

Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología¹

.....
Mauricio Caviedes²

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia³
mcaviedes@javeriana.edu.co

Recibido: 14 de noviembre de 2012
Aceptado: 21 de enero de 2013

.....
¹ Este es un artículo de reflexión que retoma y profundiza sobre información recogida en investigaciones previas (Caviedes, 2000, 2002 y 2007). El propósito del artículo es analizar debates viejos a la luz de las preguntas surgidas en el presente. Principalmente, preguntas que se formulan hoy estudiantes y profesores de Antropología en universidades colombianas.

² Doctor en Historia, Magíster y pregrado en Antropología.

³ Profesor y Director del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales.

Metodologías que nos avergüenzan: La propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología

Resumen

Este artículo analiza la experiencia de Víctor Daniel Bonilla y Luis Guillermo Vaco, dos investigadores sociales en Colombia que, durante las décadas de 1970 y 1980 crearon una propuesta de trabajo etnográfico en conjunto con los movimientos indígenas en Colombia, a partir de su labor en el Comité de solidaridad con los pueblos indígenas. El texto propone una explicación a la pregunta sobre por qué esta propuesta fue rechazada y no se desarrolló en el ejercicio antropológico de generaciones posteriores. Afirmando en éste artículo que la propuesta de este grupo de investigadores requiere de espacios de construcción política conjunta entre investigadores académicos y organizaciones sociales cuando sus proyectos de sociedad confluyan; pero que para llegar a ello es necesario realizar un debate previo. La investigación solidaria no puede existir si no existen espacios de articulación que hayan sido construidos a lo largo de la trayectoria de las organizaciones sociales, ni tampoco puede forzarse a existir por fuera de las mismas.

Palabras clave: Historia de la antropología, Antropología en América Latina, Movimientos indígenas, Etnografía

Palabras clave descriptores: Investigación social, Etnología, Desarrollo de la comunidad – investigaciones, Indígenas de Colombia – Historia, Etnocentrismo.

Methodologies that shame us: A proposed twin-track research and its ephemeral influence on anthropology

Abstract

This article discusses the experience of Víctor Daniel Bonilla and Luis Guillermo Vaco, two social scientists in Colombia who, during the 1970s and 1980s created a proposal for ethnographic work in conjunction with the indigenous movements in Colombia, from their work in the Committee of solidarity with Indigenous Peoples (Comité de solidaridad con los pueblos indígenas). The text proposes an explanation to the question of why this proposal was rejected and was not developed in the exercise of the anthropological subsequent generations. I affirm in this article that the proposal of this group of researchers requires of joint political construction spaces between the academic researchers and the social organizations when their society projects converge, but this requires a prior debate. The collaborative research can not exist if there are no articulation spaces that have been built along the path of social organizations, nor can be forced to exist outside of them.

Keywords: History of anthropology, Anthropology in Latin America, Indigenous movements, Ethnography

Key words plus: Social research, Ethnology, Community development - research, Indigenous Colombia - History, Ethnocentrism.

Metodologias que nos envergonham: A proposta de uma pesquisa em mão dupla e sua influência efêmera na antropologia

Resumo

Este artigo analisa a experiência de Víctor Daniel Bonilla e Luis Guillermo Vaco, dois pesquisadores sociais da Colômbia que, durante as décadas de 1970 e 1980 criaram proposta de trabalho etnográfico em conjunto com os movimentos indígenas na Colômbia, a partir de seu labor no Comitê de solidariedade com os povos indígenas. O texto propõe uma explicação da pergunta sobre por que esta proposta foi rejeitada e não se desenvolveu no exercício antropológico de gerações posteriores. Defendo neste artigo que a proposta deste grupo de pesquisadores requer espaços de construção política conjunta entre pesquisadores acadêmicos e organizações sociais, quando seus projetos de sociedade confluírem, mas, que para chegar a isso é preciso um debate prévio. A pesquisa solidária não pode existir se

não existirem espaços de articulação construídos ao longo da trajetória das organizações sociais, nem mesmo pode se forçar a existir por fora delas.

Palavras-chave: História da antropologia, Antropologia na América Latina, Movimentos indígenas, Etnografia

Palavras-chave descritores: Pesquisa social, Antropologia, Desenvolvimento comunitário - pesquisa, Indígena da Colômbia - História, O etnocentrismo.

Introducción

La crónica de los intelectuales sobre los que escribo se basa en una reutilización de datos que recogí en trabajos anteriores (Caviedes, 2000, 2002). Sin embargo, creo importante divulgar de una manera innovadora acerca de las experiencias de los intelectuales del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas, puesto que creo que sus propuestas son relevantes en la actualidad. Tuve este impulso desde octubre de 2012 cuando asistí a un encuentro estudiantil distrital de antropología en Bogotá. Allí, los estudiantes de antropología de diferentes universidades se preguntaron por la necesidad de una “antropología militante”, término que había dejado de escuchar hacia varios años y que probablemente volvió a ponerse de moda por la publicación de las reflexiones sobre los orígenes de la antropología argentina, en una de las revistas académicas colombianas (Guber, 2010).

Como estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Colombia durante la década de los noventa escuché y aprendí, casi automáticamente, que la antropología era una disciplina vergonzosa debido a su origen en alianza con las políticas imperiales británicas. Este supuesto era explicado frecuentemente en las clases a las que asistía. En algunos casos, como anécdota, en otros para evocar un sentimiento de culpa, principalmente entre quienes nos interesábamos por la antropología social. Se nos increpaba para tomar postura a favor de una antropología que se nos presentaba como “comprometida”. Éste término del lenguaje estudiantil llevaba implícita la cercanía política con las organizaciones sociales y los movimientos populares, especialmente los indígenas. En contraste, quienes nos llamaban a éste “compromiso” sugerían la existencia de una antropología “no comprometida”. Con ello se afirmaba implícitamente que ésta era cómplice de formas de dominación imperialista que fortalecían propósitos favorables al crecimiento de la empresa capitalista o el control de las demandas populares, en especial (aunque no exclusivamente) las de las organizaciones sociales indígenas.

Escribo éste texto a manera de reflexión, con la intención de retomar la discusión. Mi propósito es doble: quiero cuestionar la supuesta naturaleza imperialista de la antropología reconstruyendo experiencias de trabajo entre investigadores sociales en Colombia durante las décadas de 1970 y 1980, recogidas por medio de entrevistas entre 1999 y 2000, y por otro lado, intento explicar las razones por las cuales las propuestas hechas a la antropología por éstos intelectuales fueron marginadas en la práctica académica y profesional. No añoro ni propongo considerar éstas experiencias como formas de una “antropología colombiana” o una antropología hecha “a la colombiana” porque no creo que el propósito de la antropología deba ser la defensa o la apología de la nación. Pienso que ciertos problemas históricos y sociales dieron como resultado conceptos y metodologías de trabajo que algunos intelectuales trataron de definir académicamente para sentar las bases de un pensamiento antropológico que algunos de ellos intentaron llamar “propio”. Varios autores han sugerido que el trabajo de Luis Guillermo Vasco contiene este tipo de propuestas teóricas y metodológicas (Vasco, 2002; Pardo, 2007) pero, ¿qué clase de pensamiento social o académico es este?, ¿en qué se diferencia del pensamiento social y académico tradicional o “hegemónico”?

