



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e  
Historia  
Colombia

SEVILLA CASAS, ELÍAS  
INTELECTUALES PÚBLICOS E INTELLIGENTSIA LOCAL: una mirada a la antropología de  
Tierradentro, Cauca  
Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 119-156  
Instituto Colombiano de Antropología e Historia  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## INTELECTUALES PÚBLICOS E *INTELLIGENTSIA* LOCAL: *una mirada a la antropología de Tierradentro, Cauca*

ELÍAS SEVILLA CASAS

GRUPO DE INVESTIGACIÓN "ARQUEODIVERSIDAD"

FACULTAD DE ARTES INTEGRADAS, UNIVERSIDAD DEL VALLE, CALI

[esevilla@telesat.com.co](mailto:esevilla@telesat.com.co)

### Resumen

EL ARTÍCULO REPASA CÓMO SE HA HECHO ANTROPOLOGÍA/ARQUEOLOGÍA EN TIERRADENTRO, CAUCA, durante los últimos sesenta años. Se enfoca en la relación entre los investigadores como intelectuales públicos y la *intelligentsia* local. Atendiendo al "giro ético" en la antropología, con su doble exigencia de compromiso con la verdad y la justicia, el texto plantea las distintas implicaciones de la paradoja de Mannheim con respecto al círculo de la ideología/utopía. Analiza la manera como los antropólogos han afrontado dicha paradoja para evitar la hegemonía de "la voz" antropológica y su uso como palanca ideológica de las hegemonías de turno. Aunque los investigadores individuales actuaron de acuerdo con los mejores criterios de su tiempo, hay avances hacia el reconocimiento de los sujetos locales como cabal contraparte en el trabajo.

PALABRAS CLAVE: Tierradentro, investigación antropológica, intelectuales públicos, intelectualidad local, compromiso ético, ideología, utopía, hegemonía.

## PUBLIC INTELLECTUALS AND LOCAL *INTELLIGENTSIA*: A LOOK AT THE ANTHROPOLOGY OF TIERRADENTRO, CAUCA

### Abstract

THE PAPER REVIEWS THE WAY IN WHICH ANTHROPOLOGY/ARCHAEOLOGY HAS BEEN CONDUCTED IN TIERRADENTRO, Cauca, during the past sixty years. It focuses on the relation between researchers as public intellectuals and the local *intelligentsia*. Keeping in mind the "ethical turn" in anthropology, with its double demand for commitment to truth and justice, the implications of Mannheim's paradox concerning the circle of ideology/utopia are examined. The article analyzes how anthropologists have dealt with the paradox to avoid the hegemony of the anthropological "voice" and its use as an ideological lever in favor of current hegemonies. Although individual researchers proceeded according to the best criteria of their times, there are improvements toward the full recognition of local subjects as full-fledged counterparts at work.

KEY WORDS: Tierradentro, anthropological research, public intellectuals, local *intelligentsia*, ethical commitment, ideology, utopia, hegemony.

**Revista Colombiana de Antropología**

Volumen 43, enero-diciembre 2007, pp. 119-156

SE NOS ANUNCIA QUE SE ACABA LA ANTROPOLOGÍA —ASÍ ENTIENDO AQUELLO de una “era pos antropológica”— o, por lo menos, se nos sugiere no hablar de “antropología” como un campo unificado, sino de “antropologías del mundo” (Lins y Escobar, 2006a). A pesar de este contexto “pos-todo” (Geertz, 2000: 102), que se me ocurre algo suicida —¿para qué, entonces, escuelas o programas de antropología?—, y tal vez por ello mismo, es importante reflexionar sobre cómo hacemos antropología.

Inicio este artículo<sup>1</sup> con dos presupuestos que valen para las dos opciones, antropología y antropologías, porque de la pos-antropología no podría hablar. El primero ha sido claramente

1. Algunas de estas ideas fueron presentadas como lección inaugural de antropología en la Universidad de los Andes (Bogotá), el 15 de febrero de 2007. Agradezco mucho las conversaciones habidas, para la preparación del artículo, con Segundo Bernal, Joanne Rappaport, Carl Langebaek, Herinaldy Gómez, Axel Rojas, Hugo Portela, Victorino, Susana y Juan Carlos Piñacué, y los comentarios de los colegas Juana Camacho, Diego Cagüñas, Manuel y Teresita Sevilla. Doy reconocimiento especial al profesor Franz Xavier Faust, por su amable acogida y por autorizar el uso de sus ideas y escritos originales que se presentan en el artículo. Agradezco también los comentarios de los dos revisores anónimos. Es claro que la responsabilidad de lo aquí se escribe es mía.

explicitado desde Brasilia por Alcida Rita Ramos (2005), quien afirma que hacer antropología “es un cometido ético/político” cuando comenta un celebrado artículo de Michael Carrithers (2005) en *Current Anthropology* que significativamente se titula “Anthropology as a moral science of possibilities”. El segundo fue la respuesta anticipada en Princeton por Clifford Geertz a una pregunta que años después se volvió generalizada en las

avanzadas reflexivas de la(s) antropología(s) y está formulada también en términos ético/políticos, según versión de los mismos Lins y Escobar (2006b: 36) “¿para qué la antropología?”. Geertz (2000: 139) afirma que el objetivo de la disciplina —él opta por *una* antropología—, es:

clarificar qué está ocurriendo sobre la tierra entre los diferentes pueblos y en diferentes tiempos y sacar algunas conclusiones sobre las constricciones, causas, esperanzas, y posibilidades —sobre las *practicalidades* de la vida.

Se ha escrito ya mucho sobre el componente *político* de la dupla formulada por Ramos. En este artículo deseo hacer un aporte sobre el otro componente, el ético, que es más espinoso y genera el riesgo de que lo que se diga al respecto se confunda con proselitismo seudoreligioso, moralismo de cualquier tipo, efusión

sentimentalista o, cuando menos, elucubración abstracta. Sin embargo, es indudable que en la discusión antropológica actual hay un “*ethical turn*” (Robinson, 2004; Castañeda, 2006)<sup>2</sup> que no duda en ir más allá del código de ética profesional que aprendimos con las artes del oficio para plantear de frente el compromiso *trascendente* “por la justicia y la verdad” preconizado de modo general por Julien Benda en 1927 en su famoso texto *La trahison des clercs*. Cito este texto y la frase entre comillas<sup>3</sup>, porque no dudo 1) en ubicar a los antropólogos dentro del conjunto de los intelectuales, *clercs* en la terminología de Benda (Kimball, 1992) o “intelectuales públicos” en la actual terminología anglosajona (véanse, por ejemplo, Fuller, 2006; Turner, 2006; cfr. Kurzman y Owens, 2002); y 2) en considerar que “la verdad y la justicia” condensan su objetivo trascendente (Walzer, 1994; Küng, 2000).

Para evitar elucubraciones abstractas, traeré la discusión al terreno muy concreto de Tierradentro en el departamento del Cauca (Colombia), una provincia con una historia bastante rica en la relación de los antropólogos<sup>4</sup> con la población que allí reside: indígenas, campesinos, negros y blanco/mestizos pueblerinos. Hablo de *provincia* para aventurar que desde el punto de vista sociohistórico esta zona o región ha tenido una vida más o menos bien delimitada dentro del conjunto regional. Haré énfasis en la relación con las personas locales preeminentes en saberes/voces y en las posiciones que con su saber/voz han asumido los antropólogos frente a las mismas. En términos un poco más elaborados, examinaré el trato que el antropólogo como “intelectual público” ha establecido con quienes encontró en “terreno” y constituyen lo que podríamos

2. Para antropología véanse, por ejemplo, el número 108(1) de *American Anthropologist*, el número 9(3) de *Anthropology in Action*, Koerner y Gardner (2003), Lakoff y Collier (2004), el review essay de Preisle (2004) y la bibliografía que ellos traen. Para discusión más amplia sobre un orden ético mundial vinculante que idealmente rige la política, la economía (y la ciencia) –y que distingue dos niveles, el “denso” (*thick*) ceñido a las especificidades sociohistóricas de las diversas situaciones humanas y el “delgado” (*thin*) propio de un nivel humano universal– véase a Walzer (1994) y Küng (2000). Es por demás interesante que la distinción *thick/thin*, que utiliza Walzer, ha hecho ya carrera en antropología (Geertz, 1973a; Marcus, 1998) pero sólo con referencia oblicua a los compromisos éticos de la disciplina.

3. En rigor, Benda dice “Los valores intelectuales, de los cuales los principales son la justicia, la verdad y la razón...”; cito y traduzco la edición digital de Jean-Marie Tremblay, 2006, en <http://classiques.uqac.ca/>

4. Con el nombre genérico de antropólogo me refiero a practicantes de la antropología social, la arqueología, la bioantropología o la lingüística antropológica. Sólo cuando el contexto lo demande haré mención específica de las subdisciplinas. De todos modos, la antropología social y la arqueología son las subdisciplinas que más han actuado en la provincia, aun cuando la lingüística, con su hondo trabajo en traducción y etnoeducación dentro del actual contexto sociopolítico regional, está demostrando una importancia desconocida.

denominar la “*intelligentsia*” local. Uso este término, de rica historia en países como Polonia y Rusia (Szczepanski, 1962) para referirme a la intelectualidad local que, como se mostrará en el artículo, en sesenta años pasó de ser totalmente negada por la primera antropología que se hizo en Tierradentro a convertirse hoy en contraparte efectiva de la *intelligentsia* antropológica. Como diré al final, los estilos de trabajo último en la provincia pueden mirarse como intentos concretos de cumplir con la doble exigencia de la ética y la política en antropología. Esas formas de trabajo tienen sus antecedentes, que en su tiempo los investigadores consideraron “los más apropiados”, de acuerdo con los criterios vigentes. En estas formas, pasadas y actuales, hay matices y aporías porque la ciencia antropológica no puede escapar del círculo paradójico de la ideología/utopía, planteado por Mannheim (1987). Pero –como veremos al final– hay modos de seguir haciendo antropología –de “entender a los otros, con minúsculas y en plural” (Geertz, 2000: 96)–, sin quedar paralizados y sin convertirnos en ideólogos de las hegemonías de turno.

Aun cuando describiré el trabajo de una serie de colegas tomados como ejemplo, hablo de “la antropología” porque el artículo no quiere ser un tribunal de ética para los colegas, referido a un “código de ética” que a todas luces cumplieron. Se trata de una reflexión crítica sobre la trayectoria de la disciplina como conjunto, que no entra a calificar la responsabilidad ético-política de los autores singulares, a quienes les atribuyo de entrada la mejor voluntad y el mejor juicio. Para este propósito, sigo de cerca la propuesta de Mannheim, recordada por Ricoeur (1989: 328), de que en cada momento de la historia el investigador atrapado en el círculo de la ideología/utopía hace lo que considera “más apropiado” cuando se mueve entre el polo veritativo o epistémico que lo caracteriza –producción de conocimiento *verdadero*– y el polo pragmático de la aplicación de su saber a las circunstancias concretas de los sujetos con quienes interactúa en terreno –búsqueda de la *justicia*–. Fiel a la idea de Ricoeur, pienso que la trayectoria de esta antropología se debe mirar como una espiral que se mueve entre los dos polos, y que es inapropiado juzgar con criterios absolutos la actuación de un determinado investigador que hizo “lo más apropiado” de acuerdo con los mejores criterios de su tiempo.

