

ETNOGRAFÍA SOBRE EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO Y LAS MANIFESTACIONES DE UN ANTROPÓLOGO POR SU ORIGEN. EL EJERCICIO DE JTSENOJUABNAYÁ «EXISTIR REFLEXIONANDO» ENTRE LOS KAMĚNTŠÁ^{1, 2}

WILLIAN JAIRO MAVISOY MUCHAVISROY³
Universidad del Cauca, Colombia
mamewixa@gmail.com

Recibido: 02 de abril de 2014

Aceptado: 20 de mayo de 2014

Resumen:

El punto de partida de la presente discusión es el escenario de la nación kamĚntšá, espacio para ejercer el jtsenojuabnayá «existir reflexionando» (o investigación) de su propio mundo. Con este concepto se busca hacer una reflexión sobre el quehacer de la antropología a partir de quienes la ejecutan. En este caso, la excavación ontológica va más allá de la simple representación e interacción con un problema de investigación; por lo tanto, implica un análisis sobre la relación de los espacios y tiempos con la episteme y la praxis de quienes vivencian su «cultura propia» o cosmos. De esta manera hay una valoración intelectual colectiva e individual de los pueblos indígenas, que en la actualidad ayuda a plantear importantes interrogantes alrededor de los debates que buscan obtener conclusiones sobre la importancia de sus conocimientos.

Palabras claves: Pensamiento propio; pensamiento occidental; investigación; nación KamĚntšá; quehacer antropológico; intelectualidad indígena.

Ethnography on the Anthropological Work and an Anthropologist's Inquiry for his own Origin. The Practice of Jtsenojuabnayá or «To Exist Pondering» among KamĚntšá People

Abstract:

KamĚntšá nation is the point of departure of this discussion, as a space to practice jtsenojuabnayá, “to exist pondering” (or doing research) of their own world. This notion

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada para la monografía de grado en antropología titulada *KamĚntšá Biyángbe Wáman Lware. «El lugar sagrado de los que hablan kamĚntšá». El territorio indígena kamĚntšá en el Valle de Sibundoy, Putumayo*. Les agradezco sus comentarios a los profesores Guido Barona Becerra, Jairo Alicio Tocancipá y Cristóbal Gnecco, de la Universidad del Cauca, y, en especial al profesor Tulio Rojas Curieux por sus críticas constructivas durante la dirección del trabajo de grado.

² Mis agradecimientos muy especiales a la profesora Joanne Rappaport por los comentarios, sugerencias, aportes, consejos y la corrección en inglés que surgieron una vez que hizo la revisión del presente texto.

³ Antropólogo con estudios en la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo en la Universidad del Cauca (Popayán, Colombia). Pertenece a los *Kamuentsá yentsá, kamĚntšá biyáng* «Hombres de aquí, con pensamiento y lengua propia» del Valle de Sibundoy, Putumayo.

aims to reflect upon the anthropological work on the side of those working in it. In this case, ontological digging goes beyond a mere representation and interaction with research problem. Therefore, it involves analysing the relation of space and time to episteme and praxis of those living their “own culture” or cosmos. Thus, there is an intellectual collective and individual assessment of indigenous peoples, which is now helping to ask significant questions around the debates aiming to draw conclusions on the relevance of their knowledge.

Keywords: Self thinking; Western thinking; research; Kamëntšá nation; anthropologic work; indigenous intellectuality.

Etnografía do fazer antropológico e as manifestações de um antropólogo por sua origem. O exercício de jtsenjuabnáyá «existir refletindo» entre os kamëntšá

Resumo:

O ponto de partida da presente discussão é o cenário da Nação Kamëntšá, espaço para exercer o jtsenjuabnáyá «existir refletindo» (ou pesquisa) de seu próprio mundo. Mediante esse conceito, busca-se refletir sobre o fazer da antropologia a partir de seus executores. No caso, a escavação ontológica está para além da simples representação e interação com um problema de pesquisa. Portanto, envolve uma análise sobre a relação dos espaços e tempos com a *episteme* e a *praxis* daqueles que vivenciam sua «cultura própria» ou cosmo. Desse modo, há uma valoração intelectual coletiva e individual dos povos indígenas que, na atualidade, ajudam a levantar questões em torno dos debates que buscam obter conclusões sobre a importância de seus conhecimentos.

Palavras-chave: Pensamento próprio, pensamento ocidental, pesquisa, Nação Kamëntšá, afazer antropológico, intelectualidade indígena.

Aquellos informantes se dieron cuenta de que mis investigaciones no eran solo entretenimiento sino una verdadera demostración de mi aprecio intelectual y afectivo por ellos. Sin que entonces lo comprendieran, me ayudaron a levantar este monumento literario al pueblo kamëntšá.

Alberto Juagibioy Chindoy

Introducción

La investigación más que un concepto es una *praxis* importante para nutrir intereses individuales, colectivos e institucionales, aunque pareciera que su definición depende del origen, el tiempo y los múltiples espacios que hay en el mundo. Sin detallar las concepciones cronológicas y topográficas de algunas culturas, es importante comprender que sus fuentes de riqueza vienen del entorno observado y vivenciado por ellos mismos, de la construcción de conocimientos

que caracterizan a un «ser» capaz de responder a su existencia e incentivar una praxiología más que empírica, una ciencia hecha esencia, reconocida a través de la teorización para una especie de metamorfosis social, es decir, un cambio colectivo de una cultura sin olvidar su origen y conservación epistémica. Cambiar de espacios y tiempos no implica olvidar la identidad, a pesar de la interacción con otros y en espacios diversos.

En esta medida la acción investigativa se resuelve desde el punto de vista de quien la realiza y de la colectividad a la que pertenece. Por lo tanto, la relación *persona-espacio* implica dos percepciones generales: a) La persona que investiga es originaria de su propio espacio, y b) la persona que investiga es diferente del espacio de origen. Estas dos observaciones llevan a reflexionar sobre el *quehacer antropológico*, ya que esto implica la producción de etnografías interesantes e inclusive de aportes teóricos que podrían fortalecer las diferentes disciplinas, tanto para las ciencias sociales como para las ciencias naturales, aunque también una contribución de los investigadores hacia quienes integran las culturas. Por otro lado resolver interrogantes desde la propia cultura permite construir nuevas metodologías que nacen al «investigar lo propio». Esto hace que se piense posiblemente en una amplia «investigación propia». La diversidad de lo «propio» implica múltiples espacios, concepciones espaciotemporales y, por lo tanto, un interesante corpus de discursos epistemológicos que las culturas generan hacia la academia y viceversa, creando un diálogo entre pensamientos que provienen de los mundos locales (grupos étnicos o culturas) y desde el mundo «foráneo», conocido también como «Occidente» (visiones externas hacia las culturas).

En los siguientes reglones se excava en la ontología del investigador permitiéndole describir su cosmovisión a partir de la epistemología que los *kamëntšá*⁴ han construido. Por lo tanto, comprender

⁴ Los *kamëntšá* viven en el Valle de Sibundoy, departamento del Putumayo (Colombia). A lo largo del tiempo sus rasgos culturales han ido cambiando debido a la continua convivencia con foráneos provenientes de otras regiones del país, aunque se conservan uno de los rituales más importantes —el Klestrinÿe o Bëtsknaté, que es la fiesta del fin e inicio del año celebrado el día lunes antes del miércoles de ceniza—, parte de su lengua y diferentes actividades cotidianas (minga, medicina tradicional, agricultura), y ayudan a resguardar su identidad de otras culturas del país.

la «investigación propia» en esta cultura es pensar la expresión *jtsenowabnayá* o «existir reflexionando»; los individuos interesados en explorar su propia cotidianidad estarían haciendo la diferencia entre la actividad y la percepción de los significados de la cultura con la reflexión de la misma, pero generando un enfoque teórico que

nace en aquel espacio endógeno. Surge una intención, al igual como otros grupos indígenas en Latinoamérica ya han venido generando y proponiendo ideas para la construcción de espacios académicos benéficos a la revitalización de sus identidades o para la discusión constructiva en diferentes debates al interior de las llamadas ciencias humanísticas, en especial la antropología. De esta manera el *kamëntšá* en

su labor de investigador propone su visión reflexiva ante la posible integración entre los conocimientos exógenos, como los espacios universitarios, y los endógenos, como la cultura de origen para el desarrollo de nuevos contextos académicos.

Antecedentes para una reflexión del origen del investigador

Todorov en el primer capítulo de su texto *La conquista de América. El problema del otro*, comienza diciendo: «Quiero hablar del descubrimiento que el *yo* hace del *otro*», en el sentido de que el eurocentrismo encontraría al «otro» ignorado y a un «yo» reflexivo en sí mismo, indagando por su existencia: «Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte están bien presentes, pero ignoramos todo de ellos, aun si, como es de esperar, proyectamos entre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas» (Todorov, 1996: 13-14. Énfasis personal). Aquí, la existencia indígena fue incomprendida por los conquistadores del siglo XVI que irrumpieron en el «otro» de manera violenta; por eso, afirma Todorov que este encuentro fue «el mayor genocidio de la historia humana», nuestro autor diferencia desde su *yo* al *otro*, «como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos» (Todorov, 1996: 13-14).