Intentaré (si las convenciones y formalidades editoriales lo permiten), presentar esta reflexión al revés: empezaré por la experiencia de los investigadores sociales que en Colombia, participaron de la búsqueda de una propuesta metodológica de construcción de conocimiento etnográfico entre las décadas de 1970 y 1980 alrededor del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas. Argumentaré que la propuesta generada, aun cuando pervive marginalmente, no impactó al conjunto de pensamiento social y antropológico en Colombia. En segundo lugar sostendré que la marginalidad de esta experiencia explica la dificultad actual en la antropología para abordar y debatir las posibilidades de reconocimiento de proyectos políticos nuevos, surgidos de las demandas históricas de los movimientos sociales.

Debo advertir que este artículo no se propone teorizar sobre la investigación conjunta entre indígenas y académicos. Se propone entender estas propuestas de investigación a partir de la experiencia de vida de dos investigadores que se comprometieron con ellas y a partir de las dificultades prácticas que enfrentaron en su trabajo con organizaciones indígenas. Tampoco espero narrar en detalle los debates existentes en torno a la participación de las organizaciones indígenas en el movimiento campesino, su relación con la reforma agraria o las divisiones internas del movimiento indígena, la extensión del artículo me lo impide.

Me enfocaré en recoger la voz y la experiencia de dos pensadores que fueron cercanos a dichos movimientos que intentaron promover la propuesta de trabajo investigativo conjunto en las academias en la década de 1990. Admito no obstante que sus puntos de vista no son los últimos, los únicos ni los mejores. En otros trabajos se han recogido otros puntos de vista, contradictorios o empáticos con los que aquí presento (Archila, 2009; Tattay, 1995, 2007; Findji, 1992; Gros y Morales, 2009; Jimeno y Palechor, 2006; Laurent, 2005; entre otros).

Antropología y solidaridad con el movimiento indígena

Llegué a conocer al investigador Víctor Daniel Bonilla en la ciudad de Cali en el mes de marzo del año 2000. Antes de pedirle una cita había leído algunos documentos elaborados por él acerca del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en publicaciones académicas de inicios de los años 1990, o en publicaciones libres que descansaban en los archivos del Instituto Colombiano de Antropología (ahora Instituto Colombiano de Antropología e Historia). Equivocadamente había supuesto que Bonilla era antropólogo, pero el entonces profesor del departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, Luis Guillermo Vasco, me había hecho consciente de mi error. Vasco había trabajado años atrás con Bonilla en el Comité de solidaridad con los pueblos indígenas, cuya pista estaba interesado en seguir debido a mi equivocada impresión de que el comité estaría conformado por antropólogos. Vasco había insistido en que no era así y que por el contrario el comité estaba conformado por personas que, en su mayoría, ni siquiera ejercían profesiones académicas. Debo confesar que cuando hablé por primera vez con Víctor Daniel Bonilla, no entendía con claridad qué era el comité.

Bonilla tuvo un papel protagónico en la iniciativa del comité, pero de acuerdo con su propia explicación, la creación del comité se inspiraba en cambios globales debido a cuestionamientos provenientes, tanto de ciertos sectores de izquierda entre los que se inscribía Bonilla, como de sectores de la iglesia preocupados por el desarrollo. En un trabajo que había recibido reconocimiento público, Bonilla denunciaba la explotación a la cual estaban sometidas las comunidades indígenas Inga del Putumayo. De manera explícita y descarnada, denunciaba a las misiones capuchinas por haber usufructuado los territorios indígenas Inga a favor de las misiones, mientras los indígenas Inga del Putumayo eran explotados en condiciones miserables para que los administrado-

res de las misiones vivieran en la opulencia. En su libro el investigador exigía una reforma agraria justa a favor del pueblo Inga que revirtiese la situación de miseria y mortalidad infantil que sufrían los indígenas de la región. La miseria que en ese momento caracterizaba la realidad del pueblo Inga era descrita en el libro en contrapunto con el pasado y la tradición de un pueblo digno y monumental. El libro, titulado *Siervos de Dios, Amos de Indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, había sido publicado por primera vez en 1968 (Bonilla, 2006 [1968]).

Bonilla había ganado cierta reputación en algunos círculos académicos con aquella denuncia. Como resultado, fue invitado a una de las sesiones del Congreso de americanistas donde a su vez, se vinculó a una de las reuniones del Consejo Mundial de Iglesias. Bonilla me comentó que había asistido a dicha reunión con cierta prevención, suponiendo que se trataría de un encuentro académico de teólogos. Pero estando allí, activistas del movimiento afroamericano por los derechos civiles denunciaron la participación del Consejo Mundial de Iglesias en la discriminación y el racismo contra las minorías étnicas, así como el vínculo entre la iglesia protestante y la industria armamentista mundial. Los denunciantes exigían el retiro de la iglesia protestante de aquella actividad económica y el apoyo a los movimientos de reivindicación étnica. Según me explicó, el crecimiento en la importancia otorgada a los movimientos étnicos durante las últimas décadas del siglo XX inició con aquella denuncia.

Bonilla explicó que un grupo de intelectuales en Colombia paralelamente creaban, en 1974, lo que llamaron La Rosca de Investigación Social, encabezada por el sociólogo Orlando Fals Borda según Bonilla, poco después de retirarse de la Universidad Nacional bajo la presión de quienes le acusaban de haber entregado la universidad a los intereses del imperialismo mediante la inversión de fundaciones norteamericanas en investigación social. Bonilla se refirió a “La Rosca” como un grupo de intelectuales que buscaban formas de investigación social que transformaran la práctica académica. Desde su propuesta la investigación tendría la capacidad de contribuir a las reivindicaciones de cada comunidad con la que estuviesen trabajando los investigadores sociales. Tal iniciativa se conocería más tarde con el nombre de Investigación/acción/participación.

Como parte de su trabajo en “La Rosca”, Bonilla llegó al departamento del Cauca, donde él mismo había crecido. Su propósito en aquel momento era investigar la historia del líder indígena Manuel

Quintín Lame, que había organizado a las comunidades indígenas del Cauca y el Tolima en las décadas de 1920 y 1930 para recuperar las tierras de resguardo que les habían sido arrebatadas históricamente. El interés de las autoridades indígenas en aquella investigación condujo a la recuperación de viejos manuscritos del líder legendario. A la vez, Bonilla mantenía relaciones con intelectuales latinoamericanos que lo ligaron al “Grupo de Barbados” que estaba conformado por investigadores sociales cercanos a las críticas de la izquierda marxista y a la reivindicación de sectores políticamente marginados.

En el Cauca, Bonilla continuó su trabajo en investigaciones ligadas a la recuperación de los resguardos indígenas de la región y participando en reuniones en las que se sentaron las bases del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la primera de una serie de organizaciones sociales indígenas que desde 1990 logran hacer protagonistas y visibles a las movilizaciones sociales en Colombia.