Debo poner de presente una constrictión personal que de algún modo tienen que ver con la condición del antropólogo nativo: nací en Inzá, Tierradentro, en donde compartí infancia al lado de indígenas que aquí se mencionan; salí luego de la zona y del país para formarme como antropólogo y retornar entre 1975 y 1978 a trabajar allí en tal condición. Por tanto, he asumido posiciones y he establecido relaciones con la gente local que difieren de las que usualmente establece un antropólogo foráneo; haré mención de ellas, no para justificarlas, sino como parte del argumento general. Salí de la provincia en 1978 y durante treinta años me dediqué a otros frentes de trabajo. Este artículo, como lo saben los colegas con quienes tuve el enorme placer de conversar durante su preparación, es el inicio de una parábola del retorno que es caracterizada –así lo espero– por la pausada reflexión y por la crítica constructiva.

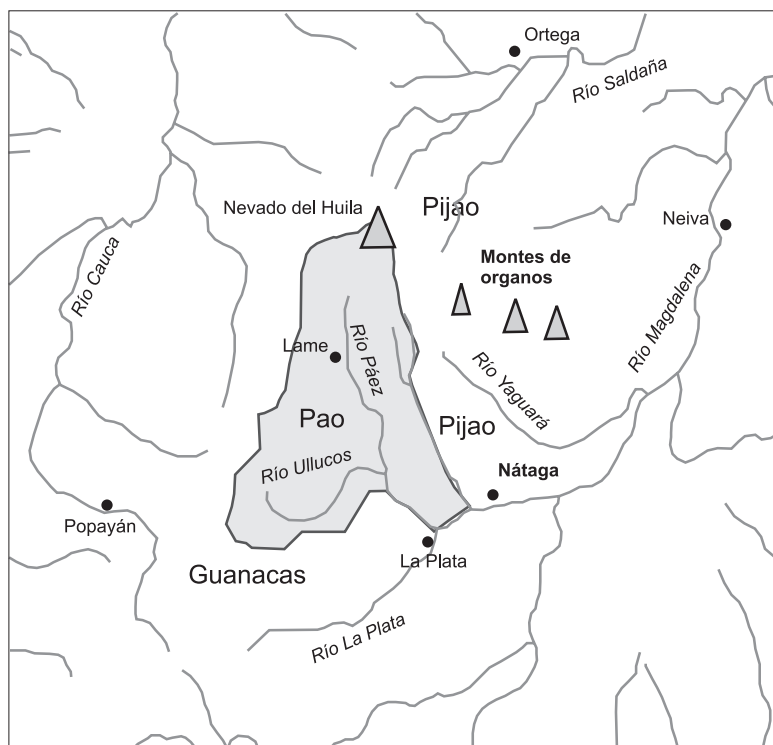
Otra breve aclaración resulta necesaria: alguien esperaría que la descripción del trabajo ideológico de la *intelligentsia* local recibiera un peso equivalente al que recibe la *intelligentsia* antropológica; sin embargo, no sólo no tengo sobre la primera suficiente información validada para hacerlo, sino que prefiero esta vez trabajar el compromiso ético-político de los antropólogos. El componente que falta puede ser objeto de un trabajo paralelo.

## LA SITUACIÓN DE TIERRADENTRO, PRESENTE Y PASADO

LA PROVINCIA DE TIERRADENTRO, QUE AQUÍ SE MIRARÁ COMO UN CAMPO DE encuentro contencioso entre los varios grupos humanos que la habitan, tiene una ubicación algo anómala desde el punto de vista geográfico, histórico y político-administrativo. Perteneció al departamento del Cauca, pero geográficamente e históricamente hace parte de la región del alto Magdalena, es decir del gran Tolima (véase el mapa 1). Los selectos rasgos que presentaré a continuación, desde la perspectiva de los intelectuales que la han trajinado, entre ellos los antropólogos, harán ver que su historia, dentro del conjunto colombiano, es más compleja que el estereotipo de “territorio indígena” y “parque arqueológico” que la antropología nos ha legado.

Lo que se dice sobre la composición poblacional actual, según los datos preliminares del censo del Departamento Administrativo

MAPA I  
EL GRAN TOLIMA



Fuente: IGAC.

Nacional de Estadística (Dane) 2005<sup>5</sup> –todavía sujeto a ajustes–, permite entrever muchas tensiones. El total es de 58.706 perso-

5. Agradezco a los profesores Luis Carlos Castillo y Héctor Fabio Ramírez, del laboratorio de estadística de la facultad de ciencias sociales y económicas de la Universidad del Valle, el acceso a la información procedente del Dane.

nas, de las cuales 33.766 (58%) se reconocieron como indígenas.

De los restantes, 19.954 (42%) se reconocieron como no étnicos, 1.865 como “negro, mulato,

afrocolombiano o afrodescendiente”, y 3.121 no respondieron la pregunta, para un subtotal de 24.940. Estos datos no cuadran con informaciones anteriores, tanto oficiales como del movimiento indígena. Según un recuento detallado del Departamento Nacional de Planeación en el año 2000 (Arango y Sánchez, 2004: Anexo 1), los indígenas de Tierradentro eran 50.795, la casi totalidad de la

etnia páez o nasa; el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), por su parte, patrocinó un libro que sostiene que los indígenas de la provincia son 55.000 (Galeano, 2006: 216). ¿En dónde quedan entonces los no indígenas?

Aparte de los nasa, o páez, en el municipio de Inzá hay también indígenas no-nasa: algunos guambianos y otros que serían guanacas –subdenominaciones de turminas y topas– y totoroos, no todos alineados con el movimiento del Cric. Estos indígenas se encuentran oficialmente distribuidos en veintisiete “comunidades”, de las cuales quince son resguardos coloniales, cinco resguardos republicanos de constitución reciente, y siete parcialidades sin reconocimiento como resguardos (Arango y Sánchez, 2004: Anexo 1). No hay duda de que hay un fuerte repunte de la etnización y reetnización indígena (*etnización* en el sentido de Restrepo, 2004: 271, n. 1). Pero hay también un fuerte movimiento de autoafirmación colectiva entre los campesinos y los afroamericanos, sean ellos inmigrantes recientes o de vieja data, e intentos de organización colectiva por parte de algunos habitantes urbanos.

Hoy, los indígenas están en ascenso hacia una preeminencia no sólo demográfica, sino hacia una forma de hegemonía que opera, como es sabido, en el orden político y social<sup>6</sup>. Son hoy los más visibles en la escena local, regional y nacional. Esto es resultado de una importante trayectoria de movilizaciones que se iniciaron, puntualmente y al margen del Cric, en la década de 1970, y luego confluyeron en el movimiento regional liderado por esta organización. Los movimientos contendores más fuertes son la Asociación de Campesinos de Inzá Tierradentro (Acit), que acoge a antiguos indígenas que vieron parcelados sus resguardos y (aún) no se han reetnizado, y la organización de los afrodescendientes de Belalcázar, que constituyen una capitanía.

Esto indica que en Tierradentro no sólo actúan los indígenas. Ellos han acaparado hasta ahora la atención de los investigadores antropólogos y la imagen pública de la provincia (véase Rojas, 2004b) y contra lo esperado por ellos, en las pasadas elecciones municipales perdieron las dos alcaldías de la provincia, en un

6. Uso hegemonía en el sentido de Comaroff y Comaroff (1991, 1997), quienes refinan la idea gramsciana de superordenación entre grupos en contienda que se logra por consenso cultural, resultado de variados mecanismos en que está ausente la fuerza. Se trata, según los autores, de un concepto que descubre la manera como los sentidos culturales modelan las relaciones de poder, haciendo aparecer la dominación como algo natural, que suprime las formas de resistencia (véase Merry, 2003).



hecho que refleja viejas hegemonías pero también nuevas tensiones. En las elecciones de octubre de 2007 los grupos en contienda medirán fuerzas de nuevo.

Anuncié que mostraría a Tierradentro desde la perspectiva de la *intelligentsia* local. Con referencia a los indígenas, no sólo caucanos sino de Colombia, Manuel Quintín Lame parece haber sido reconocido como el más sobresaliente (Biblioteca del Gran Cauca, 2004)<sup>7</sup>. A su sombra emergen hoy entre los indígenas y

7. Esta publicación de la serie Biblioteca del Gran Cauca recoge, a más del texto ya clásico de Lame, Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas, tres estudios que ofrecen una visión actualizada de este intelectual indígena y de la bibliografía especializada.

entre sus colaboradores no indígenas otros intelectuales que Joanne Rappaport (2005: 10-16), una autora bien entendida en el asunto, denomina “orgánicos”, en el sentido propuesto por Antonio Gramsci (1984 [1932]). Por

su parte, Rojas (2004a, 2004b) ha mostrado que entre los afrodescendientes hay también una memoria colectiva construida alrededor de la capitanía y la defensa del amplio territorio que tienen en disputa con los indígenas del resguardo de Belalcázar y por terrenos en Itaiibe y Riochiquito. Entre ellos hay intentos de posicionamiento intelectual y político tanto en los viejos líderes como en la juventud que mira con esperanza el surgimiento de las comunidades negras. Están también, como contraparte gramsciana, los intelectuales tradicionales, representados por los misioneros, los maestros de ellos dependientes, alguno que otro tinterillo y los funcionarios municipales, que han dependido de los partidos políticos tradicionales: estos personajes constituyeron en Tierradentro durante décadas la pequeña *intelligentsia* provincial, cuyo control se disputaron los misioneros y los líderes políticos, que en el caso conservador halló respaldo pleno en los pulpitos (González, s. f.). En el pasado ha habido intentos fallidos de organización transversal liderada por algunos intelectuales pueblerinos, cuya instancia principal es la Asociación de Comunidades Morenas, Mestizas y Campesinas de Páez (Acomoeap).

Con referencia a los indígenas y su *intelligentsia* chamánica, recojo de una comunicación personal del profesor Franz Faust (1989; y s.f.) la interesante idea de que el complejo geográfico constituido por las dos vertientes gemelas, la del Páez y la del Saldaña (véase el mapa 1) pertenecen, posiblemente, a un solo conjunto antropológico-histórico que hasta el presente no ha sido

tenido en cuenta por los investigadores. Antes de la conquista lo habitaron los llamados pijaos –considerados extinguidos–, los paos –páez, hoy nasa–, y los guanacas. Faust sostiene que estas vertientes no sólo son muy parecidas en su geomorfoestructura, sino que los grupos humanos hallados allí por los españoles tenían rasgos muy parecidos en sus cosmologías y prácticas culturales, particularmente los paos y los pijaos.

Hay datos que confirman la presencia antigua de habitantes nasa entre el Yaguará y el Saldaña. Encontré en el archivo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) una fotografía tomada por Gerardo Reichel-Dolmatoff en 1943 a una joven nasa que vivía en la región del río Atá y parece no ser descendiente de migrantes modernos al Tolima (foto 1). Faust, por su parte, sostiene que en el río Toy, uno de los ríos menores de la zona, hay un antiguo asentamiento cuya lengua Jon Landaburu clasificó como nasa. La “guerra contra los pijaos” que lideró Juan de Borja a inicios del siglo diecisiete limpió definitivamente el valle del Magdalena de rebeldes pijaos y se detuvo a la entrada de Tierradentro, hoy zona de Itaibe, dejando a los paos –los páez o nasa– arrinconados hacia la cordillera (González, s. f.: 55-56). Se sabe que ellos ocupaban también la parte baja, hasta la desembocadura del Páez en el Magdalena (Rappaport, 1982). El camino de Guanacas en Tierradentro, tan importante en la colonia, no pasaba por territorio páez sino por la zona Guanacas, y por allí se inició el avasallamiento de los paos, con la presencia sistemática, desde 1613, de los misioneros católicos (Sevilla y Piñacué, 2007).



