
ENTREVISTA A LUIS GUILLERMO VASCO URIBE

Realizada por Elisabeth Cunin

Nota introductoria y edición: Alejandro Castillejo y María Angélica Ospina

ENTREVISTA A LUIS GUILLERMO VASCO URIBE

NOTA INTRODUCTORIA

18

LUIS GUILLERMO VASCO URIBE, Maestro Universitario ya retirado de la Universidad Nacional de Colombia, es una de las figuras centrales de la antropología colombiana. Su trayectoria en el campo se aproxima a los 40 años, a través de los cuales ha ejercido una antropología comprometida primordialmente con las luchas campesinas e indígenas, en particular de los pueblos guambiano, páez y embera chamí. Su postura marxista y maoísta radical, tanto en el ejercicio antropológico como pedagógico, le ha merecido la crítica de próximos y lejanos, aun cuando ha marcado indiscutiblemente toda una línea teórica y metodológica sobre la que hoy consideramos necesario reflexionar: ¿puede el antropólogo contemporáneo servir a la emancipación o es una indefectible pieza del engranaje del *status quo*? Como se planteó en la convocatoria para el presente número, si las relaciones entre “lo intelectual” y “lo político”, en tanto un cuestionamiento a los usos y abusos del poder, se han transformado, ¿dónde podría “localizarse” esa conexión hoy día? ¿Cuál es el *locus* de la vocación crítica del investigador, del antropólogo y, en general, del académico? Y, en este contexto, ¿hacia dónde debe dirigirse la formación de las nuevas generaciones de antropólogos, en tanto que en la actual lógica del mercado se privilegian ciertas relaciones *con* el saber-poder que exaltan otras nociones sobre la ética y la práctica antropológica? Sea esta ocasión para hacer un reconocimiento al profesor Vasco, reproduciendo los apartes de una interpelación que le efectuó en 2003 la antropóloga francesa Elisabeth Cunin, investigadora sobre grupos negros en la Costa Atlántica colombiana. Estos fragmentos contienen vetas cardinales sobre la situación actual de la formación

y el ejercicio de los antropólogos colombianos, a partir de la experiencia misma del profesor Vasco como antropólogo —o quizás, al decir de muchos, como “anti-antropólogo”—¹.

Cada día, más investigadores descubren que renunciar a su subjetividad, tratar de hacerlo, es renunciar a su creatividad, a su posibilidad de aportar positivamente al conocimiento, a derivar de él elementos para su realización personal, a hacer de él algo más que una profesión de la cual devengan sus medios de vida.

Luis Guillermo Vasco Uribe
“Objetividad en antropología: una trampa mortal”.

No sé cómo empezar la entrevista...

Pues yo no me defino. Yo siempre digo que soy un simple licenciado en antropología que fue lo que estudié y es el título que tengo. En alguna ocasión mis estudiantes decían que lo que yo hacía era anti-antropología.

¿Y eso qué es?

Pues, por un lado, una crítica; por otro lado, un ataque a la antropología; y, por otro, un planteamiento de alternativas de trabajo con indígenas, no en función de la antropología, sino en función de las luchas de aquellos. Durante casi veinte años, me definí como un solidario con la lucha indígena. Nosotros teníamos en esa época una caracterización de lo que era ser solidario y hablábamos de una solidaridad de doble vía. El objetivo era aportar a las luchas indígenas; sin embargo, esperábamos que de eso salieran unas alternativas que les permitieran a las nuevas generaciones de esa época hacer cosas distintas a las que normalmente hacían los antropólogos.

¿Cómo cuáles?

Una antropología que no fuera un instrumento de dominación sobre los indígenas, una antropología que participara y constituyera un aporte a la lucha que ellos estaban adelantando.

¿Y cómo se puede hacer esa otra antropología?

Haciéndola.

1. Agradecemos al profesor Luis Guillermo Vasco por cedernos la transcripción original de esta entrevista. Se puede consultar su página web personal en <http://www.luguiva.net>.

Pero, ¿cuál es la diferencia entre esa antropología colonial —o de dominación— y esa antropología que usted plantea?

El primer punto es una propuesta o una posición: es hacer una antropología al servicio de los indígenas.

O sea que no es hacer antropología para tener reconocimiento académico.

No. Nosotros, inclusive en esa época, no publicábamos nada, pues lo que había que hacer era transformar las cosas. Creo haber podido descubrir y haber mostrado que no se trata de coger toda la antropología tradicional, con sus teorías, sus metodologías y sus técnicas de investigación y usarla de otra manera, porque el carácter de ese quehacer antropológico está marcado por su propósito colonialista y, por lo tanto, no sirve. Entonces hay que hacer cosas nuevas. Ahora, como uno no puede partir de cero, porque igual para eso ya lo adoctrinaron en la universidad durante cuatro años, pues uno parte de lo que tiene, pero se supone que hay que crear unas nuevas formas de investigación y de relación.

20

Precisamente a nivel de la metodología, de la forma de trabajar, ¿cómo es esa nueva antropología?

Una de las cosas que a mí no me gusta y que a los antropólogos les fascina es poner nombres distintos a las cosas para decir “mire cómo estoy aportando yo” y “mire que creé tal concepto”, pero a veces toca. Para el libro *Entre selva y páramo*², usé un concepto que llamé, como metodología de investigación, “recoger los conceptos en la vida”. Se supone que eso es lo que creé en el trabajo conjunto con los indígenas, no yo solo.

O sea que se podría decir que la producción, el resultado, no es solamente de usted, sino de un trabajo colectivo con los indígenas.

De un trabajo colectivo en el que han participado los indígenas, especialmente los del Cauca, los guambianos, y estudiantes que se le midieron a eso con una convicción inicial que, como casi siempre ocurre con ellos, dura mientras se gradúan y tienen que conseguir trabajo, pues las alternativas de trabajo que hay ahora son muy pocas para trabajar en esa forma.

¿Es decir que usted nunca ha ido a los seminarios de antropología o seminarios académicos para presentar estos trabajos?

Después de dos experiencias de participación en el Congreso Nacional de

2. Vasco Uribe, Luis Guillermo, *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Bogotá, ICANH, 2002.

Antropología, una en 1982 en Medellín; otra, también en Medellín, cuando la Organización Indígena de Antioquia organizó un simposio sobre cultura embera, concluí que no eran lugares de discusión y confrontación o espacios para presentar alternativas. Cuando le “reclamé” a uno de mis antiguos profesores por lo que pasaba en esos congresos, me respondió: “Claro, viejito, ¿qué creías que eran? Son lugares para que los amigos nos reunamos, nos tomemos unos tragos juntos y nos contemos qué estamos haciendo”.

¿Cómo se da el trabajo que usted está haciendo?

Yo prefiero hablar en pasado. Nosotros teníamos un grupo organizado que nos llamábamos “los solidarios”. Había comités de solidaridad con la lucha indígena en varias universidades: en la de Antioquia, en la del Cauca, en la Nacional de Bogotá, en la del Valle... Había otros grupos que no eran del comité de solidaridad, que no eran universitarios, pero sí solidarios; los había en barrios, aquí había uno en Zipaquirá, también había en Yumbo, en Pereira, en Armenia, y nosotros teníamos una coordinación con ellos y juntos trabajábamos con el movimiento indígena.

¿Y qué significa eso?

Desde cosas elementales como, por ejemplo —cuando había alguna actividad de los indígenas en alguna ciudad—, manejar la infraestructura y el apoyo necesario para que pudieran venir; e ir con ellos a las oficinas del gobierno, a los barrios, a las universidades, a presentar su punto de vista y criterio. También participar en la organización de las actividades que ellos hacían en las regiones. Dar apoyo jurídico. Y producir un conocimiento que sirviera para todo eso. Participar en las discusiones para planear las cosas: las recuperaciones de tierras, las actividades para conseguir los reconocimientos de los cabildos indígenas, etc.; y en ese camino tocaba hacer investigación. Nosotros hicimos varias reuniones o encuentros sobre investigación y se crearon nuevas herramientas. Muchas veces los trabajos académicos que algunos teníamos que hacer los hacíamos alrededor de eso o los estudiantes en sus trabajos de grado.

¿Usted por qué se quedó en la universidad? ¿Por qué no dejó de trabajar en la universidad, en ese medio académico que no le gustaba tanto, para trabajar directamente con los indígenas?