En sus inicios el CRIC estaba liderado principalmente por indígenas del pueblo paez (actualmente se refieren a sí mismos y son mejor conocidos como nasa) e indígenas del pueblo guambiano, aunque también existían líderes importantes de otros pueblos indígenas. En el proceso Bonilla conoció a líderes indígenas de la Secretaría Indígena en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), y se percató de que también habían diferencias de postura política entre quienes trabajaban en las organizaciones sociales. Bonilla expuso que su intención de reconstruir la historia de los resguardos y apoyar las reivindicaciones étnicas fueron interpretadas por otros intelectuales cercanos a las organizaciones sociales como una forma de “indigenismo pequeño-burgués”. Según Bonilla, con esto se referían a una defensa caritativa y casi lastimera de demandas indígenas que no contribuían a las necesidades reales de un cambio revolucionario. Este cambio revolucionario era leído por algunos como un fortalecimiento de la relación entre el campesinado y el proletariado a favor de una transformación estructural de la producción agraria en Colombia. Explicaba Bonilla que en este contexto, la recuperación de resguardos creados durante la colonia parecía un propósito retardatario y no un impulso a las transformaciones modernizadoras que exigían ciertas lecturas esquemáticas del marxismo. Desde éste punto de vista Bonilla explicaba que las organizaciones y movilizaciones indígenas debían limitarse a apoyar las iniciativas de cambio campesinas y obreras⁴.

.....
⁴ Gros (1990) desarrolló un debate al respecto.

Bonilla veía en la postura anteriormente nombrada, un interés manipulador sobre el movimiento indígena por parte de un sector de la izquierda, cuya lectura de la realidad agraria e indígena era demasiado estrecha. Pero a la vez afirmaba que al momento de crear el CRIC, esta postura había generado una tensión crítica dentro de la organización. La tensión surgió a partir de la idea de incluir, entre los puntos de lucha del CRIC, la eliminación de la ley 89 de 1890 que obligaba al estado colombiano a reconocer legalmente los resguardos constituidos durante el dominio colonial español como propiedad colectiva de los pueblos indígenas. Sin embargo, la ley también consideraba que este reconocimiento sería transitorio, pues el estado estaría obligado a “civilizar” a los pueblos indígenas para lograr que éstos alcanzaran la ciudadanía. Mientras tal tránsito no ocurriese, la ley consideraba a los indígenas como “menores de edad”. Bonilla se opuso en aquel momento a la lucha en busca de la abolición de la ley. Expuso sus puntos de vista en una serie de documentos que tituló “Cartas al CRIC” en los que afirma haber utilizado por primera vez la definición de “pueblos indígenas” que cuestionaba la visión según la cual los indígenas no constituían más que una parte de la clase campesina, visión que defendían los voceros de un sector más ortodoxo de la izquierda. Este tema aún se debate en un sector de colaboradores del CRIC que afirma que el CRIC nunca se opuso a la defensa de la ley 89 de 1890⁵.

La idea de basar las demandas y el proyecto político indígena en la definición de “pueblos indígenas” acercó a Bonilla a las propuestas de otros investigadores, en especial a las de María Teresa Findji y Luis Guillermo Vasco. Acorde a las propuestas mencionadas, Bonilla propuso un cambio en la estrategia de las recuperaciones de tierra en una de las asambleas del CRIC.

Las movilizaciones campesinas centradas en la reivindicación del derecho a la tierra de ese momento, dentro de las cuales se inscribía el naciente CRIC, consistían en ingresar a los predios para presionar a los grandes propietarios a que vendieran sus tierras al Estado. El movimiento indígena había adoptado ésta misma estrategia en articulación con el movimiento campesino. Sin embargo, en el municipio de Jambaló la recuperación de las tierras buscaba el reconocimiento del viejo título colonial y por lo tanto, la existencia del resguardo como propiedad colectiva administrada por un cabildo y no la titulación de parcelas de tierra a cada familia, como ocurría en las demandas campesinas.

.....
⁵ Sobre este debate ver Caviedes, 2002 y Caviedes, 2000.

Las autoridades indígenas del municipio de Jambaló exigían no sólo el reconocimiento de sus tierras sino el reconocimiento del título de resguardo colonial que, según afirmaban, había sido suscrito entre las autoridades coloniales y un líder indígena conocido popularmente como Juan Tama. Líder que era considerado por algunos como un personaje mitológico de la tradición oral indígena de la región del Cauca. Esta recuperación implicaba el reconocimiento de las tierras de resguardo en la región del Cauca, un propósito mucho más ambicioso para entonces que la división y compra de parte de las haciendas para la parcelación de las mismas a las familias indígenas. Un sector importante del CRIC se opuso a esta propuesta.

Por otra parte, la dinámica cotidiana de funcionamiento que adoptó el CRIC resultó incómoda por dar un trato burocratizado a los líderes comunitarios que llegaban allí. Además, la recuperación del resguardo guambiano del Chimán se llevaba a cabo sin la participación del CRIC.

Junto con María Teresa Findji, Bonilla promovió un debate público apoyado especialmente en grupos estudiantiles en las universidades de Antioquia y del Valle del Cauca, para cuestionar el “estatuto indígena”, una ley que impulsaba el gobierno de Julio Cesar Turbay (1978-1982). Esta ley proponía transformar las formas de representación política indígena ante el Estado colombiano y, en el contexto en que se presentaba, hacía parte de una estrategia represiva del gobierno de Turbay hacia las movilizaciones sociales indígenas que gradualmente adquirían fuerza en la opinión pública. Esta actividad impulsó la creación del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas, al que a veces Bonilla se refería abreviadamente como “los solidarios”.

De acuerdo con Bonilla, el comité y sus actividades involucraron estudiantes de ciencias sociales de manera protagónica aun cuando, de acuerdo a Vasco y admitido por Bonilla, los estudiantes de ciencias sociales no eran los únicos participantes. Bonilla aclaró que dentro del comité se encontraban intereses de toda clase, los antropológicos hacían parte de éste, también la cercanía con ciertos debates que podrían ubicarse dentro de las críticas inspiradas en el marxismo. Sin embargo, un acuerdo importante dentro de las actividades de “los solidarios” era que sus cercanías con otras organizaciones políticas no podían imponerse sobre el carácter solidario de su activismo. Bonilla cree que muchas ocasiones lograron imponerse en el CRIC orientaciones que obedecían a intereses de ciertos sectores de la izquierda que no entendían ni reconocían como legítimas las particularidades de las demandas indígenas. Además, “los solidarios” no formalizaron ni jerarquizaron sus formas de

organización. “Los solidarios” ampliaron su influencia hacia afuera de la región del suroccidente y adquirieron un apoyo importante en Bogotá y otras regiones.

