificio de la otra?

Entretanto, las ciencias sociales experimentaban una transformación acelerada. En 1974 se conformó el grupo de La Rosca, en el que se planteó la búsqueda de una conexión entre los investigadores comprometidos con la transformación (“revolucionaria”) de la sociedad y las comunidades con quienes desarrollaban su trabajo. El resultado de tal experimento adquiriría el nombre de “investigación/acción/participativa” que permanecería como metodología entre las ciencias sociales hacia el futuro, mientras los ex-miembros de la fundación “la rosca de investigación social” se veían en problemas para pagar el arriendo de su sede, apenas en 1976, poco antes de su disolución (Rosca de investigación y acción social, Archivo U.N.).

En muchos países latinoamericanos, académicos de reputación emergente planteaban nuevas formas de análisis social, al mismo tiempo que en Europa y Estados Unidos nuevos teóricos como Geertz, Clifford, Fanon (aunque Fanon no era exactamente un “teórico”, pero sus textos son leídos hoy como parte del material teórico), Rosaldo y otros empezaban a replantear el papel del etnógrafo.

Pero ello sólo era la manifestación de todo un movimiento mayor. Los científicos sociales que hacían parte del proyecto de la transformación marxista de la sociedad trajeron a sus propias disciplinas el conflicto de oprimidos y opresores, convirtiendo sus academias en pequeños modelos de experimentación revolucionaria. Se vieron entonces como miembros de las clases opresoras frente a las comunidades indígenas, pero al mismo tiempo como miembros de las clases oprimidas al interior de sus academias y ciudades. Y ello los llevó a la búsqueda de un nuevo proyecto: la transformación de sus propias disciplinas. Si era posible realizar la transformación de una disciplina que patrocinaba el exterminio de otras culturas bajo las garras

del imperialismo, también era posible la transformación de la sociedad capitalista. Así pues, arremetieron contra “*los clásicos*” (Rosaldo 1991:44).

Tendrían pues que replantar el papel del antropólogo, en su pequeño modelo de lucha de clases académica. El antropólogo, pues, debería enfrentar al orden establecido, tomando parte al lado de los oprimidos, en este caso las comunidades indígenas (Jimeno 2000:173). Transformar de manera radical la escritura etnográfica, superar la investigación desde la barrera, ser acompañantes de la recuperación del conocimiento, producir un conocimiento en favor de, para, y comprometido con las comunidades indígenas. Tendrían que lograr alguna clase de minirevolución académica marxista.

El antropólogo se encontraba en ciertos de encrucijadas al mismo tiempo. Por una parte, el querer ser parte de las clases oprimidas, por otra, el sentirse miembro de las opresoras. Por una parte, el ser miembro de una disciplina imperialista. Por otra, el querer usar su disciplina para entender y enfrentar el temido avance del imperialismo. Por una parte, el sentirse disidente de la cultura occidental. Por otra, el ser representante de ella ante los indígenas.

Hoy día, los indígenas en las comunidades intentan insertarse en el manejo de conceptos que saben fundamentales para el desarrollo de sus comunidades y el logro de sus metas políticas. Los mayores, tanto como los adultos jóvenes, tal vez no conozcan claramente la constitución política de 1991, pero son conscientes de que el ser indígena está ligado al problema de la tierra, ahora tanto como hace treinta años y más. El ser indígena es un fenómeno inmerso en procesos complicados y, muchas veces ambiguos. Los niños, como Nancy, aprenden el significado de lo indígena en ambigüedad hacia lo que significa ser blanco, divagando entre ambos, sin definirlos, pero percibiéndolos en espacios y tiempos opuestos, pero ligados. Los líderes políticos del movimientos indígena, cabildantes e intelectuales indígenas, manejan un discurso legal, cultural, hablan con fluidez sobre la “*identidad*” paez y escriben sobre ella. Por otra parte, comuneros como Leonidas y Ernestina, desligados del discurso actual sobre la identidad, saben que, al hablar sobre lo que significa ser indígena, la tierra es el primer elemento al que hay que referirse. Pero no en una fórmula discursiva, sino en una manera de hablar sobre su territorio y vivir en él, recordar su historia y actuar hoy con respecto a ella. Los indígenas tienen claridad acerca del hecho de que sus tierras no son simples terrenos para cultivar, así como no son el resultado de una lucha que pretendiese simplemente redistribuir la concentración de tierra. La razón por la cual no están dispuestos a vender su tierra no se limita al hecho de que las tierras sean comunales. La afirmación de Christian Gros de que la lucha indígena por el territorio en el

Cauca más que una lucha por la tierra, es una lucha por la identidad, es un concepto que para los paezes es bastante claro.

El territorio indígena es el espacio físico que da vida a una forma de vida, que permite la existencia de un mundo propio, un pensamiento propio, una historia propia. Se necesita de un territorio propio para poder, en él, hablar la lengua propia. Se requiere de un territorio propio para poder vivir bajo una jurisdicción propia, no impuesta —sea por la iglesia, los terratenientes o la sociedad occidental— sino construida por la comunidad. La lengua propia es la expresión de un pensamiento indígena que nace en sus territorios, pero es en un territorio propio donde se puede enseñar. Es en el territorio propio donde existe un espacio para la enseñanza de un conocimiento propio, una historia propia, una medicina propia. Sobre el territorio se levanta una experiencia vital, la identidad paez.

Y es esto lo que empiezan a entender quienes se insertan en el movimiento. Los antropólogos lo plantean en sus textos. Vasco escribe acerca del “*mayelé*” intentando explicar cómo la lucha indígena no es la misma lucha campesina, que no basta con una reforma agraria ni una parcelación de las tierras. Empieza a hablar entonces de “*territorio*” (Vasco 1980). Pero este concepto de territorio, que se nos presenta hoy como parte del vocablo de las ciencias sociales, en realidad expresa una esencia política. Ello mismo entiende Joanne Rapaport cuando explica que la historia del pueblo paez recontextualiza los hechos, ligándolos estrechamente a la relación entre el pueblo que atraviesa por la historia y el espacio ocupado. La resignificación de la historia entre los paez, explica Rapaport, sucede debido a la conciencia de su pertenencia al territorio, a su necesidad de permanecer en él o desaparecer (Rapaport 1991:25). Y es a esto mismo a lo que se refiere Herinaldy Gómez, al plantear a los historiadores paezes como especialistas en el espacio, pues sabe que el tiempo paez, que gira en espiral al igual que el guambiano, gira alrededor del espacio, gira en un espacio específico, dándole significado al “territorio”, y dándole significado al “territorio” como el espacio en el que los indígenas pueden existir (Gómez, 2000:30-33). El concepto de “territorio” y la identidad de él dependiente, que nacen en un contexto político buscando diferenciar al movimiento indígena del campesino, no es realmente el producto de una observación etnográfica, sino un concepto nacido entre los indígenas mismos, pero también es más que una definición simplemente política.

Sin embargo en 1970, las corrientes de las ciencias sociales se guiaban por lo que Gros llama la línea de Patzcuaro, que entendía a las comunidades indígenas como los souvenirs de una época ya desaparecida, y cuyo destino era el de desaparecer absorbidas por la sociedad nacional “*mestiza*” (Gros 1991, Sánchez, 1999:conversación). Así pues, los indígenas debían ser

mestizados, para integrarse a una nueva forma de vida que los acercaría a la civilización. De la misma manera, la izquierda marxista creía ver en los indígenas una potencial fuerza de lucha en el logro de la revolución, pero que, después de todo, hacía parte de un pasado que tendría que ser superado.

Con el tiempo, sin embargo, distintas corrientes se verían enfrentadas. Intelectuales “*solidarios*” reclamarían al CRIC por su tendencia a ligar al movimiento indígena a la búsqueda de la izquierda, y apoyarían una alternativa a la lucha. El CRIC experimentaría también, si bien de manera distinta, la fluctuación entre el discurso de izquierda y el discurso indígena y las dificultades de su comunión. Movimientos indígenas, como el de Gobernadores Indígenas en Marcha, propondrían alternativas propias lejos del CRIC. En otras palabras, el movimiento indígena buscaba en la izquierda un apoyo a su proyecto, mientras la izquierda marxista buscaba en el movimiento indígena un elemento para alimentar el suyo. El conflicto pronto creció, porque no estaba claro el papel del movimiento indígena en la construcción de las condiciones políticas del país.

Algunas propuestas fueron llevadas a cabo desde el punto de vista de la investigación. Los miembros del movimiento solidario coinciden en afirmar que en aquella época se creía que, el apoyo al movimiento indígena no podía llevarse a cabo si quienes lo apoyaban lo hacían a ciegas. Así que era necesario “conocer” a las culturas indígenas (Vasco, Rojas, Castro, Alvarez, Gómez, 2000 conversación; Tamayo 1986:155), y ello sólo podía lograrse a través de la investigación, sobre la cual se desarrollaron talleres al interior del movimiento solidario. Pero este tipo de investigación, afirma Vasco, estaba subordinado al objetivo político del movimiento.

Algunos de los solidarios, por su inclinación o su lazo profesional con la disciplina antropológica —se trata aquí, de nuevo, de Vasco, Findji y Bonilla, junto con el abogado Alvaro Velasco— intentaron introducir una transformación en la antropología a partir de su experiencia como solidarios, pues creían que esta podía redundar en un aporte a la disciplina. Pero sus intentos no fueron escuchados en aquel momento.

Pablo Tattay considera a la antropología demasiado insignificante como para haber producido transformaciones verdaderas en términos políticos en esta historia. Reiteradamente se me ha insistido, durante la elaboración de esta investigación, en que, en realidad, en el Cauca no hubo una tan fuerte influencia de los antropólogos. Pero, aunque a los antropólogos (y a Tattay) no les guste creer que, fuera de las academias que ellos ocupan puede haber una reflexión acerca de la

relación entre distintas culturas, etnias o pueblos, cuyas metas políticas entran en conflicto, negocian o luchan, se definen o redefinen y se construyen o reconstruyen, en el Cauca, con o sin la participación de muchos antropólogos, con o sin el reconocimiento de ellos, una reflexión de este tipo tuvo lugar, y sus consecuencias pueden percibirse.

Para Carlos V. Zambrano, la influencia de la antropología en el proceso político de construcción de identidad, muchas veces ocurre sin que los antropólogos sean conscientes de ello (Zambrano 2000:208). Hoy en día, la antropología habla sobre las comunidades indígenas como “sujetos de estudio”. Los reconoce como constructores de un proceso político a través del cual se define la identidad. Intenta en sus textos darles voz y autoridad (Jimeno 2000:175). Los indígenas, negros y “nativos” de todas clases son, no sólo lectores, sino productores de etnografías (Rapaport 1998). No sólo en Colombia (Rosaldo 1991:139). En el Cauca, quienes participaron del conflicto en el que se encontraban el Estado, la izquierda y las comunidades indígenas, fuesen campesinos, intelectuales, antropólogos o indígenas (sobre todo indígenas), participaron también de una discusión que atañe a las bases epistemológicas y la esencia de la antropología. Fueron quienes se involucraron en el conflicto político, quienes se vieron obligados a replantear su posición política frente a lo indígena, al mismo tiempo que frente a la izquierda y sus bases teóricas, quienes se vieron obligados a redefinirse a sí mismos frente a la sociedad que querían construir, quienes renunciaron a una postura para acoger otra, por convicción o conveniencia, quienes replantearon el significado de civilización, identidad, “indígena”, “sujeto” y “territorio”, los que participaron de y desarrollaron una reflexión antropológica. Y si muchas veces los antropólogos no son conscientes de los efectos sociales de su producción, como señala Zambrano, muchas otras tampoco lo son de los efectos de las condiciones sociales sobre su producción.