Cada día son nuevos los antropólogos que no miran al *otro*, sino «a sí mismo» dentro de su cultura, en un ejercicio que puede considerarse como un fortalecimiento de la identidad antropológica en Colombia, porque es esa diversidad representativa del país (indígenas, afrocolombianos, ROM, campesinos, etc.) la que influye en la generación de otras perspectivas, y quizás en la inclusión de «las antropologías» inmersas en el mundo: Latinoamérica, Norteamérica, Europa, Oriental, entre otras, como lo han manifestado Ribeiro y Escobar al intentar organizar cada una de ellas a través de una red de antropologías del mundo. Este proyecto busca integrar una valoración dirigida a la pluralidad y la diversidad de las producciones intelectuales que se iniciaron en el siglo XX y que se ha ido profundizando en pleno siglo XXI con la idea de desarrollar la idea de «antropologías del mundo», abierta al diálogo dentro de una comunidad transnacional de antropólogos (Ribeiro y Escobar, 2008:11-40).

⁵ Me refiero con escuelas extranjeras a todos los departamentos de antropología que discuten temas desarrollados por la antropología particular de Europa en el siglo XVIII y la *Antropología general o cultural* oriunda de Estados Unidos desde el siglo XIX, que abarca la arqueología, la antropología biológica o física, la antropología sociocultural y la lingüística como subdisciplinas. La agrupación de todas en un solo campo surge según Phillip por la motivación de observar los orígenes y la diversidad de los nativos norteamericanos en sus costumbres, su vida social, su lenguaje y sus rasgos físicos (Phillip, 1999: 6, 17).

En este sentido la manifestación diversa que Colombia ofrece no sería ajena a los objetivos de estudio de los diferentes departamentos públicos y privados de antropología en el país, que en algunos casos surgieron gracias a las contribuciones ofrecidas por escuelas extranjeras.⁵ En la actualidad, dejando a un lado su origen, la antropología como disciplina cada

vez es capaz de ofrecer un diálogo interdisciplinario y su quehacer es motivo de nuevas definiciones. En un comienzo la antropología era el estudio del hombre, luego los teóricos se orientaron por el objeto de estudio del ser humano en su máxima expresión: «Decimos ser-humano tratando de precisar que hablamos del hombre en el mundo, concebido como totalidad y no del ser como un concepto trascendental» (Agüero, 1996: 57). Independientemente de las discusiones sobre el ser humano como parte de doctrinas teóricas del evolucionismo y el creacionismo, el avance más importante de la antropología fue el descubrimiento (años después de 1865) del concepto de *cultura*. Si bien este concepto es universal, *no* lo es su definición, ya que existen cientos de significados que dependen del investigador, de una sociedad, de un país y de las culturas mismas. Esto motiva a observar algunas definiciones de cultura para entender mejor. Por ejemplo, en 1871 el inglés Edward Burnett Tylor en su artículo *Cultura primitiva* aportó una definición importante: «La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (Bohannon y Glazer, 1998: 64).

Mientras que en la antropología cultural de los Estados Unidos, Franz Boas en 1930 expresó que: «La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que [se] ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que [se] ven determinadas por dichas costumbres» (Boas citado por Kahn, 1975: 14).

En Colombia, dada su condición pluriétnica, plurilingüe y multicultural, la Ley General de Cultura en su Artículo 1 de la Ley 397 de 1997, define la cultura como «...el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos y que comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias» (Ley general de la cultura Colombia). Esta definición se declara a partir de una manifestación intelectual ajena a los grupos étnicos, a lo que algunas voces locales dirían: «nos han definido desde cierto modo desde afuera, porque hemos sido observados». Por lo tanto vale el intento por responder a la pregunta ¿cómo definen los grupos étnicos, el concepto de cultura? Tan solo para tomar como un ejemplo, entre 1992 y 1993, el grupo Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA) tuvo la gran labor y con la compañía de lingüistas indígenas de traducir a siete lenguas la Constitución Política de 1991. En el glosario de los respectivos textos la palabra «cultura» es traducida y definida de la siguiente manera:

Para el pueblo ika: «*forma propia de vivir, pensar, hablar que existe*»

Entre los wayúu: «*la manera de ser*»

Desde la voz misak: «*lo que hemos sido, lo que somos y lo que seremos siempre*»

En el inga: «*pensamiento y subsistencia de todos*»

Desde la lengua kúbeo: «*vivencia de los diferentes grupos humanos o grupos étnicos*»

Entre los nasa: «*forma de comportamiento que resulta de la permanencia en relación armónica con la naturaleza*»

Y entre los kamëntšá, la palabra *wamanán* expresa cultura como «*costumbre*».

En consecuencia una cosa es que por los rasgos que tienen los grupos étnicos se defina la cultura (con mayúscula), y algo diferente es que las mismas culturas a través de sus propias lenguas expresen un concepto o definición similar o diferente de lo que han venido acostumbrando diversos investigadores. Ahora bien, si Todorov decidió hablar del descubrimiento que el «yo» hace del «otro», permítanme mostrarles mi punto de vista, donde no existe un «yo» y un «otro», sino un «yo» observando a otro «yo» que pertenece tanto al mismo grupo étnico como al mismo espacio.

Discusión sobre la ontología y el contexto del investigador

La antropología «colombiana» desde hace un tiempo ha comenzado a tener un cambio en su labor investigativa: no solamente es ejercida por «investigadores foráneos», antropólogos que continúan la tradición típica del investigador que construye (o habla de) grupos étnicos como «ellos», «los» indígenas, «los» ROM, «los» campesinos, etc., sino que esta diversidad étnica ha permitido que individuos participen desde hace un tiempo como antropólogos (y otras profesiones) para enriquecer de otra manera al grupo colectivo que pertenecen.

El «investigador foráneo» puede llegar a comprender la cultura investigada mediante la etnografía como metodología, y cuando quiere ver si lo que ha encontrado en la respectiva cultura es único, entonces recurre a la etnología como iniciativa para comparar con otra cultura y obtener conclusiones a su manera. Esto es contrastante con el papel que cumple el investigador-indígena (IIN de aquí en adelante). El IIN se pregunta por el «sí mismo», mientras que el IF se pregunta por el *otro*; por lo tanto en este caso el *yo* indígena hace una *etnografía desde adentro*, que es una interpretación expuesta a través de la *auto-investigación de la cultura*. En mi opinión la etnografía desde adentro es una manifestación del investigador, donde expone su participación en un nivel autónomo no individual sino colectivo, es la interpretación de su existencia con base en el reconocimiento de pensamientos y conocimientos válidos, puesto que existen y constituyen una manera de ejercer una ontología del espacio y sus habitantes. En cambio la auto-investigación es una estrategia metodológica que permite la reflexión del investigador para tomar conciencia de su existencia en su mundo de pertenencia, pone en peligro la difusión de pensamientos y conocimientos de manera colectiva, hay un riesgo de interés particular que podría debilitar la

construcción de etnografías que expongan lo colectivo o la manifestación total de su propia cultura. En conclusión, la *etnografía desde adentro* es un camino de manifestación de los saberes propios, tanto colectivos como individuales.

La tipología de estos investigadores varía según el proceso de adquisición de conocimientos en un contexto de educación específico, donde reciben pautas y bases para comprender el *cosmos*, la *praxis* y la *episteme*. En el IIN la educación la realizan básicamente el entorno, el ambiente y la naturaleza; es continua, real, diaria; se observa en la práctica, se vivencia en la colectividad. En últimas, es una educación participativa, es decir, se va comprendiendo lo que surja en la cotidianidad y es libre de participar con otras culturas a través de las diferentes manifestaciones (asambleas y encuentros de hermandad). En el IF sucede lo contrario; la educación no es continua, no es cotidiana, requiere de permiso para interactuar con otras culturas, requiere de un tiempo y un espacio específicos para comprender; necesita un aula, un profesor y tal vez un video que muestre otra cultura, y escasamente es colectiva. El investigador piensa tanto a partir de sus problemas por resolver como del interés propio de la cultura.

El «yo» impregnado e inseparable de las características de su cultura no hace por tanto *etno-grafía*, sino una *etnografía desde adentro: expresión sentimental y viva del conocimiento colectivo existente al interior de un grupo étnico*. Aquí la experiencia es entendida como investigación, es una inquietante reflexión que se va construyendo desde el momento en que el sujeto se desempeña como indígena-universitario hasta que deviene sujeto egresado ejerciendo su profesión al estilo de los demás (profesionales no indígenas) o tratando de ser un profesional reflexivo y capaz de fundamentar sus investigaciones con criterios propios de la cultura. Claro está que lo aprehendido en la universidad es un complemento, puesto que el derecho a ejercer una profesión puede estar otorgada por los mismos mayores, ya que ellos son los principales testigos de la construcción de memoria⁶ en temas específicos y pueden aprobar o rechazar las propuestas de los jóvenes con respecto a sus temas de investigación.