A finales de la década de 1970 e iniciando la década de 1980, la represión gubernamental contra las organizaciones sociales arreció. El CRIC fue perseguido fuertemente por el gobierno. El comité ejecutivo del CRIC se mantuvo fuera de la actividad pública debido a la represión. En el contexto de la represión, los grandes terratenientes de la región del Cauca y Valle del Cauca celebraron públicamente la “muerte” del CRIC⁶. Sin embargo, con la intención de demostrar que el CRIC no se limitaba a su dirigencia y que existía una base social sobre la cual se sostenía la organización, muchos líderes guambianos, cercanos a Bonilla, plantearon la necesidad de proclamar públicamente la existencia del CRIC. A inicios de la década de 1980 se organizó una marcha indígena liderada por un sector importante de los cabildos indígenas guambianos, que se dirigió hasta Popayán declarando “El CRIC no ha muerto, el CRIC son las comunidades organizadas y en lucha”. (Vasco, 2000, pp. 205-206).

Sin embargo, esta iniciativa fue interpretada por el comité ejecutivo del CRIC de ese entonces como un esfuerzo por crear una organización disidente al CRIC. A medida que la iniciativa guambiana se fortalecía y que su estrategia de recuperación daba resultados en el municipio de Silvia, Cauca, el grupo que lideraba la iniciativa propuso una nueva marcha hacia Bogotá para exigir al gobierno el reconocimiento de los territorios indígenas y las autoridades tradicionales. En la tensión debida a la acusación de ser una disidencia del CRIC, los líderes se declararon “Gobernadores Indígenas en Marcha”. Algunos líderes del CRIC, acusan a los líderes guambianos de crear un “CRIC chiquito”.

En la entrevista que sostuve con Bonilla, él argumentó que el propósito de los “Gobernadores indígenas en Marcha” nunca fue crear una organización paralela. Las tensiones sobre el “CRIC chiquito” tenían otros antecedentes. La discusión central entre los gobernadores guambianos y los líderes del comité ejecutivo del CRIC se afincaba en el hecho de que la estructura ejecutiva del CRIC no reflejaba las formas tradicionales de organización. También se daba por las diferencias en la estrategia de recuperación. Mientras los gobernadores guambianos proponían una estrategia de recuperación de los resguardos basada en el reconocimiento de los títulos coloniales, el CRIC proponía una

.....
⁶ Jimeno y Palechor (2006) desarrollan también la narración de la persecución al CRIC entre 1978 y 1982.

recuperación articulada a la estrategia campesina, que en ese momento parecía ser más práctica. En esta discusión, “los solidarios” fueron más cercanos a la postura del cabildo guambiano que a aquella del Comité Ejecutivo del CRIC (Cabildo indígena de Jambaló, 1981).

Tal vez por esa razón muchos intelectuales ligados al CRIC, así como algunos líderes indígenas, supusieron que Bonilla había sido el impulsor del movimiento de “Gobernadores indígenas en marcha”, con apoyo de algunos otros solidarios, en especial Vasco (Caviedes, 2000, 2002). Sin embargo, el movimiento de “Gobernadores indígenas en marcha” se consolidó como iniciativa, no sólo a partir de las autoridades indígenas guambianas, sino también del apoyo de cabildos indígenas de la región de Nariño que se incorporaron al movimiento en busca de la recuperación de sus resguardos, así como con el apoyo de las autoridades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que también hicieron parte de la nueva organización. Con la incorporación de los cabildos de estas regiones, el movimiento cambió su nombre a “Movimiento de Autoridades Indígenas del suroccidente” y, más tarde, “Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia” o AICO⁷.

La fuerza del movimiento AICO se hizo pública cuando éste logró que Belisario Betancur, recién electo presidente de Colombia (1982-1986), hiciera presencia en el municipio de Silvia, en la recién recuperada hacienda Las Mercedes. El esfuerzo personal de Bonilla por lograr la visita de Betancur jugó en ello un papel importante, puesto que aprovechó su relación personal con Betancur para presentarle la invitación del pueblo guambiano. La visita de Betancur y su aceptación de la legitimidad de los territorios indígenas y las recuperaciones, se convirtió en un punto a favor de los guambianos y en contra de la clase terrateniente.

En 1986 el movimiento solidario participó en la primera elección popular de alcaldes gracias a una reforma impulsada durante el gobierno de Betancur. Hasta entonces el nombramiento de gobernadores departamentales y alcaldes municipales estaba a cargo del mismo presidente. Sin embargo, la reforma reconocía una demanda histórica de las regiones que buscaba alcanzar la participación democrática en la elección de los administradores municipales y departamentales. Luis Guillermo Vasco sin embargo, se opuso a que AICO y “los solidarios” participaran en actividades electorales. No obstante, según Bonilla la decisión de participar fue general tanto en el AICO como entre “los so-

.....
⁷ Para profundizar en la historia y creación de AICO, véase Laurent (2005)

lidarios”. Hasta entonces, “los solidarios”, el movimiento indígena en general y muchos sectores de la izquierda, habían promovido una actitud de abstención frente a las actividades electorales. Sin embargo, la reforma que permitió la elección popular de alcaldes parecía, según Bonilla, una oportunidad para la construcción de un poder popular mediante la elección de un alcalde indígena, aprovechando la fuerza electoral de la población indígena en la región.

La propuesta de Bonilla de defender los derechos de los pueblos indígenas seguía siendo interpretada por muchos intelectuales no indígenas de la región como una actitud moderada e incluso liberal, dado a que no propendía por una transformación revolucionaria sino por la aceptación del régimen vigente. No obstante, Bonilla defendió en nuestra conversación la experiencia de participación en la elección popular de alcaldes como la base sobre la cual AICO creció y logró consolidarse como fuerza electoral que en 1991 llevó a la elección de uno de los más visibles constituyentes indígenas: el líder guambiano Lorenzo Muelas.

El apoyo de Bonilla a las organizaciones indígenas especialmente en Guambía, pero también en el norte del Cauca, continuó a lo largo de la década de 1990. Parte de las ideas que propuso, especialmente en cuanto a entender las luchas indígenas como luchas por los derechos de los pueblos indígenas y no como luchas subordinadas a las de los campesinos y obreros, permanecieron en el trabajo de otros intelectuales que hicieron parte del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas. Las ideas de Bonilla inspiraron a otros autores que le dieron forma académica a las ideas planteadas por Bonilla en trabajos de divulgación y debate político.

Las ideas del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas y su desarrollo académico

En efecto, como sugería Bonilla en una entrevista, Vasco corroboró haberlo conocido en actividades realizadas en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC. La ANUC había sido creada durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo y su propósito no era la redistribución de la tierra por sí misma sino consolidar el control capitalista de la producción agrícola en Colombia. Para ello, la redistribución de la propiedad de la tierra resultaba necesaria en cierta medida, pero se enfrentaba a los intereses de los propietarios de grandes extensiones

de tierra, representados por sectores conservadores en el gobierno. Esto impedía al gobierno promover una reforma agraria a través de la expropiación de los grandes terratenientes. Como alternativa, Lleras Restrepo promovió la creación de una organización popular campesina que presionara a los grandes terratenientes. Sin embargo, sobre la ANUC recayeron tensiones debido a que el gobierno intentaba orientar las decisiones de la ANUC a su favor al mismo tiempo que sectores de la izquierda intentaban imponer un direccionamiento a la misma. No obstante, en su momento la ANUC representó el proceso de organización de un liderazgo campesino que prometía impulsar transformaciones sociales y políticas hacia las demandas de los derechos de la clase campesina en Colombia.