De las vicisitudes del movimiento indígena, de las condiciones y de la discusión acerca del papel del indígena en la sociedad nacional, resultaron nuevas organizaciones, como el Movimiento de Autoridades Indígenas, hoy AICO, la ONIC, que reprodujo el modelo del CRIC en muchos sentidos (Fayad 2000:conversación), el CRIVA, etcétera. Poco a poco se alcanzaron reivindicaciones, como el reconocimiento a la autoridad de los cabildos, la jurisdicción especial indígena, la representación política en el Senado y, por supuesto, el territorio, como resguardo. Pero hay un resultado cuya importancia actual es especialmente curiosa, se trata de la “*etnoeducación*”.

La etnoeducación, cuyas bases se perfilaban ya en la creación del CRIC, en uno de sus famosos siete puntos, a saber la formación de maestros indígenas que enseñasen en lengua indígena,

según las condiciones de la sociedad indígena (Gros 1991:215), es hoy uno de los programas en los que el CRIC invierte mayores esfuerzos. Resulta particularmente interesante el hecho de que, habiendo sido el CRIC criticado en los setentas y ochentas por utilizar al movimiento indígena para el logro de una meta política que ignoraba o, al menos menospreciaba, la esencia de la diferencia cultural como pueblo de las comunidades indígenas, esté invirtiendo una parte considerable de su esfuerzo en un proyecto fundamentalmente cultural, hoy. Pero, en efecto, hoy, cuando los territorios indígenas están reconocidos por la constitución con sus autoridades propias, cuando en ellos se practica la jurisdicción especial indígena, las escuelas bilingües parecen ser el elemento fundamental a través del cual las luchas indígenas de treinta años atrás (y más) mantienen una continuidad. Es allí donde la comunidad busca mantener la lengua, enseñar las leyes que la rigen, transmitir los fundamentos y principios sobre los que se erigen sus autoridades. Pero más particular aún, resulta el hecho de que, en este proyecto, no sólo está involucrado el CRIC, sino algunos de sus más acérrimos críticos de entonces. Un antropólogo que participó en el movimiento solidario y un lingüista que hizo lo propio, son hoy profesores de la licenciatura que coordina el CRIC para preparar licenciados en pedagogía comunitaria entre las comunidades indígenas.

El movimiento que se inició en los setentas, se enfrentó a una encrucijada que marcó su desarrollo: el conflicto entre la izquierda marxista frente al significado de lo indígena. Fue aquí donde se desarrolló una reflexión que hoy, como entonces, era parte de la antropología. Mientras los científicos sociales proponían la “investigación/acción/participación”, o el compromiso político con el movimiento indígena, o el cambio de la relación sujeto/objeto, o la transformación de la escritura etnográfica, los indígenas asumían su papel como sujetos. Al igual que Roberto, empezaron a apropiarse y a manipular, así fuese a tropezones, un discurso proveniente de la izquierda marxista, depurado en la revolución cubana para ligarse a un movimiento mayor, al mismo tiempo que para expresar y definir sus reivindicaciones. Apropiaron el papel del intelectual, como en la historia de Lucindo, para entenderse en la arena política, en términos de la izquierda y enfrentar así los intentos por eliminarlos cultural y políticamente. Lograron una comunión con la izquierda sin ahogarse en ella, que llevó adelante sus reivindicaciones y replanteó las condiciones políticas del país, hacia un proyecto que algunos consideran más transformador, si bien a más largo plazo, que la toma armada del poder (Caballero 2000, conversación).

Y en ello, la antropología jugó un papel. En la búsqueda de una transformación que revolucionase su disciplina, los antropólogos declararon una posición política que reivindicase al nativo como actor y constructor de la disciplina antropológica, pero más aún, el

conocimiento. Declararon una nueva posición, influidos por un pensamiento de izquierda que partió con Marx, pero se resignificó en América, reivindicando el derecho del indígena a no desaparecer culturalmente, sacrificado en la consolidación de un estado que adquiriría fuerza en su eliminación. La comunión que logra el movimiento indígena con la izquierda, es la misma que logra el antropólogo al hacer uso de los principios marxistas para replantear una disciplina que se encuentra en medio del conflicto político entre occidente y el mundo indígena, e intentar utilizarla para enfrentar al proyecto modernizante del primero, reivindicando un proyecto político totalmente opuesto.

Hoy, a través de la etnoeducación, los niños indígenas oscilan entre lo blanco y lo indígena en las escuelas bilingües paez. Como Nancy, lo hacen en medio de oposiciones y enfrentamientos de los dos tipos distintos del conocimiento. Pero la escuela bilingüe es justamente una escuela que debe lograr que los jóvenes indígenas sean competentes en la cultura indígena y la nacional. De nuevo he aquí una brecha que superar y que se plantea insalvable. Joanne Rapaport habla sobre el fenómeno de la “retraducción”, en el que contenidos curriculares occidentales son presentados a los niños en lengua indígena (Rapaport 1998:27). Este fenómeno afecta esferas importantes del conocimiento, tanto nasa como occidental. Pero, como bien me señalaría Javier Fayad, en lo indígena hay conocimiento occidental y en lo occidental hay conocimiento indígena. Este es el nuevo reto que enfrenta la etnoeducación y la antropología como parte de ella. Pero este reto no se da, como parte de un proceso en el que la antropología apoya la eliminación occidental de la cultura indígena. Por el contrario, es un proceso en el que la antropología hace parte de un objetivo que parte de los pueblos indígenas: consolidar un conocimiento propio y fortalecerlo, en el contexto de su pertenencia a la sociedad nacional, sin renunciar a su identidad ni a su territorio, sino afirmándose en ellos para abrirse camino hacia el futuro.

Parte III
La herencia colonial de la antropología

1. Malinowski y la relación sujeto/objeto

“Lo que llamamos Renacimiento fue, tanto para el colonialismo como para la antropología, un verdadero nacimiento; pero tal vez la antropología no se habría visto llevada a desempeñar el papel que es ahora suyo: cuestionar al hombre mismo en cada uno de sus ejemplos particulares. Nuestra ciencia alcanzó la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a darse cuenta de que nunca llegaría a comprenderse a sí mismo mientras sobre la superficie de la tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como objeto.” (C. Lévi-Strauss [1958]1984:47)

Ya en uno de los textos que los antropólogos suelen considerar como “clásicos”, Malinowski, considerado pionero en la definición del trabajo del antropólogo y en su ejercicio, nos deja ver entre líneas algunos elementos del acertijo impuesto por el problema de la relación sujeto/objeto. *“Los argonautas del pacífico occidental”* comienza con una introducción en la que su autor trata de definir cuál es el papel del antropólogo y cómo se cumple tal papel. Pero en el proceso de definirlo, a pesar de la seguridad con la que tales líneas parecen estar escritas, al releerlo una y otra vez, la seguridad parece desvanecerse y afloran las dudas del autor. Malinowski trata de definir su trabajo y sus técnicas, pero no puede decidirse de manera definitiva: lo más importante es la observación desde la barrera, pero a veces es imprescindible la observación participante; es necesario ser un observador ausente, alejado, pero una etnografía es inútil si el etnógrafo no aprende la lengua nativa que necesita para *“zambullirse”* en la vida y el pensamiento de otras culturas. Malinowski desdeña al indígena por considerarlo compañía inapropiada para sí mismo, y corre a esconderse en la selva para encontrar satisfacción en la soledad, pero tarde o temprano regresa, en busca de la compañía del indígena para aliviar el agobio de la soledad por la que había ido. El antropólogo debe esperar... pero también ir a la caza. No puede integrarse al indígena... pero tiene que vivir entre ellos, nunca con el blanco (Malinowski 1970:51).

En la década de los cuarentas, cuando los diarios de Bronislaw Kaspar Malinowski fueron publicados póstumamente, se desató un fuerte escándalo por su contenido.

Durante su vida Malinowski había convertido a la antropología en una ciencia académica y había establecido las bases claras de su academicidad, y lo había hecho, especialmente, gracias a su revolucionaria propuesta del uso de la *“observación participante”* (Kohl 1987:45). Algunos investigadores habían elaborado trabajos a partir de un contacto previo con los indígenas, conscientes de que la antropología no podía basar sus afirmaciones en los relatos de viajeros

inexpertos, misioneros u otros, pero más allá de esto, Malinowski proclamaba el uso de una metodología sin precedentes: la observación participante, la cual consistía en vivir entre los indígenas, acercarse a los más ínfimos detalles de su vida cotidiana, explorar los peligros por los que estos cruzaban, seguirlos a cada segundo de sus vidas (Kohl 1987:45).

Malinowski había llegado a las islas Trobriand escapando de la primera guerra mundial, razón por la cual también se vio obligado a permanecer en ellas durante dos largos años. Previamente nadie había estado entre los indígenas durante un período tan prolongado y ello era uno de los elementos que rodeaban a Malinowski de envidiable reputación. Este período había tenido como resultado un producción literaria que, si bien se alejaba de los presupuestos evolucionistas y difusionistas que entonces empapaban la producción académica, era totalmente renovadora y transformadora en cuanto a su descripción etnográfica y el trato que se le daba a tal información (Kohl 1987:40,42).

Ello convertiría a Malinowski lentamente, a su regreso a Europa, en un personaje de reputación académica a nivel mundial, en fundador de toda una escuela metodológica, en el guía de numerosos etnógrafos que pronto se convertirían ellos mismos en reputados profesores de universidades inglesas y norteamericanas. Incluso, muchos afirmaban que la antropología social había nacido de la mente de Malinowski, en los rincones tropicales de Melanesia. Es cierto que fue criticado por su producción teórica con frecuencia y, de hecho, tal fue la razón de que su influencia decreciera prontamente después de su muerte, pues la antropología social británica dedicó la mayor parte de su posterior producción al estudio de las colonias inglesas de Africa, para lo que los presupuestos de Malinowski, basados en su trabajo en Melanesia no daban respuestas muy claras (Kohl 1987:40, 43, 60). Sin embargo, su lugar como pionero del trabajo etnográfico no fue cuestionado nunca (Kohl 1987:52). Malinowski ganó el lugar del campeón de los etnógrafos y parece mantenerlo aún hoy en día, a pesar de que se le critique con una cierta especie de envidia.

Pero al momento de aparecer sus diarios, toda esta imagen tuvo un momento de tambaleo. Si bien su introducción a "*Los argonautas del Pacífico occidental*" parece hablar de una clara metodología, de una estrategia friamente calculada que el autor compara incluso con una táctica de caza, sus diarios revelaron una impresionante realidad. Durante sus dos años en las Trobriand, Malinowski a penas se había acercado a las condiciones de campo que tan estrictamente había explicado en sus otros textos. Entre sus sueños eróticos, su necesidad hipocondríaca de droga y su afición a las novelas, Malinowski permaneció buena parte de su tiempo entre los funcionarios coloniales, a lo cual había que añadir que su acercamiento a los

indígenas no había sido tan efectivo como su metodología parecía exigir y su relación con ellos estaba matizada con frecuencia por una aversión reprimida de parte de Malinowski, quien muchas veces se refería a su dificultad para soportarlos, su irritación al estar entre ellos (Malinowski 1989:41, 43-45, 53).