Mujer páez, sur de Atá, 1913 (foto de Gerardo Reichel-Dolmatoff).

¿Qué tiene que ver lo anterior con la *intelligentsia* local? De nuevo, trabajo a partir de ideas del profesor Faust, que reelaboro. Vuelvo a Quintín Lame. Su familia tomó ese apellido en memoria del resguardo de origen, el muy tradicional resguardo de Lame en Tierradentro. Trasladado, como muchos nasas de entonces, al otro

lado de la cordillera Central, inició su trabajo de líder político e intelectual del movimiento indígena en 1910, como el primer *utopiólogo* indígena moderno, si se me permite el horrible neologismo, contraparte de *ideólogo*. Su principal antagonista en el Cauca fue el poeta, intelectual y político Guillermo Valencia, quien dijo de Lame que era “un asno montés” (Castillo, 2004: 23). Asno montés pero con cerebro tan fino como el del poeta, sólo que con una visión alternativa (Castillo, 2004; Rappaport, 2004; Romero, 2004). Inzá y Belalcázar, centros de la colonización misionera y blanco-mestiza, se vieron estremecidos por su presencia, o el rumor de su presencia. Cuando en 1920 Lame se convenció de la inviabilidad de su trabajo en el Cauca trasladó su base de operaciones al Tolima, exactamente a Ortega, situado en el borde norte del complejo antropogeográfico del que habla Faust (Castillo, 2004).

Pero hay más. Faust sostiene que el complejo montañoso entre el Yaguará y Saldaña, llamado de antiguo “montes de Los Órganos”, porque su estructura se parece a los tubos del instrumento musical de las iglesias, tiene significado especial –de orden cosmológico y religioso– para los indígenas, no sólo los coyaima/natagaimas que habitan hoy la zona, sino para los nasa y otros pueblos. En ese complejo, comenta el profesor Faust, la fuerza de la tierra parece concentrarse para converger con la fuerza del espíritu que –tal vez para los indígenas– es lo mismo. Ese complejo montañoso es punto de referencia del chamanismo de la región e incluso de fuera de ella. Lo interesante de esta referencia geográfica es que en el borde inferior del complejo, muy cerca de la entrada a Tierradentro por Itaiibe, en el inicio escarpado de los montes de Los Órganos, existe un santuario de la virgen de Nátaga, bajo el cuidado de los mismos misioneros vicentinos que regentan el vicariato apostólico de Tierradentro y tienen sus sedes misionales en Belalcázar e Inzá. Ha sido costumbre muy arraigada en la región, incluso para los indígenas nasa y guambiano, hacer la peregrinación al santuario. Alguien podría estudiar al Nátaga católico como el punto focal de una *intelligentsia* tradicional católica –en el sentido de Gramsci– que hace contrapeso a la *intelligentsia* tradicional indígena de los chamanes. El profesor Faust cierra su comentario con una nota por demás curiosa: al ser preguntado por la tumba de Lame en Ortega dice que sí, que allí está la tumba, pero tal vez vacía, o por lo menos vacía del cráneo y algunos huesos del indígena, pues éstos –o fragmentos de los mismos– circulan secretamente entre los chamanes como talismanes de sabiduría.

En su importante estudio de la religión nasa, Bernal (1956) concluye que la cristianización, que se hizo prácticamente sin solución de continuidad durante cuatro siglos, afectó la esfera pública-colectiva, pues el calendario festivo y la liturgia católica y barroca ofrecieron un buen espacio para hacer un sincretismo dinámico con las antiguas celebraciones nasa. La visita a Nátaga puede ser parte de este ritual sincrético. En cambio, en la esfera doméstica-privada quedó latente el chamanismo que fue duramente atacado por los misioneros. La movilización indígena reciente ha significado la renovación de ese chamanismo, que de *intelligentsia* tradicional *sui generis* está pasando a ser soporte estratégico de la *intelligentsia* “orgánica” de que habla Rappaport (2005). En efecto, el movimiento indígena ha convertido a los chamanes, que llama “sabedores”, en foco de interés pues los están enganchando hacia la revitalización étnica. Los chamanes son invitados ahora no sólo a presidir determinadas ceremonias públicas para que con sus limpiezas produzcan armonía cósmica, sino que son consultados en los asuntos importantes, incluso prosaicos. Algunos ya comienzan a cobrar por sus servicios a particulares.

Juan Carlos Piñacué, hermano del senador Jesús, y de la etnolingüista Susana, está haciendo su trabajo de grado en antropología, Universidad del Cauca, sobre el saber chamánico que respalda la administración de la justicia indígena. De su trabajo resulta evidente que el papel efectivo del saber chamánico, tan arraigado en las montañas más tradicionales de Tierradentro—como son Calderas, Lame, Suin y Tumbichucue—no corresponde del todo con la propaganda que se le hace en el movimiento indígena oficial, que utiliza estratégicamente la figura del chamán para sus propósitos de imagen pública pero en realidad no consulta a fondo su sabiduría. Se observa, en efecto, una brecha creciente entre la capa de políticos indígenas regionales y las bases populares chamánicas que, como bien indicó Bernal (1956) operan en el ámbito doméstico y privado (véase Sevilla y Piñacué, 2007). La mujer nasa tradicional, descrita por Susana Piñacué con el nombre de *Nasa u'y dxihk fxi'zesa* (2005: 57-59), hace parte central de esta capa olvidada que, sin embargo, es constreñida por la avalancha modernizante del movimiento regional.

Hablé de Susana Piñacué. Joanne Rappaport (2005: 23-24) la presenta como ejemplo de lo que ella denomina “intelectuales de frontera” entre la tradición nasa y las tradiciones foráneas, sobre todo urbanas y universitarias. Hoy vive en Popayán pero

su anhelo es regresar a Tierradentro para hacer allí labor educativa tendiente a mejorar la condición de la mujer y de los niños. Hay otros indígenas que hacen el mismo papel, de pensadores, investigadores y líderes del pensamiento o “cosmovisión” como lo llaman. Ellos orientan en los talleres del Programa de educación bilingüe (PEB) a los activistas culturales y a los maestros de las escuelas que controlan, recibidas por contrato con el departamento. Con esfuerzo que dura treinta años, el movimiento indígena logró sustituir a los misioneros y convertirlas en bastiones de los “intelectuales orgánicos”, es decir de maestros bien adoctrinados (Cric, 2004).

Pero el sincretismo de cosmovisión, y, por tanto, de intelectuales, que ha caracterizado a los nasa por siglos, se mantiene. Parece incluso que aumenta la variedad de perspectivas. Rappaport en su reciente libro al respecto (2005b) confirma esta tendencia. Pero es necesario anotar que la autora deja de lado la vigencia del chamanismo en las capas tradicionales domésticas. Su énfasis está en los actuales intentos fundamentalistas, colectivos y públicos del Cric, de revivir o generar una cosmovisión nasa que abandone los presupuestos cristianos –en su libro llamados *NasNasa*–. La autora habla también de una contraparte nasa modernizante que lucha por una combinación de creencias católicas con cosmovisión nasa, que denomina *nuevos nasa*. De éstos hay pocos en Tierradentro, pues su fuerte está al otro lado de la cordillera, bajo el liderazgo de los misioneros de la consolata. En cambio, en Tierradentro abundan no sólo los chamanes tradicionales, sino los conversos al protestantismo que también, a su modo, intentan actualizar el sincretismo.

Un ejemplo simpático del sincretismo nasa lo tenemos en un importante líder de Tumbichucue, varias veces gobernador y capitán, consejero del movimiento, buen orador y pilar fundamental en la creación de ese resguardo: Adán Pame combina hoy sus funciones de cantor de salmos en la iglesia evangélica local con su papel de duro orientador de la opinión popular, no sólo en su resguardo sino en otros ámbitos regionales, incluso en el Tolima. A sus casi sesenta

8. Con Adán he tenido una relación estrecha por treinta años, desde las luchas por la creación del resguardo en la década de 1970. A lo largo de estos años hemos intercambiado profundas

años de edad acaba de graduarse de bachiller en Inzá y sueña con seguir estudios superiores. Cuando deja la guitarra de los salmos, toma en una mano el libro de

Quintín Lame y en la otra la Biblia, para estudiarlos con fruición y después alimentar sus discursos vehementes<sup>8</sup>.

No se puede caer en una visión romántica de estos movimientos e intelectuales de origen popular. Al lado de genuinos utopistas y dirigentes honestos, en Tierradentro existen también practicantes del clientelismo y la corrupción, no sólo en los rangos tradicionales de blanco-mestizos sino entre los mismos indígenas y negros. Es *vox populi* allí que entre los dirigentes

indígenas ya ha habido casos concretos de desfalcos, peculados y manejos no correctos de los recursos logrados, tanto los de transferencia como los obtenidos por apoyos de ONG. Igualmente hay indígenas que aprovechan la turbulencia regional para lograr beneficios personales o mostrarse como pedigüños insolentes. Algunos intelectuales perspicaces entre los indígenas advierten que al lado de los ideólogos y utopistas operan políticos y negociantes pragmáticos que en veces cruzan la línea del delito cuando ejercen funciones públicas, sobre todo si tienen acceso a dineros de transferencia o de aportes no gubernamentales; otros, en opinión de los mismos indígenas de base, se enceguecen con los humos del poder. Igual crítica he escuchado con referencia a la dudosa práctica de enganchar como *indígenas* a blanco-mestizos que nunca han tenido tradición de participación comunitaria, con el solo propósito de aumentar las transferencias para los cabildos y otorgar prebendas económicas a los nuevos clientes. Esta práctica es una de las muestras de que se están consolidando nuevas hegemonías que corren el riesgo de perpetuar las viejas prácticas del clientelismo y la corrupción (véase al respecto Meneses, 2002).

☞ reflexiones sobre la situación cambiante de las comunidades nasa. Es un intelectual abierto a los cambios y a los vaivenes del movimiento indígena y campesino, pero también a la vertiente académica de la intelectualidad colombiana. Varios de sus hijos tienen estudios universitarios y él mismo piensa hacerlos, si se le da la oportunidad pues su situación económica, dependiente de la pequeña agricultura, le impone enormes sacrificios para asistir a las instituciones educativas formales: durante el bachillerato debía caminar varias horas desde su lejano resguardo para llegar a las sesiones sabatinas de su estudio.

## ANTROPÓLOGOS, ARQUEÓLOGOS E INTELLIGENTSIA LOCAL EN TIERRADENTRO

NO PUEDO SER EXHAUSTIVO EN LA DESCRIPCIÓN QUE INTENTO A CONTINUACIÓN del trabajo antropológico que se ha realizado en la provincia. Hablaré de algunos casos escogidos que permiten tejer el argumento del presente artículo. Una de las tareas que adelanto, y a la que invito a los interesados, es concluir una bibliografía

completa y comentada de todo lo que la academia ha escrito sobre este territorio y sus gentes. Es una necesidad, tanto para el mundo académico como, y sobre todo, para los grupos que en la región tienen sus proyectos culturales, entre ellos bibliotecas locales. Es, además, un reconocimiento a los colegas que allí han investigado.