En Colombia, los individuos pertenecientes a grupos especiales (indígena,

⁶ Cuando digo *construcción de memoria* me refiero a la manera como los conocimientos una vez que son individuales, se intensifican hasta ejercer un colectivo intelectual y práctico a lo largo del tiempo; es histórico pero a su vez es activo, es decir, lo que los mayores piensan es el conocimiento vivo en el tiempo y el espacio presente.

afro, ROM, etc.) se han apoyado en la antropología para enriquecer y fortalecer la cultura, llevando esta disciplina a tomar nuevas riendas de investigación y resolver grandes problemas en diferentes espacios

pluriculturales. Aunque esto no ayuda a elaborar una disciplina capaz de encontrar una definición única al quehacer antropológico en nuestro país, el entendimiento, la aceptación y la comprensión de la realidad en cada cultura es muy diferente; más aún cuando estamos en un Estado diverso. En el siglo pasado la oposición

entre las políticas educativas emanadas del gobierno y las expresiones culturales comenzaron a tener otro sentido, debido a la génesis de la Nueva Carta Magna en 1991; la participación de la juventud indígena en el desarrollo personal a partir de las disciplinas universitarias implicó otro proceso de «educación» consistente en el enriquecimiento y la aceptación de las *epistemes* (en plural) que connota la diversidad cultural debido a su historia, a la aceptación teórico-práctica en el presente y su existencia en el futuro a través de la pervivencia.

La educación en los territorios indígenas es entendida como el conjunto de las experiencias de los individuos, de la relación entre ellos, con el entorno y la construcción de conocimientos. La relación «educación-investigación» es una fuente primordial constructiva de perspectivas pedagógicas encaminadas a definir una *educación propia* que se nutre del respeto a los mayores, personas llenas de experiencia que ven en la juventud la continuidad de las voces indígenas. Un ejemplo base se encuentra en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), cuando en 1978 consideró prioritario formalizar el surgimiento del Programa de Educación Bilingüe (PEB) que: «inicia el proceso de investigación y construcción del proyecto educativo de acuerdo con las exigencias culturales, las necesidades y las perspectivas de los pueblos indígenas» (Bolaños y Ramos, 2002: 5), y que además vio la necesidad de asumir «procesos de alfabetización de adultos para que se pudieran leer los textos legales que consagraban los derechos indígenas» (Rojas, 2005: 35), ya que: «Aprender a leer es aprender a luchar» (Castillo citado por Rojas, 2005: 35). La definición de una *educación propia* constituye por lo tanto un carácter ontológico de los territorios y la *episteme* generada por quienes ahí habitan; la integración de estos elementos promueve una manifestación endógena que necesita ser más que comprendida, por el reconocimiento de cómo se enseña y se aprende cotidianamente en los espacios-tiempos de los grupos étnicos.

Las manifestaciones internas y externas sobre la educación-investigación permiten una epistemología que diferencia el saber y el pensar indígenas del saber y el pensar de la cultura europea (Gómez, 2004: 2). El territorio es equivalente de naturaleza, a su vez de educación y espacio para la investigación. Así, muchos caciques heredaron su lugar de hábitat como centro de sus conocimientos; es la fuente primordial de pervivencia, y desde ahí los pueblos indígenas definen la educación propia como:

La espiritualidad profunda donde el hombre es parte de la naturaleza, que le indica su función y la razón de ser de su existencia, su misión es la de cuidar, proteger, respetar y defender la madre tierra manteniendo el equilibrio armónico del cosmos con relación al hombre mediatizada por las autoridades tradicionales, nuestros sabios, los depositarios de los conocimientos y saberes milenarios que han mantenido nuestras culturas. Por eso esta educación se inicia desde antes de nacer y va mucho más allá de la muerte. Esta educación

tiene una visión integral de la vida en nuestras culturas pues atraviesa todos los ámbitos de ella. Concibe el orden del mundo como una gran sociedad en donde los hombres, la naturaleza, y los seres que la habitan, son sujetos de los mismos derechos (ONIC, 2000: 38-39)

En Colombia ochentaicuatro grupos indígenas manifiestan su identidad por su pertenencia a su *génesis ontológica* y a todo lo que ellos mismos conciben como primordial para su existencia mediante la capacidad de apropiación de un lugar-territorio: la memoria, las leyendas, la conservación ambiental, la lengua, las costumbres, la capacidad organizativa, las políticas y la economía, el entendimiento y la pertenencia a la tierra en un nivel humanizado. Aquí la dualidad persona-lugar constituye la supervisión profunda de una ontología bajo la unión entre cosmovisión y cultura.

Vivir la cultura es conocer sus experiencias, y de paso su concepto de investigación. Por ejemplo, la nación kamëntšá ha manifestado que palabras como «visitar», «cultivar», «esperar la siembra», «ver la luna», «pensar la madre tierra» son conceptos, y existirían en cuanto a las situaciones cotidianas correctamente interpretadas, esta idea me permitió rectificar con lo que Joanne Rappaport había encontrado con los nasa en el departamento del Cauca: «actividades tales como ‘mirar’, ‘atravesar’, ‘caminar’ y ‘sembrar’ reclaman un espacio físico y lo transforman en territorio» (Rappaport citada por Orjuela, 2006: 63) o cuando Luis Guillermo Vasco, en la comunidad Misak de Silvia (Cauca) se halló con la siguiente experiencia:

A mi llegada a Guambía para participar en el trabajo de recuperación de la historia, una mayor, al enterarse de los propósitos de mi estadía, se conolió porque seguramente me iba a cansar demasiado. Al preguntarle por el significado de su afirmación, me respondió: es que para conocer hay que caminar mucho. El desarrollo de la investigación me mostraría que aquella mayor había dado en el clavo acerca de lo que constituye una metodología propia guambiana de conocimiento, seguramente presente también en otras sociedades indígenas. En ellas, el recorrer no solamente permite conocer —oír— el territorio, sino que también es el eje fundamental de su constitución como tal, de su construcción (2002).

Estos conceptos se desplazan por diferentes espacios de interacción para ejercer una función válida. En el cosmos kamëntšá, el *jajañ* («huerta») es el espacio de educación para comprender la producción, el *tjañ* («montaña») para comprender la riqueza hídrica, *wáman lware* («territorio») para entender el lugar como elemento esencial de existencia, el *bëtsknaté* («el día grande»), está para comprender porque ahí se disfrutaban los diversos frutos de la cosecha, *wáman kabildoka* («casa de poder») está para entender porqué es un espacio central moderno para administrar

justicia.⁷ Consecutivamente puede manifestarse otros eventos esenciales de la vida indígena, cuya experiencia en cada espacio se debe «cultivar», y en simultaneidad proponer las necesidades urgentes que requieren ser elemento de reflexión y buscar experiencias para ser revividas y promover hechos fundados en el modelo de una educación propia que dé cuenta del estado real en que se encuentra la vida kamëntšá (y otros pueblos también) y sean conscientes de lo que recrea su identidad alrededor del nombre que los identifica.

Los conceptos de educación e investigación en un contexto «propio» han sido motivo de interrogación y reflexión en la elaboración de monografías, tesis o informes finales. Sus contenidos difieren del papel desempeñado por quien realizó la investigación (persona que hace parte de una identidad especial), la inducción metodológica y la técnica investigativa de la academia «occidental». En mi caso, la experiencia me ha permitido encontrar diversas etapas en el proceso de la investigación, que se manifiestan de la siguiente manera: a) tiempo y espacio de la ontología del investigador; b) definición del tema de investigación por necesidad; c) apropiación de elementos metodológicos propios y externos; d) el tiempo del investigador en terreno y e) tiempo final de la investigación.

a. Tiempo y espacio de la ontología del investigador: Es un estado de autorreflexión de la persona por su pertenencia a un grupo étnico. Corresponde en este caso preguntarse por sí mismo cuál es la función que cumple en su mundo investigativo como parte de la cultura, es decir, debe sentirse complemento entre la experiencia que tienen los demás y la experiencia que el investigador ha ido nutriendo. Por ejemplo, el investigador-kamëntšá se identifica con la expresión *atš* (a-: «persona»; -t-: «dual» o «dos» y -š-: pertenencia) es equivalente a «yo», «ego» y «ser», pero este existe siempre y cuando haya un segundo sujeto (o varios sujetos) para que pueda interactuar; por eso, siempre la persona necesita de alguien, y eso es evidente con *-t-* que pone de manifiesto un contexto donde están los dos (o más de dos). Como se observa, el