Pero por otra parte, estaba su alusión a su añoranza por un mundo salvaje. El creer que entre los indígenas Malinowski podía escapar a los flagelos de la sociedad occidental, demasiado normatizante, demasiado regulada (Malinowski en Kohl 1987:46). Ambas posiciones se mantuvieron a través de la vida académica de Malinowski, matizándola, determinándola.

Es frecuente creer (y afirmar) que la posición de Malinowski frente al régimen colonial inglés era de justificación y beneplácito, pero el paisaje para él pudo no haber sido tan claro. A pesar de que Malinowski, en efecto, regresó a Europa para impartir su conocimiento a los funcionarios de la administración colonial inglesa, también vivió cierta ambigüedad al respecto. Aunque Malinowski encontraba el proceso colonial justificado en cuanto al hecho de que la condición tecnológica y militar de Europa frente a sus colonias implicaba la desaparición de estas últimas, (a pesar del romanticismo con que veía la vida en condiciones “salvajes”), Malinowski invirtió parte de sus estudios a la argumentación en contra del racismo, al escribir acerca de la magia entre los indígenas trobriandeses, afirmando que el conocimiento indígena acudía a una racionalidad tanto como lo hacía el conocimiento occidental (Kohl 1987:56). Más tarde, en 1934, año en el cual realizó trabajo de campo en Africa, Malinowski se pronunció frente a las condiciones de la administración colonial inglesa allí. Aunque Malinowski planteó como utilidad de la etnografía funcionalista el lograr entender las condiciones nativas y cómo manejarlas en el proceso de explotación de los nativos, también criticó la posición de desigualdad en que administrativamente se ubicaba al indígena, impidiéndole acceso a los bienes materiales y condiciones sociales del blanco, exigiendo al gobierno inglés la garantía de “*autonomía administrativa*” para los nativos (Kohl 1987:57).

Por supuesto, esto no implica una visión anticolonialista. Pero en un momento de la historia de Europa en el que el racismo encontraba una condición abiertamente fortalecida, la posición ambigua de Malinowski tiene implicaciones. Malinowski fluctuaba entre una posición paternalista a favor del indígena, una romántica añoranza de su condición de salvaje y un apoyo resignado al proceso civilizatorio occidental (Kohl 1987:58). Esta ambigüedad, esta fluctuación producto de condiciones políticas e históricas, pero también de su condición como individuo y de su condición personal, influyeron su producción literaria y su actividad académica. La condición colonial del trabajo de Malinowski pierde entonces su claridad, los propósitos de su

trabajo no aparecen tan claros al tener en cuenta tales condiciones ¿cual era el propósito de Malinowski?

Todos estos conflictos nos muestran una actitud muy alejada de aquella que se ha atribuido con frecuencia al antropólogo, en la que este es el que pone las reglas del juego, en el que este es el representante de una cultura dominante, en el que el antropólogo es el que actúa. Con frecuencia se ha criticado la relación sujeto/objeto sobre la que la antropología fue fundada, arguyendo que se ha desconocido el papel del indígena, que el antropólogo se plantea a sí mismo como único actor cuya acción recae sobre el indígena, su objeto, que el antropólogo utiliza a las otras sociedades para descifrar su conocimiento y luego llevárselo y ponerlo al servicio de su propia cultura (Vasco 1983:668). Pero esta crítica desconoce cómo aún los antropólogos clásicos, incansables buscadores de la “objetividad” fueron golpeados por el indígena, fueron transformados, fueron sometidos a la duda, a la indecisión. El conflicto de Malinowski nos muestra constantemente el golpe que los indígenas ejercían sobre él.

A través del tiempo el indígena ha continuado influyendo al antropólogo, transformándolo. Y en el proceso de adaptarse a ello, de entenderlo, de sufrirlo... (¿podríamos decir tal vez: de estar “sujeto” a ello?) el antropólogo se ha reformulado. A sí mismo y a la ciencia que practica. La IAP (si bien originariamente propuesta en sociología), la subjetividad, la observación participante y otras tantas corrientes metodológicas han surgido de tal proceso.

2. La Laguna

2.1. Primera Estrofa: El espectro de Malinowski

I

“Así cuentan los abuelos que más hantes donde está “la laguna” no había nada de la laguna era una planada , donde la gente se rozaba para sembrar maíz de 2 arrobas. En todo el centro había un ranchito de cuidar los pericos y tenían un pocito de sacar agua, de allí sacaban el agua para cocinar para comer, En ese ranchito cuidaban eran 2 un hermanito y una hermanita, los papás esque fueron a trabajar en otra parte.

Los dos hermanitos fueron a sacar agua cuando bieron que en el pozó había un pescado sin cola, todo los dos hermanitos judieronhasta que lograron a coger el pedcado, Después llegaron con el pescado al fogón tizaron bastante brazas luego cogieron al pescado lo azaron, fueron a jugar y recordarón y vinieron aver, ‘Cuando el pescado hablaba’ y leidicia voya voltiar por el otro lado, también cuando hecharón en la braza hechaba pora agua en la espalda.

entre los dos hermanitos empezaron a correr, y la niña no podía correr más rápido el niño era más ligero y corro y se trepo en un arbol cuando vio que el agua ya estaba alcansando en los talones de los pies, cuando observo de l árbol la hermanita ya no se veia nada, el Ranchito estaba todo cubierto de agua, solo se parecia la conbrera del ranchito, el niño de susto bajo de arbol y fue a buscar a sus papás que estaban trabajando los padres de susto vnieron muy rápido y bajarón a mirar, el Ranchito solo se veía la conbrera y los matas de guineo que había sembrado no había nada todo lo a tapado el agua, el papá les preguntó que fue isieron cogimos un pescado del pozo hechamos a hazar hay mismo hablo, cuando el niño voltiaba con la chamiza, así voltiame por que estoy quemando. y siguió destilando agua, y el fógon estaba apagando, y la hermanita iba salir buscar más chamizas para atizar el fogón, dicen Īkhte U’sxa quiere decir Madre de la laguna (SIC.)”. (Chepe, s.f:42B)

Compañero baja un día a la laguna sienta a pescar pero no coge nada y queda dormido.

II

Es domingo y la mayor parte de los jóvenes del lugar están en el bingo, una de las pocas actividades recreativas de la zona, donde se celebra un reinado, se juega al bingo y, sobre todo, los participantes ingieren considerables cantidades de alcohol. El compañero no asiste al bingo,

sin embargo. El alcohol no le sienta muy bien. Es un día despejado y, aunque parece no haber peces, el compañero simplemente busca una actividad que le relaje. Antes de llegar ahí, le han hablado de “La Madre de la laguna”, una niña que se encuentra en el fondo de la laguna y que puede verse muy temprano en las mañanas, así como de otras propiedades mágicas de la laguna misma. En especial su rechazo a los forasteros, a quienes se ha tragado con poderosas tormentas y remolinos. Aunque le han dicho, también, que ya eso no sucede con frecuencia, pues con una cruz de plata y otra de oro, que yacen en el fondo, la laguna se ha amansado.

Por supuesto, para el compañero no son más que cuentos. Al menos hasta que empieza a despertar de su sueño por el frío que produce el viento. Mientras se estruja los ojos se da cuenta de que algunas nubes negras han cubierto el cielo. Pero no parece estar a punto de llover. Sin embargo, hace frío. El compañero decide esperar. Tal vez pesque algo. Además, si llueve, ya se resguardará en algún lugar. Pero lo que el compañero no ha previsto es que, lentamente, el viento adquiere fuerza. Y no se trata de un viento normal. Parece, más bien, un remolino cuyo centro se encuentra en medio del lago.

El viento aumenta su fuerza lo suficiente como para que el compañero decida irse, pero, justo cuando intenta ponerse de pie, el viento ejerce una renovada arremetida contra él, lanzándolo violentamente hacia los bordes del pequeño muelle en el que se encontraba sentado. La fuerza del viento aumenta y tira de él con renovado vigor, mientras el compañero trata de sujetarse a la madera, pero incluso esta cede ante la fuerza del viento por momentos.

El compañero empieza a sentir verdadero miedo, aunque en ningún momento lo relaciona con las propiedades mágicas de la laguna. Pero, mientras piensa cómo salir de ahí, recuerda fugazmente algunas de las cosas que le habían contado. Su mente, sin embargo, las despide prontamente, pues debe concentrarse en el problema que afronta. No se trata sólo de la increíble fuerza del viento, sino de que sus ojos se encuentran cegados por la arena que flota en el aire. No puede ver bien, y el viento prácticamente le impide moverse. Entonces, justo en ese momento, el viento hala con más fuerza y el muelle cede, desprendiéndose en pedazos de madera que saltan en el aire, arrastrados por el viento, al igual que el compañero, que cae al agua.

Entonces el agua empieza a moverse. El compañero sabe nadar, pero bajo el agua flotan cúmulos de algas en las que queda atrapado y que le dificultan maniobrar para salir. Además, el agua empieza a desarrollar una corriente propia que, pronto descubrirá el compañero, también se mueve en forma de remolino, atrayéndolo hacia el centro de la laguna sin que sus esfuerzos

físicos logren evitarlo. El compañero lucha contra la corriente de manera desesperada, pero no hay caso, en pocos minutos, la laguna se lo ha tragado como un inodoro gigantesco, de origen natural.

III

Agitó su cuerpo en espasmos dolorosos, inmersos en la angustia de morir ahogado, cuando, por fin, logró toser fuera de sus pulmones toda el agua y las algas que había tragado mientras se hundía. No sabía aún dónde estaba, aunque sus ojos percibían luz y, entre espasmos para expulsar el agua, sus pulmones alcanzaban a inhalar algunas entrecortadas bocanadas de aire. El compañero estaba vivo. No había muerto ahogado y lentamente su cerebro se hizo consciente de ello, mientras recuperaba la respiración, mientras recuperaba el control, entre espasmos de tos. Lentamente volvió a respirar, pero ¿en dónde estaba?

Al levantar sus ojos, su cuerpo tiritando de frío entre sus ropas mojadas, se dio cuenta de que se encontraba en el mismo lugar donde estaba antes de la ventisca: el pequeño muelle de la laguna. Sin embargo, no había más viento y el muelle se encontraba en buen estado, a pesar de que el recordaba sentirlo ceder bajo su cuerpo, saltando al aire en pedazos debido al remolino de viento. La laguna por su parte, se encontraba en total estado de tranquilidad, nada de corrientes. Ni un remolino. Pero había algo distinto, el día había oscurecido, y se había hecho de noche. Fue entonces cuando, aún en estado de confusión, escuchó una voz tras de sí.

Se trataba de una voz profunda y, al darse vuelta, se dio cuenta de que, quien estaba de pie tras él, era un hombre alto, su cabello cubierto por canas, exhibía un cuidadosamente bien cortado bigote, vestía como un explorador de los años treinta, envuelto entre pesadas cadenas que dificultaban sus movimientos. No era un hombre joven, sino más bien maduro, cultivando un abdomen prominente que contrastaba con su inusualmente alta figura y sus largas extremidades. Aquella aparición, cuya figura parecía translúcida y opaca por momentos, envuelta en pesadas cadenas, sin embargo, sonreía.