Pues lo dejé muchas veces. En Guambía, por ejemplo, estuve haciendo un trabajo durante un año, y luego cada año iba por lo menos dos temporadas de dos meses; la universidad facilitaba eso con recursos o facilitaba presentar proyectos de investigación. Por otra parte, en esa época creía que uno podía ganarse mucha gente en la universidad para ese trabajo y que podía ofrecerle a gente

joven una alternativa a esa antropología tradicional. Entonces sí se consiguió mucha gente, pero yo descubrí que apenas se gradúan y vienen las posibilidades de trabajo, las únicas que tienen para sostenerse, entonces reniegan de todo porque tienen que hacer lo que les mandan a hacer y para lo que los contratan. De otro lado, la situación y ese trabajo se han vuelto muy riesgosos por la guerrilla, los paramilitares y porque las condiciones del movimiento indígena ya no son las mismas. Ahora la relación que uno tiene con los indígenas está sobre otros parámetros, que son resultado, entre otras cosas, de lo que se ha conseguido con el movimiento indígena. Pero ahora los antropólogos que trabajan con los indígenas son contratados, ganan sueldo —nosotros jamás ganamos un peso, antes gastábamos de nuestra plata— y tienen que hacer lo que las comunidades les dicen. No es una relación de discusión ni de colaboración y de confrontación, a veces, para tomar decisiones. Ahora, al que no le guste, pues se va y contratan a otro, o uno llega y si no lleva un proyecto de investigación aprobado donde le va a quedar plata a la comunidad, donde uno va a contratar gente de la comunidad ganando buenos sueldos, etcétera, no lo reciben.

2 2

Ese cambio en la relación con los indígenas es porque de pronto ellos ya no necesitan tanto a los antropólogos, ¿no?

Sí necesitan, pero ha cambiado la mentalidad de qué es lo que se puede aportar. Sí los necesitan porque los contratan, les pagan sueldo, los contratan como asesores.

¿Y ellos no tienen sus propios antropólogos indígenas?

Sí los hay, pero la mayoría son muy malos, muy tradicionales. Sólo quieren trabajar por un sueldo y no por los intereses de las comunidades; se las dan de doctores para ponerse por encima del resto de la gente.

¿Usted nunca ha tenido problemas con las comunidades indígenas?

Sí, claro que he tenido, porque las comunidades no son homogéneas y porque en las comunidades uno se enfrenta a mucha gente e intereses que tienen respaldo dentro de los mismos indígenas. Inicialmente empecé a trabajar como antropólogo con los embera de Risaralda. En 1967 el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional me llevó a un paseo de esos que se suelen llamar “prácticas académicas” y me quedé allí. Pero yo trabajaba con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), con campesinos en un pueblo de Cundinamarca. La asociación tenía otra orientación, era otro tipo de gente, había más politización, posiciones de izquierda más frontales. Entonces yo me quedé con los embera, primero, porque me gustó muchísimo la gente, el relacionarme con ellos, me gustó la región y allá hice mi trabajo de grado.

Pero yo tenía un criterio, inclusive desde antes de trabajar con la ANUC. Yo soy antioqueño y viví en Medellín hasta los veinticuatro años; allá trabajaba con obreros, era miembro de una organización política de izquierda. Cuando vine a Bogotá, trabajé en barrios y luego trabajé con la ANUC. Entonces ya tenía un criterio, una posición a favor de los sectores populares. En la zona embera del Chamí, donde fui, no había nada de organización; eso estaba completamente controlado por los terratenientes, los politiqueros y los misioneros. Entonces me metí en ese trabajo. Se logró sacar a los terratenientes, no a través de recuperaciones, pero sí se logró pelear la creación de una reserva indígena y luego de un resguardo, y luego que el Incora³ comprara y les entregara a ellos algunas haciendas y trapiches productores de panela. Se hizo un trabajo con los chamí y yo los relacioné con gente de la ANUC para que los ayudaran a trabajar en la organización del cabildo, etcétera, pero había un gran obstáculo con las monjas misioneras. Aquí en Colombia, en la década de 1980, se dio un proceso que yo califico diciendo que “los misioneros se volvieron buenos”. Cuando se dieron cuenta de que si seguían oponiéndose —como lo estaban haciendo— a la organización y a las luchas de los indígenas, los iban a sacar a patadas como ya había pasado en varias partes, resolvieron que “si no puedes derrotar a tu enemigo, únete a él”. Entonces “se volvieron buenos”, empezaron a retomar el discurso indígena del respeto a la cultura; les ayudaron a organizarse para seguir manteniendo el control. Los misioneros controlaban el cabildo indígena del Chamí, el manejo de las haciendas y de los trapiches que el Incora les había entregado, seguían manejando la educación y controlando a los dirigentes indígenas. En 1975, después de dieciocho años de estar yendo allá, fui a hacer un trabajo que yo llamaba “Recuperación de la cestería y la cerámica”. En esa época tenía una concepción —todavía la tengo, pero no creo que eso ya sea lo principal— sobre el papel de la recuperación y de la consolidación de los elementos de cultura material indígena en los procesos de lucha de la gente. O sea, el proceso no podía ser solamente el económico de recuperar tierras, o el político de tener una nueva organización, sino que también había que trabajar con esos procesos de recuperación cultural.

Yo soy esencialista; como marxista creo que todas las cosas tienen una esencia. El antiesencialismo que ahora se promulga es la nueva arma de ataque del idealismo frente a las posiciones materialistas. Ahora, eso no quiere decir que las esencias no se modifiquen, que no se manifiesten en formas que son variables, históricas; pero cuando a una cosa le cambia su esencia, deja de ser lo que es y se vuelve otra, aunque la sigan llamando igual. Yo consideraba que mi

3. Instituto Colombiano para la Reforma Agraria.

proyecto con la cerámica y la cestería era fundamental en el fortalecimiento de la esencia del ser embera, entonces llegué a hacer ese trabajo.

Pero de entrada choqué con las monjas, que también percibían la importancia de la cerámica y la cestería para la sociedad embera. Ellas habían logrado que el cabildo prohibiera fabricar cerámica con el argumento de que con ella se hacía la chicha y se fomentaba la embriaguez. Metían al cepo a las alfareras que seguían trabajando. Inicialmente, el cabildo, que sabía de mi trabajo de dieciocho años allá, autorizó el estudio, pero luego las monjas lo presionaron para que se opusiera, me revocaron el permiso y dijeron que tenía que irme. Y lo hice por respetar la autoridad del cabildo, a pesar de que el otro cabildo, pues había una división en ese momento, me solicitó que me quedara y siguiera con el trabajo. Ahora hace casi veinte años que no voy. Me he encontrado con ellos en muchas partes; algunas veces me han llamado para que vuelva, pero ya eso quedó atrás. Desde entonces me dediqué al Cauca.

Ya en mi libro *Jaibanás, los verdaderos hombres*⁴, planteé por primera vez creerle a la gente lo que dice, porque el antropólogo nunca le cree a la gente; la verdad es lo que dice el antropólogo. La gente da información y da su punto de vista y su criterio, pero el antropólogo es el que lo interpreta y esa es la verdad. En esto se funda la existencia misma de la antropología.

Pero, de todos modos, usted cuando escribe un libro, lo escribe con sus herramientas de antropólogo, ¿no?

Ese libro fue eso. Yo discutí y hablé muchísimo tiempo con Clemente Nengarabe y con otros *jaibanás*. Lo que ahí aparece es lo que ellos dicen que es un *jaibaná*. El título es *Jaibanás, los verdaderos hombres* y lo publicó el Banco Popular. Sus publicaciones eran muy “serias” y “científicas”, y por eso sus carátulas tenían sólo letras y unos colores muy moderados. Yo, en cambio, les propuse una carátula con la foto de un *jaibaná* a todo color y con ese título. Inicialmente me decían que esa propuesta “les restaba seriedad científica”. Y les dije: “Mire, el título de un libro, para ser válido, debe reflejar de la mejor manera posible su contenido, y lo que ese escrito dice es que los *jaibanás* son los verdaderos hombres”, entonces lo publicaron así. Pero esa afirmación es de los embera; los antropólogos dicen que eso hace parte del etnocentrismo que caracteriza a las sociedades indígenas en todas partes, que consideran que ellos son “los verdaderos hombres”, o “los hombres”, o “los únicos”, o “los humanos”, o que son “la gente”, y los demás no lo son tanto. “Embera” quiere decir eso, la gente, pero “la verdadera gente” son los *jaibanás*. En ese texto yo parto de otra

4. Vasco Uribe, Luis Guillermo, *Jaibanás, los verdaderos hombres*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular, 1985.

base que en esa época era muchísimo más polémica que ahora: al mito hay que creerle, el mito es verdad.