Gregorio Hernández de Alba (1946) fue el primero de los antropólogos colombianos que trabajó en Tierradentro (Pérez de Barradas, 1937: 11-14; Perry, 2006). Lo hizo a partir de 1937 en los albores de la antropología profesional nacional. Estuvo allí inicialmente como delegado del Ministerio de Educación, luego en calidad de investigador del Instituto Etnológico, y finalmente como funcionario del Instituto Indigenista del Cauca y de asuntos indígenas de Bogotá. El foco de su trabajo fue tanto la arqueología monumental del parque arqueológico como las condiciones de vida de los nasa. Su perfil resultó ser una combinación de funcionario público, dirigente indigenista, arqueólogo y “etnógrafo”/viajero, esto último al estilo de Cuervo Márquez, Pittier de Fábrega y León Douay, que antes habían visitado la zona y escribieron sobre ella. Después de mirar sus publicaciones, leer la reciente biografía de Perry (2006) y detallar algunas fotografías del archivo del Icanh y del departamento de antropología de la Universidad de los Andes, me atrevo a sugerir que este investigador fue efectivamente pionero. Asumió posiciones de avanzada para su tiempo y contribuyó poderosamente a la institucionalización de la disciplina en el país. Pero fue un intelectual de su tiempo. Actuó dentro de un marco institucional que indujo a unos colegas a presentarlo en la carátula de una publicación reciente como el prototipo de la “memoria hegemónica” colombiana desconocedora de las “memorias disidentes” (Gnecco y Zambrano, 2000).

En su tiempo, para la mayoría de los funcionarios del estado y para la nación en general, incluidos los misioneros y el mismo Hernández, los indígenas estaban en la condición de “salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, como se encabeza la ley 89 de 1889. Hasta 1991, esta ley fue aceptada por todos, incluso por los indígenas, como un mal menor. En alguna anotación personal Hernández añora su “Colombia, su América salvaje”, sus “inditos” como los llamaba (Perry, 2006: 37, 102).

Como narra la biografía de Perry, organizó un viaje a Bogotá de indígenas nasa para una exposición arqueológica/etnográfica.



Para los bogotanos asistentes al evento el exotismo de las muestras arqueológicas corrió parejo con el exotismo de las danzas, los vestidos y la persona misma de los indígenas expuestos. Al fin y al cabo, los indígenas eran mirados por la antropología de entonces como por fuera de la historia, como “restos” vivientes de civilizaciones pasadas en las que se interesaba la arqueología de la que eran una prolongación, algo así como etnografía de salvamento. A pesar de declaraciones en contrario, parece que más que *sujetos* pensantes, para Hernández los indígenas eran *objetos* vivientes de investigación, no muy distantes en tal condición de las materialidades arqueológicas. Tenían características bioantropológicas que interesaban a la antropología/arqueología y condiciones de vida que necesitaban ser atendidas por el estado. Se catalogaban en museos y muestras arqueológico/etnográficas como objetos de un “pasado/ausencia del presente”, que permitían combinar sin mayor problema los objetivos arqueológicos y los etnográficos. En materia de indigenismo la meta era hacer de ellos “campesinos mejorados” (Perry, 2006: 84) con procesos totalmente diseñados desde fuera. De hecho, su pensamiento vivo y su cultura eran menos importantes, como lo demuestra la decisión –muy cuestionada desde entonces– de favorecer desde el gobierno la presencia en las comunidades de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano, considerados como palanca estratégica de contrapeso con la iglesia católica, para el proceso de la “civilización” de los indígenas, es decir, para que entraran en la historia por el único camino que se consideraba disponible: algo que hoy llaman *domesticación de la alteridad* dentro del proyecto de nación (Gnecco, 2002).

En la década de 1950 apareció por primera vez un investigador que realiza trabajo de campo de largo aliento –no como viajero ocasional– de acuerdo con directrices teóricas y metodológicas, precisas y endógenas, de la antropología como disciplina moderna, desligada del indigenismo estatal. Segundo Bernal Villa, formado primero en la Escuela Normal Superior y luego en el Instituto Etnológico, llegó a Tierradentro como investigador del Instituto de Antropología y, para ayudarse económicamente, como administrador del parque. Esta segunda condición tuvo papel menor en la actividad de Bernal: sirvió de base operativa en su interés central que era el de estudiar la mitología, el chamanismo y la religión nasa para aplicar la entonces vigente teoría de los niveles de integración sociocultural de Julian



Steward (1955). Bernal publicó inicialmente en la *Revista Colombiana de Antropología*, recién editada, algunos informes etnográficos que se han convertido en pequeños clásicos (1953a, 1953b, 1954a, 1954b, 1955). Posteriormente, en su tesis de maestría para Columbia University (1956), nos legó una visión panorámica de la religión nasa, que distingue dos niveles “de integración sociocultural” en que se manifiesta el sincretismo, como se dijo arriba. Por primera vez en la antropología colombiana aparece el pensamiento autóctono nasa con todo su vigor y también con todo su hibridismo, y por primera vez aparecen los indígenas como sujetos que tienen un pensamiento propio, con quienes se puede conversar, a través de *intérpretes e informantes*, para conocerlo<sup>9</sup>. En Calderas recuerdan todavía a Bernal por el estrecho trato con los informantes, que fueron su contraparte local. Uno de ellos, tal vez el informante estrella, es Victorino Piñacué, padre de los importantes intelectuales actuales que llevan su

apellido.

9. Es interesante observar que algunos de los relatos recogidos por Bernal, denominados por él “cuentos” y “mitos”, han servido posteriormente a las comunidades organizadas como base para hacer cartillas de etnoeducación en que se presentan los *tata wala wes's'a na'hit'* (lo que cuentan nuestro abuelos) (Cric, s. f.); igualmente, sirvieron a Reichel-Dolmatoff en 1972 para fundamentar su muy celebrada noción de jaguar/chamán como eje de su interpretación de la estatuaría lítica de San Agustín (Sevilla, 2007a).

Piñacué fue también informante del alemán Horst Nachtigall (1953, 1955a, 1955b), quien, coincidente en terreno con Bernal, combinó, al estilo integral de la antropología clásica alemana, trabajo etnográfico, basado en informantes y observación rápida,

con arqueología. Nachtigall modificó levemente –por el trato fugaz con informantes– el estilo de trabajo en arqueología/etnografía descriptiva ensayado por Hernández.

Por lo que se advierte en las publicaciones y en las memorias de los indígenas y del mismo autor, el trato de Bernal con la gente local tuvo el cariz clásico de la relación respetuosa y distante del etnógrafo con la comunidad receptora, y más estrecha y amistosa con sus informantes/intérpretes, tratados como “fuentes de información” para las construcciones autónomas del investigador. Puede tomarse como un representante cabal de la metodología antropológica de entonces, centrada en la combinación cuidadosa de observación participante, entrevistas informales e, incluso, recolección de material cuantitativo relacionado con la vida económica. Aparte de la relación personal con algunos individuos informantes con quienes trabó amistad que todavía perdura, su posición como administrador del parque

le permitió dar trabajo ocasional a unos cuantos indígenas, que hicieron labores materiales.

Otra instancia de interés, para contrastar con la posición de Bernal, aun cuando trabajó en los años 1960, es la de Sutti Reissig de Ortiz, estudiante de doctorado de la London School of Economics, quien estudió en San Andrés un aspecto muy preciso de antropología económica de entonces: las incertidumbres que implica la agricultura campesina como empresa económica. En un giro algo extraño para la antropología, que en Tierradentro se había especializado en indígenas, Ortiz trabajó su materia tanto entre indígenas como entre productores-comerciantes no indígenas, pues para ella todos eran *peasant*. Aun cuando las prácticas de la producción campesina descritas por Ortiz no difieren mayormente entre unos y otros, es clara la relación comercial desigual que se da entre blanco-mestizos e indígenas. El libro *Uncertainties of peasant farming: A Colombian case* (1973) y otros textos que se le conocen –ninguno en castellano, según los catálogos exhaustivos del Icanh y la Biblioteca Luis Ángel Arango– hacen pensar que su relación con los sabedores/voceros locales no pasó de ser la típica de la estudiante doctoral extranjera que aprovecha una situación particular tropical propicia para recoger, por entrevistas y observación etnográfica, materiales para cumplir con su unilateral agenda académica.

Paso al caso de Álvaro Chaves –arquitecto, antropólogo del Ican y doctor en historia– y de Mauricio Puerta, egresado de los Andes en antropología/arqueología. Los trabajos y las publicaciones de este notable par de investigadores se prolongan desde 1972 hasta los años 1990 y constituyen un aporte notable a la arqueología de la provincia. En su orientación predomina el interés arqueológico tradicional por las tumbas, secundarias y primarias, algunas excavadas fuera del área del parque, y por la estatuaría lítica. La mejor síntesis, y la más completa bibliografía, se encuentran en su obra maestra, *Monumentos arqueológicos de Tierradentro* (1986), que ganó un premio nacional de arqueología. Álvaro, quien produjo osadas interpretaciones de la iconografía arqueológica (Chaves, 1981) falleció en 1992 y sus restos recibieron de Mauricio, con rituales nasa, un tratamiento similar al que los dos autores describieron como probables en los enterramientos secundarios prehispánicos por ellos descubiertos.

Mauricio continuó viviendo y trabajando en Tierradentro en directo trato con los indígenas, con quienes estableció lazos de

amistad mezclada con apoyo filantrópico que recuerda un poco la actuación paternalista de Hernández de Alba, sólo que en este caso el antropólogo no representaba al estado, se vistió de *capisayo*, bebió chicha y compartió por años la vida cotidiana y las creencias de los indígenas nasa, sus compadres. En 1986, Chaves y Puerta (1986: 23) adherían a la vieja idea de Pérez de Barradas (1937) de que los nasa llegaron al territorio sólo dos o tres siglos antes que los españoles y nada tenían que ver con los constructores de los hipogeos y las estatuas. Con el tiempo, cuando la labor de Puerta fue cada vez menos enfocada a la arqueología/antropología como disciplina de saber crítico, porque decidió combinarla con la astrología, la magia y el desarrollo de peculiares proyectos filantrópicos, cambió de opinión. En su último libro (2005: 40), los nasa aparecen como “posibles descendientes” de los autores de tales maravillas. El libro, titulado *Tierradentro territorio mágico*, se dedica a la difusión de sus hallazgos y experiencias, y es una mezcla de arqueología, etnografía, relatos anecdóticos –incluidas andanzas de guaqueros– y otros elementos acordes con el título. Por ejemplo, allí Mauricio dice que él tiene mil años, fecha aproximada de los principales hallazgos arqueológicos que describió en compañía de Álvaro Chaves; edad muy distinta de la que marca su cédula de ciudadanía. El cambio en favor de la filiación de los nasa con los autores de los restos arqueológicos monumentales es significativo, porque es la políticamente correcta hoy, de acuerdo con la crítica arqueológica nacional que decidió romper con una tradición de “objetivación de la alteridad” nacional, representada tanto por los objetos de museo etnográfico/arqueológico como por los mismos indígenas (Gnecco y Piazzini, 2003). Alguien podría preguntarse si este cambio, más que de argumentos arqueológicos que no aparecen, nace del sentimiento cálido de compadrazgo, teñido de paternalismo romántico, que últimamente ha caracterizado su posición frente a los indígenas y a la provincia en general.