— ¿Quién eres?— preguntó entonces el compañero.

— Pregúntame quién fui.— advirtió la sombra.

— ¿Quién fuiste entonces?— preguntó de nuevo el compañero.

— Soy el espectro, la sombra de Bronislaw Malinowski.

— Malinowski se murió hace mucho tiempo, y si fueras él, ¿qué estarías haciendo aquí?— replicó el compañero con cierto tono de burla mientras se ponía en pie, aun tosiendo un poco.

— ¿No crees en mí?— preguntó la sombra.

— Claro que sí. Creo que eres una manifestación subconsciente, mezcla de mi formación antropológica y... no sé por qué, una especie de recuerdo por ver mucha televisión cuando era niño...

La profunda voz de la sombra se alzó en un grito terrorífico que estremeció al compañero. Es difícil explicar en estas líneas lo profundo del temor que le infundió, pero baste decir que, aunque el compañero nunca estuvo seguro de que fuese un “espectro”, decidió aceptar lo que el espectro le decía.

— ¡Piedad!— gimió el compañero. — Horrorosa aparición, ¿porqué vienes a turbarme?

— ¡Hombre de espíritu mundanal!— replicó el fantasma de Malinowski—. ¿Crees en mí o no?

— Sí, creo— contestó el compañero—. Tengo que creer. Pero ¿por qué vienen los espíritus a la tierra, y por qué hasta mí?

— Condenados están los espíritus a deambular por la tierra entre sus semejantes. —dijo entonces el espectro, —¡Si no en vida, entonces después de la muerte, a observar aquello de lo que ya no pueden tomar parte, pero que pudieron haber compartido en vida, transformándolo!

— ¿Y qué quieres de mí?— preguntó el compañero, esta vez ya no en tono sarcástico, sino temeroso.

— ¿Ves esta cadena que llevo?— preguntó el espectro, a lo que recibió un asentimiento de parte del compañero.— Es la cadena que en vida construí con mis actos. Es la cadena que en vida construí con mi trabajo de campo. He venido a advertirte de las consecuencias de los tuyos, antes de que continúes la construcción de tu propia cadena. Por ello me he hecho hoy visible ante tus ojos, aunque diariamente te observo y me siento junto a ti sin que me veas.— El pensamiento de aquello perturbó la mente del compañero.

— ¿Tú me ves sin que yo te pueda ver?

— ¡Calla y escucha! Se me acaba el tiempo. Esta noche recibirás la visita de tres espíritus. El primero llegará a las doce de la noche. El segundo, una hora después. Y el tercero, una hora después del segundo. Cada uno de ellos tiene algo que mostrarte. —afirmó el espectro entonces, como si se tratase de algo irremediable.

— Pues... preferiría que... ¿Por qué? ¿Qué es lo que me van a mostrar?

— Tu cadena. Te mostrarán la cadena que estás condenado a construir. — respondió el espectro, que se acercó al borde del muellecillo sobre el que ambos estaban de pie y, sin mediar palabra, saltó al agua.

El compañero se quedó en su lugar por unos segundos, mientras el agua formaba hondas alrededor del lugar en el que el fantasma se había sumergido, pero luego no pudo evitar asomarse a ver qué veía en el agua.

El agua no mostraba su usual color marrón, sino que era la ventana a una especie de dimensión inalcanzable. En ella se podía ver el espectro de Malinowski deambular con otros cientos de espíritus similares a él. Todos ellos con pantalón caqui y sombrero de safari. Uno de ellos se arrodillaba junto a una mujer indígena que era incapaz de verlo, mientras ella enrollaba hilazas de cabulla, sumergido en la desesperación por no poder ser visto, por no poder intervenir. Poco a poco, al calmarse las olas formadas por la zambullida, la visión desapareció. La ventana se había cerrado.

2.2. Segunda estrofa: el primero de los tres espíritus

I

Pero justo cuando el compañero apartó la vista del agua para mirar su reloj, se dio cuenta de que faltaba un minuto para las doce.

— No puede ser. Debo estar enloqueciéndome.— se dijo. —Ni siquiera es navidad. Debo estar teniendo una especie de sueño. Mi subconsciente trata de decirme algo. Tengo que despertarme antes de que...

Pero entonces levantó la mirada y, a un par de metros de él, una sombra empezaba a tomar forma entre la neblina nocturna. Era el primero de los tres espíritus.

Este espíritu no estaba vestido de safari, como el espíritu de Malinowski. Este, por el contrario, vestía con cierta especie de elegancia al estilo inglés. El compañero recordó aquella película “my fair lady” basada en la obra de Shaw. Así vestía este espíritu, con una elegantemente ridícula corbata que se asomaba desde un chaleco, cubierto a su vez por una chaqueta con cola. El compañero lo reconoció al instante. No cabía duda de que se trataba del espíritu de Emile Durkheim. El compañero no había visto fotos de él nunca. Solo leído sus libros. Pero hubiese sido o no Durkheim como aquel fantasma, el compañero sabía que eso no importaba. Aquella era la forma en que él lo imaginaba y eso bastaba para reconocerlo.

Durkheim se peinaba con una raya en el medio y utilizaba un bigote de puntas muy bien cuidado. Y muy negro. Y, por supuesto, hablaba con acento francés.

— Bon soir. Soy el espectro de Durkheim. Me alegra que hayas estado esperándome y comprendo, por completo, el miedo que experimentas al verme. Te brota miedo por los poros. Pero no tienes de qué preocuparte. No es a mí a quién has de temer. Vamos, tenemos poco tiempo. Tóname de la mano, mon ami. Piensa en mí como el fantasma del trabajo de campo del pasado.

El compañero supo de inmediato lo que estaba a punto de venir. Todo como en la historia de Dickens. Estaban a punto de viajar al pasado, así que tomó la mano de Emile Durkheim y le escuchó decir: “¡Allons’y!”, mientras la niebla los enceguecía y los desconectaba de todo lo que les rodeaba, llevándoles de viaje hacia el pasado.

II

Cuando la niebla se disipó, brillaba el sol de nuevo. El compañero miró a su alrededor, mientras soltaba la mano del fantasma. Sabía que había estado antes en aquel lugar, pero no lograba recordar con claridad dónde estaba. Por supuesto, era una escuela. Una escuela cuyas paredes estaban pintadas de imágenes de indígenas recogiendo maíz y ofreciéndolos a alguna divinidad. También había inscripciones en nasa yuwe. Fue entonces cuando el compañero se dio cuenta de donde estaban. Se trataba de una escuela bilingüe que solían llamar “los hogares”. Era la escuela bilingüe más grande de Caldon. Y el compañero había estado allí una vez, en su primer intento por hacer trabajo de campo.

El fantasma del pasado lo llevó hacia la cocina, donde todos trabajaban laboriosamente en el desayuno y discutían en nasa yuwe.

— Ellos no pueden vernos ni oírnos— explicó el fantasma al compañero.

Las personas que discutían, eran maestros bilingües. Se encontraban allí reunidos, como parte de uno de los encuentros del programa de licenciatura en pedagogía comunitaria que desarrolla el CRIC, del cual ellos son estudiantes. Y todos ellos discuten acerca de alguien que llegó la tarde anterior. La persona sobre la que discuten, quien no se encuentra allí, afirma ser un estudiante de antropología. Pero no hay indicios de que realmente lo sea. Nadie lo conoce. No hay claridad acerca de la universidad a la que pertenece. En fin, no se sabe quién es, ni si dice la verdad. Se especula que sea paramilitar o algo por el estilo. El cabildo ha negado cualquier posibilidad de que la investigación que planea realizar se lleve a cabo. Las comunidades indígenas han tenido reiterados conflictos con los investigadores. Y, por supuesto, permanece el problema de que el supuesto estudiante sea alguna clase de espía militar.

Toda esta discusión se realiza en el nasa yuwe y, aunque el compañero ha aprendido muchas cosas de la lengua, no es capaz de entender una conversación como aquella aún. Sin embargo, la presencia del espectro, o tal vez la dimensión en la que se encuentran, permite que el significado de tales palabras llegue con claridad a su mente, como si conociese la lengua desde niño.

— Espíritu, esto es parte de mi pasado reciente. Lo recuerdo bien. Entiendo la comparación literaria, pero las razones por las que ésto sucedió me son claras, no necesito volver al pasado para ver ésto. Además, confieso que me avergüenza un poco. Pienso en esto casi todos los días. Volvamos al presente, por favor.— Pidió entonces el compañero.

El espíritu reaccionó a la petición con una carcajada resonante, lo cual ocasionó confusión en el compañero.

— ¡Ya veo!— dijo entonces el espectro.— Planeas escribir una tesis de grado para la cual narrarás los éxitos de tu trabajo de campo, el hecho de que, poco después de llegar, te convertiste en profesor de la escuela bilingüe de La Laguna, para ayudar al maestro de la escuela y solidarizarte con la comunidad en la que trabajaste. Además, como es natural, exhibirás ese video en el que has estado trabajando, que será material pedagógico en otras escuelas bilingües, si todo sale bien. Espléndido, el trabajo de campo perfecto. No me cabe duda

de que, con frecuencia citarás las enseñanzas de Roberto, con lo cual tus lectores y compañeros y otros se darán cuenta de que un miembro eminente de la comunidad apoyaba tu trabajo. ¿Y crees que así borrarás tus torpezas? — añadió, y terminó con una nueva carcajada.

— ¿Torpezas?— preguntó el compañero.— Esto no es sólo mi culpa. ¡No es justo que yo tenga que cargar con la culpa de los conflictos que otros investigadores tuvieron al venir aquí! Además, es muy fácil argumentar que “los investigadores se roban la información”, cuando los indígenas ni siquiera hacen parte de ella. ¿Cuántos de los cabildantes leerán la tesis que yo escriba? ¿Cuántos se leyeron el proyecto cuando yo estuve aquí, si ni siquiera los maestros indígenas lo han hecho? ¿Por qué no hacen parte los indígenas de las investigaciones? ¿Por que no participan de ellas, por que no se las apropian? ¿Y cómo pueden llevar a cabo un proyecto de construcción de la cultura si no socializan el conocimiento y los esfuerzos que están haciendo?

Entonces el espectro llevó al compañero hacia afuera de la cocina, siguiendo a los maestros indígenas, quienes se dirigían hacia un joven no indígena que escribía, sentado fuera de un dormitorio lleno con múltiples camarotes, donde había pasado la noche. Aquel joven era el mismo compañero, en su misma figura de un pasado reciente.

Entonces los maestros indígenas se reunieron alrededor del compañero, quien dejó de escribir. Los maestros le hablaron de todas las dificultades. Le explicaron la reticencia del cabildo. En especial, insistieron en que era peligroso llegar a un lugar así, sin que nadie le conociese, e hicieron énfasis en que, para llegar a aquel lugar, tenía que presentarse a una serie de autoridades, una cadena de autoridad que debía aprobar su permanencia en el lugar.