⁷ Cada uno de estos espacios están interrelacionados entre sí. Sin uno de ellos, según comentan los ancianos y ancianas, el sistema de vivencia kamëntšá comienza a «sentir un desequilibrio» en la naturaleza. El *jajañ* conocido también como *chagra* o *chacra* (en Perú) propicia la alimentación a la familia por su diversidad de vegetales, que sirven de sustento, tubérculos, granos, frutos, plantas medicinales son algunos ejemplos. El *tjañ* es la barrera geográfica conocida como cordillera; manifiesta la diversidad forestal y es el lugar de las lagunas, por ello es el nido y el nacimiento de todas las fuentes de riqueza hídrica como el río Putumayo, por eso el territorio conocido por los foráneos como el Valle de Sibundoy es de acuerdo a la voz kamëntšá el *wáman luare*, el lugar sagrado, es decir, el territorio donde surgió esta cultura y lo ha conservado desde su existencia para celebrar el *bëtsknaté*, el carnaval que se conmemora el lunes anterior al miércoles de ceniza, desde la visión propia, es donde se termina e inicia el *kanje uat* «un año». En este día hombres y mujeres de todas las edades participan con instrumentos musicales (flauta, cuerno, rondador, dulzaina, bombo, etc.), se bebe el *bëkoy* o *chicha* (bebida de maíz fermentado) y en cada familia comparten el *mote* (maíz cocinado con carne y papa). Todos estos espacios se interrelacionan bajo el poder que se dirige de ese *wáman kabiloka* «casa de poder». La institución fue introducida por las misiones religiosas desde el siglo XVII y fortalecida estrictamente por las misiones capuchinas desde la primera mitad del siglo XX. En la actualidad, este lugar de administración de justicia es dirigido por personas elegidas por el pueblo a través del sistema de votación, los integrantes ganadores constituyen el gabinete: gobernador, alcalde mayor, alguacil mayor, y cuatro alguaciles menores que se posesionan el primero de enero con el aval del alcalde del municipio de Sibundoy (Mavisoy, 2009).

pronombre personal *atš* es amplio al incrustarse con el significado de *kamëntšá*.⁸ El lingüista José Narciso Jamioy analizó la palabra *kamëntšá* diciendo que *ka-* corresponde a «mismo»; *-m-*: «cercano» y *-ëntšá*: «persona» es decir «cercano de sí mismo», que uniendo esta expresión con el verbo *jtenojwaboyam* («reflexionar») se diría: *kamëntšabe jtenojwaboyam* («reflexionarse profundamente»), es poner de manifiesto todo lo que es uno como parte de la cultura en el espacio-tiempo físico y temporal. Cuando se investiga en la cultura «es necesario pensar de manera filosófica» (voz de José Narciso Jamioy, 2007), porque únicamente así se pueden entender las razones halladas a las dudas que los mayores descubrían en su transcurrir de la cotidianidad.

La expresión «cercano de sí mismo», en su más amplio sentido, es una cuestión de autonomía que los mayores han construido, manifestando que hay una limitación del pensar de un «proceder», es decir, no hay una raíz que sea parecida y esté creciendo en otro lugar (otro espacio en el mundo) con características iguales a los *kamëntšá*. La identidad se fortalece cuando se expresa diciendo «somos así mismo porque nos parecemos a la naturaleza de origen». Este «origen» de que se habla no es la naturaleza, sino que se refiere a la manera cómo surgió *tsbatsanamama*,

⁸ Lastimosamente muchas personas que pertenecen a una comunidad indígena, no saben la realidad del significado del nombre que los identifica. Esto ha traído dificultades de identidad tanto en la juventud como en los adultos y mayores, y los problemas suelen ser más contundentes cuando muchas personas piensan hacerse pasar por Inga, Killacinga, Yanakuna, etc., y recibir los mismos beneficios que el gobierno otorga a los indígenas.

la «madre responsable» como principal fuente de vida, pervivencia, experiencia y existencia. En la figura 1 el significado de *kamëntšá* implica una construcción de *jwabna* «memoria» manifestada a través de un *atš* «yo» que se comparte en ciertos momentos como una *wuachën* «visitante» o un *tsejwuchën*

«visitado». Esta imagen se conoce como un *jenëkwentan* «conversar entre dos o más» o la manera de transmitir los conocimientos mediante la oralidad.

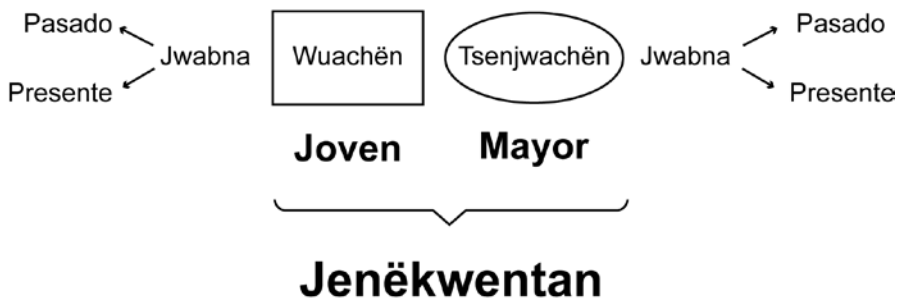


Figura 1. Modelo de investigación propia *kamëntšá*.

En una metodología propia de investigación, el kamëntšá no es un investigador en sentido estricto de la formación académica, sino es el *wuachën* quien tiene al frente su *tsenjwuachën*.⁹ Cada uno con su *jwabna* construye el pasado y el presente manteniendo en cuenta un *jenëkwentan* «diálogo» (el joven y el mayor) que hace parte de una «tradición oral» y expresada no totalmente en kamëntšá, porque el castellano se manifiesta de manera cotidiana, siendo muchas veces el mayor un experto en hablar su propia lengua. El concepto *jawuachán* «visitar» es básico para una herramienta metodológica que nutre el quehacer de la educación propia, cuyas categorías de visitante y visitado son culturales. Una visita surge cuando hay cualquier necesidad para acudir a otra familia. Por lo tanto uno en la cultura lo que hace es ampliar historias, conocer, pedir un favor, un consejo, etc. No únicamente son estos los espacios de interacción; existen otros, como los diferentes trabajos comunitarios (asambleas, mingas) o cualquiera de las manifestaciones de rituales (fiestas, velorios, toma de yagé) que acontecen repentinamente en la comunidad.

La diferencia de edades (joven-mayor) no se debe entender de un «yo» y el «otro», que normalmente se ve en la relación del etnógrafo y el objeto de estudio. Por el contrario esta dualidad se conjuga en *bëng* «nosotros», es decir, los dos o más en diálogo. Además, el diálogo arroja discursos que manifiestan vivencias o acontecimientos del pasado (de hace un instante) y esto permite la diferenciación de tiempos y espacios. El «visitante» y el «visitado» a través de la memoria pueden hacer la diferencia entre el pasado y el presente; a su vez por la diferencia de edades, el joven y el mayor son una conexión entre las evidencias del pasado y la complementación del presente. Cada uno cuenta y tiene una visión diferente para referirse a la cultura y a la identidad de la misma. Es un estado de las circunstancias en el momento, es decir, es un continuo *jenëkwentan*.

Conceptualizar y definir la investigación propia depende de la persona y su identidad. Cada cultura tiene sus propias características y necesidades investigativas muy diferentes de las de otras. En Colombia es importante considerar que no todas las lenguas tienen el mismo o igual número de pronombres personales. El estudio de la semántica permite resultados importantes y a veces sorprendentes cuando se encuentra la existencia de más de un *yo* y un *tú* en la misma lengua. Por ejemplo en la lengua indígena nasa yuwe,¹⁰ que posee *aⁿdʰ* (yo masculino) y *ũⁿkwe* (yo femenino), y el *tú* masculino *iⁿdʰ* y el femenino *iⁿkwe*,¹¹ es una cuestión importante para el pueblo nasa, por la naturalidad de la existencia de estos

⁹ En los procesos de una educación e investigación propias se debe tener en cuenta toda manifestación que permita interactuar con otros, como herramienta metodológica para ampliar cualquier tipo de información. Lastimosamente esto se ignora por la fuerte influencia de los métodos de investigación que imparte la universitaria no indígena. Esto es una de las razones por las que docentes y demás profesionales kamëntšá escasamente se sumergen a observar y valorar lo que hay al interior de la cultura en función de producir resultados importantes al beneficio de la cultura, y más aún cuando no hay una clara definición sobre investigación propia.

¹⁰ Hablada por los indígenas nasa o páez asentados en el suroccidente de Colombia.

¹¹ Notas del seminario de semántica dictado por el profesor Tulio Rojas Curieux. Universidad del Cauca, mayo 10 de 2004.

pronombres pueden conceptualizar y definir una investigación en una discusión de género ampliamente discutible, la mujer ha ido cada vez cumpliendo diversas funciones políticas al interior de los territorios indígenas hasta tomar partido en los modelos de transmisión de conocimientos a través de la educación.

La investigación propia consiste en profundizar la historia de sí misma, de uno mismo y contar lo que se ha escuchado. Es una experiencia personalizada y colectiva de tal manera que llega al punto de contar, refutar y/o contradecirse una y otra vez con la «teoría adoptada»¹² para interpretar un problema, sería en este caso no hablar de *etnografía* («hablar o escribir del otro»), sino hablar de uno mismo en medio de su propia cultura, es una *etnografía desde adentro*. La interiorización del «yo» como la idea de acercarse más a la cultura, puede hacerse o no con el apoyo de la etnografía, pero es más necesario cuando quiere involucrarse en una cultura distinta. Aquí la cultura es interiorizada, porque la realidad expresada desde adentro es distinta a una observación antropológica realizada desde afuera.