Hace poco saqué un artículo en el *Boletín del Museo del Oro*: “Guambianos, una cultura de oro”⁵, y en el mismo número aparece un artículo de una mujer guambiana que se pone en contra de mi planteamiento y dice: “Pero cómo van a decir que los guambianos somos tan ingenuos para creer que el oro se daba en matas, y que se sacaba cocinando las matas, y que antes todas las cosas eran de oro... No, esas son solamente comparaciones...”. No le falta sino decir, a lo Lévi-Strauss, que esas son metáforas. Mi primer planteamiento, que rompía con la antropología de ese momento, fue decir que el mito es verdad, que lo que dice el mito es cierto, que hay que creerle. Yo quería presentar con el libro no sólo la palabra de los embera, sino también sus criterios y sus concepciones, de una manera que tuviera acogida entre nosotros, porque era una herramienta en contra del exterminio que estaba viviendo el *jaibaná* embera. Los misioneros decían que él trabajaba con el demonio y cada vez que había una epidemia —y en las zonas indígenas de aquí son terribles y matan cantidades de gente, sobre todo niños—, decían que eran los *jaibanás* quienes la habían lanzado. Entonces la gente de la comunidad iba y mataba a los *jaibanás*. Incluso, había un decreto de la Alcaldía Municipal de Mistrató, de donde dependían, que daba cárcel para prácticas como el jaibanismo y se basaba en el Código de Policía. Los misioneros habían acabado con los *jaibanás*; uno de los grandes méritos que se atribuían los curas era que les habían quitado los bastones (que están en el museo de las monjas de la Madre Laura en Medellín y me imagino que habrá otros en Francia) y como se creía que sin ellos los *jaibanás* no podían curar... Les habían hecho cursillos y habían conseguido que renegaran; inclusive Clemente. Entonces el libro era una herramienta para pelear contra todos los enemigos de los *jaibanás*. Había que reivindicar a los *jaibanás* con herramientas de los blancos, con palabras y criterios de nuestra sociedad; no era posible sólo con lo que decían los indígenas porque a ellos no les creían, su palabra no era valorada, ni siquiera entre ellos mismos... Y eso piensan todavía los antropólogos: de ahí que hagan tan largos discursos y escriban tan grandes libros para interpretar lo que dice el mito, pues lo que dice el propio mito no puede ser creído.

Entonces no había que interpretar.

No, lo que había que hacer era creerles. Ese es el planteamiento de base

5. Vasco Uribe, Luis Guillermo, “Guambianos: una cultura de oro”, en *Boletín Museo del Oro*, N° 50, julio-diciembre, Bogotá, Banco de la República, 2002. También disponible en: <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/50/vasco.htm>

que hay ahí y también hay otros elementos aportados en ese libro. Para mí fue un buen comienzo, porque mi libro *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*⁶, que fue mi trabajo de grado, no aportó gran cosa, aunque en su época, la crítica que le hizo Nina de Friedemann, que siempre estuvo en contra de los planteamientos que yo hacía, fue que recordaba los mejores momentos de la antropología clásica de Malinowski. Eso de todos modos es un gran elogio para una persona como yo, que estudió solamente cuatro años de antropología, y que se graduó de licenciado, ni siquiera de antropólogo como ahora. En la introducción afirmo que hay que aplicar a Mao para poder producir un conocimiento que sea útil para los chamí, en lugar de basarse en los antropólogos, pero eso se queda en la declaración inicial y no tiene un desarrollo en el trabajo.

¿Cómo se hace ese encuentro entre el movimiento maoísta y las poblaciones indígenas?

Yo no sé por qué sucedió así, pero un gran número de los solidarios habíamos trabajado con organizaciones maoístas y de pronto resultamos juntos. No nos conocíamos, nos conocimos alrededor del movimiento indígena. Hay en el maoísmo algo de la forma de acercamiento al pueblo, del trabajo con la gente, que podría dar una explicación. Yo conocía de antes un librito de Mao que se llama *Oponerse al culto a los libros*. Cuando empezamos a trabajar en el Cauca encontramos que había una forma de trabajo que los indígenas tenían para las asambleas que daba unos resultados impresionantes. Ellos la llamaban “comisiones”, pero no es lo que uno suele llamar así. Hay una diferencia fundamental —yo lo cuento en el libro *Entre selva y páramo*—: no hay conclusión, al menos como nosotros lo entendemos. Se reúnen las comisiones, la gente se agrupa con unos criterios que dependen de las circunstancias, discuten entre ellos y luego vuelven a la plenaria a discutir todos. Pero de esas comisiones no salen conclusiones ni va alguien que presenta las conclusiones en la plenaria. Las comisiones estaban hechas con criterios que ellos llamaban étnicos: la gente hablaba en su lengua, así uno estuviera ahí de metiche. Generalmente hacían una de guambianos, una de paeces, una de pastos, de kamsás... y los blancos aparte: sindicalistas, campesinos, intelectuales, etc. Entonces, con el tiempo me di cuenta de que ésas eran las reuniones de discusión de las que hablaba Mao en ese librito como la forma básica de conocer de los militantes del Partido. Simplemente que, en lo que plantea Mao, es el militante del Partido el que organiza, el que saca las conclusiones y saca ese conocimiento; aquí no era así.

6. Vasco Uribe, Luis Guillermo, *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*, Bogotá, Colección Populibros N° 1, Editorial Margen Izquierdo, 1975.

Por otra parte, ya yo tenía una crítica a la Investigación-Acción Participativa (IAP) de Orlando Fals Borda, que se hace obvia cuando uno lee sus libros. Es que ellos, la IAP, declaran que no quieren que el intelectual sea el sujeto que produce el conocimiento, pero cuando se plantean el problema de devolver el conocimiento es porque descubren que, al final del trabajo, el conocimiento está en manos de quien no debería estar; entonces tiene que devolverlo; es como si hubiera robado algo. Pero no es un problema de buena o mala fe, o de buena o mala voluntad. Es la forma de su trabajo, son las técnicas y la metodología de investigación las que hacen que, trabajando en la forma que ellos plantean, sea el investigador intelectual quien queda con el conocimiento en sus manos y luego se tiene que quebrar la cabeza para devolverlo. En lo que plantea Mao se da lo mismo: el Partido tiene que devolver a la gente ese conocimiento en forma de consignas, de directrices. Entre los indios del Cauca no; allí queda en manos de la gente. Allí yo era solidario y no investigador. Entonces yo iba y participaba en esas comisiones, pero ellos eran los que dirigían, los que coordinaban, los que orientaban, los que decían cómo se hacía, los que recogían los resultados y, de acuerdo con eso, adelantaban la lucha.

Pero usted sí publicaba a nivel académico.

No, en esa época nada. Habían salido los libros sobre los embera, pero eso ya era historia terminada; cuando trabajé con los embera no tenía aún ese criterio. Ese libro sobre *jaibanás* salió para otra cosa y, para lograrla, yo me iba a las reuniones, a las asambleas, a los foros con el libro, porque era un arma para pelear contra los curas, las monjas, los antropólogos y hasta los mismos indígenas. ¿Qué hubo después? Yo llevaba ya trece años yendo a Guambía cuando, en 1986 —poco después de mi salida de entre los embera—, los guambianos, que habían creado desde 1982 un comité para recuperar la historia, encontraron que estaban como empantanados y nos pidieron a los solidarios: “Necesitamos que alguien venga a trabajar con nosotros, con el comité de historia”. Hablamos entre todos y se dijo: “Vasco”. Yo fui. O sea que sólo después de 13 años de estar yendo empecé a hacer “investigación como antropólogo” en Guambía. Entonces había una base de conocimiento de la comunidad, había una base de confianza. Allí hay una especie de comité asesor: el Concejo del Cabildo, integrado por todos los exgobernadores y los líderes. Ellos plantearon las condiciones de la investigación: dónde íbamos a vivir, dónde a trabajar, con quiénes, etc. Mi única condición fue: “Yo no vivo donde siempre llevan a vivir a los blancos; la única condición que pongo es que yo viva con la gente, en casas con la gente, compartiendo la vida con la gente”. Ellos tenían una visión de la investigación muy peculiar: nos dieron una oficina para la investigación en una de las casas de hacienda recuperadas; fijaron un horario de ocho a cinco todos los días, menos

el martes, que es el día de mercado, pero domingos también, y yo cumplí con todo eso.