— ¿Para qué? — dijo entonces el espectro, respondiendo a las preguntas que el compañero le había hecho mientras permanecían en la cocina, con otra pregunta —.¿Para que investigadores con retorcidos lenguajes académicos se alcen como grandes autoridades de conocimiento, desplazando a las autoridades indígenas y el conocimiento producido por ellos? ¿Cómo pueden los indígenas involucrarse en una investigación universitaria si a penas han aprendido a leer? Y aún si son expertos lectores, ¿Cómo participar de un lenguaje que se construye sólo para la universidad? El problema no tiene que ver sólo, con que el antropólogo trae consigo una autoridad que puede desplazar a los indígenas, o con la posibilidad de que el supuesto antropólogo sea “paramilitar”. Tiene que ver con el lenguaje. Tiene que ver con la escritura y con el trabajo de campo. Tiene que ver con cómo se elaboran ambas cosas, y si pueden ambos, ser apropiados por los indígenas.

Entonces, el compañero del pasado, se levantó. Dijo que, si las cosas eran de esa manera, no había alternativa, tendría que irse. Volvería a Bogotá, donde seguiría todas las exigencias burocráticas. Si ellos no querían que se quedara, no había alternativa. Los maestros indígenas volvieron a sus actividades, mientras el compañero reacomodaba su maleta y se iba.

Y mientras el compañero del pasado se iba, el compañero del presente, de pie junto al espíritu, lo observaba alejarse, experimentando la misma confusión y frustración que había experimentado en aquella época, que ahora presenciaba de nuevo.

III

—Volvamos pues al presente, el tiempo se acaba.— dijo el espíritu.

El compañero lo tomó de la mano y, de nuevo, todo lo que los rodeaba fue cubierto por la más densa niebla, hasta que todo quedó cubierto de gris y el frío de la noche volvió a percibirse.

Al desvanecerse la niebla, Emile Durkheim ya no estaba, y el compañero volvía a estar solo. Y, según su reloj, el siguiente fantasma llegaría en un par de minutos.

2.3. Tercera estrofa: El segundo de los tres espíritus

I

Algo en la mente del compañero empezaba a convencerlo de que aquello no era un simple sueño. Los sueños eran mucho más ilógicos. Este, sin embargo, poseía toda la estructura de la “Canción de navidad”, con la diferencia de que no se desarrollaba en navidad. Pero no podía explicarse qué era, si no un sueño. Y antes de que lograra aventurar cualquier otra explicación, llegó el fantasma del presente.

Su imagen estaba, al igual que el primer fantasma, a la moda safari. Su estatura era igual de alta que la de los dos últimos visitantes y este exhibía también canas, aunque acompañadas de una larga frente, de la cual el pelo había empezado a caerse. Además, cargaba gafas sobre una nariz aguileña. No cabía duda, se trataba, esta vez, del mismo Victor Turner.

— ¿Eres el fantasma del presente?— preguntó el compañero.

— Así es, soy el fantasma del presente. No hay tiempo que perder, debemos estar en camino pronto. Nuestro viaje es hacia los sucesos que están ocurriendo hoy. Justamente ahora.— contestó el fantasma.

— Está bien. Ya estoy aprendiendo cómo funciona. Además, supongo que no iremos lejos.— dijo el compañero. A lo cual, el fantasma le ofreció su brazo.

Cuando el compañero lo tomó, el mismo efecto de la neblina se llevó a cabo. Al disiparse esta, la música, el olor a alcohol y el lugar, le permitieron al compañero darse cuenta de inmediato de que estaban en el bingo.

II

— ¿Qué estamos haciendo aquí?— preguntó el compañero entonces.

— ¿No es obvio? Se trata de uno de los eventos etnográficos más ricos del lugar, pero sin embargo tú nunca has participado de él.— respondió el finado Turner, con su acento inglés

— Y no tengo ninguna intención de participar. Me va muy mal con el trago, espíritu. No soy bueno para eso.— intentó explicarse el compañero, a lo cual el fantasma contestó con una carcajada.

Luego, el fantasma le hizo señas para que lo siguiese, y ambos caminaron hacia una de las mesas. En una de ellas se encontraba Floresmiro, un joven indígena de veinticuatro años, la misma edad del compañero. Floresmiro era hijo de Ernestina, y vivía en casa de ella y Leonidas, quienes le habían dado posada al compañero. Con frecuencia el compañero había preguntado a Floresmiro palabras en nasa yuwe, pero Floresmiro afirmaba continuamente no saberlas. “Yo entiendo, pero no sé hablar”, le decía al compañero. Ahora, sin embargo, Floresmiro se encontraba borracho junto con otro indígena a quien el compañero no conocía. Y ambos hablaban fluido nasa yuwe.

— ¡Es Miro!— dijo el compañero sorprendido. — ¡Y está hablando nasa yuwe!

— ¿Por qué te sorprende?— preguntó el espíritu. —Miro es un indígena paez.

— Pero siempre me ha dicho que no puede hablar la lengua.— respondió el compañero sin salir de su asombro.

— Bueno, pues parece que no era cierto.

— ¿Por qué no me dijo que podía hablar? ¿Por qué me engaño?— preguntó el compañero mirando al espíritu, esperando de él una respuesta. Pero el espíritu se limitó a encogerse de hombros.

— Siempre me dicen que están orgullosos de ser indígenas. Que no hay que avergonzarse de ser indígenas, y que no hay que avergonzarse de su lengua. ¿Por qué me mintieron? Si son capaces de hablar la lengua, ¿por qué me dijeron que no lo eran? Y si no quieren hablar ¿por qué me dicen que se sienten orgullosos de ello? —continuó preguntando el compañero desconcertado.

— ¿No tendrá algo que ver con quinientos años de curas diciendo que los indios son brutos? ¿O con el hecho de que tú te has puesto a enseñar en la escuela bilingüe, y que has insistido en aprender a hablar el nasa yuwe, hasta el punto de haber aprendido suficiente como para balbucear algunas frases, incluso mejor que algunos adultos jóvenes que, a diferencia de Miro, sí han olvidado el nasa yuwe, o tal vez nunca lo hablaron? ¿No tendrá algo que ver, tal vez, con que el estar orgullosos de la lengua es, más que el discurso de la comunidad, el discurso político de los líderes, los cabildantes, el CRIC?

— Supongo que sí—, respondió el compañero, mientras observaba perplejo la conversación de los dos indígenas.

III

— Es hora de irnos—, anunció el espíritu, y el compañero lo tomó de la mano, con lo cual todo se cubrió de niebla espesa. Poco a poco la música desapareció, las luces y todo lo demás, desapareció también.

Un minuto más tarde, el compañero se encontraba de nuevo en el muellecillo de la laguna, en espera del tercer fantasma.

2.4. Cuarta estrofa: el último espíritu

I

Esta vez, sin embargo, la comicidad que en todo este asunto, a pesar de lo extraño de la situación, se había despertado en el compañero debido a la secuencia de personajes famosos, tuvo su fin con la aparición del tercer espíritu.

Entre la niebla, se materializó el cuerpo, mucho más alto que todos los anteriores, de un personaje totalmente desconocido. Vestía también de safari, incluso con sombrero de cuero al estilo Indiana Jones. Pero estaba rodeado de una atmósfera terrorífica. El compañero le formuló numerosas preguntas y lo hizo con insistencia, pero el espíritu no le contestó más que con movimientos de cabeza (sí o no). Por fin, el compañero cedió. Como en la Canción de Navidad, el último espíritu nunca hablaría. Y como en la Canción de Navidad, las sombras ocultaban el rostro de este último espíritu. Aquello hizo que el compañero recordara una metáfora de Renato Rosaldo, en su texto “cultura y verdad”, en la que describía al “etnógrafo solitario”, un etnógrafo al estilo clásico que, con su práctica, apoyaba el proyecto imperialista de occidente sobre las comunidades que estudiaba (Rosaldo 1991:40, 41). Así que el compañero decidió pensar en aquel espíritu dándole en su cabeza el nombre de “etnógrafo solitario”.

— ¿Vamos a viajar en la niebla hacia el futuro?—pregunto el compañero, entonces. El etnógrafo solitario respondió, sacudiendo lentamente la cabeza, que no.

— ¿Cómo vamos a viajar entonces?

El etnógrafo solitario levantó una mano huesuda cuyo dedo índice apuntaba hacia un monte de guaduas y helechos. El compañero miró en esa dirección por unos segundos, hasta que decidió caminar hacia el monte. El miedo lo embargaba, pero sabía que no tenía sentido discutir con el etnógrafo solitario.

II

Al entrar a los matorrales, por un momento la espesura de la vegetación le impidió cualquier vista, pero prefirió seguir adelante que dar vuelta atrás, donde el etnógrafo solitario lo observaba. Entonces la vegetación se apartó frente a él, y a sus ojos, en pleno día, pudo ver la escuela bilingüe de La Laguna. Caminó hacia ella. Debían ser las dos de la tarde, tal vez las tres, pues los niños se habían ido ya. Pero en el interior de la escuela, se encontraban el compañero del futuro cercano, y Roberto, el maestro de la escuela. Ambos, sentados en el escritorio del maestro, leían y corregían un texto.

El compañero del presente se acercó. Quería ver en qué estaban trabajando. Quería saber de qué se trataba. Así que caminó hacia el escritorio, donde se dio cuenta que, entre ambos, el compañero del futuro y Roberto, habían elaborado un proyecto. Se trataba de un proyecto para la escuela, donde planeaban la siembra de café en la huerta escolar. Afirmaban que ello disminuiría la inasistencia a la escuela durante las épocas de cosecha, puesto que los niños podrían llevar a casa café de la escuela.

Sobre el hombro del compañero del presente, se sentía el fétido aliento del etnógrafo solitario, quien le vigilaba. Fue entonces cuando el compañero del presente empezó a pensar en las implicaciones de aquello. Sembrar café en la escuela. Un producto agrario que había sido traído por la federación de cafeteros a la zona no mucho tiempo atrás. Un producto que había desplazado la producción de otros tipos de alimento, como el maíz, en alguna época base de la alimentación, que había sido transformada por arroz, pastas y pan, que se pueden comprar ahora, gracias a la venta del café, con lo cual se ha perdido en buena medida la siembra del maíz y todo un conocimiento asociado a ella, como la siembra en espiral. Por no mencionar que, a través del café, la comunidad entra en asocio con un sistema económico más urbanizado, cuyo objetivo es el de lograr competitividad en el mercado internacional, por lo cual solo cierto tipo de semilla (“variedad Colombia”) puede ser sembrada para vender a la federación de cafeteros, incurriendo en mayores gastos de fertilizantes, lo cual conduce al uso de créditos, que endeudan a la comunidad.

El compañero del futuro estaba asociando la escuela bilingüe a un sistema económico que ha penetrado con tanta fuerza en la escuela, que ha impedido que uno de sus fundamentales objetivos se desarrolle: el de lograr que se transmita el conocimiento indígena dentro de ella. El compañero del presente sabe que su yo del futuro sólo busca fortalecer la escuela, que los niños no dejen de asistir con tanta frecuencia y que el resto de la comunidad se tome la escuela más en serio. Pero ¿es aquel el camino adecuado? Mientras ve ocurrir todo aquello, piensa que no puede culpársele. Ni a él ni al “capitalismo”. La comunidad no puede, simplemente, negarse a participar de la economía nacional. Ni quiere hacerlo. Pero, ¿cuál es la posición del compañero? ¿Cuál y cómo funciona su contribución a la comunidad?