En antropología social, entre 1974 y 1977 hice varios trabajos de etnografía sobre economía, profundización de la pobreza y estado nutricional en la pequeña comunidad de Tumbichucue, perteneciente al resguardo de Calderas, parcelado pocos años antes. Fue una estrategia de doble nivel: por una parte, mantuve la idea de iluminar el tema “académico” de economía, pobreza y nutrición, que estaba de todos modos muy ligado a las condiciones precarias de la vida local, del cual salió un libro (Sevilla, 1983)

y varios informes de literatura gris (Sevilla, 1976a, 1976b, 1977, 1978a, 1978b); por otra, la “investigación” se combinó con “acción”, dentro de la aproximación etnográfica llamada “*action anthropology*” (Schensul, Schensul y LeCompte, 1999) en que me había formado en Chicago. Esta línea de trabajo fue directamente influenciada por la naciente investigación acción participativa (Fals Borda, 2001; Sevilla, 1978c). El estudio y la acción se concretaron en apoyo técnico y práctico a la comunidad en su quehacer central, que buscaba el reconocimiento formal de la parcialidad como resguardo. Hubo muchas sesiones de trabajo con el cabildo y las asambleas, lo mismo que con los dirigentes locales que asumieron la tarea de pensar y sacar adelante el objetivo práctico-político no sólo de obtener el título sino de insertarse en el conjunto de los demás resguardos y del movimiento regional liderado por el Cric. El movimiento por el resguardo se hizo de manera autónoma, al margen del Cric; luego de unos años, el cabildo se alineó con su dinámica regional.

El “trabajo de campo” implicó elaborar “el estudio socioeconómico” requerido por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), intensa actividad diplomática para concertar la demarcación de linderos con los cabildos vecinos, y cantidad de trámites ante las instancias gubernamentales. El reconocimiento del resguardo suponía nada menos que torcerle el cuello a la política republicana de desintegrar resguardos, que culminó precisamente en el caso de Calderas. Es importante anotar que Victorino Piñacué, muy influyente líder de Calderas –ya había sido antes informante de Bernal y Nachtigall–, al lado de su hermano Justiniano, desempeñó un papel decisivo en la desintegración de su resguardo, bajo la tutoría de los misioneros, en particular del padre David González, quien había logrado sentar una cabeza de puente “civilizatorio” en la comunidad y abrir una escuela bajo el cuidado de las misioneras antioqueñas de la Madre Laura<sup>10</sup>. Luego –en el caso de Tumbichucue, que era “una vereda” problemática de ese resguardo– Victorino se sacudió de esa tutoría y modificó radicalmente su posición. Como pensador autónomo y rebelde, se convirtió entonces en el socio eficaz para la creación del nuevo

10. Es sabido que el padre González fue uno de los ideólogos de estirpe “laureanista” más estructurados de la “civilización” de los indígenas mediante el mestizaje biológico de “mujer india y hombre blanco”, introducción de la propiedad privada en los resguardos, y potrerización de las parcelas para impulso de la ganadería (véanse González, s.f.; Sevilla, 1983; también Faust (s. f.) para una crítica de la ética “paisa” frente a la “ética amerindia” en el trato con la naturaleza).

resguardo. Justiniano, en cambio, vendió la buena parcela que le correspondió y abandonó la comunidad y a los indígenas hasta el día de hoy.

La participación en estas acciones significó para mí, de parte de ciertos actores no indígenas afectados por la tarea, una serie de amenazas e intentos de asesinato que forzaron la salida de la provincia. El 8 de marzo de 1978 la comunidad de Tumbichucue obtuvo que el Incora, con la ayuda interna de unos cuantos funcionarios, intelectuales públicos insertados dentro de una institución clave, aplicara un inciso de la ley 135 que había sido hasta entonces olvidado. Se creó así el primer resguardo de indígenas en la República de Colombia. La importancia de este quiebre en la política republicana de resguardos, logrado por el minúsculo Tumbichucue, se mide con las cifras de los resguardos hoy vigentes: según un informe del Dane 2005, hay 710 resguardos, de los cuales 655 fueron creados después del de Tumbichucue. Los restantes son de origen colonial.

A fines de la década de 1970 se registra el ingreso a Tierradentro de Joanne Rappaport, para su tesis doctoral sobre la historia y territorio de los nasa (1982). Sus trabajos tienen amplio reconocimiento en el mundo nacional e internacional antropológico. Todavía continúan, aun cuando su foco ya no es Tierradentro, sino la movilización indígena y, más concretamente, la labor del Cric en el plano regional. Sus publicaciones son de referencia obligada para entender, desde dentro, la movilización de los nasa en la región-nación, su cosmovisión y política, su relación con la historia/memoria, la emergencia de varios tipos de intelectuales y líderes indígenas y la relación de éstos con intelectuales foráneos, nacionales y extranjeros. Hay que agradecer a Joanne que haya documentado en detalle su propia trayectoria, que puede estudiarse a fondo para entender el perfil de una antropóloga como intelectual pública. Ha dedicado tres décadas a una tarea que, en 2005, ella caracterizó como de “investigación colaborativa” en la que aspira a “ser interlocutora de los intelectuales indígenas, si no colaboradora” (2005b: 19). Siendo mujer y estadounidense, logró insertarse dentro de la dinámica de la construcción y difusión de la cosmovisión *NasNasa*. Como lo relata (2005b: 208), en alguna ocasión se celebraba un taller “de cosmovisión nasa” para formar líderes, dirigido por un intelectual indígena que es a la vez antropólogo, chamán y místico. Como este personaje hubo de ausentarse, le pidió a Joanne que lo reemplazara en la

conducción del taller. Joanne lo hizo sin ningún inconveniente, ni para ella ni para los asistentes. A diferencia de las otras etnografías, en varias de sus publicaciones aparecen reflexiones explícitas sobre las intenciones, implicaciones y experiencias subjetivas de su trabajo como investigadora.

Rappaport en sus últimos libros (2005a y 2005b) trae detalles sobre las llamadas “mingas metodológicas” que presenta como el modo más avanzado de trabajo antropológico. Se trata de un juego de pensamiento y reflexión sobre diferentes objetos-situaciones objetivas, pasadas, presentes y futuras, vistas desde varias perspectivas: la de los investigadores foráneos –nacionales y extranjeros–, la de los colaboradores no nasa del Cric, y la de los indígenas letrados, “intelectuales de frontera”. Los resultados, al menos como se presentan en el libro (2005a), no son muy satisfactorios para la misma autora ni para los antropólogos colombianos participantes (2005b: 107-III) e incluso para una de las participantes (Susana Piñacué, comunicación personal). La reflexión posterior de Rappaport (2005b) ofrece interesantes puntos de vista sobre este tipo de experiencias, que ella formula en términos de la tensión entre “el adentro” y “el afuera” para los participantes. El énfasis de estas reflexiones, incluso de las reflexiones de los investigadores nasa que ella cita, es más sobre las vivencias estos en la relación “intercultural” que planteó el proyecto que sobre los aspectos relacionados con las situaciones de la población indígena que tales intelectuales tratan –tipología de las mujeres nasa, cuestiones relacionadas con la autoridad indígena–.

En la década de 1990 e inicios de la de 2000, también en antropología social/cultural, los profesores de la Universidad del Cauca Herinaldy Gómez (Gómez, 2000; comunicación personal) y Hugo Portela (1988; 2002; comunicación personal) hicieron trabajos sistemáticos y a fondo cuyos antecedentes se remontan a la década de 1980, cuando Gómez trabajó con el Cric en actividades relacionadas con el movimiento y, al mismo tiempo, hizo el trabajo de campo para graduarse de antropólogo; y Portela se asoció con funcionarios y docentes de la facultad de salud para adelantar trabajos sobre atención en salud que, desde las comunidades, buscaran la convergencia operativa entre la medicina tradicional de los *te'walas* (chamanes) y la medicina facultativa del Ministerio de Salud. Estas incursiones en el campo sirvieron de base para posteriores profundizaciones sobre la cosmovisión nasa y sus sabedores, tanto sobre el sistema jurídico indígena

(Gómez, 2000) como el sistema de salud (Portela, 1988). El desastre del Páez en 1994 abrió una impensada oportunidad para que el papel de los *te'walas* como detentadores del saber nasa, sin abandonar el campo de la salud, se aplicara en un campo más amplio, esta vez relacionado con la ocupación de espacios territoriales fuera de Tierradentro, adonde fueron desplazadas numerosas familias de la provincia, que formaron nuevas comunidades (Gómez y Ruiz, 1997).

Como punto de contraste, pero a la vez de convergencia, en un modo nuevo de trato con la *intelligentsia* local cabe mencionar el trabajo de Axel Rojas, sociólogo formado en una escuela que tiene fuerte influencia de la antropología (Universidad del Valle). Rojas hizo su trabajo de grado (1996) sobre la situación sociodemográfica de la población de la provincia después del desastre del Páez en 1994. Posteriormente, dentro de un esquema de apoyo a las comunidades por un programa cooperación europea (Proyecto Tierradentro) pudo entroncar el trabajo que venía haciendo desde la Universidad del Cauca en un diplomado en etnoeducación dirigido a las comunidades negras del Cauca, con la colaboración estrecha de representantes de la naciente *intelligentsia* afrodescendiente de Tierradentro (Rojas, 2004a, 2004b). Este esfuerzo común se dirigió a la recuperación de la memoria de estas comunidades, en particular en la formación y consolidación de la capitania, una forma de autoridad tradicional parecida a los cabildos indígenas, y única, al parecer, entre las comunidades negras de Colombia.

Digo que hay contraste por cuanto Rojas (comunicación personal) es explícito en cuestionar el *discurso* sobre interculturalidad que hoy caracteriza a los antropólogos con respecto a la provincia, pues no se manifiesta en *la práctica*, que sigue centrada *monoculturalmente* en las poblaciones indígenas y sus variantes internas, con énfasis en etnización o reetnización. Los otros grupos humanos que allí habitan y las manifestaciones alternas a la etnización que ellos tienen, como mecanismo de visibilización o de afirmación dentro del contexto provincial, son desatendidos.

Hablo también de convergencia, porque, salvadas diferencias de énfasis y prioridad de temas, se observa en el caso de Rappaport, Gómez, Portela y Rojas, que estos estilos de trabajo antropológico y sociológico están en el polo opuesto de la bioantropología y del indigenismo paternalista de Hernández de Alba, que trataba a los indígenas como objetos etnográficos. Hoy el énfasis está en



el pensamiento profundo de los indígenas y afrodescendientes como conjunto coherente y complejo que supone unos actores pensantes, unos sabedores y voceros, es decir una *intelligentsia* local que es contraparte de la *intelligentsia* antropológica y sociológica. Esta aparece actuando de consuno con los sabedores, los líderes locales y la gente del común en la búsqueda de soluciones a situaciones problemáticas precisas que se miran en una perspectiva de cuidadosa selección de alternativas, alimentadas de varios saberes, entre ellos el socio-antropológico.