O sea, ellos definen las reglas.

Ellos las definen y establecieron que nada de la información que resultara de la investigación iba para afuera. Pero allá también se presentan cambios. Esa investigación tenía como eje metodológico los mapas parlantes. Una metodología que creó, fundamentalmente, Víctor Daniel Bonilla con los paeces y que se fue creando en la lucha y en la relación.

Y todo el conocimiento se queda en la comunidad...

Pues todo no, porque uno también lo tiene en la cabeza. Los mapas eran un elemento de creación, ampliación y socialización del conocimiento; con eso se iba a trabajar en Guambía, con eso trabajamos seis meses, entonces no iba a haber nunca nada escrito. Pero había unos auxiliares de investigación de parte nuestra. Los guambianos dijeron: “No queremos antropólogos”, entonces los auxiliares de investigación eran solidarios, pero también eran estudiantes. Ellos, los auxiliares, no tenían de qué agarrarse, porque no había nada escrito, todo era hablado. Como uno no tiene memoria —uno ha perdido la memoria desde que aprendió la escritura—, ellos no veían de qué agarrarse. Entonces llevamos diario de campo y los guambianos dijeron: “Nosotros también llevaremos diario de campo”, y también hicimos fichas. Por la noche nos clavábamos con la luz de una vela —porque en la primera vereda a la que nos mandaron no había luz eléctrica— a pasar los diarios a fichas. A los siete meses, ellos vieron que eso como que no iba para ninguna parte, como que no salía ningún informe, no salía nada y sacaron la mano.

Pero cuando llevábamos la mitad del trabajo dedicados a los mapas parlantes de la guerra y de la religión, que los compañeros guambianos habían definido como prioritarios, vino el cambio del cabildo y el nuevo gobernador planteó que no estaba de acuerdo con esa metodología y que teníamos que escribir. Ni los compañeros del Comité de Historia ni yo estábamos de acuerdo, pero ellos y yo reconocíamos la autoridad del cabildo. “Donde manda capitán no manda marinero”, e introdujimos la escritura como base del trabajo. Eso es la anti-etnografía. Los profesores de metodología de investigación de la Universidad Nacional, por ejemplo Myriam Jimeno, decían a los estudiantes: “Cómo puede uno ser científico si el cabildo viene y le da una orden, y eso es lo que uno hace, aunque no esté de acuerdo”. Pero sucede que el interés que teníamos nosotros no era el de la etnografía, sino el de los guambianos. Por ejemplo, en ese caso, el cabildo nos dijo: “Necesitamos una cartilla escrita en castellano para poder enfrentar a los blancos del pueblo de Silvia, a los terra-

tenientes y al Incora, que dicen que ‘los guambianos no tenemos derechos a estas tierras, porque no somos de aquí, sino que somos traídos del Perú por los españoles’”. Y nos pusimos a hacer ese trabajo...

¿Qué implicó eso? Que nos tocó mirar más a fondo una serie de textos escritos por antropólogos e historiadores. Pero también teníamos toda la concepción guambiana que ya se había recogido en el trabajo y con ambos elementos se hizo la cartilla *Somos raíz y retoño*⁷; la hicimos, se la entregamos al cabildo y el cabildo la usó para sus objetivos. Desde el principio, cuando empezamos el trabajo, los guambianos decían: “Uno de los problemas de los antropólogos es que se van y nosotros no sabemos qué hicieron con los resultados de la investigación”. Y les dije: “Vamos a saber qué hicieron, vamos a trabajar todos los textos que se consigan sobre Guambía —que no eran muchos—”, y los trabajamos. La conclusión general que los guambianos sacaron de ellos fue: “Lo que dice ahí es carreta”. ¿Por qué? “Porque una de las cosas que nos ha permitido estar vivos todavía es tener las cosas ocultas, pero aquí viene mucha gente a investigar. ¿Nosotros cómo manejamos eso? Contándoles historias a los antropólogos. En cada vereda, cada persona que ha trabajado con antropólogos tiene sus historias”. Leíamos un libro y ellos decían: “Ah... ese es el cuento de fulano de tal de tal vereda”. Mirábamos si era así y, efectivo, ese antropólogo había trabajado con esos informantes. No es extraño que entre los indígenas se tenga cierta concepción de qué es investigar. La historia propia guambiana de la Conquista comienza así: “Españoles llegaron investigando”. Cuando en el Chamí dije la primera vez que iba a investigar, creían que era del DAS⁸, porque entienden por investigaciones las que hacen los organismos de inteligencia del gobierno. Y tienen toda la razón, eso son los antropólogos, simplemente que no pertenecen al DAS ni al CTI⁹; ellos trabajan a un nivel más disimulado, pero ese es nuestro trabajo, esa es la quinta columna.

O sea que inventaban historias para los antropólogos...

Y las siguen inventando. Yo tuve un compañero de oficina en la universidad, Roberto Pineda, que trabajaba con Antonio Guzmán, y me daba cuenta de cómo era la cosa, de cómo se creaban esas grandes carretas... Cuando Antonio Guzmán no tenía nada que decir, se iba para su casa y al otro día llegaba con un cuento muy elaborado y Roberto Pineda quedaba fascinado porque había descubierto el agua tibia, cuando eso se lo había inventado Antonio por la noche.

7. Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe, *Somos raíz y retoño*, Bogotá, Ediciones Colombia Nuestra, 1989.

8. Departamento Administrativo de Seguridad.

9. Cuerpo Técnico de Investigación.

Una estudiante fue a hacer un trabajo sobre los investigadores en Guambía que le quedó grande porque estaba apenas en segundo semestre. Pero se enteró de cosas interesantes, como el caso de una antropóloga italiana a quien enloqueció el *Pishimisak*. Se perdió y los guambianos tuvieron que ir a rescatarla desnuda en unas peñas muy altas por allá en el páramo, para llevarla a Popayán y entregarla de alguna manera a los italianos para que la llevaran a su familia.

Los escritos iniciales que hicimos sólo circulaban y se usaban en Guambía; unas eran cartillitas que se sacaron en *screen* y mimeógrafo y circulaban en los cursos de capacitación de maestros. El gobernador nos dijo: “El trabajo de ustedes, después de que hagan la cartilla, es ahora con los maestros”. Eso nos limitaba, porque nosotros ya teníamos programado todo un trabajo con los mapas parlantes en todas las veredas, ya teníamos un orden, ya habíamos hablado con los maestros... Uno de los guambianos del Comité de Historia que trabajaba con nosotros sacó la mano. Los otros dijeron: “No importa, seguimos trabajando; no estamos de acuerdo, pero el cabildo es el que manda”. Se publicaron otras cosas en forma más amplia, por ejemplo, el libro *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*¹⁰ que aparece a nombre de tres personas, pero que es escrito conjuntamente con muchos guambianos, como se cuenta en la Introducción y está en castellano. Joanna Rappaport tiene una serie de elucubraciones acerca de por qué está en castellano y eso qué implica como recolonización, etc. Pero la razón es más sencilla: ese libro no es para los guambianos; es para contrarrestar, siquiera un poquito, las mentiras que han dicho los antropólogos sobre los guambianos. Se tenía un proyecto de traducción doble al guambiano, al *wam*: en el lenguaje guambiano de hoy, para que lo entiendan los jóvenes, y en el lenguaje que hablaban los antiguos, para que lo entiendan los mayores. Pero ahora lo está traduciendo a pinturas, no a letras, un equipo encabezado por el taita Abelino Dagua. No a letras porque hay un problema con el idioma guambiano: que no está unificado y se manejan varios alfabetos.