Roberto y el compañero del futuro, terminan su proyecto, cierran la puerta de la escuela con una insegura cadena y se van, mientras el compañero del presente los ve alejarse, sabiendo que el etnógrafo solitario está a sus espaldas, y que él sabe lo que el compañero está pensando. Entonces, el compañero se vuelve a ver al etnógrafo solitario y pregunta:

— ¿Y ahora qué más tengo que ver?

El etnógrafo solitario señaló a través de la ventana, a la huerta escolar, y de inmediato el compañero supo que era ahí donde tenía que ir.

Al entrar a la huerta, una nueva maravilla sucedió: frente al compañero se extendieron los blancos edificios de la Universidad Nacional, embarrutados de grafitis que hablaban del imperialismo y la revolución. Incluso algunos, sobre los indígenas Uwa. El compañero sabía que el etnógrafo solitario lo seguía a cada paso, y que lo que estaba a punto de ver no era nada bueno, pero volver a la universidad, donde todo empezó, le produjo cierta sensación de tranquilidad. Una sensación efímera, por supuesto. Y el compañero lo sabía.

Sin necesidad de que el etnógrafo solitario le señalase nada, el compañero supo a dónde tenía que ir. Llegó al edificio blanco de ciencias humanas. Subió las escaleras al tercer piso, el piso de la carrera de antropología y allí encontró los carteles que convocaban a la sustentación de una tesis: “Antropología y movimiento indígena”, anunciaba el cartel.

Corrió hacia el salón anunciado y entró en él siguiendo a dos estudiantes que entraban en ese momento. El salón estaba casi vacío. En él se encontraban los jurados de la tesis y el compañero del futuro, acomodados en una mesa ubicada como para enfrentar a un público. El público, sin embargo, estaba constituido por los dos estudiantes que habían entrado, una estudiante más, a quien el compañero del presente reconoció con alivio pronto (se trataba de Liliana, su compañera) y el director de la tesis, en proceso de almorzar una dona de la cafetería acompañada de jugo Alpina de maracuyá en vasito.

Ahora que lo veía de aquella manera, la sustentación de su tesis resultaba ser un ritual más bien artificial. Los jurados y el director de la tesis se encontraban en el recinto más por obligación que por interés verdadero. Era obvio, por el desdén con el que escuchaban la exposición del compañero del futuro. El compañero del presente se sentó, como si fuese parte del público, a escuchar sus propias palabras del futuro. Las sintió apasionadas y cuidadosamente elaboradas. Se sintió orgulloso en ciertos momentos y avergonzado en otros. Pero hubo un elemento que lo decepcionó realmente.

Una vez terminada la exposición, uno de los jurados, con el mismo desdén con el que escuchó, habló sobre algunos elementos superficiales de la tesis, los cuales consideraba positivos, en

especial, que estuviese bien escrita (“Eso siempre lo dicen. Lo dicen en todas las sustentaciones”, pensó de inmediato el compañero del presente “tal vez ni siquiera lo crean”). Pero, en general, aquel jurado se explayó en una serie de lo que encontraba como debilidades. El compañero del presente hizo algunas acotaciones para defenderse, y luego el turno pasó al segundo jurado, quien hizo lo propio, casi una réplica exacta de la intervención anterior. A su turno, el compañero del futuro se defendió de nuevo.

Mientras tanto, el compañero del presente se dio vuelta hacia el etnógrafo solitario.

— Ya sé qué es lo que quieres que observe aquí. Sé que mi trabajo de campo ha tenido algunos aciertos, pero no puedo olvidarme de los errores que cometí. He tratado de solidarizarme con los objetivos del movimiento indígena, de acoplarme en la comunidad y encontrar un lugar y una actividad que les resulte a ellos un aporte. Pero no hay etnógrafos perfectos y no basta con creer que uno ha encontrado una identificación con el proyecto político indígena. El trabajo de campo no es un ritual realizado en tierras exóticas para ingresar a la logia secreta de la antropología. Es una experiencia vital en la que están envueltos todos los sentimientos del antropólogo. En donde lo político y lo “estrictamente científico” parecen no diferenciarse. Y donde los aciertos están acompañados por errores. No puedo pararme aquí, no importa cuán escaso sea el público, a hablar sólo de mis aciertos. Ahora podemos volver, sombra.

III

La sombra apuntó hacia la puerta, mientras el jurado se aprestaba a comunicar al público y al compañero del futuro, quienes acababan de reingresar al salón, el resultado de la deliberación. Antes de que lo hicieran, el compañero cruzó la puerta seguido por el etnógrafo solitario.

2.5. Quinta estrofa: El final de esta historia.

I

Aquel domingo, el compañero regresó a la casa donde era hospedado, con todas sus ropas mojadas, al ocultarse el sol. A Ernestina y Leonidas les resultó bastante cómico, y el compañero contó una historia, acerca de cómo el muellecillo había estado enclenque y se había roto mientras él estaba sentado pescando. Pero, la verdad, es que nunca supo por qué había aparecido mojado en la orilla de la laguna, si todo había sido un sueño.

En fin, el compañero estuvo pensando en lo que había sucedido aquel día (¿o aquella noche?) durante un par de semanas, hasta que, finalmente, escribió esto:

II

“Liliana:

Hace algunos días he tenido unos sueños muy extraños. Me sentí como Ebenezer Scrooge en versión criolla. En mi sueño, era un observador pasivo frente al cual desfilan innumerables sucesos. El sueño dorado del antropólogo clásico, con el único problema de que yo estaba en los sucesos. Yo estaba entre los indios y, pensándolo bien, la observación etnográfica que hacía en mi estado de invisibilidad (al cual era guiado por los correspondientes espíritus del pasado, presente y futuro) no era de los indios, sino de mí mismo. Sí, ese asunto de pasar de observador a observado, y esas cosas. Pensé en todo lo que uno lee en la universidad sobre las etnografías subjetivas, la coautoría de Vasco, la Investigación/acción/participación, la observación participante. Pensé en lo que Rosaldo escribe acerca de que las etnografías han dejado de ser producto de un narrador ausente, un observador ausente que describe a una sociedad en proceso de ser colonizada por occidente como una totalidad cerrada, y pensé cómo en su crítica, Rosaldo propone una narración etnográfica de la cultura occidental donde el lector occidental se siente ridiculizado. Y luego me puse a pensar en ese texto de Thompson que Rosaldo también cita, donde Thompson usa una narración que Rosaldo llama “melodramática” y compara su prosa con la de Dickens (me pregunto si tendrá algo que ver con mi sueño). Pero el texto de Thompson, donde el autor toma una posición abiertamente del lado de la clase obrera inglesa, sobre quien versa su estudio y su descripción, donde Thompson crea personajes protagónicos y heroicos, historias dramáticas, etcétera, no es suficiente para Rosaldo. Aunque Rosaldo hace una crítica muy positiva del texto de Thompson, escribe que lo que Thompson hace no es suficiente, porque, más allá, más acertado que el esfuerzo de Thompson, están las etnografías nativas. Según Rosaldo, el texto de Thompson corre el peligro de describir a través de categorías con las que miembros de la clase obrera inglesa, protagonistas de la historia que Thompson narra, tal vez no se sentirían identificados, porque tales categorías son creadas por Thompson (Rosaldo 1991:131-133).

Rosaldo dice que las etnografías han cambiado. El etnógrafo solitario de Rosaldo, según él mismo, está en proceso de desaparecer. La etnografía ha pasado de ser una descripción que, al ignorar el dinamismo de la cultura, la posibilidad de transformación de la cultura, la condena a la desaparición bajo el proyecto colonial de occidente, haciéndose cómplice del proyecto, al mismo tiempo que, el etnógrafo mismo, atraviesa por una experiencia de “*nostalgia*

imperialista”, es decir, un anhelo por regresar a aquello que el proyecto occidental (del que el etnógrafo solitario hace parte) ha destruido (Rosaldo 1991:71-87). A veces, cuando leo todo eso, y cuando pienso en mi sueño, me pregunto si no es eso lo mismo que me sucede a mí, cuando en un resguardo donde la mayoría de los niños no hablan la lengua (a veces, incluso muchos jóvenes ya no lo hacen), yo intento motivarlos en la escuela a que la aprendan, y me esfuerzo yo mismo por aprender de ella todo cuanto pueda. Al menos yo puedo refugiarme en el hecho de que, evitar la pérdida de la lengua es parte del proyecto político de los indígenas, es una de las metas del cabildo y de los mayores, es el origen del proyecto de las escuelas bilingües. ¿Pero estoy experimentando la nostalgia imperialista?

Hay un texto muy reciente de Vasco que apareció en el boletín de antropología de la Universidad de Antioquia, que habla sobre la escritura y el trabajo de campo, y en el que habla sobre la experiencia de la investigación entre los indígenas que resultó como parte del movimiento solidario. En el artículo Vasco dice que, no basta con cambiar la escritura si no cambia la forma de hacer trabajo de campo. Para él, cuando el trabajo del etnógrafo se sintoniza con el proyecto político indígena, la escritura sufre una transformación (Vasco 1999:44, 55), y el problema parecería estar resuelto. No sé qué pensar de eso. Me acuerdo mucho de ti cuando me decías que yo soy igual de pedante al pensar que, yo sí, voy a hacer bien todo lo que las demás etnografías han hecho mal. El texto de Vasco y sus etnografías solidarias me parecen tan triunfalistas como los clásicos y los postmodernos a los que critica.

En uno de los últimos capítulos, Rosaldo habla sobre una etnógrafa que trabajó entre los esquimales, con quienes no tuvo más que disgustos. La falta de privacidad entre los esquimales y su anhelo por algo de privacidad, no la llevaron más que a confrontaciones donde ella trataba de desfogar toda su furia, según Rosaldo, mientras los esquimales escondían cualquier expresión de disgusto. Finalmente, pasó de ser una especie de niña consentida, a un estorbo insoportable y los esquimales la echaron. Sólo al regresar a su casa, mientras se mudaba montando todas sus pertenencias en un camión, se encontró con una foto de una esquimal a quien había conocido, amontonando en un trineo sus pertenencias para emigrar y se dio cuenta de que aquellas pertenencias difícilmente llegaban a la cintura de la mujer (Rosaldo 1991:166)

Los errores son parte del trabajo de campo. No hay nada que hacer al respecto. Tal vez la historia de la antropología se parece más a la filosofía budista de la reencarnación: parecería que viviéramos en un intento por corregir los errores de las etnografías pasadas, como si se tratara de nuestras vidas pasadas. Tal vez es por eso que tuve ese sueño. Pero hay una diferencia. A Scrooge le prometen que, después de sus viajes fantasmales, si cambia, deshará también la

cadena de sufrimiento que ha construido alrededor de sí mismo. Creo que, cuando uno recuerda los efectos de su relación con los indígenas (o los “afrocolombianos”, o las personas con las que y acerca de quienes realice su investigación), también asume posiciones hacia el futuro y hacia la transformación de su trabajo de campo, como Scrooge corrige su actitud hacia la navidad. Pero lo que no creo es que, como Scrooge, uno pueda deshacer la cadena que ha construido. Porque las consecuencias de lo que uno ha hecho, permanecen, no importa si uno es “etnógrafo solidario” o “etnógrafo solitario”. Sé que suena como algo religioso, pero esta cadena es una cadena que, sí, tiene que ver con el colonialismo, y con la libertad, del investigador y de las comunidades con las que trabaja. Porque la antropología hace parte de un proyecto político. Tal vez sea parte de un proyecto político imperialista, o tal vez lo sea de un proyecto... de otro proyecto. Yo me inclino a creer que todos los etnógrafos, se enfrentan al mismo conflicto. Y creo que las etnografías actuales de Rosaldo, Bonfil Batalla, Fals Borda, Vasco y otros, tal vez sean leídas en el futuro por estudiantes y profesores y otros antropólogos profesionales con desdén, mientras menean la cabeza, igual que hoy lo hacemos nosotros con Malinowski. ¿Por qué no?”