Paralelamente a su trabajo como investigador social entre los indígenas embera-chamí en la región de San Antonio del Chamí, corregimiento del municipio de Mistrató en el Departamento de Risaralda, Vasco trabajaba acompañando actividades de la ANUC. Vasco entendía su trabajo en el Chamí como exclusivamente académico, según me explicó en una entrevista en agosto de 2000, pero este trabajo de investigación académica empezó a mezclarse con su trabajo en la ANUC. En la región del Chamí no existían en aquel momento procesos de organización social indígena entre los embera-chamí. Lo que existía era el sometimiento y explotación de las comunidades indígenas por parte de los hacendados y el poder de la iglesia aliada con los grandes terratenientes. El vínculo de Vasco con la ANUC facilitó la llegada de algunos líderes de tal organización a la región del Chamí para capacitar a las comunidades indígenas.

La dirigencia de la ANUC entró pronto en contradicciones debido a las tensiones entre los diferentes grupos que trataban de controlar la orientación que debía tener la lucha indígena. La dirigencia de la ANUC se dividió en un sector que lideraba la recuperación de tierra por parte de los campesinos despojados y un sector moderado de campesinos con propiedades, especialmente en la región del eje cafetero, que demandaba reformas que facilitaran la comercialización y tecnificación, mas que la redistribución misma de la tierra. El primer sector se denominó a sí mismo “Línea Sincelejo” y el segundo se organizó alrededor de la llamada “Línea Armenia”.

La Línea Sincelejo creó una secretaría indígena, de la cual participaban los líderes indígenas que mas tarde crearían el CRIC, especialmente Trino Morales. Morales sería un líder significativo en la creación del CRIC y más tarde también en la creación de la Organización Nacional

Indígena de Colombia, ONIC⁸. Tras la creación de la secretaría indígena, la ANUC Línea Sincelejo organizó un encuentro indígena conocido como “Congreso del indio nariñense”. Vasco afirmó, al explicarme lo ocurrido en esa ocasión, que tal vez por su trabajo como antropólogo, la ANUC supuso que él sería el profesional indicado para acompañar el mencionado encuentro en Nariño. Tras aquel encuentro, Vasco empezó a conocer los procesos organizativos campesinos e indígenas en la región del suroccidente colombiano, especialmente aquellos dados en el departamento del Cauca y en el resguardo de Guambía. En un encuentro del CRIC, Vasco se topó con Bonilla y aquella relación condujo a un posterior trabajo mancomunado de acompañamiento al proceso organizativo de la región del Cauca, especialmente en el cabildo de Guambía.

De acuerdo con Vasco, el movimiento de “los solidarios” obtuvo apoyo de manera gradual en Pasto, Popayán, Pereira, Medellín, y Cali. En su mayoría, estaba conformado según me explicó Vasco, por sindicatos, amas de casa, campesinos, indígenas, y en menor medida, intelectuales. Las reuniones del movimiento eran coordinadas por comités de solidaridad. Contaban también con el cabildo guambiano y algunos cabildos paeces que estaban ligados al Comité de solidaridad con los pueblos indígenas y al AICO, como los cabildos de La Paila, Jebalá, o Novirao. Algunos cabildos fluctuaron durante un tiempo entre el AICO y el CRIC: el cabildo del pueblo arhuako, los kamsá de Sibundoy y con cierto papel protagónico, los cabildos pastos liderados por Doumer Mamián, otro intelectual que tuvo un papel importante en el movimiento solidario.

Aún cuando el trabajo entre los embera-chamí hubiese partido de principios exclusivamente académicos, a lo largo del mismo, Vasco vivió, según me explicó, un cambio de actitud hacia los métodos de la etnografía clásica y la antropología en sí misma. Cuando Vasco llegó a las comunidades del pueblo embera-chamí, en San Antonio del Chamí por primera vez, lo hizo como estudiante de antropología, hospedándose en los internados misioneros. Al regresar, decidió vivir en la comunidad indígena. Gradualmente se distanció de los supuestos que había aprendido como principios de la antropología clásica.

Uno de los primeros planteamientos de Vasco fue “creerle al mito” en contra del principio estructuralista planteado por Levi-Strauss según el cual el mito era una explicación “metafórica”. Intentó involucrarse en todas las actividades de la vida indígena hasta donde le

.....
⁸ Morales y Gros (2010) elaboraron en conjunto una autobiografía del líder indígena, Trino Morales, hoy retirado del activismo político).

fuese permitido. Debido a su trabajo con la ANUC, Vasco intentó motivar a los embera-chamí a adelantar algunas reivindicaciones en la región. En alguna ocasión acompañó a una de las familias indígenas a entrar en la casa abandonada de uno de los antiguos hacendados de la zona porque la familia no se atrevía a entrar sola a pesar de que el título de resguardo sobre esa zona les había sido entregado recientemente. Además su trabajo sobre el jaibanismo apuntaba a reivindicar el papel del jaibaná entre los embera-chamí, a pesar de la persecución a la que los jaibanás estaban sometidos por una parte, debido a la condena que la iglesia imponía a su trabajo y sus creencias, y por otra debido a la aceptación de las autoridades embera de la condena impuesta al trabajo del jaibaná. Pero Vasco sentía que el trabajo partía de sus preocupaciones y decisiones, aquel interés no era una decisión de la comunidad. En algunas ocasiones el mismo cabildo se opuso al trabajo que Vasco realizaba en la región. La oposición del cabildo coincidía con los intereses de las ordenes religiosas de monjas que tenían presencia en la región y que condenaban el tipo de interés que motivaba su trabajo. En consecuencia, Vasco abandonó gradualmente su trabajo en la región del Chamí.

La labor de Vasco en Guambía empezó en 1972 con viajes cortos como parte de las actividades del movimiento de “los solidarios”. Se hospedaba junto con los demás visitantes “blancos”, para quienes los indígenas destinaban un lugar particular. Con el tiempo el cabildo le propuso un trabajo más prolongado gracias al cual Vasco permaneció en el resguardo por periodos más extensos. Sin embargo, este trabajo partía de problemas definidos por el cabildo de Guambía y que Vasco debía ayudar a resolver. Esta posición, que suponía que las decisiones y problemas del resguardo y la comunidad determinaban los objetivos del trabajo intelectual e investigativo apoyado por investigadores sociales externos (pero no realizado exclusivamente por ellos), afinó en Vasco los cambios que había empezado a vivir en su trabajo en San Antonio del Chamí (Vasco, 2002; 2007).