Antes de este libro escrito conjuntamente, había habido una experiencia: el ICANH¹¹ iba a publicar *Encrucijadas de Colombia amerindia*¹² y me llamaron para escribir la parte sobre Guambía. Planteé el criterio de la investigación de no publicar nada para afuera y el mío de no hacer nada solo y dije que de todos modos iba a consultar. Hablé con los compañeros del Comité de Historia, ellos hablaron entre sí, hablaron con otra gente, hablaron con el cabildo y dijeron:

10. Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe, *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*, Bogotá, Cerec-Los Cuatro Elementos, 1998.

11. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

12. Correa, François (ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

“Si no lo escribimos nosotros se lo van a dar a un antropólogo para que siga diciendo mentiras. Lo escribimos con una condición: que no le cambien nada y si piensan que hay que cambiarle algo, no se publica”. Así escribimos “En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”¹³.

Fue entonces cuando aprendimos a escribir a varias manos y varias cabezas, metodología que empleamos luego para el libro *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*, que tiene formas de redacción que no son correctas en castellano, pero que recogen cosas importantes del pensamiento y de la lengua guambiana. El texto está lleno de palabras en guambiano que no tienen traducción castellana ni glosario. Cuando se iba a publicar, los editores propusieron que se hiciera un glosario. Yo les dije a los guambianos: “‘Glosario’ quiere decir esto”, y ellos me dijeron: “No queremos esas traducciones porque amarran las palabras, las meten en un corral”. Allá las palabras son de sentido muy abierto y son polisémicas, pero la polisemia es simultánea; nosotros también tenemos palabras polisémicas, pero tenemos que escoger el sentido con que las vamos a usar o encontrar cuál es el sentido en el contexto; para los guambianos, todos los sentidos se dan al mismo tiempo. Además, el texto fue muy discutido, hubo partes que se discutieron en un sitio y partes que se discutieron en otro, partes discutidas con los mayores y partes discutidas con los maestros, porque ahí se incluyen trabajos de ellos. Pero lo fundamental de ese libro es que está estructurado con base en conceptos que son puramente guambianos y esos conceptos no son abstractos como los nuestros, sino son concretos, son cosas-concepto. Lévi-Strauss había intuido eso, pero como buen intelectual francés, lo que planteó es que son cosas buenas para pensar, metáforas, metonimias, etc. Lo que dicen los guambianos, y en eso también yo les creo, es que esas cosas tienen un contenido que es conceptual, que recoge conocimientos. Por ejemplo, el concepto de caracol, que uno llama espiral pero que es caracol: a mí me mostraron los caracoles de los que hablan y por qué esos caracoles son la historia. También el concepto de horqueta, que es la desembocadura de un río en otro, o un cruce de caminos, o la ramificación de un árbol, o el telar donde tejen los chumbes y que tiene un sentido generador. El libro está estructurado con base en conceptos de esa clase. ¿Y de dónde salen esos conceptos? De la vida. Son conceptos que se viven en la vida cotidiana. De ahí lo de “recoger los conceptos en la vida”.

Lo que nosotros encontramos es que recobrar la historia, recuperar la historia, implica —para poder utilizarla como una herramienta de lucha en

13. En Correa, *Op. cit.*, pp. 9-48.

las condiciones de hoy— un avance en la forma de conocimiento, de conceptualizar de los guambianos; por lo menos, una explicitación de las cosas que están implícitas en su forma propia, la de las cosas-concepto. Por ejemplo, allá hay una actividad que llaman “consejo” y que tiene lugar principalmente en la cocina. Hay consejos para distintas clases de personas, distintas edades y distintas circunstancias. Le dicen a uno: si salen un ulluco o una papa doble, no se pueden comer; si se comen, bien sea por una mujer o por un hombre, más tarde va a tener hijos mellizos. O al niño se le dice que no meta el tizón en la candela por la parte gruesa porque en la noche se orina en la cama. Si un niño se está calentando en el fogón, no puede pisar una base para colocar la olla; si lo hace, caerá de un puente o se lo llevará el río. Los consejos se han ido perdiendo por dos razones. La primera, porque ahora la gente cree que son bobadas y supersticiones, porque así les han enseñado en la escuela, porque así les han enseñado las monjas, porque así les han enseñado los blancos, porque van 500 años en que se los vienen diciendo. Segundo, porque qué sentido tiene hablar de un tizón cuando ya la gente tiene cocina eléctrica o de gas; o en donde los puentes son anchos y con barandas y no simplemente un palo; es decir, que ya no corresponden con la vida cotidiana. Se estaban perdiendo, pero los mayores insistían en que tocaba mantenerlos y recordarlos, que eran elementos clave y que si se perdían iban a dejar de ser guambianos. Al trabajar sobre ellos, ¿qué fue lo que encontramos? Que detrás de esas recetas puramente concretas y prácticas, utilitarias e inmediatas, hay una acumulación de conocimientos que las explican; o sea, no fue que a alguien se le ocurrieron esas chifladuras, sino que se trata de un conocimiento práctico, en y para la vida cotidiana. Pero la vida cotidiana está cambiando, los consejos ya no son prácticos, no tienen sentido; como ellos decían, se habían vuelto bobadas o supersticiones. Pero si uno hurga detrás de esos consejos, si va hasta el propio fondo de ellos, encuentra qué es lo que contienen en términos de conocimiento abstracto, de principios de pensamiento y de vida, de valores, de concepciones del mundo, de relaciones con la naturaleza, de relaciones sociales y todo eso sí se puede retomar para resolver los problemas de hoy. Entonces se empezaron a trabajar los consejos. Antes, funcionaban tal cual los conocemos, pero ya no es así y si no se trabaja para ver qué es lo que hay detrás, se pierden. Pero, ¿con quién se trabaja eso? Con los mayores, con los *mθrθpik* —que son los mal llamados “chamanes”— de allá y con la gente común y corriente, en discusiones, charlando por un camino... Ese era el trabajo que nosotros hacíamos.

¿Por qué dice que eso es anti-anthropología, cuando eso podría ser precisamente la antropología? ¿Es anti-anthropología a diferencia de los modelos europeos?

Eso podría ser la antropología, pero precisamente, para mí, una de las características clave que definen la antropología es su carácter de herramienta de colonización y creo que lo sigue siendo y que ustedes los antropólogos lo son también.

¿Y no se puede salir de eso?

Si se sale ya no es antropología —aunque uno la pueda seguir llamando así—, porque uno de los elementos que la definen, que la caracterizan, una de sus peculiaridades esenciales se transformó en otra cosa, en su contrario. Entonces, yo digo: si a lo que yo hago usted lo quiere seguir llamando antropología, llámelo; a mí no me interesa que digan que es anti-antropología. Lo que yo hacía era un trabajo con los indígenas, en donde, además de los guambianos, participaba mucha gente que no era antropóloga. Entre los solidarios hubo filósofos, sociólogos, abogados, historiadores, ingenieros, agrónomos.

¿La antropología colombiana sigue siendo una antropología de dominación y de colonización?

La antropología colombiana también “se volvió buena”, lo mismo que los curas. Los antropólogos más recalcitrantes se marginaron —Duque Gómez, Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda Giraldo—, se fueron a trabajar en instituciones o como asesores de organismos internacionales. La mayor parte de los demás adoptaron otra posición o, mejor, otro discurso: “Esta investigación es para beneficio de la comunidad... Nosotros respetamos las condiciones de la comunidad...”, discurso que dura hasta que la gente se las pone, y cuando se las pone, sacan la mano. Por eso en Colombia se está acabando la etnografía, porque ahora los indios son quienes ponen las condiciones. Además de las dificultades que hay para trabajar a causa de la guerrilla, de los paramilitares y del ejército, los indios o los negros ponen condiciones a los antropólogos y a ellos no les gusta. Arocha se vino enfurecido del Chocó por eso, porque los negros querían decirle cómo tenía que hacer la investigación. Entonces, la gente empezó con todas esas coartadas, hasta las instituciones oficiales dicen ahora que trabajan para beneficio de las comunidades, que la investigación está al servicio de las comunidades, todo el mundo dice eso, pero no es cierto. Fuera de esto, en mi criterio, la lucha indígena, tal como se había dado desde finales de la década de 1960, se acabó a raíz de la Constitución y eso cambió de nuevo las condiciones del ejercicio de la antropología. ¿Cuál fue la posición de los indios en toda la época de la lucha? “¡Fuera los antropólogos!”. ¿Cuál es la de ahora? “Contratemos a los antropólogos y paguémosles nosotros para decirles qué es lo que tienen que hacer”. Entonces, de nuevo, los antropólogos están volviendo a la antropología tradicional. Nunca la abandonaron del todo, pero por lo me-