Partir del idioma propio es explorar el *kabëngbe jwabna* «nuestro conocimiento», lo que es relevante para el *ats'yo* con su propio lugar y los diversos espacios. Cuando el niño está con su abuelo o con sus padres está en un continuo «compartir»; al niño cuando se le explica y no entiende o se equivoca inmediatamente recibe es un «consejo» no un regaño. Hace un tiempo¹³ muchas veces el *utabná* o caporal

¹² Me refiero a una teoría diferente a las que se generan en las culturas occidentales, porque las culturas o nacionalidades indígenas también pueden generar sus propias postulaciones teóricas y pueden trascender ampliamente. Por lo tanto, una «teoría adoptada» implica acogerse al «pensamiento foráneo» probablemente efectiva o no en todos los casos para resolver las investigaciones en los territorios indígenas.

¹³ Con la expresión *hace un tiempo*, me refiero a que en la actualidad el *utabná* como autoridad del trabajo en una minga está por desaparecer; era común hace más de quince años observar cada ocho días un líder de este tipo en los diferentes lugares de trabajo comunitario.

(autoridad del trabajo) en una minga distribuía el espacio para los niños y otros para los adultos dentro del *jajañ*, mientras los adultos desarrollaban tareas más complicadas destinadas por el *utabná*, los niños aprendían a cuidar el *jajañ* también con tareas específicas pero menos difíciles. Los espacios surgieron a partir de la expresión *kabëngbe jwabna* como defensa a lo que el *kamëntśá* posee en su interioridad personal, familiar, colectiva, y

especialmente ejerciendo el principio *jtsëbuayenam* «para hacer nacer» a lo que ya se ha experimentado como un proceso de educación colectiva *kamëntśá*.

El ejercicio pensamiento-pensar y conocimiento-conocer hace parte del *jwabën* «colectado» en el sentido de que se nutre intelectualmente en el compartir con todas las personas, internas y externas (Jamioy, 1995: 13). Aquí se trata de conocer todo sin tener un pensamiento de superioridad ante los demás; esto ya es una idea de «competencia» que sucede a nivel de intelectuales que ejercen su *praxis* enfocada en una corriente científica. En cambio, en la concepción que tiene el *bëngbe jwabna* se requiere seguir las huellas que son experiencias siempre compartidas: «el pensamiento joven se nutre siempre y cuando recoge [sic] las ‘experiencias’ de los mayores».

Vivir y convivir con el espacio a lo largo del tiempo en el lugar de origen implica dejar por un lado muchas cosas, por lo tanto no alcanzamos a ver lo que tenemos y por eso mismo en ciertos momentos se presentan dificultades para expresar lo que existe a nuestro alrededor. Hablar sobre el lugar donde se nace y se ha crecido es resumir lo que se ha visto, lo que se ha sentido y lo que se entiende en el momento. Pero siempre falta algo por ver, por sentir y por entender: los espacios, las creencias y costumbres dejadas por los mayores. Escribir al respecto implica decir tan solo unas cosas y dejar otras en la oralidad como tradición de la *palabra* que pasa de consejo en consejo, es decir, la *palabra* expresada por los mayores es transmitida a los hijos a través del «*jenëkwentan*». Con esta práctica se fortalece la conciencia y la responsabilidad de vivir bien en la cultura. Para un joven kamëntšá el mayor miedo que se puede tener es fracasarle a la *palabra* del mayor.

b. Definición del tema de investigación por necesidad: La aplicación profesional en la cultura requiere interactuar académicamente dentro de un «tema-necesidad»¹⁴ que es básicamente la reflexión del investigador frente a la comunidad, momento en donde siendo parte de la cultura se convierte en observador de sí mismo desde dos espacios diferentes: a) adentro-adentro y b) afuera-adentro. En el primero el «tema-necesidad» es observado cuando el investigador interactúa con los demás en el espacio habitado por su cultura, mientras que en el segundo, el investigador cumple el papel de intérprete o analista en la universidad, y cuando retorna a su cultura en calidad de investigador lo que hace es una auto-visita: visitarse uno mismo en la cultura. En cuando a la ubicación espacial el IIN (el indígena en su territorio) deberá demostrar que de todas las necesidades que encuentre en la cultura existe un orden de prioridades y esto solo se descubre en la práctica o en el terreno mientras se ejerce una reflexión/acción-investigación con la comunidad y se da cuenta de que los problemas vistos desde afuera no son en la realidad una necesidad prioritaria de la comunidad. Antes de cualquier decisión sobre un tema por investigar es mejor impregnarse de todas las dificultades y escoger una de ellas para desarrollar cierta investigación bajo un tema que sea prioridad para la cultura y no para el investigador.

El mejor recurso para comenzar a comprender un tema-necesidad es el «plan de vida indígena»,¹⁵ principal fuente de reflexión y decisión, que demanda a un IIN caminar, visitar, compartir, participar y pensar-hablando con los demás en

¹⁴ El «tema-necesidad» es el espacio que entre los kamëntšá se conoce como «principios que rigen el plan de vida», y a su vez es centro de observación para determinar qué aspectos necesitan mejorarse o si por el contrario es preciso innovar en otros conceptos básicos para fortalecer el sentido de pervivencia de la cultura (Mavisoy, 2009: 62).

¹⁵ Por ejemplo los integrantes del pueblo indígena kamëntšá entre los años 2003 y 2004 plantearon dentro del Plan Integral de Vida Kamëntšá-PIVC los siguientes principios para conducir la pervivencia: a) *Kabëngbe Jwabnak*: «autonomía», b) *Waishanjabian*: «governabilidad y autoridad», c) *Bëngbe Wáman Lware*: «nuestro territorio», d) *Kanyin jëbtsotbemañam*: «unidad» y e) *Bëngbe wáman jwabna y Oyebuambnayan*: «lengua y pensamiento». Un IIN puede estudiar cualquiera de estos temas para plantear sus investigaciones o inclusive proponer uno nuevo, siempre y cuando manifieste una necesidad colectiva (Mavisoy, 2009: 63).

sus espacios adecuados, porque ahí están los principios básicos por los cuales se rige la colectividad étnica. El IIN debe reconocer que los principios esenciales de su cultura son los centros temáticos que aparecen en el plan de vida y por lo tanto son necesidades que pueden ser resueltas de acuerdo con las profesiones que estén ejerciendo.

c. Apropriación de elementos metodológicos propios: La academia exige que los proyectos se definan bajo un problema, un tema, un objetivo y un escenario para elaborar y desarrollar una investigación. Si quien investiga comprende su identidad y las circunstancias se lo permiten todos los requisitos están a su disposición: la cultura es foco de observación y centro de prioridad para escoger un espacio; no debe ignorar los aspectos relevantes que existen allí, porque se trata de un mundo amplio y es difícil captar las unidades de interpretación y que a su vez sean complementarias con los elementos de la cultura vistos desde afuera o desde el lugar de estudio. Cuando hay una visión clara entre la universidad y la educación propia es preciso distinguir entre la una y la otra los diversos conceptos que podrían estar a favor o en contra de la investigación. Expongo a continuación algunas herramientas metodológicas que podrían ayudar a realizar una *etnografía desde adentro*:

1. *Reflexionar la propia lengua y su nivel de entendimiento:* le permite al investigador hallar en su propia lengua las palabras que ayudan a conceptualizar y buscar definiciones precisas para un «tema-necesidad». Y en el caso de las personas que no la hablan o no la dominan perfectamente, es conveniente aprenderla para la reflexión.
2. *Participar en la cosmovisión:* es el espacio dentro de la cultura donde se observa cómo se percibe el mundo, pero más que percibir es participar en ella a través de su lectura misma y sentirla, es decir, explicar porqué existen determinadas concepciones y qué permite la pervivencia de la cultura.
3. *La «palabra» o «consejo» del mayor como teoría:* los principiantes o universitarios deben considerar el conocimiento de los mayores como una «experiencia teórica» que abarca las diferentes competencias (pulsadores, parteras, exgobernadores, artesanos, palabrero, jaibaná) no como supuestos, sino de acuerdo a la realidad que incluye la ontología, la praxis y la epistemología. Por lo tanto es una ciencia dentro de la cultura en su discusión y debate.
4. *Ubicación del investigador con sus capacidades:* según las culturas hay momentos y espacios propicios para manifestar y descubrir capacidades, como sobandero, intérprete de los sueños, educador, médico, entre otros. Por medio de ellos el investigador puede profundizar esos espacios como medio de enriquecimiento personal e investigativo.