En el Congreso de antropología realizado en Medellín en 1980, varios de los intelectuales cercanos al Comité de solidaridad con los pueblos indígenas organizaron un simposio dentro del congreso con el que pretendían convocar a estudiantes y a otros antropólogos a acercarse a una nueva forma de trabajo con la que transformaran el viejo esquema en el que el conocimiento parte de y descansa en el investigador mientras la comunidad se limita a entregarle información sobre sus formas de vida y tradiciones. El simposio debía recoger la experiencia de los intelectuales ligados al Comité de solidaridad con

los pueblos indígenas, que con instrumentos de la investigación social, habían construido formas de trabajo conjunto con los pueblos indígenas. Vasco, María Teresa Findji, Víctor Daniel Bonilla y Álvaro Velasco se encargarían de presentar las ponencias del simposio. Bonilla enfatizaría en la propuesta que había construido a partir de lo que “los solidarios” llamaban “mapas parlantes”, es decir, mapas que reconstruían las transformaciones históricas que habían vivido los resguardos indígenas desde la colonia en jornadas de trabajo conjuntas de la comunidad (Vasco, 2002; 2007).

El propósito del simposio no era reclamar la legitimidad académica del trabajo del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas. Su propósito era resolver problemas de la comunidad, construir las bases de conocimiento necesarias para la movilización a favor de la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. La investigación que realizaban “los solidarios” no tenía sentido por sí sola: investigar no era el objetivo de los ejercicios de investigación. La investigación era un instrumento de la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. No obstante, para Vasco como para los demás solidarios, la investigación era una base importante del trabajo organizativo.

El congreso dentro del cual “los solidarios” se proponían presentar aquel simposio tenía como propósito realizar un homenaje a los llamados “pioneros” de la antropología colombiana. Su propuesta en aquel contexto parecía incómoda pues suponía una crítica a la antropología que se había institucionalizado en Colombia: una disciplina principalmente investigativa que suponía el distanciamiento del investigador frente a los problemas y reclamos políticos de las comunidades que eran “objeto” de estudio. En varias conversaciones y en nuestra entrevista del año 2000, Vasco enfatizó en que aquel simposio propuesto por “los solidarios” había sido “saboteado” por los organizadores del congreso que defendían el carácter “exclusivamente” académico o científico de la antropología y no estaban dispuestos a debatir públicamente sus posturas, más cuando éstas se oponían a las demandas políticas del movimiento indígena de entonces. Por miedo sin embargo, se sentían incapaces de plantear su oposición a las demandas indígenas de manera pública. Por decisión de los organizadores del congreso, las ponencias presentadas por “los solidarios” fueron distribuidas de tal manera que aparecían separadas y no en bloque, de esta manera la crítica que proponían quedaba descontextualizada y perdía fuerza.

La tesis planteada por “los solidarios” se apoyaba en el análisis del lugar de los pueblos indígenas en la identidad nacional colombiana.

Para Findji esta identidad “colombiana” se basaba en la eliminación de los pueblos indígenas a través del mestizaje (1983). Sobre este análisis Álvaro Velasco, abogado y participante del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas, planteó la necesidad de un ejercicio de investigación conjunta entre indígenas y no indígenas para entender la diferencia entre el derecho indígena y las ideas del derecho en las leyes colombianas de ese entonces. Según Velasco el derecho indígena estaba basado en los principios de la vida comunitaria para el acceso a la tierra y el reconocimiento de la autoridad tradicional mientras que el derecho “colombiano” negaba la legitimidad de formas de pensamiento jurídico diferentes a los principios jurídicos heredados del derecho romano (Velasco, 1983).

Por su parte Bonilla explicó el trabajo de “los solidarios” orientado por los mismos indígenas exponiendo cómo estos intentaron cambiar la posición distanciada del investigador no indígena en el trabajo solidario, en el que tanto la comunidad como los investigadores externos construían conocimiento conjunto, con la intención de entender las motivaciones y las causas de la lucha por la recuperación de la tierra que ocupaban históricamente. El propósito de la investigación no era la acumulación de conocimiento en sí sino el fortalecimiento del proyecto político de la comunidad. Los objetivos de la investigación eran definidos por la comunidad y sus problemas y no por imperativos teóricos de una comunidad académica (Bonilla, 1983).

En la ponencia de Vasco, publicada años después con el título “Algunas reflexiones epistemológicas sobre el método etnográfico de trabajo de campo”, se sostiene que es necesaria la confluencia entre el proyecto político del investigador (o los investigadores) y el movimiento indígena para superar la carga colonial de la antropología, orientando el trabajo investigativo antropológico a una construcción política conjunta entre el investigador y las personas con quienes trabaja. “Los solidarios” definían dicha confluencia entre el proyecto de sociedad del investigador y el de las comunidades indígenas como un proyecto “de doble vía” que no se limitaba a reivindicar los derechos de los pueblos indígenas o a denunciar la condición de opresión en la que se encontraban sino que a su vez reivindicaba las búsquedas políticas de quienes, no siendo indígenas, eran solidarios porque confiaban en que la construcción de una sociedad diferente podía alimentarse tanto de las demandas indígenas como de las de otros sectores sociales (Vasco, 2002 [1983]).

Uno de los aportes centrales de la experiencia “solidaria” para Vasco fue esa construcción conjunta de conocimiento. El trabajo conjunto

para la construcción de conocimiento diferencia la propuesta de una “investigación-acción-participativa” de “La Rosca”, de las del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas, el Movimiento de Gobernadores en Marcha y el Cabildo de Guambía, porque la propuesta de “La Rosca” suponía la necesidad de “devolver” el conocimiento, después de que los intelectuales habían llegado a sus conclusiones. “Los solidarios” en cambio, participaban junto con comunidades y autoridades indígenas en la construcción misma del conocimiento (Vasco, 2007). El trabajo comunitario y la construcción de conocimiento no ocurría en momentos diferentes.

Sin embargo cuando el Movimiento de Autoridades Indígenas decidió participar en las elecciones a finales de la década de 1980, Vasco encontró que ésta decisión ponía en riesgo los propósitos originales del movimiento, pues lo obligaba a institucionalizarse como partido, en vez de conformarse a partir de una confluencia libre de cabildos. Inicialmente el movimiento no se organizaba en oficinas ni requería personería jurídica, los gobernadores indígenas que lo lideraban convocaban las reuniones en las que se tomaban decisiones sin ningún otro tipo de institucionalización, más allá del acuerdo de tomar decisiones en conjunto. La institucionalización del movimiento debido a la participación electoral influyó en transformaciones que Vasco consideró importantes y que cambiaron la naturaleza del proceso político al que apuntaban.

En entrevistas sostenidas en el año 2000 Vasco expresó que creía que el Movimiento de Autoridades Indígenas había aceptado una política contraria a la de sus inicios. Para Vasco la necesidad de legitimarse electoralmente y de entrar en los espacios institucionalizados de la política nacional obligó a las autoridades indígenas a abandonar la postura de hablar con el gobierno de igual a igual y los llevó a relacionarse con él en condición de autoridades institucionales subordinadas a las instituciones de gobierno. Según Vasco este cambio es contrario a la búsqueda de la autonomía política de los pueblos indígenas en Colombia y fue esto lo que lo alejó paulatinamente de la dinámica actual de las organizaciones indígenas. Finalmente, los líderes que fueron cercanos a su trabajo fueron marginados en el proceso de relevo generacional.