nos hicieron esfuerzos, porque les tocaba mantener la fachada de que estaban haciendo otra cosa que sí era en beneficio de la comunidad. Además, ahora la antropología de nuevo tiene poder. Desde los años setenta hasta hace dos o tres años, ¿quiénes decían en Colombia quién era un indio? Los indios. Antes habían sido los antropólogos; ahora son de nuevo los antropólogos, a veces con la participación de los abogados. Entonces están quitando el reconocimiento que dieron cuando el movimiento indígena tenía fuerza, cuando tenían que aceptar que era indio quien decía que era indio, porque éste tenía toda la fuerza de la lucha detrás. Como ya no hay esto, entonces ahora los antropólogos están empoderándose —como les gusta decir a los antropólogos posmodernos, especialmente a las feministas—. Ya no tienen que guardar una fachada, entonces vuelven a todas sus carretas de antes. Además, como el ejercicio de la antropología, como no sea a sueldo, se ha vuelto tan jodido, entonces ya la orientación oficial de la antropología colombiana no es hacia los indios, es hacia los negros que, desconociendo toda la historia de la lucha indígena, quieren que los antropólogos los investiguen y piden que lo hagan y que se les abra campito en el ICANH y en todas partes para que no los ignoren y no los “invisibilicen”, como erróneamente decían Nina y Arocha. No saben de la que se salvaron con que la antropología los hubiera “olvidado” durante tanto tiempo. En la actualidad, la orientación oficial de la “antropología en la modernidad” implica primero, que los problemas materiales están olvidados porque ya no cuentan: la explotación, la usurpación de tierras, todo eso se dejó; ahora se estudian los “imaginarios”, las “identidades”, etc. Y, además, poco de los indios. Lo que antes era investigación de campo de meses o de años, ahora dura 15 o 20 días; esas son las comisiones que le dan a la gente para que haga su trabajo, es el tiempo que le dan en las entidades oficiales. Hace unos años, la Dirección de Asuntos Indígenas, que ahora se llama Dirección de Etnias, creó unas comisiones de antropólogos y abogados, las encargó de definir qué era lo indígena y las mandó a “hacer investigación”; tenían 15 días de trabajo en cada comunidad para definir si eran indios o no. Con base en sus resultados quitaron reconocimientos en el Amazonas y purgaron a mucha gente en el Putumayo, o sea, obligaron a sacar gente de los censos porque no eran indios. ¿Quiénes decían que no lo eran? El antropólogo y el abogado; es decir, hubo un retomar del poder por parte de los antropólogos, con todo el apoyo oficial.

Este cambio en el enfoque, volcado ahora sobre las identidades consideradas fluidas, discursivas, etc., es muy importante. Mariátegui decía que el problema del indio es esencialmente el problema de la tierra, luego el problema de la autoridad y, por último, el problema del pensamiento y la cultura. Los antropólogos de ahora no aceptan eso, ahora el problema del indio está en la cosmovisión y la identidad, que se declaran respetar a través de la multiculturalidad

o la interculturalidad (porque hay grandísimas polémicas entre antropólogos y lingüistas, influidos por los gringos y por los europeos respectivamente, que se hacen matar por si es “multi”, o “pluri”, o “inter”). El problema se ha reducido a que a usted le digan: “Sí, le reconozco su cultura”, aunque en la práctica no se la reconocen, porque si no lo hacen en los aspectos materiales, en realidad no la están reconociendo. Definen el problema del indio como un problema de cultura y queda resuelto con la Constitución que dice reconocerla y los antropólogos entran en escena para ejercer ese reconocimiento o para establecer las condiciones: hay que ser “tolerantes” y “multiculturales”, o “pluriculturales”, o “interculturales”. Ellos viabilizan el ejercicio de la interculturalidad discursiva, porque es sólo discursiva, pues además no puede ser de otra manera.

Se queda a ese nivel, a nivel discursivo.

Pero los indios también la usan a nivel discursivo. Ellos ya descubrieron que cuando dicen su discurso les comen carreta. Por eso se presentan como los protectores del medio ambiente, como indios ecológicos y les llueven la plata y el reconocimiento nacional e internacional. Porque el problema ya no se plantea como de la vida material de la gente, ni se entiende cultura como forma de vivir, ni como los problemas derivados de las bases materiales de existencia —las relaciones de producción en las regiones indígenas—, ni se trata de un problema de recursos naturales, ni de un problema de tierra... Ahora es un problema de cultura y cosmovisión. Y esto marca otro tipo de trabajo, porque para especular sobre el pensamiento de los indios, no tengo siquiera que conocer alguno.

Esto es lo que está pasando ahora: con ocho días, usted se va al Chocó y escribe un libro como los que ha sacado el ICANH. Yo me sorprendo, van ocho, diez, quince días, no van más, se quedan en el pueblo en la cabecera municipal, no van siquiera a hablar, mucho menos a vivir con la gente que está en el monte, en los ríos, o los tuqueros que están allá adentro. No hablan con la gente común y corriente del pueblo, sino con los dirigentes de las organizaciones; además, como no tienen tiempo suficiente para hablar, se traen una pila de fotocopias de todos los documentos y discursos escritos que han sacado las organizaciones y los leen aquí y escriben un libro como el que ha sacado el ICANH sobre los movimientos sociales en el Chocó. Eso es otra clase de trabajo.

Yo había dicho: a mí no me sacan de la Universidad Nacional hasta que llegue a la edad de retiro forzoso a los 75 años y, sin embargo, me salí. ¿Por qué? Porque descubrí que, erróneamente, contra mi pensamiento, contra lo que yo pienso como marxista, creía que si bien uno no podía cambiar la antropología, sí podía hacerlo con el ejercicio de la antropología de un buen número de gente y no fue posible —a no ser que uno les dé trabajo para que hagan las cosas como

uno dice—. Antes había un movimiento indígena que posibilitaba que la gente se fuera a trabajar con ellos, en sus luchas, a pasar trabajos —porque se pasaban pues ellos no pagaban—, pero la gente daba el alojamiento, la comida, la movilización. Ahora no hay un tipo de movimiento indígena que permita eso, y nadie se va si no le pagan y bien.

O sea que ahora no hay espacio para hacer el trabajo...

No hay la misma facilidad de espacio, pero tampoco una serie de condiciones ideológicas y de otro tipo. Si la gente ahora se va a trabajar con la comunidad, se puede ir, pero no con cualquiera. Mucha gente se va creyendo que es un problema de buena voluntad y dice: “Aquí vengo a trabajar en lo que ustedes digan, yo soy antropólogo”, y entonces lo pueden poner a pasar cartas y a contestar el teléfono, cosas así. O le dicen: “Tenemos este puesto de asesor, no le podemos pagar sino un millón”. Hay sitios donde la gente podría ir, pero entonces está el miedo a la guerrilla o a los paras. Los antropólogos ahora, con muy contadas excepciones, quieren un trabajo urbano, mínimo con un millón de pesos de sueldo para empezar; de preferencia en escritorio, aunque están dispuestos a salir a algún barrio de vez en cuando y sin mucho trabajo. Entonces yo me dije: “No, no estoy aquí para preparar gente para eso”. Mucha gente que trabajó conmigo es muy buena antropóloga. Y me dicen ahora: “¡Pero usted de qué se queja, si usted preparó muchos de los mejores antropólogos del país!”. Y yo digo: “Sí, pero eso no era lo que yo quería, yo no quería preparar buenos antropólogos”. Claro, son buenos, François Correa, Astrid Ulloa, Mauricio Pardo, muchos que ya ni me acuerdo, pero ese no era mi objetivo. Me di cuenta de que, en contra de lo que yo pensaba, uno no puede cambiar la educación mientras el sistema siga siendo el mismo.

¿Le parece que la antropología de hoy, la que se llama antropología posmoderna, reproduce ese esquema de la dominación de la antropología, cuando ellos mismos dicen que esa antropología es diferente, que precisamente luchan contra el eurocentrismo de la antropología?