5. *Ubicación del investigador en el espacio y tiempo*: reconocer el territorio como lugar esencial de su cultura y a su vez conocer la historia, su significado y la importancia que demanda para quienes lo habitan. El territorio es un lugar de memorias, conceptos, definiciones y por lo tanto es necesario recorrerlo junto con sus dueños.¹⁶
6. *Ubicación del investigador por lo que sabe y piensa*: el investigador debe reconocer hasta dónde domina su idioma, hasta dónde conoce: la historia, los principios, los espacios sagrados, los nombres de lo que hay en su entorno, las costumbres, la cosmovisión y la importancia de la cultura. Además, debe pensar sobre ello y complementarlo con los conocimientos que comparten con él los demás (ancianos, niños, autoridades tradicionales).
7. *Participación continua y discontinua de su cultura*: muchos jóvenes se han profesionalizado en universidades públicas y se han quedado en las ciudades. Esta es una participación discontinua en el sentido de que si quieren fortalecer su cultura desde lejos, no deben descuidarla por completo. Por el contrario, se requiere manejar una estrategia de auto-visita con fines específicos en tiempos y espacios diferentes. También está quien siendo profesional no olvidar su identidad y tiene una participación continua, está atento a las mingas, asambleas, fiestas, rituales y otros eventos que son esenciales para interpretar, describir y conocer los temas básicos y necesarios de la cultura.
8. *Ver los objetos como conceptos*: las culturas indígenas ven en sus elementos materiales no como un simple objeto, sino que recrean la vida y tienen una definición vital para la convivencia o recrean en ellos la historia; por ejemplo, el «bastón de mando» de un gobernador o la «pluma de guacamayo» en la nariz de un chamán significan autoridad, pero no en ambos se hablan de un mismo concepto y una definición de autoridad.
9. *Revisión bibliográfica interna*: al interior de la cultura hay muchas personas que han escrito sus experiencias y es importante hacer su revisión independientemente del nivel académico. Esto permite re-memorar eventos y conceptos que no han sido intervenidos por definiciones externas; hay además profesionales que han escrito sobre su propia cultura y se requiere leerlas evaluándolas, es decir, haciendo una crítica formativa y complementaria ante la investigación que se hace en el momento.

¹⁶ En este caso la percepción del espacio puede convertirse en sujeto, por ejemplo la flora o la fauna en algunas culturas son equivalentes de familiaridad (madre tierra, pez madre, piedra prima, papa hermana, etc.). Se conocen estas categorías de nominación a través de los recorridos que se hacen con los mayores o personas reconocidas por la comunidad, ellos conocen muy bien el territorio. Cuando se participa en un recorrido es necesario la utilización de una agenda o cuaderno de apuntes y si los guías lo permiten se puede utilizar una grabadora periodística y hacer un registro fotográfico, con el fin de anotar los nombres de los ríos, cerros, lagunas e inclusive para elaborar un corpus de los nombres de animales y plantas según sus especies. Los recorridos son de gran utilidad, especialmente cuando a través del camino el lugar se convierte en un referente de historia, es decir remite al pasado para manifestar que tal espacio fue ocupado por alguien, sucedió tal cosa, los dueños provenían de tal parte, en fin.

10. *Revisión bibliográfica externa*: siempre es necesario contrastar con otros recursos bibliográficos publicados por estudiosos externos. Esto ayudará a contrastar y enriquecer la investigación desde adentro.

El carácter esencial de un proceso de investigación propia, que acompañan todos los elementos mencionados, se basan en la «tradición oral» elaborada y comprendida dentro de sus propios sentidos y espacios. Esta permite al IIN ubicarse en un mismo espacio con el presente frente al pasado-presente de los mayores, y a su vez, según la concepción kamëntšá, entender el *nchanjobaim* «el tiempo venidero» o futuro. Todo esto se percibe comprendiendo de manera adecuada los diversos discursos que aportan las historias de vida, pensamientos y conocimientos.

d. *El tiempo del investigador en terreno*: El tiempo del que dispone el IIN en terreno no tiene límites, así como el espacio que lo habita puede ser recorrido una y otra vez. Esto hace que sea un trabajo de terreno continuo, siempre y cuando se vive de manera permanente en su territorio, o cuando se vive en otro sitio puede ser visitado en diversos momentos dándose cuenta de qué cosas siguen presentes, qué ha cambiado y qué no existe. Estar «allá» en la universidad permite captar muchas cosas que no se ven fácilmente estando «aquí» dentro de la cultura; por lo tanto, es una cuestión metodológica saber manejar los espacios entre el lugar de estudio y la cultura de origen, así como el lugar de estudio y una cultura diferente —esto puede llamarse en kamëntšá como *jtsenowabnaya* «existir reflexionando» en todo momento sobre la cultura y el lugar donde se habita, estando dentro o fuera de él— (Jamioy, 1998: 125).

El trabajo en terreno permite dar cuenta de muchas cosas. En el caso de la «tradición oral», no abarca únicamente la leyenda, un cuento, un mito contado por el anciano en su propia casa, sino también las palabras que se dicen mientras se suda, se siembra o se cosecha el maíz en un espacio determinado o cuando se participa de un ritual funerario o en diversos tipos de fiestas. Así una metodología elaborada y desarrollada dentro de la cultura implica una relación de sujeto-sujeto de manera compleja, de donde se desprenden dos campos de análisis: a) de sujeto-sujeto cuando hay la relación kamëntšá-kamëntšá, es decir, dentro de un contexto de diálogo es igual al visitador-visitado siendo ambos de la misma cultura; y b) de sujeto-sujeto cuando a través de los visitados resulta que el interlocutor es el entorno humanizado; por ejemplo, la «madre tierra» o el «jajañ» como parte «hermana de la familia». Además en estos casos la dualidad observar-observado es nula puesto que ambos observan; la diferencia es que la experiencia de cada persona varía, es decir, un niño y un mayor, una joven y una niña, una anciana y un joven son diferentes experiencias y, desde luego, la vida es contada en el instante con pasados y percepciones de manera diferente. La educación y el compartir del conocimiento y pensamiento en este caso están siempre presentes.

e. *Tiempo final de la investigación:* Para la antropología y cualquier otra disciplina exponer el producto de la investigación se hace a través de un informe general, una tesis, una monografía, un artículo, hasta un libro, es decir, se manifiestan los resultados a través de la escritura. Lo común y natural de todo es evaluado por un jurado que acepta o rechaza con o sin sugerencia alguna, con una evaluación externa competente,¹⁷ en un tema específico o general, donde se admite una idea básica probable y comprensible en el discurso de la disciplina que se ha formado.

Al respecto la «educación propia» habla de una constante evaluación crítica sobre

¹⁷ Me refiero a un grupo de personas encargadas de evaluar el trabajo final de investigación, en este caso el jurado encargado de leer y aportar un concepto de aceptación o negación de los textos a evaluar (monografía, tesis, artículos, informes, etc.). Generalmente pertenecen a las mismas instituciones universitarias (facultades y departamentos) que son escogidos por el investigador junto con su respectivo asesor.

lo que se hace, basado en el sistema propio que es diferente de la evaluación por formalidad o por principio de medida, con la idea de observar la calidad educativa a veces establecida por el Ministerio de Educación Nacional. La evaluación es una manifestación del pensamiento y el conocimiento desde

un punto diferente, lo que fuera un «tema por necesidad» hallado en la cultura puede llegar a ser verdadero pero no importante, puesto que puede existir un problema mucho más prioritario. El IIN afronta y asume los retos que su cultura misma le impone para resolver el «tema necesidad» de manera prioritaria.

En este caso la etnografía (teoría, escenario de investigación, desarrollo del problema, conclusiones) puede evaluarse desde muchos puntos de vista, pero la *etnografía desde adentro* compromete los avances de la escritura y la conservación de la oralidad en sociedades que fueron y aún son ágrafas en gran parte. La evaluación de los resultados de una investigación depende de los integrantes de la cultura: autoridades tradicionales, la comunidad, educadores, sabios, etc. Son ellos quienes comprenden el problema desarrollado por el IIN, su exposición reflexiva, colectiva, oral, escrita y a través del «consejo» pueden resaltar los resultados investigados. La escritura es motivo de atención; no todos los pueblos indígenas manifiestan el pensamiento y el conocimiento en el papel debido a la falta de un estudio lingüístico; por lo tanto, los resultados etnográficos se escriben o se exponen según las capacidades lingüísticas del hablante, bien sea en su propia lengua o en el idioma oficial del país.

Escribir es un concepto definido desde una lectura diferente; no es el ejercicio de escribir como en un comienzo los misioneros enseñaron de manera obligada y exigente. Los pueblos indígenas siempre escribieron: tallados, figuras, pintura rupestre, jeroglíficos son antecedentes de una escritura. Esta cultura material es un reflejo del entorno y su gente que ha estado plasmado en el tiempo y el espacio. Para el caso kamëntšá escribir es una cuestión que se manifiesta en la cotidianidad y se ve plasmada en el paisaje, en el propio lugar de interacción. Así lo manifiesta Taita José Narciso Jamioy:

Nuestros antepasados desarrollaron el concepto de escribir mediante la expresión **juaberman**, que nos da la noción del cultivar, cuidar, limpiar el alma, el espíritu, de esta expresión los artistas manifiestan que tienen la tarea de **juabeam**, que nos da la idea de escribir a través del tejido mediante dibujos, también se dice **juabobermán**, que nos da la idea de «cultivar o cuidar, escribir para sí mismo», en el alma o también en las plantas o en los tejidos. Por eso dicen **juaboberman sësa**, que nos da la idea de cultivar o cuidar la mata de maíz o del «grano de la esperanza» (Boletín Correo de Bibliotecas Públicas Iberoamericanas —PICBIP—, 2005).