A pesar de haberse alejado del CRIC, inicialmente para apoyar al Movimiento de Autoridades Indígenas, Vasco acompañó algunas actividades del Programa de Educación Bilingüe del CRIC, a finales de la década de 1990, en creación de una licenciatura en pedagogía comunitaria. Participó bajo la condición según la cual, el CRIC le permitiría

plantear sus posiciones libremente en el trabajo conjunto. Así fue durante un tiempo. Sin embargo, las viejas diferencias afloraron nuevamente y Vasco se alejó una vez más del CRIC. No obstante, en algún momento, para Vasco, AICO y CRIC intercambiaron lugares políticos (Vasco, 2002, p.159).

La propuesta del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas en la actualidad

Algunos miembros del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas permanecieron en las academias hasta recientemente, como ocurrió con Luis Guillermo Vasco, o aún permanecen en ellas, como María Teresa Findji o Tulio Rojas. En 2011 en Nariño se celebró un encuentro de organizaciones indígenas con intelectuales y participantes del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas. El encuentro fue liderado por Doumer Mamián, profesor del departamento de filosofía de la Universidad de Nariño (conversación personal con el antropólogo Jorge Perugache, 2012). Sin embargo, es indudable que las organizaciones indígenas a las cuales fue cercano el Comité de solidaridad con los pueblos indígenas, se han transformado. Especialmente las Autoridades Indígenas de Colombia que en la actualidad es un partido político.

En el año 2002 el Instituto Colombiano de Antropología e Historia publicó una compilación de los artículos que el profesor Vasco consideraba más significativos en su trayectoria intelectual (Vasco, 2002), su gradual retiro de la actividad académica motivó algunos artículos que intentaban sintetizar sus ideas (Pardo, 2007; Caviedes, 2007).

En el congreso de Antropología realizado en 2007 en la Universidad Nacional de Colombia, el grupo de trabajo estudiantil “Rexistiendo” realizó un simposio titulado “Organización indígena y compromisos de la Antropología: una mirada crítica a la solidaridad, la cooperación y la mediación”, del cual no quedó ninguna memoria publicada. No obstante, en él no participaron los miembros del Comité de solidaridad con los pueblos indígenas sino algunos intelectuales que trabajan con organizaciones indígenas en la actualidad y que recogen algunas de las ideas planteadas por “los solidarios”. La asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca mantiene una relación con Bonilla, que asistió a un encuentro en 2009 sobre la historia de la organización.

En trabajos recientes, la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport junto con investigadores indígenas del Cauca, han desa-

rollado la idea de una “etnografía en colaboración” (Rappaport, 2007). Rapapport admite que cuando inició su trabajo en Colombia sus encuentros con “los solidarios” inspiraron en ella las perspectivas que definieron su trabajo en la región del Cauca (Rappaport, 1990; 1998).

A inicios de la primera década del siglo XXI la antropóloga Myriam Jimeno retomó momentos importantes de la movilización estudiantil de las décadas de 1960 y la manera en la que incidieron en un posicionamiento de los estudiantes de antropología en la Universidad de los Andes y la Universidad Nacional de Colombia con el que se oponían a la actitud contemplativa de los llamados “pioneros de la antropología en Colombia” frente a los problemas agrarios e indígenas en Colombia, y que culminó con la exigencia estudiantil del retiro de Gerardo Reichel-Dolmatoff del Departamento de Antropología que él mismo había contribuido a fundar. En este recuento Jimeno afirma que la búsqueda de una plena ciudadanía condujo a los antropólogos colombianos a una comunión de las demandas de los sectores populares, especialmente campesinos e indígenas, con las preguntas de la investigación antropológica a favor de una ciudadanía negada tanto a los supuestos “objetos de estudio”, como a los mismos investigadores (Jimeno, 2000; 2005).

Las ideas de Jimeno se inspiran a su vez, en el supuesto de la antropóloga brasilera Alcida Rita Ramos que debate la supuesta ausencia de teoría en la antropología brasilera argumentando que la búsqueda de soluciones a los problemas sociales dio a la antropología brasilera un estilo activista que no riñe con el rigor científico aun cuando su producción no sea fundamentalmente teórica, sino principalmente política (Ramos, 1990). Ramos afirmaba que la condición colonizada de los antropólogos y antropólogas latinoamericanas había inspirado en ellos una propensión hacia una antropología activista (Ramos, 1992).

Las ideas de Ramos coinciden con las de la antropóloga argentina Rosana Guber que retoma la expresión de “antropología militante” para referirse a un modo de hacer antropología presente en las décadas de 1960 y 1970 en Argentina, que suponía que el trabajo de campo y la acción política orientada a la transformación de la realidad campesina reflejaba el involucramiento de los investigadores sociales en un contexto del cual no podían distanciarse, debido a las condiciones mismas del trabajo de campo, que desdibujaban los límites entre la contemplación y la actividad política (Guber, 2010).

Pineda Camacho en cambio, sugiere que la antropología realizada por antropólogos colombianos en la región amazónica estuvo rodeada por condiciones particulares que les obligaban a alejarse de

los supuestos con los cuales sus colegas norteamericanos y franceses abordaron el estudio del mito amazónico. Mientras los franceses y los norteamericanos se preocupaban por encontrar el mito amazónico tradicionalmente auténtico, los antropólogos colombianos, a pesar de desear perseguir el mismo mito tradicional, se tropezaron constantemente con mitos que parecían impuros, pues involucraban la creación divina de mercancías y baratijas manufacturadas.

Pineda Camacho atribuye a la influencia marxista una sensibilidad latinoamericana hacia la historia y su lazo con el mito, sensibilidad de la que carecían los estudiosos gringos y europeos. Este marxismo no dogmático unió la preocupación por la relación entre mito e historia a una lucha indígena por el reconocimiento de identidades históricas y míticas. Al explicar que mito e historia conviven en diferentes sociedades para explicar la realidad política del presente, la antropología amazónica latinoamericana reivindicaba el derecho de los pueblos indígenas como autores de sus propios procesos históricos. En este sentido, explica Pineda, el posicionamiento político de los antropólogos latinoamericanos antecedió a la conciencia tardía de teóricos gringos y franceses sobre la relación necesaria entre mito e historia y antropología e investigación histórica (Pineda, 2003, p. 469).

En su libro *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Vasco (2002, p.446) afirma que la crítica a la relación sujeto-objeto en la antropología norteamericana se limitó a proponer el simple cambio en la forma de la escritura como solución a la relación desigual entre investigador/antropólogo(a) y las comunidades o sociedades en las cuales trabaja⁹.