Los gringos luchan contra el eurocentrismo de la antropología; ellos quieren un norteamericacentrismo de la antropología. Yo reconozco la validez de las críticas iniciales que hizo el posmodernismo en la antropología; aquí las estábamos haciendo doce años antes que ellos, pero como no se llevaron a congresos ni nada semejante, pues ese no era el objetivo, no se conocieron. El énfasis del posmodernismo en el discurso o en la etnografía como texto —aunque no son todos, porque uno no puede generalizar el posmodernismo: hay tantos posmodernismos como posmodernistas— lleva a un replanteamiento del discurso, que es, en ese sentido, inocuo para el propósito que declaran: cambiar el

papel político de la antropología. La antropología hay que replantearla es en el terreno, en el trabajo de campo. Esa es la idea fundamental de mi artículo final del libro *Entre selva y páramo*. Hablando en términos académicos, el trabajo de campo tiene que dejar de ser una técnica para recoger la información y convertirse en la metodología de investigación y explico cómo, creo que eso fue lo que se hizo en Guambía. Pero eso implica un cambio en la relación con la gente y los antropólogos gringos o europeos no lo tienen, aun aquellos que han ido a vivir con la gente, porque la actitud que tienen frente a ella y la manera como viven con ella no son las que se necesitan. El antropólogo se siente antropólogo. La ventaja que tuvimos los solidarios es que siempre nos planteamos como tales, que además teníamos unos conocimientos de derecho, de antropología, de agronomía, de veterinaria y los pudimos usar en esa lucha. Pero nuestro principio era otro.

Y el antropólogo está en la comunidad para sacar el conocimiento.

Claro. Además, toda su metodología y las técnicas de la antropología son para “sacar”. Eso fue lo que le pasó a la Investigación-Acción: ellos no querían sacar el conocimiento y finalmente lo hacían; como se sentían como ladrones, entonces se plantearon cómo devolverlo, para lo cual hicieron muchísimos ensayos, pero fueron muy poco exitosos. La obra maestra de la devolución, *La historia doble de la Costa* de Fals Borda, en cuatro tomos, es todo lo contrario de devolución. Uno abre un tomo y a un lado está la línea con el discurso de interpretación, que es para los intelectuales y los dirigentes, y al otro está la carretica, sin análisis, para la gente común y corriente, llena de fotos, lo que demuestra que ahí se quedan en la mera descripción. Lo que hacen las reuniones de discusión, lo que hacen los mapas parlantes a través de una discusión oral, es hacer confluír todos los conocimientos acerca de un tema o de una situación: los del etnógrafo, los del etnohistoriador, los del lingüista, los del sociólogo, los del agrónomo, etc. y los de cada uno de los indígenas que participan. ¿La discusión qué hace?: confrontar esos conocimientos y los fundamentos que cada uno tiene para sustentarlos. Por lo tanto, por un lado socializa el conocimiento que al principio es de cada uno y luego se vuelve de un conjunto que a veces es muy amplio; y, en segundo lugar, lo hace avanzar, lo profundiza, lo hace llegar a otros niveles que permiten, sobre esa base, que la gente tome decisiones de qué es lo que tiene que hacer para afrontar los problemas. Además, se amplía, porque las sociedades indígenas tienen niveles y hay reuniones de toda la comunidad. Todo eso funciona oralmente; los mapas parlantes dan un sustento gráfico, visual, pero no tienen nada escrito tampoco. Lo que se escribe se saca, porque la gente en las sociedades indígenas no maneja la escritura, y quién sabe si algún día la va a manejar, y quién sabe si cuando la manejen todavía

serán indios. Para uno, escribir no es sólo el problema de escribir; uno tiene que pensar para escribir y pensar para escribir es muy distinto de pensar para hablar y de pensar para vivir. La dificultad está en hacer cambios con base en los fundamentos, para que esos cambios no impliquen que la gente deje de ser y se vuelva otra cosa, aunque siga usando su disfraz y su nombre. Por eso, Lorenzo Muelas, cuando se enoja en las reuniones, dice que los guambianos son blancos disfrazados.

Hay sitios donde la gente sigue trabajando sobre su propia base. En el Cauca hay gente que sigue trabajando sobre la base del pensamiento propio, del conocimiento propio, gente que lleva esa reflexión y de pronto descubre que puede manejar lo que tiene en sus manos y que ha sido marginado incluso por los propios dirigentes. Cuando yo digo que el mito es verdad, que al mito hay que creerle, es con la idea de que es la gente la que conoce; no es uno. Pero en las condiciones de hoy, el papel que uno puede jugar está en que ese conocimiento se modifique de alguna manera, que se haga utilizable para enfrentar las dificultades de hoy, en lugar de quedarse en silencio, que es de lo que ellos se quejan. Los guambianos decían: “El conocimiento propio se quedó en silencio. Hay que hacerlo que hable otra vez para dar vida”. Esa era la tarea: cómo hacer para que hable, para dar vida sin que deje de ser lo que es. Hoy, gran parte de la cosmovisión indígena, los “mitos indígenas” —como los siguen llamando—, tiene mucho reconocimiento, pero éstos han sido fosilizados, porque se han escrito y se han vuelto cartillas. Entonces los maestros y los niños se los aprenden y los recitan, pero viven de otra manera. Es posible convertir esas historias en literatura, pero eso no juega un papel importante en la vida de la gente. Permite aparentar que se está respetando la cultura, que se está consolidando, que se está impulsando, cuando en la práctica se está colaborando en que se pierda porque se fosiliza; y si una cultura, una concepción, unas normas, unos valores no son fuente de la manera de vivir y de resolver los problemas, se vuelven un discurso vano. Yo puedo decir que ese es el resultado absolutamente grave de la etnoeducación, la cual es el equivalente en el campo de la educación a lo que fue la Constitución de 1991 en el campo general: el Caballo de Troya, el caramelo en que se envolvió la integración. Así, en el fondo todo es igual y hasta peor porque se facilita. Pero todo eso penetra a través de los nuevos dirigentes, con los jóvenes que han tomado el poder, no solamente porque los viejos luchadores se han muerto, sino porque los han arrinconado, porque el estado crea sus interlocutores y lo hace reconociendo a aquellos que se mueven en su misma lógica, aunque tengan discursos distintos. Esos nuevos dirigentes son los jóvenes educados por los curas, o en las escuelas, o en los pueblos, o con postgrados, como tienen algunos.

¿Y para usted la antropología no es una profesión?

Es un compromiso. Yo le decía a los estudiantes: “Eso tiene que ser parte de uno; ustedes son otra cosa”, pero cuando vienen a la universidad se ponen su vestido de antropólogos y cuando salen se lo vuelven a quitar. Cuando entran a trabajar a una empresa, a una oficina, a una ONG, a cualquier parte, se lo vuelven a poner mientras están en el trabajo y después se lo quitan. Eso tiene que ser parte de uno, de la vida de uno y si no, ¿para qué sirve? Uno tiene que ser una persona integral, con muchas facetas, pero todas integradas y, por lo tanto, relacionadas las unas con las otras. La observación es una capacidad personal que uno desarrolla y la usa todo el tiempo; no es solamente para cuando a uno lo contratan para ir a hacer un trabajo. Uno todo el tiempo está viendo, está reflexionando en función de lo que ve y de sus propósitos; pero la gente ahora no es así.

Por otra parte, yo no sé si es que la actitud del dinero y la vida fácil que creó el narcotráfico ha permeado toda la sociedad, o si es una característica que por otra razón se desarrolló en la sociedad colombiana, pero ahora muchos profesores lo son porque no consiguieron otro empleo mejor remunerado, aunque algunos lo son porque les gusta serlo. La mentalidad que uno percibe ahora en la mayoría de los estudiantes es sacar el título lo más rápido que puedan y no complicarse la vida. El no complicarse la vida implica, entre otras cosas, una actitud de complicidad con el profesor: yo no le exijo calidad ni trabajo al profesor, pero el profesor que no me exija a mí, sino que me pase la materia y ahí vamos bien los dos. Entonces si el profesor no va a clase, el estudiante no se queja; el estudiante no hace el trabajo, pero el profesor no lo raja.

Le parece que antes no era así...

