



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Piñacué Achicue, Juan Carlos
Pensamiento indígena, tensiones y academia
Tabula Rasa, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 161-192
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39631557008>

- 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

PENSAMIENTO INDÍGENA, TENSIONES Y ACADEMIA¹

JUAN CARLOS PIÑACUÉ ACHICUE²
Universidad del Cauca, Colombia
pinacuejuancarlos@gmail.com

Recibido: 02 de abril de 2014 Aceptado: 28 de mayo de 2014

Resumen:

Este artículo trata de los lugares de producción de las tensiones intraculturales e interculturales que son transversales a los espacios internos y externos de las movibilidades indígenas y su pensamiento. De esta manera, se observa los escenarios tensionantes que se ordenan mediados por las lógicas transformacionales de la Colombia diversa por su «etnicidad». Para demostrar las formas con que se producen las tensiones, se da cuenta a los pueblos indígenas o algunos de sus actores y su relación con la academia o la antropología en Colombia. Así, se evidencia una aproximación hacia el proyecto de las antropologías étnicas basado en la conciencia indígena y de la academia.

Palabras claves: Tensiones; pensamiento indígena; academia; antropologías étnicas.

Indigenous Thinking, Strains and Academy

Abstract:

This paper deals with the sites where intracultural and intercultural strains are produced, which are transversal both to internal and external spaces of indigenous mobility and thinking. Thus, straining scenarios are observed to be woven by the transformational rationales of an “ethnically diverse Colombia”. In order to demonstrate how strains are produced, an account is given of indigenous people, or rather some indigenous actors, and their relation to academy and/or anthropology in Colombia. In this way, we want to make evident an approach to the project on ethnical anthropologies based both on indigenous awareness and academy.

Keywords: Strains; indigenous thinking; academy; ethnic anthropologies.

Pensamento indígena, tensões e academia

Resumo:

Este artigo trata dos lugares de produção das tensões intra e interculturais que são transversais aos espaços internos e externos das mobilidades indígenas e seu pensamento.

¹ Este artículo está basado en la investigación, realizada para la tesis de pregrado en antropología de la Universidad del Cauca, titulada *El thñ wala como autoridad espiritual en los escenarios de la palabra mayor en el territorio nasa. Calderas Inzá-Cauca* (2008). Agradezco a Joanne Rappaport, por sus aportes, y a Cristóbal Gnecco, por el llamado a la escritura.

² Antropólogo.

Deste modo, observam-se os cenários tensos que são tecidos mediante as lógicas transformacionais da Colômbia diversa pela sua «etnicidade». Para demonstrar as formas como são produzidas as tensões, foca-se os povos indígenas ou alguns de seus atores e sua relação com a academia ou com a antropologia na Colômbia. Evidencia-se, assim, uma aproximação em direção ao projeto das antropologias étnicas fundamentado, por sua vez, na consciência indígena e na academia.

Palavras-chave: tensões, pensamento indígena, academia, antropologias étnicas.

Este texto se argumenta sobre las miradas indígena y antropológica de los puntos de tensión en torno a los escenarios de producción de conocimientos y las implicaciones de dichas tensiones sobre la disciplina antropológica. En estos escenarios no solo reside la indianidad, sino que al tratar de reflexionar sobre su propio conocimiento se transita pasando por la organización social y el actor que experimenta diversas tensiones, buscando dinamizar la conciencia étnica, fortaleciendo su acervo cultural. Al pensar el conocimiento propio se toma de conciencia de sí mismo y los suyos. Esto lleva a buscar y tomar herramientas de disciplinas como la antropología, entre otras, para evaluar el resultado de su teorización y su contribución. Pero en este encuentro la acción de pensar es censurada, criticada o rechazada, es decir, tensionada desde diferentes ángulos de la experiencia y el conocimiento cultural y académico.