Además el IIN se dará cuenta de que su territorio es su pertenencia y se lo comprende a través de los demás. Por lo tanto nunca hay un fin en la investigación. Mientras vive en él y si vive fuera de él está reflexionando sobre su lugar de origen, se nutre y se percibe diariamente algo nuevo, de manera que continuamente hay un motivo que llama la atención y es centro de reflexión; compartir lo reflexionado como experiencia pasará a otra generación y así continúa la educación producto de su misma iniciativa.

El cuestionamiento final es si toda experiencia es producto de una reflexión teórica que se construye por sí misma o requiere recurrir a una síntesis de ideas aportadas por científicos e investigadores externos que hayan pensado sobre el quehacer de las sociedades en sus caracterizaciones económicas, políticas, ambientales, biológicas, sociales, culturales. Esta organización, entre otros elementos presentes, es posible porque el ser humano es un ser pensante capaz de proyectar diversas cosas para el bien de su existencia. Así, cada cultura constituye una experiencia colectiva de su pervivencia con rasgos únicos y diferentes de los demás, sean kamëntšá, wayúu, kogui, kunas, tarahumaras, paisas, afros, ingleses, franceses, alemanes, etc., y por ende como culturas o sociedades son opuestas y complementarias entre sí. En el país multicultural y plurilingüe que es Colombia, es necesario buscar iniciativas para hacer realidad la interculturalidad. Esto va más allá de la simple consideración hacia la diversidad de pensamientos y conocimientos; se puede razonar que todo lo que posee hoy un grupo étnico es gracias a la acción del «saber pensar» sobre algo como teoría, y que dicha reflexión se revela en la vivencia cotidiana, donde lo que se pensó es admisible o, por el contrario, es rechazado.

Manifestaciones epistemológicas para una posible teoría

Manuel Quintín Lame en las entrañas de las montañas colombianas descubrió su capacidad de comprender el territorio poniendo en escena su cuerpo y haciendo ver lo que su mente producía, esto equivale con conceptos externos u occidentales a ontología y epistemología. Con dificultades foráneas ven esto como una posibilidad de resistencia, porque en el momento en que la europeización entró en los espacios de aquellos pueblos indígenas rechazando toda forma de vida:

costumbres, conservación del medio, adoración a los astros, producción agrícola según el calendario lunar, consumo de plantas alucinógenas, etc. El europeo creyó que eso era producto de un pensamiento «salvaje» similar al animal, que desde ese entonces se ha venido negando y escasamente ha llegado a aceptarse hablar de verdaderos conocimientos, saberes, negando incluso la existencia del plural de ciencia (Rojas y Barona, 2007).

Lo que en ciertas ocasiones se ha llamado «minorías étnicas», pareciera también referirse a la población indígena en menor escala. Esto connota una negación de las capacidades mentales o intelectuales de las personas que pertenecen a una etnia. Sin embargo, así como lo han demostrado, la mayoría de los pueblos indígenas desean continuar con el conocimiento compartido y dirigido por sus antecesores, no por una simple creencia de lo que saben, sino por la esencia de la *episteme* que se ha construido durante mucho tiempo.

Entre la comunidad académica «foránea» y el proceso reflexivo derivado de la educación indígena surge la polaridad de experiencias, tanto en una discusión generadora de ciencia como de simple expresión de saberes y conocimientos de cada parte. Ver las circunstancias de dos maneras es producto del diálogo de una persona indígena capacitada en una institución universitaria y la persona indígena que siempre ha sido instruida con base en las experiencias de su pueblo; la una y la otra son complementarias y poco competitivas. Debido a esto, intento compartir en el presente artículo una manera diferente de ver las investigaciones, la que se haría al interior de la cultura y la otra en un ejercicio de interpretación con algunos insumos teóricos de la antropología.

Las postulaciones teóricas por así decirlo, se pueden observar desde dos

¹⁸ Con el concepto *juabna* «conocimiento» se trata de hacer una asimilación con el ideal griego y de manera filosófica de epistemología definida en el diccionario de la Real Academia Española como la «doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico». En este caso desde la voz *kamëntšá* identifica los aportes que vienen desde el mundo exterior como *škená* «foráneo», conocido también como «pensamiento de occidente», es decir, toda labor intelectual que intenta definir la forma de ser de un mundo interior (o cosmos *kamëntšá*, *wayúu*, *inga*, *kofán*, etc.). Aquí la relación ser-espacio, es la identificación de las manifestaciones propiamente internas, donde el ser concibe de manera intelectual y con cierto grado de autoridad expone el espacio que siempre lo ha habitado, entre otras cosas enfrenta el pensamiento externo en el sentido de aclarar las cosas, a veces mal interpretadas o en defensa de las verdaderas representaciones colectivas, esto hace que en ocasiones se torne un debate crítico sobre cuestiones epistemológicas.

perspectivas en torno a la reflexión sobre la investigación: el *škenëngbe jwabna* «pensamiento foráneo» y el *kamëntšabe jwabna* «pensamiento nuestro». ¹⁸ En el primero hay una aproximación sobre el desarrollo de postulados sobre estrategias de investigación en la antropología y sus diferentes subdisciplinas elaborada por pensadores foráneos, mientras que en el segundo es la manifestación del pensamiento desde el punto de vista *kamëntšá*, lo propio, la *etnografía desde adentro*. Los dos tienen algo en común; me refiero a la facultad que posee el ser

humano para generar acciones en beneficio propio y del entorno, que se puede resumir con el concepto *jwabna* «pensamiento», que desde ahí ambas perspectivas pueden exponer sus propuestas.

Las diferentes disciplinas, bien sea de las ciencias sociales o exactas, han desarrollado diversas perspectivas que pueden ayudar a resolver los problemas de investigación. En el caso de la antropología, se convierte cada vez más en una disciplina que toca todos los temas posibles del ser humano: la política, la salud, la economía, la cultura, el ambiente, problemas modernos, la tecnología, etc.; a pesar de esto, sus postulados obedecen a que las diferentes categorías que constituyen una sociedad o cultura están relacionadas entre sí, por ejemplo, la lengua, el territorio, el arte, la agricultura de una determinada comunidad.

Apropiarse de un concepto externo, o que este ya exista dentro de la cultura y sea entendido a la manera de uno no propio para que los demás entiendan de qué se está hablando es una manifestación de interrelación, y más que eso es reflejo del saber y el conocimiento que se han construido por décadas. Por eso el concepto de «investigación» en la voz *kamëntšá* (desde el punto de vista *emic* o la perspectiva del sujeto) no se entiende como lo asume la academia foránea (el punto de vista *etic*). El mismo indígena por vida propia lo conceptualiza, de manera que la investigación se convierte en una «investigación con metodología propia». Aquí, el concepto propio parte de *jwabna* (pensar) o *jwabën* (colectado), que le permite a la persona *jtsennojwabnaya* y crea el concepto de educación en la palabra *jtsëbuayenam* (para hacer nacer). Aún más, la educación es cíclica; el conocimiento del mayor está atrás y el hijo, el nieto van tras esas huellas recogiendo experiencia; de ello se aprende. Recorrer el «conocimiento mayor» es la investigación y esto ha sido demostrado con el lema del plan integral de vida *Camëntšá* que dice: *Camëntšá Biyang ca Jëbtsenasbecuastonom* (Continuando las huellas de nuestros antepasados).

Así se hace notar el reconocimiento del *bëstaitangbejwabna* o (conocimiento mayor) como centro de partida, y se manifiesta el respeto por su amplio conocimiento del territorio. Puede observarse que el idioma es reflejo del pensamiento sobre el mundo. Partiendo de ahí se puede entender que la diversidad vegetal hace parte de la identidad de la persona; por ejemplo, la etimología de *kamëntšá* es «cercano de sí mismo», pero es también el hijo o la hija de *tsbatsanamama* (madre responsable) o madre tierra. Más que una visión cosmogónica o manera de ver el mundo, es la manifestación de un conocimiento propio que fluye de diferentes maneras: los mayores lo representan en las plantas medicinales, en los árboles, en la artesanía, en los espacios; el *betiy* (árbol) hace parte de sí mismo, es decir, el árbol es el mismo cuerpo humano. El *betiy* como concepto posee su propia definición y difiere de la convención botánica o biológica; por lo tanto, los indígenas que han conocido sus respectivos territorios conocen sus pertenencias, saben cómo se llaman y saben cómo cuidarlas.