Veamos los matices. A diferencia de las “mingas metodológicas” (Rappaport, 2005a y 2005b) en las cuales hay casi una obsesión por los aspectos procedimentales y vivencias de los investigadores, que deja en segundo plano las situaciones sobre las que opera, o las traslada al plano abstracto –oposición “adentro/afuera”–, en el trato reportado por Gómez, Portela y Rojas ni siquiera hay conciencia de que se está haciendo una investigación ni ensayando una metodología, sino que se hacen las cosas del mejor modo para la búsqueda de soluciones a los problemas planteados por las situaciones objetivas en que se encuentran las comunidades. Sólo después, en retrospectiva –esta vez suscitada por el diálogo abierto preparatorio del presente artículo– se hace explícita la idea de que allí había una investigación y una metodología. Es de resaltar, en este caso, el estrecho vínculo de trabajo compartido, pensante sobre determinada situación, que tanto los sabedores locales como los sabedores antropólogos/sociólogos tratan de entender para aprovechar las posibilidades de solución que sean no sólo *ewa* sino *ewna*<sup>11</sup>.

Rojas (comunicación personal) es enfático en mostrar que la antropología ejercida en Tierradentro, incluso la de última data, no ha logrado liberarse de la tradición del informante/observación participante como fuente de conocimiento antropológico, de cierto culturalismo centrado en los indígenas, y de la preeminencia de los intereses autónomos de los temas “antropológicos” que dejan simplemente como contexto las situaciones objetivas en que están involucrados, como sabedores y voceros, los agentes de la *intelligentsia* local. Gómez (comunicación personal) da como ejemplo contrario el caso del trabajo que realizó con el sociólogo Carlos Ariel Ruiz frente a la situación nasa del desplazamiento

11. Ambos términos nasa, según Gómez, quieren decir “muy bien”, pero el segundo implica no sólo una solución abstracta o de naturaleza exógena, sino fuertemente ligada a la experiencia que los actores están teniendo en la situación sometida a reflexión.



(Gómez y Ruiz, 1997), lo mismo que el peritazgo que ha ejercido en materia de juridicidad indígena y los talleres que al respecto desarrolla con los cabildos. Todo esto se alimenta del trabajo académico sistemático pacientemente construido a lo largo de los años y que se condensa en una publicación (Gómez, 2000). Igualmente, Gómez y Portela tienen en su haber el importante trabajo de co-pensamiento y acción que realizaron en el campo de la salud, cuando lograron una articulación operativa del saber/acción chamánico con el saber/acción institucional del sistema facultativo nacional sobre el que escribe Portela (1988).

El último trabajo de envergadura en arqueología lo hizo un grupo de la Universidad de los Andes a fines de la década de 1990. Dirigido por Carl Langebaek involucró a unos doscientos estudiantes de las universidades de los Andes, Nacional de Colombia y del Cauca (Langebaek, 1998; Langebaek, Dever y Blick, 2001; comunicación personal). Se trata de una mirada nueva, de espectro regional, destinada a describir y entender las sociedades de la provincia dentro de los Andes septentrionales, y específicamente dentro del alto Magdalena. Las preguntas de investigación son sintónicas con los actuales desarrollos sociales en el territorio y con la crítica a los modelos hegemónicos de la arqueología. Pero Langebaek defiende una mirada más compleja del papel de la arqueología, que no abandona su tarea de producir conocimiento empíricamente sustentado y rigurosamente verificado que haga contrapeso al simplismo “caricaturesco” que ha presentado a la arqueología como “el agente central de la exclusión y la desigualdad” (Langebaek, 2003: 14).

En esta investigación se deja entre paréntesis, aun cuando no se olvida, la arqueología monumental y se atiende a la pregunta de cómo eran las sociedades que habitaron la región y cuáles fueron y por qué los cambios ocurridos en ellas. Para lograrlo estudian la ocupación del espacio, el uso diferencial de los suelos para agricultura y los procesos demográficos consiguientes. A partir de esos procesos, que dejan huellas materiales, desean avanzar propuestas empíricamente validadas y teóricamente modeladas sobre la organización social y política de estas sociedades. El trabajo de campo se terminó, y ya se tiene un primer informe de avance (Langebaek, 1998; véase Langebaek et al., 2001) que el autor anuncia será publicado pronto como libro. Esta publicación será elemento valioso para la actual práctica de antropólogos/arqueólogos y, en particular, para los grupos sociales de la región que

comienzan a interesarse de modo muy serio y estratégico por un conocimiento sólido del pasado prehispánico de su territorio y por la dinámica económica, política y social de la provincia que tiene antecedentes milenarios.

Es interesante observar que, en el polo opuesto al ejemplificado por Hernández, de nuevo la arqueología y la etnografía confluyen y pueden trabajar de consuno en el plano del conocimiento conceptuante y de las implicaciones pragmáticas afincadas en la cotidianidad problemática de los habitantes de la provincia. Pero, a diferencia de la objetivación/domesticación de la alteridad indígena practicada por la naciente arqueología/etnografía de los años 1940, que juntaba objetos arqueológicos con indígenas-objeto, lo que se objetiva hoy es una situación compleja de actores varios que tiene antecedentes prehispánicos y prolonga sus implicaciones en la cotidianidad presente.

## ANTROPOLOGÍA

### COMO CIENCIA MORAL DE POSIBILIDADES

ESTE SUBTÍTULO, QUE REPRODUCE EL TÍTULO DEL ARTÍCULO RECIENTE (Carrithers, 2006) citado más arriba, tiene, para propósitos de la presente discusión, la ventaja de que conjuga los conceptos de producción de conocimiento *sui generis* (ciencia), de posición ética que he definido como orientada a la verdad y la justicia (moral), y de apertura a las posibilidades del futuro. Trataré, para cerrar el argumento, de sacar unas lecciones de lo visto en Tierradentro a luz de esta conjunción de conceptos.

Paul Ricoeur (1989: 324), al precisar el sentido de utopía, mirada en el contexto mannheimiano de la ideología/utopía y de su paradoja, propone que mientras la ideología tiene para el analista crítico por lo menos tres estratos de sentido<sup>12</sup>, la utopía es bellamente definida como el “poder ficticio de redescubrir la vida”. Podemos decir que cuando la

12. Ricoeur (1989) hace —a partir de Marx, Mannheim y otros clásicos, con apoyo en Clifford Geertz— la revisión de la amplísima literatura sobre estas dos hermanas gemelas del juego de la imaginación y del poder. Anaud Spire, un comentarista de Ricoeur, resume así los tres estratos: “La pareja formada por la ideología y la utopía opera en tres niveles: allí donde la ideología aparece como distorsión, la utopía se presenta como una fantasmagoría irrealizable; allí donde la ideología es legitimación, la utopía es una alternativa al poder establecido; en fin la función positiva de la ideología es preservar la identidad de una persona o de un grupo, el papel positivo de la utopía consiste en explorar ‘las posibilidades laterales de lo real’” (Spire, 2007).

*intelligentsia* antropológica se sienta en un taller con las otras *intelligentsias* locales a estudiar una situación problemática para hallar salidas plausibles, está involucrada en un ejercicio de redescubrir la vida. Porque el artículo tiene un propósito más restringido, no discuto las implicaciones ético/políticas de la actuación de las *intelligentsias* locales que no tienen –en el supuesto general del presente artículo– la característica de ser antropológicas. Lo único que se podría decir aquí de ellas es que se espera, aun cuando en la práctica otra cosa puede ocurrir, que sus intelectuales asuman, a su modo, el compromiso como “intelectuales públicos”, de buscar los ideales trascendentes que propuso Benda ([1927] 2006). Aquí nos centramos en la *intelligentsia* antropológica, y ello nos lleva a volver a la pregunta mencionada al inicio: ¿para qué la antropología en esas mesas de trabajo? ¿Cuál es su especificidad dentro del conjunto de saberes/voces que allí participan?

Espero haber mostrado que en Tierradentro a lo largo de sesenta años ha habido transformaciones en la posición asumida por los antropólogos frente a las *intelligentsias* locales. Ellas pasan por varios momentos casi linealmente ordenados, hasta llegar al abanico actual de modos de trabajo ejemplificados por Rappaport, Portela, Gómez, Rojas y Langebaek –y sus asociados–. Aparte de Rojas y, a su modo Reissig de Ortiz, los otros de la antropología han sido los indígenas, con olvido de los demás saberes/voces que allí actuaban o con el relegamiento de los mismos a la condición de contexto. Si estos otros no indígenas fueron atendidos, como en el caso de Hernández con la burocracia municipal de Inzá, fue para hacerles la recomendación de que aplicaran la ley que los obligaba a cuidar de los monumentos arqueológicos (Pérez de Barradas, 1937: 13-14) o, en éste y en los otros casos, para propósitos logísticos del desarrollo de las investigaciones.

En la trayectoria de la disciplina en Tierradentro los otros/indígenas fueron totalmente ignorados al inicio como saberes/voces (Hernández). Luego, esos saberes fueron destilados a través del mecanismo clásico de la etnografía que –siguiendo sus propios intereses cognoscitivos– combina la técnica de informantes/traductores con la observación participante y otras modalidades asociadas de trabajo (Bernal, Ortiz). Más tarde (Chaves, Puerta), la observación y medición de huellas materiales arqueológicas cedió el paso a una aleación curiosa de etnografía y compadrazgo paternalista, mezclado con otras artes y modos de pensar y actuar (Puerta). En Tumbichucue se dio inicio a una forma de investi-

gación/acción (Sevilla) en que el antropólogo se sentó a la mesa con los pensadores locales –hubo un chamán entre ellos– para la planeación y ejecución minuciosa de estrategias que buscaron y lograron una meta práctico-política. Sin embargo, el saber antropológico referente a cuestiones de economía, pobreza y nutrición, no ligadas directamente a ese objetivo práctico, se hicieron con aproximaciones similares a las de Ortiz y Bernal. Finalmente, a partir de la década de 1990 aparecen formas de trabajo (Rappaport, Gómez, Portela, Rojas) en que los saberes/voces locales se asocian con los saberes/voces antropológicos para estudiar –con estilos varios– situaciones concretas: allí ya hay confluencia del interés del saber antropológico con los intereses locales. En el caso de la arqueología (Langebaek y asociados) se llega otra vez a la conjunción de arqueología/etnografía que caracterizó el trabajo inicial de Hernández, pero el propósito y modo es otro, dado que el saber generado por el antropólogo/arqueólogo, aun cuando es pensado autónomamente desde la arqueología, enfoca las dinámicas sociodemográficas, económicas y políticas que de muy antiguo han caracterizado a la provincia. *A posteriori*, por sus implicaciones estratégicas, estas investigaciones tienen interés inmediato para las *intelligentsias* locales. Parece que en este caso el trato con éstas durante el planeamiento y la ejecución de las investigaciones no tuvo las características de asociación estrecha –como diálogo de saberes y convergencia de intereses cognoscitivos– que, por ejemplo, han ensayado, fuera de Tierradentro, Martha Urdaneta (2005) en Guambía, y Wilhelm Londoño (2002a; 2002b) en Novirao.