En función de este problema se aborda las tensiones: *indígena/academia*, *indígena/indígena-no-académico*, los conocimientos *propios/no-propios*, *indígena académico/academia*, las cuales son transversales en lo que podría llamarse el «papel de la antropología ejercida por indígenas». Desde luego, estas oposiciones a la postre resultan ser «deconstruidas» mediante el ejercicio de comprender la correlación de la dinámica comunitaria y sus mandatos, y reflejan en definitiva cómo el modelo se superpone a la otra, y no es apropiado por la *resistencia comunitaria*, por ende, requiere ser rediseñada para su beneficio colectivo. Esto implica reubicarse en una relación «descolonial» para entrar en el teatro de las transformaciones que comprende un estado de negociación constante sobre las tensiones de la dinámica social y las prácticas discursivas. De este modo, las diferencias de visiones de los pueblos indígenas están en la lógica de reivindicar, hacer valer y posicionar sus conocimientos frente al «racismo epistémico» (Trouillot, 2011) de Europa y el Atlántico Norte. En Latinoamérica, por ejemplo, los estudios culturales, en especial la academia colombiana, tienen sus representantes tratando de pensar y posicionar su propio conocimiento (aun en lo eminentemente teórico).

Por otro lado, cuando se trata sobre el saber-conocimiento, los indígenas promueven el discurso de lo propio, donde prevalece lo autonómico, cuestionando la academia, en especial de las universidades externas (europeas y norteamericanas, e incluso las universidades colombianas) sin dejar de reconocer las apropiaciones

y los beneficios que pueden generar las tecnologías del conocimiento foráneo. Desde su mirada (intentan estar a la vanguardia) auto-descolonizadora, actúan intentando *globalizar la resistencia* o darle una movilidad continental de pueblos indígenas ocupando los espacio-tiempos llamados modernos.

Los estudios o la teoría poscolonial —que se remonta a *Orientalismo* (Said, 1978)—, los estudios de la subalternidad sustentada en la «herida colonial», la decolonialidad-descolonialidad; este último y recientemente debatido con gran rigor académico por intelectuales latinos —incluso de los aportes de la indígena Silvia Rivera Cusicanqui (2006)— son paradigmas teóricos que, al estar enfocados sobre el colonizador-colonizado, hacen eco en parte a ciertos dirigentes o indígenas-académicos. Dichas lógicas críticas pueden equipararse a los procesos de lucha indígena, donde se suscitan tensiones, negociación, protestas, denuncias, exigencias, entre otras reivindicaciones de sus saberes y diversas formas de lucha. Allí surge la voz de las movilizaciones, el debate interno entre sus congéneres, lo cual desencadena múltiples análisis y toma de posiciones para emitir su mandato. De este escenario resultan conceptualizaciones y saberes-conocimiento supeditados a los controles indígenas.

Cuando las culturas nativas tienen especificidades y formas diferentes de ver el mundo, se supone la existencia de un pensamiento con una lógica diferente que se enfrenta a la lógica científica eurocéntrica. Dichas diferencias operan dentro de un sistema de *sentido-pensamiento* fundado en la lectura de la naturaleza, de un acervo de creencias-saberes y de prácticas rituales que constituyen el cuerpo del saber indígena, el cual opera como una voz del conocimiento en un contexto sociocultural o de las ciencias indígenas, y también en espacios interculturales, como universidades, programas académicos, charlas magistrales que se confrontan entre múltiples disertaciones del orden eurocéntrico.

Estas situaciones se experimentan en un sujeto *indígena* pero también *antropólogo*. Se trata de una doble identidad (posición), *indígena y antropólogo*, que ha implicado no tener un pensamiento radical sino de diálogo en situación de tensión, puesto que tanto el pensamiento indígena como el pensamiento antropológico se trastocan inevitablemente por la resistencia al cambio, (más) por una parte de la indianidad y por la resistencia de la antropología a reconocer los conocimientos «diversales» (de las diferencias) como ciencia social. El camino que queda es la negociación, como siempre que sea crítica y responsable, sin que se distorsionen los principios democráticos que aquí se propone debatir un escenario antropológico.

En cuanto a la negociación, como la definen Castro y Mendieta (1998: 17), «...el único camino viable para el mundo es aprender a negociar con ella». Dicho esto, se intenta explicar el dominio colonialista y frente a ella, la presencia de la crítica desde la voz indígena ocupando el lugar de la crítica poscolonial.