Lo *etic* (la visión del observador) manifiesta la influencia total de todas las cosas que lo *emic* cree que existen en la cultura investigada, y con otro sentido: ver desde el propio espacio al «otro», el mundo, el Estado, las políticas del gobierno y las instituciones es una cuestión aparte. A pesar de que algunos kamëntšá han decidido compartir la vida con la sociedad que los domina, hay una parte que viven como siempre lo han hecho, «sembrando *jajañ*» (voz del mayor Nicolás Narváez, 2007). Sembrar es escribir un texto ambiental y esa es la parte que permite diferenciar la realidad total del problema; quienes tienen sus huertas o cultivos aun con la «experiencia» que siempre los ha caracterizado, manifiestan la concepción y la pertenencia real del *wáman lware* (lugar sagrado).¹⁹

El punto de vista *emic* sobre el problema de investigación bajo una teoría es

¹⁹ El *wáman lware* o lugar sagrado, como es traducido por los kamëntšá se refiere al territorio indígena hoy llamado Valle de Sibundoy (departamento del Putumayo), donde hay una población aproximada de 40.000 habitantes distribuidos en el área urbana y rural de los municipios de San Francisco, Sibundoy, Colón y Santiago. Estos espacios están habitados por indígenas inga, kamëntšá, comerciantes, campesinos, etc.

que la teoría kamëntšá es la realidad, es *jtsenowabnayá* y no una labor de oficina, donde el imaginario reina y choca con la realidad en el escenario de la cultura. Tal teoría comparte con el principio de *jëbtsenashkwastonam* (repetir la huella) en el sentido de que se continúa en la reflexión de los que ya

han pasado por la huella (mayores fallecidos). Esto implica recorrer el idioma, el territorio, las costumbres, las artesanías, la autoridad, la familia, la medicina; no se retorna para repetir, se busca fortalecer lo que los mayores han dejado a los que vienen; no se debe entender una teoría de transición, en el sentido de pasar de hipótesis a comprobación, donde la hipótesis es lo imaginado y la comprobación es la etapa de la realidad que fracasa o se avanza.

En *jtsenowabnayá* la transición es algo diferente: es más profunda que una simple comprobación de algo. Aquí el kamëntšá está en la idea de «cercano de sí mismo», parte del principio de responsabilidad expresada en *tsbatsanamama* como «madre responsable», es el mundo, el tiempo y el espacio entendido como concepción global. Por eso no hay ecología ni ambiente ni naturaleza, sino *tsbatsanamama*. Es decir, la existencia del kamëntšá como *atš* («yo» o el «ser») es la definición más pequeña en un todo llamado *jwabën* (colectado) que «expresa la facultad intelectual, la cual crece a través de un proceso de colección de sentimientos internos y externos mediante la relación con el resto del mundo. Por eso los ancianos consideran muy importante la relación de todos, especialmente con los mayores, porque ellos tienen un mayor conjunto de saber y entender del mundo» (Jamioy, 1995: 13).

La teoría propia es «existir reflexionando» como la capacidad de producir *jwabën*, y esto es toda la «experiencia», que nutre la posibilidad de seguir perviviendo como kamëntšá y el derecho a manifestar la expresión: *kamuentsá yentsá, kamëntšá biyá*

(«Persona de aquí, con pensamiento y lengua propia»). Las contribuciones teóricas desde el punto de vista externo (*etic*) no son totalmente rechazadas, pues se comprende que son estrategias y necesidades de la educación científica que necesita fortalecer sus postulados y para ello recurre a la investigación tanto en otros lugares como en sus propios espacios. En este sentido, hay la necesidad de concertar postulados teóricos a la manera del compartir, enseñar y reconocer que el conocimiento es un concepto básico, diverso y universal que busca la integración entre las culturas.

Toda manifestación social o cultural genera expectativas, pero no todos tienen las herramientas adecuadas para resolverlas. En el campo de la educación, en la investigación, en la economía o en la política, entre otros, se requiere básicamente reciprocidad, de manera que el compartir e intercambiar saberes y conocimientos contribuya al fortalecimiento y la subsistencia de todos los rasgos distintivos de una cultura, más aún cuando en sociedades como la colombiana, el compartir se torna colectivo entre las etnias, incluyendo las luchas indígenas para hacer realidad los conceptos plasmados en la Constitución Política de 1991. La idea de un trabajo colectivo es el resultado de acuerdos entre los diversos pueblos indígenas que rompen barreras territoriales y deciden manifestar que el conocimiento y el pensamiento son una fuerza sin límites para el desarrollo de las estrategias tendientes a mostrar hechos que demuestren efectos tanto positivos como negativos ante las sociedades dominantes.

Bibliografía

Agüero, Óscar. 1996. «El pensamiento indígena en América Latina, ¿Desde el mito a la utopía?», en Óscar Agüero y Horacio Cerutti Guldberg (editores). *Utopía y nuestra América*. (57-68). Quito: Biblioteca Abya Yala, No. 28.

Bohannon, Paul y Mark Glazer. 1998. *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw-Hill.

Boletín Correo de Bibliotecas Públicas Iberoamericanas-PICBIP. 2005. «Perfiles. Taita José Narciso Jamioy Muchavisoy», *Correo de Bibliotecas Públicas Iberoamericanas* (julio/septiembre). Boletín informativo No 17. (Documento electrónico). <http://www.cerlalc.org/picbip/secciones/programas17.htm> Consultado el 19 de agosto de 2007.

Bolaños, Graciela y Abelardo Ramos. 2002. «Profesionalización de maestros en etnoeducación». *Çxayu'çe*. (6): 5-17. Programa de Educación Bilingüe, PEB-CRIC. Cauca.

Gómez Mendoza, Miguel. 2004. «Manuel Quintín Lame: Saber pedagógico e investigación». *Revista Electrónica de Educación y Psicología*. (2), diciembre. Documento electrónico. <http://www.utp.edu.co/php/revistas/repes/docsFTP/141534quintin.doc>. Consultado el 3 de agosto de 2007.

Jamioy Muchavisoy, José Narciso. 1998. «Proceso de educación en el pueblo camásá», en María Trillos Amaya (comp.). *Lenguas Indígenas de Colombia. Educación Endógena frente a educación formal*, Memorias 4. (pp. 123-134). Santafé de Bogotá. CCELA-Uniandes.

Jamioy Muchavisoy, José Narciso. 1995. «La lengua nativa es parte importante de la «identidad» indígena», en Marta Pabón Triana (comp.), *Simposio: La recuperación de las lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*, Memorias 3 (9-18). Santafé de Bogotá, CCELA-Uniandes.

Kahn, J. S. 1975. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

Mavisoy Muchavisoy, Willian Jairo. 2009. «Kamëntšá Biyángbe Wáman Lware. “El lugar sagrado de los que hablan kamëntšá”. El territorio indígena kamëntšá en el Valle de Sibundoy, Putumayo». Monografía de Grado. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Popayán: Universidad del Cauca.

ONIC. 2000. «La educación como estrategia para el fortalecimiento de los proyectos y planes de vida de los pueblos indígenas», en Graciela Bolaños, Julio Rojas, Leonor Lozano y Alicia Villegas. (coord.) *Memorias: Abriendo caminos. Taller seminario internacional «Educación y comunidad en los pueblos indígenas de los países andinos»*. (pp. 30-43). ONIC-PROIB Andes-CRIC. Cauca.

Orjuela Muñoz, Yohana. 2006. «El atx'tul o huerta nasa: cosmovisión y pensamiento nasa del entorno doméstico». Monografía de grado. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Popayán: Universidad del Cauca.

Phillip Kottak, Conrad. 1999 [1994]. *Antropología*. Madrid: McGrawHill.

Plan Integral de Vida del Pueblo Camëntšá (PIVC). 2004. Cabildo indígena Camëntšá Biyá. Sibundoy, Putumayo. No publicado.

República de Colombia. 1994. *Constitución política de Colombia*. Traducción a las lenguas indígenas: *Ikum, wayuunaiki, inga, kubo, nasa yuwe, kamëntšá y guambiano*. Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes. Presidencia de la República-Embajada de España en Colombia.

República de Colombia. s.f. Ley general de la cultura colombiana. [Documento electrónico] http://www.enredartepanama.org/site/index2.php?option=conten&do_pdf=1&id=4 Consultado el 30 de agosto de 2007.

Rojas Curieux, Tulio. 2005. *En la reflexión sobre lo oral y lo escrito: Educación escolar y práctica en pueblos indígenas*. Jigra de Letras. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rojas Curieux, Tulio y Guido Barona Becerra. 2007. «Del dicho al hecho hay mucho trecho» o las vicisitudes de la construcción de una sociedad intercultural. Manuscrito.

Riveiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2008. «Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder», en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (editores). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. (11-40). Popayán: Red de Antropologías del Mundo.

Todorov, Tzvetan. 1996 [1982]. *La conquista de América, el problema del otro*. México: Siglo XXI.

Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2002. «En busca de una vía metodológica propia», en Instituto Colombiano de Antropología. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Documento electrónico. <http://www.luguiva.net/libros/detalle1.aspx?id=268&l=3>. Consultado el 29 de julio de 2007.