Si merece el apelativo de pública, el compromiso trascendente de la *intelligentsia* antropológica tiene –desde Benda y reafirmado por muchos otros (Küng, 2000; Walter, 1994)– como objetivo la verdad y la justicia. Igual cosa se diría de las otras *intelligentsias* en asocio. La justicia está íntimamente ligada a la reescritura de la vida (Ricoeur, 1989: 324), que se hace en términos de restitución, de restauración o generación de relaciones justas cuando, como usualmente ocurre, los sujetos con que el antropólogo trata son poblaciones en situación histórica de desventaja y subordinación. Desde Hortence Powdermaker (1966) se ha dicho que la investigación antropológica se hace casi siempre “de abajo para arriba”, aun cuando como anota Laura Nader (1972) también hay casos en que el antropólogo se inserta “arriba”, en los medios hegemónicos. En este segundo caso, también, el objetivo trascendente del intelectual público es luchar por relaciones justas.

Aparece aquí el hecho innegable de las hegemonías y relaciones de poder que marcan las relaciones sociales y ponen en ventaja comparativa a determinado grupo del escenario social. Y, con ello, aparece el reto del antropólogo que se asocia a grupos subordinados antes pero luego en ascenso, como podría ser el caso de los indígenas en Tierradentro, en referencia a los otros grupos en contienda. El reto por el sentido de justicia llevaría al antropólogo, en sus intervenciones, a mantener incólume su cometido a favor de la justicia. No se avanzaría mucho si la redescritción de la vida simplemente invirtiera la relación de hegemonía-subordinación, perpetuando para nuevos grupos las condiciones injustas y si el antropólogo contribuyera con su saber a esa inversión. De la inversión especular de situaciones de dominación se ha hablado mucho a partir de las posiciones ya clásicas de Albert Memmi (1957) y Edward Said (1993) sobre el colonialismo. Y se habla también del papel del conocimiento antropológico en las relaciones de poder –“geopolítica del conocimiento”– aun cuando en escalas globales (Mignolo, 2002). Lo que importa es aplicar en pequeña escala y en casa lo que predica para afuera.

Y llegamos a la especificidad del conocimiento antropológico y su compromiso con *la verdad*. No es el momento de desarrollar una disertación sobre la “verdad antropológica” (tratado en otro artículo; Sevilla, 2007b) en su doble faz de verdad factual y de verdad modélica o metafórica, términos que propongo a partir de Ricoeur (1975), quien a su vez trabaja con ideas de Nelson Goodman (1968). Basta tan sólo decir con Ricoeur (2003: 191-233), quien habla de la historiografía, que el investigador tiene una deuda no negociable con “el hecho de que esto o aquello aconteció” (235), es decir con una *versión factual* –término que viene de *factum*, hecho, suceso– lo más cercana posible con el acontecimiento, situado en una determinada circunstancia del espacio/tiempo. Esta versión, que se hace con la verificación empírica –prueba documental, recurso

13. A riesgo de ser políticamente incorrecto, o un “otro inapropiado” con los colegas, me atrevo a decir que la obsesiva insistencia de muchos de ellos en la reflexividad discursiva y en el “abajo nosotros” (Geertz, 2000: 96), a costa de la importancia del hecho/acontecimiento y de sus pruebas/huellas (Ricoeur, 2003: 191-233) y de hacer antropología de los otros distintos de los antropólogos, corre el riesgo de dejarlos sin trabajo. Otros, mejor preparados en generación y análisis del discurso podrían sustituirlos. Habría que cerrar entonces las escuelas de antropología y arqueología.

indicial– nunca será definitiva pero sí puede ser mejorada con las artes del oficio que el antropólogo aprendió en la escuela. Si no, ¿para qué fue a la escuela de antropología? Si su contribución es sólo “retórica” hubiera sido mejor ir a una escuela de retórica o de discursos en cualquiera de sus versiones<sup>13</sup>. Esta es la verdad

*constativa* de que habla, por ejemplo John Austin ([1950] 2000) en un memorable ensayo y la que impediría a Puerta apartarse de la edad que le dicta su cédula de ciudadanía, o estirar a su antojo las fechas de carbono 14 producidas por el laboratorio.

Pero como los hechos, en una concepción pos empirista de la ciencia, son a la vez construcciones modélicas, el antropólogo elabora, a partir de los modelos que ha aprendido y de la fidelidad a las pruebas/huellas, una representación de estos, en un proceso de construcción “retórica” que describió muy bien Hayden White (1973; 1997), también respecto de la historiografía y precisó Ricoeur (2003). Nelson Goodman (1978) sostiene que a este tipo de construcciones metafóricas –o modélicas– no se les aplican las exigencias constativas sino las de bondad de ajuste (*goodness of fit; rightness of rendering*), es decir, la capacidad de dar cuenta plausible de una situación bajo estudio. Hay elaboración, y ella, realizada ineluctablemente desde una perspectiva, es la que inserta al antropólogo en la paradoja de Mannheim (1987; ver Geertz, 1973b) que nos dice que uno no puede ponerse por encima de todas las perspectivas, porque está atrapado en la situación que describe. Anthony Giddens analizó este proceso en *Las nuevas reglas del método sociológico* (1975), y mostró su complejidad para las ciencias sociales, bajo el título de “doble hermenéutica”.

El compromiso con su verdad científica, la que ha construido pacientemente aplicando las artes de su oficio, implica ser fiel a su saber antropológico-científico (Sevilla, 2007b), que es el recurso de conocimiento específico que aporta a la mesa de trabajo. Lo común es que estas mesas de trabajo busquen soluciones *ad hoc*, ceñidas a las singularidades históricas e incluso a las personalidades concretas que en ellas intervienen. Aquí anuncio una lectura algo diferente del “adentro/afuera” que tanto interesa a Rappaport (2005a; 2005b) y que desarrollo en otro artículo (Sevilla, 2007b). El antropólogo con su saber hecho de inferencias científicas a partir de hechos y de comparación de perspectivas está en la capacidad de introducir nuevas luces y, cuando pueda hacerlo, de construir nuevo saber antropológico, que se construye “afuera” del campo “adentro” en donde se discuten esas situaciones con la contraparte local. Así se hace antropología y se contribuye a lo que Lins y Escobar (2006: 27) denominan “pluralización de la disciplina”, que yo entiendo como pluralización de perspectivas. La inferencia científica, que caracteriza a la antropología y marca

la diferencia con un simple acompañamiento para intercambiar opiniones, podría pensarse como “el ascenso al conocimiento conceptuante”<sup>14</sup> desde las singularidades *ad hoc* en que ordinariamente se enfrascan los intelectuales locales cuando discuten sus propias situaciones.

En términos concretos, referidos a la provincia de Tierradentro, podemos plantear la paradoja de Mannheim como el modo como los antropólogos resuelven, en la práctica, que implica el discurso pero no se agota en él, la cuestión de la interculturalidad, que es el tópico de moda: cuando un antropólogo se convierte en el consejero de cabecera de una facción de la *intelligentsia* local –digamos de la facción *NasNasa* entre los indígenas, como hace Rappaport– corre el riesgo de convertirse en su ideólogo-*utopiólogo*, si no tiene el cuidado de apelar a su conocimiento antropológico que le permite mirar y hablar *también* desde otras perspectivas y pensar *también* en los otros grupos en contienda, asegurando el pluralismo de la disciplina. La interculturalidad debe promoverse no sólo *entre* los indígenas –*NasNasa*, nuevos *nasas*, protestantes, católicos, independientes–, sino entre éstos y los otros grupos que habitan la provincia que corren el riesgo de ser víctimas de una nueva hegemonía. Es la aplicación de una vieja e invaluable práctica antropológica, la del punto de vista comparativo<sup>15</sup>. Hablar de interculturalidad en una provincia bien delimitada como Tierradentro y no hacer lo que arriba se

14. Véase Lipton (2000) para una síntesis de lo que se discute hoy sobre “*inference to the best explanation*” en la filosofía de la ciencia; y Zelený (1974) sobre el “ascenso al conocimiento conceptuante” practicado por Marx en *El capital*. Esta inferencia distingue la ciencia de otras formas de conocimiento basado en la experiencia.

15. En estos tiempos pos (-) todo, de desdibujamiento de la(s) antropología(s), Robert A. Segal (2001) hace una defensa oportuna del método comparativo, que ha caracterizado a la antropología desde sus comienzos, y trae abundante bibliografía al respecto.

sugiere –abrir perspectivas por inferencia científica– es vaciar el término de sentido histórico y encerrarse en el *monoculturalismo*, como lo ha dicho Rojas o, peor, en el fundamentalismo cultural (Stolcke, 2006) que es la gran tentación de los revivalistas y ciertas prácticas justificadas por ideologías de exclusión. Es mantenerse atado al yunque de

la ideología/utopía de determinado grupo en contienda, perder credibilidad ante los otros, distinto del grupo favorecido, y olvidar la espiral crítica y vigilante de que habla Ricoeur (1989: 328). Así interpreto, volviendo a la situación de los *NasNasa* y Rappaport, la confesión de Joanne (2005b: 83) de que periódicamente debe retirarse al medio académico –el del Archivo General de



la Nación, por ejemplo– no sólo para aislarse de las conturbaciones del trabajo de campo y recoger otro tipo de datos, sino para cambiar de perspectiva y reflexionar sobre el conjunto de lo escrito, lo dicho y lo hecho en su función como antropóloga. Este es un ejemplo de la posibilidad de hacer antropología como generación de conocimiento científico y no sólo como trabajo de acompañamiento a los otros hallados en terreno.

## REFERENCIAS

- ARANGO, R. y E. SÁNCHEZ. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación, 2004.
- AUSTIN, J. L. "Truth". En *The Nature of truth: Classic and contemporary perspectives*, editado por M. P. Lynch. Cambridge, Mass MIT Press, [1950] 2000.
- BENDA, J. *La trahison des clercs*. Colección "Les classiques des sciences sociales", <http://classiques.uqac.ca/>. 2006 (1927).
- BERNAL, S. "Religious life of the Páez Indians of Colombia". M. A. tesis. Department of Anthropology. Columbia University, 1956.
- . "Bases para el estudio de la organización social de los Páez". *Revista Colombiana de Antropología*, 4 (1955).
- . "Medicina y magia entre los paeces". *Revista Colombiana de Antropología*, 2 (2) (1954a).
- . "Economía de los Páez". *Revista Colombiana de Antropología*, 3 (1954b).
- . "Aspectos de la cultura Páez. Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología*, 1 (1) (1953a).
- . "La fiesta de San Juan en Calderas Tierradentro". *Revista del Folklore*, 2 (1953b).
- BIBLIOTECA DEL GRAN CAUCA. *Manuel Quintín Lame: los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca/Universidad del Valle, Facultad de humanidades, 2004.
- CARRITHERS, M. "Anthropology as a science of possibilities". *Current Anthropology*, 46 (3) (2005).
- CASTAÑEDA, Q. E. "Ethnography in the forest: An analysis of ethics in the morals of anthropology". *Cultural Anthropology*, 21 (1) (2006).