Los trabajos recientes sobre historia de la antropología en América Latina demuestran que allí existió una experiencia común en cuanto a trabajos de investigación que declararon sus metas políticas a favor de transformaciones históricas: el debate desde la antropología con el marxismo ortodoxo, las consecuencias de la guerra fría en América Latina, la búsqueda por los derechos de los pueblos indígenas y la crítica a la modernización impuesta a las sociedades latinoamericanas. Como explican Jimeno y Ramos, esta antropología no se encerró en las universidades o en la escritura. Cobró sentido porque los objetivos del quehacer antropológico no eran establecidos por los académicos sino por la búsqueda política de quienes les rodeaban (campesinos, obreros, indígenas) y por la búsqueda política de los mismos antropó-

.....
⁹ Véase por ejemplo la obra de Rosaldo (1989) o Clifford (1996).

logos o antropólogas investigadores. Al encontrarse con los proyectos políticos nacían las preguntas de investigación.

A mi entender, la propuesta solidaria no consiste en el supuesto compromiso político del antropólogo con un grupo de oprimidos de los que los antropólogos o antropólogas no hacen parte, sino que supone la confluencia de su propuesta política con la de otros sectores sociales. Esta confluencia no ocurre espontáneamente, requiere de lo que Tamayo llama un conocimiento “en doble vía” (Tamayo, 1986).

Las experiencias de Bonilla y Vasco demuestran la manera cómo la realidad que les rodeaba en el trabajo de campo, la vida con los pueblos indígenas y las organizaciones indígenas y campesinas, cambiaron su actitud hacia la investigación y el trabajo de campo. No solo su ingenio y creatividad sino las demandas de los procesos de cambio social y los procesos organizativos que los rodearon, impulsaron en ellos y en otros investigadores sociales una nueva propuesta de análisis e investigación. Pero a medida que las organizaciones sociales (indígenas y campesinas) junto a las que crecieron sus propuestas, fueron institucionalizando su acción política, la propuesta solidaria fue marginada.

Pienso que la reconstrucción de estas experiencias no debe pretender encontrar la supuesta originalidad “colombiana”, ni demostrar que en Colombia, o si se quiere en Latinoamérica, descubrimos la subjetividad y fuimos anticolonialistas antes de que los gringos lo fuesen. Tampoco se trata de atribuirle legitimidad “académica” a trabajos que han sido marginados porque sus impulsores se encontraban al margen de la academia, sin títulos de postgrado y que publicaron sus ideas en cartillas de capacitación. Tal cosa sería trivializar nuevamente el trabajo construido por ellos. Pienso que tiene sentido recuperar esta experiencia para poner en debate las propuestas de diferentes sectores sociales, construyendo un conocimiento que sea comprensible en el marco de los objetivos de estos sectores, pero desde una postura crítica que no suponga la actitud paternal del investigador hacia el movimiento.

No creo que la experiencia solidaria pueda repetirse igual a como ocurrió en el pasado. Las organizaciones indígenas de hoy son diferentes a aquellas de hace 40 años. Hoy las organizaciones indígenas tienen mayor voz pública que antes y han vivido procesos de institucionalización hasta convertirse en partidos políticos. La antropología por su parte, también se ha institucionalizado, pero las preguntas que se hacen los estudiantes de pregrado y postgrado de hoy, reflejan que esta institucionalización abre paso a nuevas preguntas sobre el lugar social que debe cumplir el conocimiento antropológico. Se trata de

preguntas que tendrían que hacerse todos los antropólogos y antropólogas. La solución a esas preguntas no puede resolverse solamente en una discusión entre antropólogos, esta discusión tiene que llevarse a otros sectores sociales. Pero aun así esta discusión difícilmente conducirá a un acuerdo mecánico. Se trata de un debate nuevo bajo condiciones nuevas. Cuando ello conduzca a una comunión, la antropología y el activismo habrán encontrado un lugar común. Hasta entonces, se trata de un debate necesario, pero no necesariamente de una investigación colaborativa.

Bibliografía

- Archila, M. (2009). Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano. En M. Archila et al. *Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia*. Bogotá (pp. 463-535). Bogotá: Colciencias. CINEP.
- Bonilla, V. D. (1983). Experiencias de investigación-educación en comunidades paeces. *Boletín de Antropología*, 5 (17-19), 373-386.
- Bonilla, V. D. (2006 [1968]). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cali: Universidad del Cauca.
- Cabildo indígena de Jambaló. (1981). Jambaló, 1981. *Dos caminos que nunca se juntan*. Mimeo.
- Caviedes, M. (2000). *Antropología y movimiento indígena*. Tesis de pregrado no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Caviedes, M. (2002). Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología*, (38), 237-260.
- Caviedes, M. (2007). Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, (43), 33-59.
- Clifford, J. (1996). Sobre la autoridad etnográfica. En Reynoso C. (Comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 141-171). Barcelona: Gedisa.
- Findji, M. T. (1983). Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas. *Boletín de Antropología*, 5 (17-19), 493-513.
- Findji, M. T. (1992). From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En Escobar A. y Alvarez S. (Eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*. (pp. 112-133). Boulder, Colorado: Westview Press.
- Gros, C. (1990). *Colombia indígena*. Bogotá: CEREC.

- Gros, C. y Morales, T. (2009). *¡A mi no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: ICANH.
- Grupo de solidaridad con los pueblos indígenas (1986). *Más allá de la denuncia. ¿A dónde va la violencia revolucionaria en el Cauca?* Mimeo.
- Guber, R. (2010). La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (11), 189-215.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En Tocancipá J. (Ed.), *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia* (pp.157-190). Popayán: Taller Editorial.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (1), 43-67.
- Jimeno, M. y Palechor, J.G. (2006). *Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: ICANH-IFEA.
- Pardo, M. (2007). El construir andando de Vasco. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, (6), 15-19.
- Pineda, R. (2003). La metamorfosis de la Historia en la Amazonia. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 822 (XC), 450-485.
- Ramos, A.R. (1990). Ethnology Brazilian style. *Cultural Anthropology*, 5 (4), 452-472.
- Ramos, A.R. (1992). Sobre la utilidad del conocimiento antropológico. *Antropológicas. Revista de difusión del Instituto de investigaciones antropológicas*, (3), 51-61.
- Rappaport, J. (1990). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (1998). Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia. En Sotomayor M. L. (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. Nueva propuestas de análisis social*. Barcelona: Grijalbo.
- Tamayo, A.B. (1986) Jambaló: autonomía o muerte. Tesis de pregrado no publicada, Universidad de Antioquia.
- Tattay, P. (1995). La construcción de paz en el nororiente caucano. En Bermudez S. (Ed.) *Culturas para la paz*. Bogotá Tercer Mundo Editores.

Tattay, P. (2007). Aportes del movimiento indígena al movimiento popular. *Revista Etnias & Política*, (5), 50-55.

Vasco, L.G. (1983). Algunas reflexiones epistemológicas sobre el uso del método etnográfico en el trabajo de campo. *Boletín de Antropología*, 5 (17-19), 434-441.

Vasco, L.G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.

Vasco, L.G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, (6), 19-52.

Velasco, A. (1983). Introducción al pensamiento jurídico de los indígenas. *Boletín de Antropología*. 5 (17-19), 655-675.