Los ejemplos que aquí se trata de mostrar son precisamente las tensiones que los actores de los pueblos indígenas del Cauca experimentan en el relacionamiento intrasocietal (entre ellos mismos), intersocietal (con la «sociedad mayor»). Así, lo que se intenta poner de relieve son algunos actores que están experimentando las tensiones, pero también generándolas, entre ellos: los *indígenas-académicos*³ (los que han experimentado la universidad-no-indígena), los *indígenas no-académicos* (los que no han pasado o experimentado la universidad indígena ni la no-indígena) y la *academia* en su máxima expresión. Actores que interactúan en los lugares de dos epistemes; el conocimiento desde el indígena y desde el lugar de la disciplina-académica-antropológica de corte occidental. Son lugares-escenario de actores que permiten pensar académicamente las tensiones en relación con la antropología, y considerando que son situaciones dialécticas actuales en las sociedades indígenas esto es central en la discusión.

El pensamiento indígena

El *pensamiento indígena* no enuncia los saberes ni piensa su conocimiento sin antes instalarse en los fenómenos de la naturaleza. Este es un principio arraigado en la indigenidad, más allá de la tenencia de la *tierra*; por tanto se considera el mundo como cuerpo con espíritus. Para el indígena, la «naturaleza es la única maestra y fuente de sabiduría» (Lame, 2004). Los espíritus dan vida a la naturaleza o todo lo que hay en ella y otorgan vida a los sujetos. Así, la tierra-naturaleza se constituye como madre-tierra en torno a múltiples espíritus que dan sentido a los lugares, los que a su vez se entienden como materia-espíritu. Por la misma razón, se entiende que el ser humano «tiene cuerpo común con los minerales, la vida con las plantas» (Lame, 2004:155). Los espíritus originan fenómenos naturales que interpretados con base en los conocimientos fundan la experiencia de la vida con naturaleza. Estas experiencias ejercen control sobre las acciones de la vida social; particularidad que para los nasa, como colectividades en Colombia, opera en «la permanencia cotidiana de la cultura colectiva». Es decir, ese estar de los nasa está regulado por la naturaleza del territorio. Allí subyacen los hechos sociales que se depositan en el locus del pensamiento como construcciones sociales y se realizan en la practicidad de los pueblos indígenas.

³ Para muchos indígenas que estudian en prestigiosas universidades, es una categorización poco afortunada la de indígena académico. ¿Acaso la universidad no es academia o los egresados de la academia no son, pues, profesionales universitarios, de postgrado o doctorado?

⁴ Cuando un indígena piensa su conocimiento, lo hace a partir de sus necesidades; en este caso, poner en diálogo su conocimiento-saber con lo no propio desencadena angustia y va en el sentido de que el pensar se produce en medio de dos polos que se presentan en el actual contexto global.

El pensamiento se sintetiza en la acción de *pensar o pensarse a sí mismo desde y con el corazón para la producción de una idea del mundo*, pasando por el auto-cuestionamiento. Este proceso tiene su acontecimiento en medio de *angustia entramada con el saber*⁴ para inaugurar el *yuwe* (palabra) o instrumento eficaz e ideas habladas. La palabra es el canal

que condensa el poder-pensar-decir-hacer a través de la acción de hablar/decir palabras desde su mundo. Esta palabra es colectiva: genera temor y respeto, al ser emanada por la «multitud con palabra de autoridad».

En este caso, el indígena (como sujeto) con pensamiento colectivo se realiza como múltiple entre la multitud, construye unidad de pensamientos múltiples que se sintetizan en una palabra diversa. Esto es, los indígenas operan bajo el principio colectivo, donde naturalmente tienen posturas divergentes que en debate los llevan a una unidad de criterios llamada mandatos. Allí las ideas siempre surgen bajo la consigna de la unidad (cohesión), y es múltiple dicho mandato debido a que es replicado por otros pueblos indígenas. En este sentido se realiza la *colectividad*, fundada por la experiencia del territorio-creencia-saber, siendo esta concepción principio del conocimiento colectivo, es decir, que el conocimiento no parte de un *yo-individual*, sino de un *yo-colectivo* que obedece a la autoridad colectiva que opera en el territorio. En concreto, es un conocimiento propio-ancestral-nosotros que se realiza en el presente, configurando lo *ante-pasado*, que está antes del pasado, por tanto es el pasado presente, porque se construye en el ahora con un horizonte prospectivo. Es decir, el pasado está delante del futuro. En otras palabras, el pensamiento de los «mayores» (ancianos) siempre es retomado por los jóvenes indígenas.