No solamente en mi generación sino en varias de las que vinieron después, la gente tenía interés en conocer, en aprender. Ahora solamente quieren graduarse, tener un título. Esa es una actitud general en la sociedad colombiana y tiene que ver con el papel que a nosotros nos toca en el concierto mundial, el de segundones, el papel que el imperialismo nos deja. Marco Palacios, el anterior rector de la Universidad Nacional, hizo un plan de desarrollo a cinco años, que comienza con una frase lapidaria que resume todo su diagnóstico sobre la universidad: “Los egresados de la Universidad Nacional están sobre-educados, lo que les dificulta insertarse en el contexto internacional”. La conclusión es obvia: hay que bajar el nivel. Se refiere a los pregrados, porque la Universidad Nacional es básicamente una universidad de pregrados. Ahora se propone que los pregrados de una facultad tengan un ciclo básico de uno o dos años. ¿Qué se va a aprender en él? Destrezas básicas, dijo Palacios en una entrevista para *El Tiempo*: lectura, escritura, manejo de internet, manejo de la biblioteca y

algunas técnicas de investigación. Luego recibirán información sobre el área correspondiente, porque los pregrados no son sitios de formación, eso corresponde a los postgrados. De acuerdo con él, uno de los “defectos” de la universidad es que quiere enseñar mucho de esas áreas, cuando para eso están los postgrados y, en segundo lugar, que quiere formar al estudiante como investigador, cuando eso no le corresponde al pregrado. Así, no va a haber prácticas en el pregrado, ni habrá intentos de formación sino “información”. No va a haber trabajos de grado en pregrado —en parte ya se han suprimido—; ahora la gente se puede graduar con un artículo en una revista indexada o que tenga comité editorial, o inscribiéndose en un postgrado y ganando todas las materias del primer semestre. La idea es que el estudiante acaba el pregrado y pasa a una especialización que, como lo dice Palacios claramente, tiene un objetivo: escoger a los más capaces. Él dice que capaces del pensamiento, pero capaces también del bolsillo, porque aunque la especialización va a tener los mismos precios del pregrado, los postgrados, a donde pasan los capaces de cabeza y bolsillo, sí van a ser caros, pero en ellos sí se van a formar. ¿Qué hacen con los que no pasan? Los capacitan para trabajar, o sea, como mano de obra: les enseñarán a organizar un escritorio, a hacer proyectos, promoción de la comunidad si es en ciencias sociales, ese tipo de cositas; y los sacan como mano de obra, ¿de quiénes? De los maestros y doctores. La Universidad Nacional se va a convertir en una universidad de doctorados, la propuesta inicial es esa. Quizás eso pueda ser válido en Europa y en Estados Unidos, no lo sé, pero aquí el 90% de los estudiantes no puede ir más allá del pregrado por razones económicas. Por eso se justifica que se formen en el pregrado y que sean buenos... Palacios dice que aquí se presentan tesis de pregrado que son superiores a las de los doctorados en otras partes y eso ahora lo ve como un defecto que hay que eliminar. Y es cierto, aquí ha habido tesis buenísimas de estudiantes que se van a Europa a tratar de hablar y tienen la capacidad para hacerlo de tú a tú con un doctor y el doctor le dice: “No... si usted apenas va a empezar... Cuando acabe de pronto podremos hablar, pero mientras tanto límitese a escuchar y aprender”. Van a que les laven el cerebro allá para venir a ser agentes de esos países. Luego del postgrado vienen y se reclutan en las ONG que, con contadas excepciones, son los nuevos instrumentos de dominación y de saqueo imperialista.

¿Pero no hay posibilidad de que ellos tengan esa doble visión, la de aquí y la de allá?

No, porque tan pronto llegan allá lo primero que les dicen es: “Ustedes son unos bobos que no saben nada, aquí es en donde sabemos”, “¿Antropología colombiana? ¿Eso qué es? La antropología se hace aquí”, “¿Usted, que acaba de venir con cuatro años de estudio, dice que ha desarrollado métodos de investigación? No...”.

Por eso usted no quiere ir allá tampoco.

No, a mí no me interesa, nunca me interesó hacer ningún estudio institucional fuera de ser licenciado. Yo ni siquiera soy profesional, pero sé mucho más, he hecho y desarrollado más cosas y he leído más que la mayoría de ellos. Todos esos libros que usted ve por aquí, los he leído y los he pensado y sigo creyendo que aquí hemos hecho cosas que no ha hecho nadie en la antropología del mundo. Hay cosas que nosotros empezamos a plantear mucho antes que en el exterior. Pero los gringos y los europeos son la moda que se sigue aquí. Y ustedes van por el último que habló, el último, ese es el que tiene la verdad porque es el último; lo que pasó o se dijo hace treinta, cuarenta, cincuenta años, no vale porque está viejo. Ese es el criterio. Entonces la gente se va y viene con unos discursos que no tienen nada que ver con lo que pasa aquí, pero es con lo que van a manejar toda su vida profesional —porque no es su vida personal sino su vida profesional—. Eso no sirve. No solamente no sirve, sino que oculta cuál es la verdadera realidad y, por lo tanto, se convierte en un obstáculo para la solución de los problemas que el pueblo tiene en esa realidad. No es solamente que sea inocuo; es que juega un papel negativo y con eso manipulan a la gente y eso se lo meten en la cabeza a los indígenas. Además, no son sólo los postgrados; los congresos internacionales y los nacionales funcionan igual, así como las publicaciones en las revistas. Son todas formas orientadas en una dirección que apunta a beneficiar unos intereses. Y como ahora los indios participan en todo, entonces ya ellos empiezan a compartir esos criterios, esos valores. Ya son felices de que a los chamanes los llamen los laboratorios escoceses a sacarles toda la información sobre el manejo de las plantas curativas de la Amazonia y dicen: “Allá me reconocieron”. Claro que lo reconocieron porque descubrieron el valor que tienen esos conocimientos, que antes creían que eran “supersticiones” o pendejadas de indios zarrapastrosos y atrasados o sucios —como les dicen todavía en el Ecuador—. Claro que lo reconocieron, pero lo reconocieron lo que usted tiene para podérselo quitar, no es para más. El día de mañana le toca pagar regalías allá para poder hacer lo mismo que ha hecho toda la vida; lo reconocieron, ahora a usted le toca reconocerlos a ellos como negocio. Yo creo que cada vez que viene cualquier antropólogo que hace una cosa que tenga peso, aquí en Colombia todo mundo se voltea para ese lado a ver, y si es gringo, mejor. Empieza toda la reinterpretación de la realidad y, entonces, la realidad se ha vuelto un discurso que hay que cambiar cada vez que llega una moda. Y ustedes los extranjeros son los que traen la moda rápido junto con los que vienen con el cerebro lavado, porque con los libros se demoran mucho. Vienen con nuevos conceptos, reinterpretan toda la realidad y todo el mundo tiene que empezar a verla de otra manera. Entonces la gente se imagina que la realidad son las miradas sobre la realidad. Uno aquí echa un cuento bien fundamentado y nadie le come carreta, pero la gente está abierta a lo que digan los de afuera.

Cuando usted estaba en la academia, si se podía trabajar de otra manera...

Se podía si la gente quería. Llegó un momento en que la gente ya no quería, la gente ahora quiere su título facilito. Alguna remota posibilidad hay, pero que eso cambie en su conjunto no es posible mientras no cambie el conjunto de las relaciones sociales que existen. Puede haber casos particulares, con muchos problemas, dificultades y reversas, por ejemplo el mío. Yo reconozco que en la academia le llevé la rueda al molino del sistema, formando los antropólogos que necesitaban y, mientras mejores, peor, porque si no sirven es mejor porque fracasan; pero si son buenos, pueden cumplir su cometido. Yo por eso me retiré de la academia y ahora no quiero saber nada de ella. Uno tiene dificultades después de toda una vida para acomodarse a muchas nuevas situaciones. Yo no iba a trabajar a la Universidad Nacional de Marco Palacios, esa no es la universidad que yo creo que debe ser, pero dentro de lo que puede haber en Colombia, la Nacional era el ideal para la gente. Yo no voy a trabajar para hacer una universidad gringa de segunda categoría en Colombia, que es lo que él quiso, para que la universidad se inserte en el sistema educativo mundial que es el gringo. ¿Cómo voy a trabajar en una universidad así? ✨