- CASTILLO, C. "Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX". En *Manuel Quintín Lame: los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, editado por la Biblioteca del Gran Cauca. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, 2004.
- CHAVES, Á. *Los animales mágicos en las urnas de Tierradentro*. Bogotá: Museo de Artes y Tradiciones Populares, 1981.
- CHAVES, Á. Y M. PUERTA. *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1986.
- CRIC, CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. *¿Qué pasaría si la escuela...: 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: Editorial Fuego Azul, 2004.
- . *Tasa wala we's'a' na'hĩ't' . Lo que cuentan nuestros abuelos*. Popayán: Cric, s. f.
- COMAROFF, J. Y J. L. COMAROFF. *Of revelation and revolution*, Vol. 1: *Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Vol. 2: *The dialectics of modernity on a South African frontier*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, 1997.
- FALS BORDA, O. "Participatory (action) research in social theory". En *Handbook of action research*, editado por P. Reason y H. Bradbury. Thousand Oaks, Cal.: Sage, 2001.
- FAUST, F. X. *Medizin und Weltbild: Zur Ethnographie der coyaima- und natagaima-Indianer in Kolumbien*. Munich: Trickster Wissenschaft, 1989.
- . "Fractales de las culturas indígenas, campesinas, mestizas". Popayán: Manuscrito, s. f.
- FULLER, S. "The public intellectual as agent of justice: In search of a regime". *Philosophy and Rhetoric*, 39 (2) (2006).
- GALEANO, M. *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Cali: Impresora Feriva, 2006.
- GEERTZ, C. *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000.
- . "Thick description: Toward an interpretive theory of culture". En *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973a.
- . "Ideology as a cultural system". En *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books. 1973b.
- GIDDENS, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- GNECCO, C. "La indigenización de las arqueologías nacionales". *Convergencia* (México), 9 (27) (2002).

- GNECCO, C. Y E. PIAZZINI, editores. *Arqueología al desnudo: reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2003.
- GNECCO, C. Y M. ZAMBRANO, editores. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Popayán: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- GÓMEZ, H. *De la justicia y el poder indígena*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- GÓMEZ, H. Y C. A. RUIZ. *Los paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1997.
- GONZÁLEZ, D. *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. s. l.: Editorial La Rueda Suelta, s. f.
- GOODMAN, N. *Ways of worldmaking*. Indianápolis: Ind. Hackett Publishing Co., 1978.
- . *Languages of art: An approach to a theory of symbols*. Nueva York: The Bobbs-Merill Co., 1968.
- GRAMSCI, A. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1984 [1932].
- HERNANDEZ DE ALBA, G. "The highland tribes of southern Colombia". En *Handbook of South American Indians*, V. 2, editado por S. Steward. Washington: Smithsonian Institution, 1946.
- KOERNER, S. Y A. GARDNER. "Human rights, cultural identity and the status of ethics in contemporary epistemology and ontology". *World Archaeological Bulletin*, 17 (2003).
- KIMBALL, R. "The treason of the intellectuals and 'the undoing of thought'". <http://www.newcriterion.com/archive/11/dec92/treason.htm>, 1992.
- KURZMAN, C. Y L. OWENS. "The sociology of intellectuals". *Annual Review of Sociology*, 28 (2002).
- KÜNG, H. *Una ética mundial para la economía y política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- LAKOFF, A. Y S. J. COLLIER. "Ethics and the anthropology of modern reason". *Anthropological Theory*, 4 (4) (2004).
- LANGENBAEK, C. H. *Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias, 2003.
- . Editor. *Arqueología de Tierradentro: procesos de cambio social del 1000 a.C. al presente en una región de Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1998.

- LANGENBAEK, C. H., A. DEVER Y J. BLICK. "Arqueología en Tierradentro: cambios sociales y ocupación del espacio". En *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca*, editado por G. Barona y C. Gnecco. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2001.
- LINS, G. Y A. ESCOBAR, editores. *World anthropologies: Disciplinary transformations within systems of power*. Oxford: Berg Publishers, 2006a.
- . "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder". *Universitas Humanistica*, 61 (2006b).
- LIPTON, P. "Inference to the best explanation". En *A companion to the philosophy of science*, editado por W. H. Newton-Smith. Londres: Blackwell Publishers, 2000.
- LONDOÑO, W. "La política de los tiestos: el sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad nasa". *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, 4 (2002a).
- . "Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia". *Revista de Antropología y Arqueología*, 13 (2002b).
- MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- MARCUS, G. *Ethnography through thick and thin*. New Jersey, N. J.: Princeton University, 1998.
- MEMMI, A. *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. París: Gallimard, 1957.
- MENESES, LUCÍA. "La política nasa y el clientelismo en el municipio de Páez, Cauca". *Revista Colombiana de Antropología*, 38 (2002).
- MERRY, S. E. "Hegemony and culture in historical anthropology: A review essay on Jean and John L. Comaroff, From revelation to revolution, Vols. I. and II". *American Historical Review*, 108 (2) (2003).
- MIGNOLO, W. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémico". En *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo andino*, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2002.
- NACHTIGALL, H. *Tierradentro Archaeologie und Ethnographie einer Kolumbianischen Landschaft*. Zurich: Origo Verlag, 1955a.
- . "The Cave Tumbs of Tierradentro", *Ethnos*, 20 (2, 3) (1955b).
- . "Shamanismo entre los indios paeces". *Revista de Folklor*, 2 (1953).

- NADER, L. "Up the anthropologist—Perspectives gained from studying up". En *Reinventing anthropology*, editado por D. Hymes. Nueva York: Pantheon, 1972.
- ORTIZ, S. *Uncertainties in peasant farming: Colombian case*. London: School of Economics Monographs on Social Anthropology. Londres, 1973.
- PÉREZ DE BARRADAS, J. *Arqueología y antropología de Tierradentro*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1937.
- PERRY, J. *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2006.
- PIÑACUÉ, S. "Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa". En *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, editado por J. Rappaport. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.
- PORTELA, H. *Cultura de la salud páez: un saber que perdura, para perdurar*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2002.
- . "Yu'Ce' la medicina paez". En *Memorias del Simposio identidad cultural, medicina tradicional y religiones populares*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1988.
- POWDERMAKER, H. *Stranger and friend: The way of an anthropologist*. Nueva York: Norton, 1966.
- PREISLE, J. "Review essay". *Field Methods*, 16 (4) (2004).
- PUERTA, M. *Tierradentro: territorio mágico*. Bogotá: Editorial Carrera 7. 2005.
- RAMOS, A. "Comments to M. Carrithers, Anthropology as a science of possibilities". *Current Anthropology*, 46 (3) (2005).
- RAPPAPORT, J. Editora. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del nuevo milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005a.
- . *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic dialogue in Colombia*. Durham, N. C.: Duke University Press, 2005b.
- . "Manuel Quintín Lame hoy". En *Manuel Quintín Lame: los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, editado por Biblioteca del Gran Cauca. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Universidad del Valle, Facultad de humanidades, 2004.
- . "Territory and tradition: The ethnography of the Paez of Tierradentro, Colombia". PhD Dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1982.

- RESTREPO, E. "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las comunidades negras". En *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por E. Restrepo y A. Rojas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- . *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- . *La métaphore vive*. París: Seuil, 1975.
- ROBINSON, K. "Chandra Jayawardena and the ethical 'turn' in Australian anthropology". *Critique of Anthropology*, 24 (4) (2004).
- ROJAS, A. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2004a.
- . "Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales". En *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por E. Restrepo y A. Rojas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004b.
- . "Caracterización sociodemográfica de la población de Tierradentro y reflexiones sobre el proceso de reconstrucción posdesastre". Trabajo de grado en sociología. Universidad del Valle, Cali, 1996.
- ROMERO, F. "Los pensamientos pedagógicos y filosóficos de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*". En *Manuel Quintín Lame: los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, editado por Biblioteca del Gran Cauca. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Universidad del Valle, Facultad de humanidades, 2004.
- SAID, E. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf, 1993.
- SCHENSUL, S. L., SCHENSUL, J. J. Y M. D. LeCOMPTE. "Essential ethnographic methods". En *The Ethnographer's Toolkit*, editado por J. J. Schensul y M. D. LeCompte. Baltimore, MD: Altamira Press of Rowan and Littlefield, 1999.
- SEGAL, R. "In defense of the comparative method". *Numen*, 48 (2001).
- SEVILLA, E. "Los animales mágicos de Tierradentro ¿magia de quién?". Ponencia presentada en el IV Congreso de arqueología en Colombia, Pereira, 5-7 de diciembre de 2007. *Documentos de Trabajo del Cidse*, 101. <http://socioeconomía.univalle.edu.co>, 2007a.
- . "Verdades y redescripciones etnográficas". Presentado a publicación en *Antípoda*, 4 (2007b).

- . “Las verdades etnográficas, factuales y poéticas: el caso de San Pedro, Valle, Colombia”. *Documentos de Trabajo del Cidse*, 100 <http://socioeconomía.univalle.edu.co>, 2002.
- . *La pobreza de los excluidos. Economía y sobrevivencia de un resguardo indígena del Cauca*. Quito: Tennos, 1983.
- . “Dominación económica y fuerza laboral doméstica en una comunidad indígena colombiana”. *Estudios Rurales Latinoamericanos*, 1 (3) (1978a).
- . “Economías tradicionales de Tierradentro”. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología, del Banco de la República. Mimeo, 1978b.
- . “Humanización y ciencia social: perspectivas desde la antropología”. En *Simposio mundial de Cartagena, crítica y política en ciencias sociales* (varios autores). Vol II. Bogotá: Punta de Lanza, 1978c.
- . “Adecuación de PAN-DRI a zonas indígenas del Cauca”. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación, Programa de Desarrollo Rural Integrado (DRI) y Plan Nacional de Alimentación y Nutrición (PAN). Mimeo, 1977.
- . “Atraso y desarrollo indígena en Tierradentro”. Bogotá: Comité de Estudios Rurales de la Fundación Ford. Mimeo, 1976a.
- . “Estudios antropológicos sobre Tierradentro”. Cali: Fundación para la Educación Superior, FES. Mimeo, 1976b.
- SEVILLA, E. Y J. C. PIÑACUÉ. “Los nasa y las huellas arqueológicas, primera aproximación”. Ponencia presentada en el IV Congreso de arqueología en Colombia, Pereira, 5-7 de diciembre de 2007. *Documentos de Trabajo del Cidse*, 102. <http://socioeconomía.univalle.edu.co>, 2007.
- SPIRA, A. “Paul Ricoeur ‘L’Idéologie et L’Utopie’”. En *La couleur des idées*. Accesible en: <http://www.cnam.fr/lipsor/dso/articles/fiche/ricoeur.html>. Fecha de consulta: 2 de mayo de 2007.
- STEWART, J. *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1955.
- STOLCKE, V. “Fundamentalismo cultural”. [http://www.ediciones-simbioticas.info/article.php3?id\\_article=825](http://www.ediciones-simbioticas.info/article.php3?id_article=825) Consultado el 10 de abril de 2007, 2006
- SZCZEPANSKI, J. “The Polish intelligentsia: Past and present”. *World Politics*, 14 (3) (1962).
- TURNER, B. “British sociology and the public intellectuals: Consumer society and imperial decline”. *British Journal of Sociology*, 57 (2) (2006).

URDANETA, M. "Huellas de pishau en el resguardo de Guambra: ensayando caminos para su estudio". Edición de la Biblioteca virtual del Banco de la República, 2005.

WALZER, M. *Thick and thin: Moral argument at home and abroad*. Southbend, Ind.: Notre Dame University Press, 1994.

WHITE, H. *Figural realism: Studies in the mimesis effect*. Baltimore, MD.: The Johns Hopkins University Press, 1997.

———. *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore, MD.: The Johns Hopkins University Press, 1973.

ZELENÝ, J. *La estructura lógica de "El capital" de Marx*. Barcelona: Grijalbo, 1974.

---

Recibido: 16 de abril de 2007.

Aprobado: 12 de junio de 2007.

---