Y luego, el compañero escribió esto:

“Vasco:

Antes que haciendo videos, he encontrado mi lugar en la comunidad enseñando en la escuela bilingüe. Trabajar con niños puede ser tan frustrante como divertido. Y eso me ha ayudado a acomodarme mejor y a que la gente se sienta cómoda conmigo aquí. También yo me siento más cómodo así. Los videos ya no son uno sino varios, y han resultado una forma de trabajar muy útil. A los niños les gusta verlos, y especialmente verse.

En general, no ha habido problemas con que yo esté aquí. Al principio hubo cierta prevención por parte del cabildo, pero ahora dicen que mi trabajo es “con la comunidad y para la comunidad”. Suena como una fórmula matemática y eso me incomoda un poco, pero el asunto es que me han acogido bien. En cuanto al trabajo sobre la tierra y la identidad, hay otro tipo de dificultades. La gente está dispuesta a hablar conmigo acerca de la historia de las recuperaciones, siempre y cuando la cámara esté apagada. Aunque los adultos jóvenes están dispuestos a hablar frente a ella, los mayores no tanto. Mientras la cámara está encendida, sus respuestas son muy cortas, pero justo cuando apago la cámara, empiezan a contarme lo realmente importante. Eso puede tener que ver también con el tipo de preguntas que hago. Con Roberto, el maestro de la escuela bilingüe, hemos acordado que yo no le preguntaría a la gente sobre “identidad”, porque nunca entenderían, sino que les preguntaría “qué es ser indio”. En

general, la respuesta que recibo es inmediata y casi automática: “ser indio es querer la tierra y estar orgullosos de nuestra lengua”, y en cuanto a qué es el territorio para ellos, siempre responden: “la tierra es la madre”. A veces siento estas respuestas algo artificiales. En este resguardo la lengua parece estar perdiéndose. Los niños que aún hablan la lengua son contados con los dedos de una mano y, aunque en la escuela aprenden algunas cosas, es difícil que en la escuela pueda enseñárseles el nasa yuwe si no lo practican en sus casas. Pero los niños no hablan nasa yuwe con sus padres. En la cocina, los mayores hablan la lengua entre ellos, pero una vez aparecen los hijos, todos empiezan a hablar en español. En algunos casos, muy contados, los padres hablan en nasa yuwe y los hijos responden en español. Los adultos jóvenes, entre los veinte y los treinta y cinco años, afirman entender, pero dicen que son incapaces de hablar. Eso me hace pensar que, en realidad no quieren hacerlo, pues entender implica que son capaces de hablar, así no lo hagan con fluidez, pero la fluidez sólo se adquiere en el ejercicio de hablar. Pero cuando les pregunto acerca de “ser indio”, la respuesta es siempre la misma: “no hay que avergonzarse de nuestra lengua”, incluso entre los jóvenes. Yo creo que, a pesar de todo, una cierta forma de vergüenza permanece, y a ella se debe el que la lengua se esté usando con poca frecuencia. Por eso, cuando escucho sus respuestas, aunque creo que ellos creen efectivamente que “la tierra es la madre” y que “hay que estar orgullosos de ser indios”, esa es más bien la respuesta que los líderes políticos han elaborado, y entre ellos (y su discurso) y el resto de la comunidad no hay conflictos, pero sí diferencias.

Por eso, mientras algunas personas ocultan el hecho de que pueden hablar la lengua, o son incapaces de hacerlo, el cabildo promueve el aprendizaje de la lengua como parte de sus prioridades. Además, está el hecho de que yo me intereso mucho por aprender la lengua y he aprendido bastante, aunque aún no pueda sostener una conversación normal. Pero la comunidad se da cuenta de eso y, por supuesto, al momento de responder a mis preguntas, eso tiene también un papel. Están respondiéndole a alguien que se interesa por la lengua.

A veces es difícil que la gente perciba con claridad en qué consiste el trabajo que estoy haciendo y se involucre en él. Con Roberto es muy fácil, porque a través de la educación bilingüe y la licenciatura y eso, ha tenido ya contacto con muchos conceptos de la antropología. Además, a diferencia del resto de la comunidad, Roberto puede leer. Otras personas jóvenes, aunque técnicamente pueden reconocer sonidos en un papel, difícilmente entienden una idea en un texto largo. Y la mayoría de los mayores no pueden leer en absoluto. A veces le muestro a Roberto las cosas que escribo y él me da su opinión sobre ellas, con lo cual podemos discutir al respecto. Eso me ha llevado a cambiar algunas de las cosas que escribo. Pero es un caso excepcional. Por lo general me es muy difícil poder discutir con la gente de manera directa. Yo no llevo un diario

de campo, literalmente hablando, pero le escribo unas cartas a Liliana con tantos detalles acerca de lo que experimento aquí, como me es posible. Así que, por las tardes, cuando Ernestina, la abuela de la casa donde me hospedan, está cocinando la comida, yo le leo pasajes de lo que escribo. A veces, eso la motiva a hablarme o a corregirme alguna cosa que haya dicho. Pero a veces también se aburre. A veces trato de escribir cosas que puedan ser entendidas por la comunidad, pero me cuesta trabajo. Es difícil trascender la escritura académica para escribir algo que los indígenas puedan entender, hay una brecha muy grande entre el lenguaje académico y el discurso indígena. Y eso me hace sentir incómodo al escribir, porque siento que en el esfuerzo por escribir algo que sea comprensible para la comunidad, termino escribiendo un texto para tontos. Sé que no toda la comunidad leerá lo que yo escriba, pero al menos algunas personas lo harán. He pensado que, tal vez, utilice una narrativa al estilo de E.P. Thompson en “la formación de la clase obrera inglesa”. Rosaldo la denomina “melodramática”, y la compara con la narrativa de Dickens, en la medida en que Thompson asume una posición del lado de aquellos sobre quienes escribe. Aunque Rosaldo la critica, por crear categorías que no son propias del nativo. Sin embargo, creo que yo no estoy en capacidad de elaborar una “etnografía nativa”, al menos sobre este tema.

Acerca de los “solidarios”, he estado hablando con algunas personas. Victor Bonilla parece ser el único que está dispuesto a describir su participación solidaria como “investigativa”. Y no sólo eso, sino que también considera su investigación un aporte a la antropología. Eso es bueno, porque ya no tengo que demostrar que lo es. Quiero decir, demostrarlo a pesar de él. Tulio Rojas dice que no puede considerarse a los solidarios con un interés investigativo, pero me aclara, siempre y cuando “investigación” se entienda como “investigación académica”. Sin embargo, me dijo que, puede pensarse en un esfuerzo investigativo entre los solidarios si investigación se entiende como “conocer” y no como “producción de conocimiento”.

Alguna vez usted me habló sobre los dos papeles de Malinowski, uno su lado personal y el otro, su posición como antropólogo ¿Acaso el ser antropólogo no hacía parte, para Malinowski, de un proyecto político que tenía que ver con la relación entre Europa (u “occidente”), y las comunidades que donde él trabajaba? Después de todo, Malinowski veía su trabajo como parte del proceso a través del cual las culturas no occidentales se desarrollarían hacia la “civilización”, donde serían asimiladas por la cultura occidental ¿Cómo separar entonces la posición política de Malinowski de su trabajo como antropólogo? Eso me recuerda (no se preocupe, no planeo compararlo con Malinowski) que usted mencionó alguna vez, hablando sobre los solidarios y sobre la relación entre la antropología y el movimiento indígena, que no había llegado al Cauca a hacer antropología. Pero sus trabajos más conocidos son sobre el

Cauca (igual que los de Bonilla y Tulio Rojas y María Teresa Findji). ¿Acaso su posición política no hace parte de su práctica como antropólogo y viceversa?”

III

El compañero, continuó con su trabajo. A pesar de su sueño, cometió algunos errores y tuvo otros aciertos. La lengua no dejó de ser uno de sus intereses. Trató de escribir un texto comprensible para los indígenas con quienes trabajó, pero lo logró sólo en algunos pasajes. Y, sobre todo, trató de sacudirse las cadenas que los fantasmas le habían mostrado. Para él, aquellas cadenas eran “la herencia colonial de la antropología”. Lo curioso es que, aún ahora, el compañero cree que la antropología es un proceso de pensamiento en el que se desarrolla un esfuerzo por liberarse. Pero aún así, continúa sintiendo el peso de las cadenas. Afirma que él no las eligió. Que otros las pusieron sobre él. Y le cuesta mucho trabajo entender por qué las carga.

3. La herencia colonial de la antropología

En un texto relativamente reciente, Myriam Jimeno habla sobre las transformaciones de la antropología latinoamericana como el resultado de una serie de condiciones, tanto individuales como históricas y políticas. En especial se refiere al caso de Colombia, donde encuentra una brecha entre el tipo de antropología de Gerardo Reichel-Dolmatoff y el de los antropólogos contemporáneos, quienes participaron de la construcción de una “antropología comprometida” —en oposición al tipo de disciplina de Reichel-Dolmatoff— a partir de principios “éticos” permeados por las ideologías de izquierda que penetraron en las academias en cierto momento de la historia de la disciplina en Colombia (Jimeno 2000:157-190).

Rechaza el entender esta transformación desde la perspectiva de revolución científica, de Kuhn. Cree, a partir de Cardoso, que la antropología latinoamericana está inmersa en múltiples paradigmas que proponen una continua crisis y, consecuentemente, una continua transformación, que define no como cambio paradigmático, sino como “*estilos*” (Jimeno 2000:160-161). Esto se debe a las condiciones políticas a las que el antropólogo latinoamericano está enfrentando, es decir, el ser parte de una sociedad en relación de desigualdad con los países industrializados, algo muy parecido al concepto de Ramos, quien entiende al antropólogo latinoamericano en un contexto colonizado, debido a lo cual este antropólogo acude al activismo político como parte de su quehacer (Ramos 1992).

Para Jimeno la influencia de la izquierda, al igual que las condiciones de los antropólogos como ciudadanos de países envueltos en el proceso colonizador fueron el elemento fundamental que llevó a una generación de antropólogos colombianos (dentro de los cuales se ubica a sí misma) a orientar de manera distinta su práctica profesional y académica, en especial en lo que se refiere al indigenismo. De alguna manera, la intención de transformar la sociedad, influida por el marxismo, impulsó una necesidad de transformar la disciplina y los principios políticos del marxismo fueron traídos a ella. Este cambio ha determinado las corrientes que tomaron fuerza en la antropología colombiana posteriormente al trabajo de Reichel-Dolmatoff (o el grupo de investigadores representados por el tipo de trabajo que este realizaba) (Jimeno 2000:171-173).

Creo que parte del indigenismo del que habla Jimeno, y las transformaciones relacionadas con las corrientes marxistas fueron influidos por las condiciones del movimiento indígena en el Cauca y la relación de este con la antropología, en la medida en que esta última debió definir su papel frente al movimiento. Pero creo que ello explica también la importancia de la idea de la antropología como nacida de las condiciones de la expansión colonial.

Los antropólogos experimentan el asunto de la herencia colonial de la antropología de una manera muy religiosa, similar al mito cristiano del pecado original: de alguna manera todos nacemos con él, es inevitable. Todos somos culpables. Pero existen formas de curarse, de bautizarse. Estas formas se encuentran en el uso de ciertas expresiones, de un vocablo específico, propio del “antropólogo comprometido”. Entre ellas, por supuesto: colonialismo, neocolonialismo, sociedad dominante, etc.. Y claro, también está la declaración explícita de pertenecer a cierta corriente metodológica, de preferencia la investigación/acción/participación, que puede verse citada en la introducción del texto de Herinaldy Gómez “Los paeces: Gente territorio” (1997). O, por supuesto, la propuesta metodológica de Vasco (1980), producto de un avance a partir de la investigación/acción/participación. La herencia colonial de la antropología es para los antropólogos una especie de ley de la naturaleza (o tal vez una ley divina). La herencia colonial es definitiva, es incuestionable, es irrefutablemente cierta.

Las razones que me llevaron a la elaboración del presente trabajo tienen que ver con ello. Siempre he creído que la antropología es, más que un ejercicio en favor de la dominación, todo lo contrario. Por ello acudí a investigar el resultado de la participación de la antropología en el movimiento indígena en el Cauca, porque tenía que haber una particularidad en tal historia, donde la antropología intentaba hacer todo lo contrario: apoyar la descolonización que los indígenas buscaban, la misma que se acusaba a la antropología de justificar.

Hoy no estoy en condiciones de argumentar que la antropología no nació como apoyo al proyecto colonial. Es más, a veces una parte de mí trata de convencerme de que sí lo hizo. Pero hoy, hay algo que sí puedo argumentar.

Creo que la antropología actual descansa tranquila sobre el supuesto de que la “herencia colonial” es real e innegable porque necesita de ello para argumentar que, aquella minirevolución política que tenía que realizarse al interior de la disciplina sí se logró. Después de todo, ¿cuál sería la gran contribución de Vasco, Jimeno, Rapaport, Rosaldo, Geertz, Clifford y otros autores a la antropología si esta no hubiese sido nunca colonial? ¿Qué habrían descolonizado los antropólogos influidos por el marxismo, la generación que relevó a Reichel-Dolmatoff, si nunca hubiese habido nada que descolonizar?

El resultado de este trabajo no tiene que ser una afirmación certera, pero me tomaré la libertad de terminar con una de ellas: la herencia colonial de la antropología es muy conveniente, no sólo para los antropólogos más reputados, sino para cualquier antropólogo, pues su misión

altruista, o sus logros mesiánicos, o su posición política es justificada por ella. Pero de todo, lo más contradictorio, es que yo soy uno de tales antropólogos, que se beneficia de la existencia de la idea de la herencia colonial para establecer la posición política de su trabajo.

16.10.00

Bibliografía

- Anderson Imbert Enrique, 1979, *La crítica literaria y sus métodos*, Alianza Editorial Mexicana, Mexico D.F.
- Andrade Medina Lucía Helena, 1994, *Recorriendo Nuestro territorio*, Tesis Universidad Nacional De Colombia, Bogotá.
- Bloch Robert, 1989, *Nina*, en Edward L. Freeman y Anne Jordan (comps.), *Horror 5. Lo mejor del terror contemporáneo*, pags 123-157, Barcelona, Martínez Roca.
- Bonfil Guillermo, 1981, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- Bonilla Victor Daniel, 1982 [1977], *Historia política de los paeces*, Colombia Nuestra Ediciones.
- Bonilla Victor Daniel, 1983, *Experiencias de investigación educación en comunidades paeces*, Boletín de Antropología, Vol. V, Nos. 17-19, Tomo II, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Cabildo indígena de Jambaló, 1981, *Jambaló 1981. Dos Caminos que nunca se juntan*.
- Chepe José Roberto, s.f., *Mito La Laguna Siberia*, manuscrito sin publicar.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, 1991, *Periódico Unidad Indígena , Constitución política de Colombia*, Septiembre 1991, CRIC, Popayán.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, 1975 (Mayo), *Periódico Unidad Indígena*, No.5., Popayán.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, 1975 (Agosto), *Periódico Unidad Indígena*, No.7., Popayán.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, 1975 (Octubre), *Periódico Unidad Indígena*, No.8., Popayán.

- Consejo Regional Indígena del Cauca, 1976 (Enero), *Periódico Unidad Indígena*, No.10., Popayán.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, 1978 (Agosto), *Periódico Unidad Indígena*, Popayán.
- Eagleton Terry, 1988, *Una introducción a la teoría literaria*, Fondo de Cultura Económica S.A, México.
- Espinosa Myriam Amparo, 2000, *Localidad, región y nación: La María—Piendamó, “Territorio de convivencia, diálogo y negociación”*, ponencia presentada al IX congreso de antropología en Colombia, Popayán.
- Findji Maria Teresa, 1983, *Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas*, Boletín de Antropología, Vol. V, Nos. 17-19, Tomo II, Universidad de Antioquia, Medellín.
- García Canclini Néstor, 1991, “¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual.”, Revista Alteridades, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztlapalapa.
- Geertz Clifford, 1989, *Descripción densa*, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gobernadores indígenas en marcha, 1981, *Cómo recuperamos nuestro camino de lucha*.
- Gomez del Corral Luz Alba, 1985, *Relaciones de parentesco en las relaciones de producción en la comunidad indígena de Muellamués*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Gramsci Antonio, 1967 [1963], *La formación de los intelectuales*, Editorial Grijalbo S.A, Mexico D.F
- Gramsci Antonio, 1998 [1981], *La alternativa pedagógica*, Distribuciones Fontamara, México D.F
- Gros Christian, 1991, *Colombia Indígena. Identidad, cultura y cambio social*, CEREC, Bogotá, pp.171-330.

- Grupos de solidaridad con los indígenas, 1986 (Febrero), *Mas allá de la denuncia ¿Adónde va la violencia revolucionaria en el Cauca?*
- Jimeno Myriam, 2000, *La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana*, en Tocancipá Jairo (ed.), *La formación del estado nación la las disciplinas sociales en Colombia*, Universidad del Cauca, Popayán.
- Kohl Karl-Heinz, 1987, *Abwber und Verlangen: zur Geschichte der Ethnologie*, Edition Qumram im Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Le Grand Catherine, 1984, *De las tierras públicas a las propiedades privadas: aparcamiento de tierras y conflictos agrarios en Colombia. 1870-1936*, en *Revista Lecturas de Economía*, Medellín, Enero-Abril.
- Levi-Straus Claude, 1984, *Antropología Estructural*, Mexico, siglo XXI.
- Malinowski Bronislaw, 1970, *Los Argonautas del pacífico occidental*, Península.
- Malinowski Bronislaw, [1967] 1989, *Diario de campo en Melanesia*, Ediciones Júcar, Madrid.
- Mamián Doumer, 1990, *La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes del sur de Colombia*, Universidad del Valle.
- Marx Karl, 1950, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Grijalbo S.A, Mexico D.F.
- Ong Walter J., 1987, *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F.
- Pineda Camacho R., 1984, *La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950*, en J. Arocha y N.S. de Friedemann, *Un siglo de investigación social en Colombia*. Bogotá, Etno.
- Ramos Alcida Rita, 1992, “*Sobre la utilidad del conocimiento antropológico*”, Nueva Epoca.

- Rapapport Joanne, 1990, *The politics of memory: native historical...*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rapapport Joanne, 1998, *Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia*, en Maria Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, Identidad y Desarrollo*, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá.
- Rosaldo Renato, [1989] 1991, *Cultura y verdad*, Mexico, Grijalbo.
- Rosca de investigación y acción social, Archivo Universidad Nacional, Fondo Fals, caja 46, carpetas 1 y 2.
- S.A., 1980, *Manifiesto guambiano*, Guambía, Cauca, Noviembre 22.
- Said Edward, 1989, *Representing the colonized: Anthropology's interlocutors*, en *Revista Critical Inquiry*, pags 205-225.
- Tamayo Ana Beatriz , 1986, *Jambaló: autonomía o muerte*, Universidad de Antioquia
- Tattay Pablo, 1995, *La construcción de la paz en el nororiente Caucano*, en Suzi Bermúdez Q.(ed.), *Culturas para la paz*, Fundación Alejandro Angel Escobar, Bogotá.
- Urdaneta Marta, 1990, *Huellas del Pishau en el resguardo de guambía*, Boletín Museo del Oro, No.31.
- Vasco Luis Guillermo, 1980, *La lucha guambiana por la tierra: ¿Indígena o campesina?*, en *Revista de letras de tierra*, No.2, Bogotá pp.55-66.
- Vasco Luis Guillermo, 1988, *Nacionalidad y etnocidio*, en revista *Politeia*, vol. 1, No. 4, Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp.6-15.
- Vasco Lius Guillermo, 1993, “*Cuando la gente grande (numisak)...*” en François Correa (ed), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

- Vasco Luis Guillermo, 1995, *Notas sobre cultura y territorio*, Cátedra Manuel Ancizar, Instituto de Estudios políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

- Vasco Luis Guillermo, 1999, *Vivir y escribir en antropología*, Boletín de antropología de la Universidad de Antioquia, vol 13, no. 30, Universidad de Antioquia, Medellín.

- Vasco Luis Guillermo, 1983, *Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del Método Etnográfico en el Trabajo de Campo*, Boletín de Antropología, Vol. V, Nos. 17-19, Tomo II, Universidad de Antioquia, Medellín.

- Vasco Luis Guillermo , s.f. , Sin título (notas a uno de los borradores de este trabajo).

- Velasco Alvaro Cesar, 1983, *Introducción al pensamiento jurídico de los indígenas*, Boletín de Antropología, Vol. V, Nos. 17-19, Tomo II, Universidad de Antioquia, Medellín.

- Zambrano Carlos Vladimir, 2000, *La inacabada y porfiada construcción del pasado: política, arqueología y construcción de sentido en el macizo colombiano*, en Zambrano Marta y Gnecco Cristóbal (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, ICANH, Colciencias, Universidad del Cauca, Bogotá.

Conversaciones

- Alvarez Rubiela, 2000

- Bonilla Victor Daniel, 2000

- Caballero Henry, 2000

- Castro Raúl, 2000

- Chepe José Roberto, 2000

- Chepe Leonidas, 2000

- Espinosa Myriam Amparo, 2000

- Fayad Javier, 2000
- Güetio Ernestina, 2000.
- Gómez del Corral Luz Alba, 2000
- Gómez Herinaldy, 2000
- Rapapport Joanne, 2000
- Rojas Curieux Tulio, 2000
- Tattay Pablo, 2000
- Sanchez Enrique, 1.999
- Vasco Luis Guillermo, 2000
- Yotengo Lucindo, 2000