Lo ancestral se reconstruye en los lugares constitutivos de la cotidianidad: desde lo más mínimo se generan las primeras ideas colectivas (palabras sabias de los mayores) para ser debatidas y consensuadas en la proyección de un macro territorio. Los debates parten de un micro territorio —el fogón es a colectividad como la chagra es a territorio—. Las primeras ideas micro se debaten en un escenario doméstico (alrededor del fuego) y son agotadas en lo macro (alrededor del congreso de los pueblos indígenas). Así, colectividad en consonancia con territorio genera la práctica del pensamiento a escala «local-global». Es un conocimiento que está lejos de ser occidentalmente académico y disciplinario, carece de cientificidad según los estándares cartesianos. Está subordinado a los órdenes de lo «subalterno» y distante de ser considerado objetivo.

Esta lógica académica ha desencadenado la motivación de escribir especialmente a título personal, luego de estar en instituciones como la Universidad del Cauca, tras una corta estancia con la Universidad de los Andes y luego de diálogos con docentes investigadores de la Universidad Javeriana alrededor de la antropología. Esto ha implicado (para muchos indígenas) salir del territorio y apartarse del lado de su gente para ir hacia lo urbano con propósitos académicos (entre otros). Estos indígenas transportan el conocimiento de su etnia y todo lo que en él subyace para construir territorio indígena en cualquier otro lugar, teniendo presente aquí que el territorio es móvil, es decir, se considera que el cuerpo es territorio. La masa terrestre es humanidad-humanizada. Gómez y Ruiz (2000) acertadamente

enuncian refiriéndose al pueblo nasa que ellos son «gente territorio». Esta visión de mundo orienta los pensamientos sobre el conocimiento propio y se expande en medio de lo diverso en tensión. Estas consideraciones resultan de analizar lo que desencadena la diáspora a lugares distintos y que equivale a construir territorio en la *jurisdicción urbana*. Un ejemplo de ello es cómo el solo hecho de que un indígena, por alguna circunstancia, se asiente temporalmente en la ciudad, significa que ha construido un territorio móvil, esto es, inicia un relacionamiento con otros indígenas compartiendo vivencias (incluso trivialidades) y espacios rituales, y con actores urbanos, también transitando por los peligros propios de la urbe.

Los lugares de producción de conocimientos y tensiones internas

A la luz de los procesos transformacionales, los pueblos indígenas han afrontado diversos retos que afectan su forma de *pensar*. El razonamiento de los nasa, por ejemplo, parte de tres acciones: sentir corporal, o de las sensopercepciones; sentir desde el corazón o de la razonada; del recuerdo o de hacer memoria de lo simbólico, considerando los sueños y las lecturas de la naturaleza; y finalmente, de la razón. Este mecanismo origina el compendio del conocimiento otorgado por el sentido-pensamiento; de allí que sean sujetos pensadores desde el corazón, es decir, su pensamiento no es cartesiano, pero sí aplica una objetividad de la diferencia.

Por conservar su seguridad territorial y su diferencia han tenido que ir y venir en distintas direcciones. Sorteando las tensiones generadas por los cambios (tecnológicos, incluso las ejercidas por multinacionales), considerando la inserción de lo nuevo como amenaza para la colectividad, especialmente la inserción de los procesos de *producción de conocimiento* no-indígenas que se implementan en territorios indígenas. No obstante, algunos de estos procesos son apropiados por ellos. Cuando se investiga o teoriza la producción de conocimientos indígenas, se visibiliza aquí tres posiciones del indígena: (1) *yo-individual*, (2) *yo-colectivo* y (3) *nosotros-colectivo*. Esto es, cuando transita por los escenarios: (a) indígena y (b) no indígena, dichos escenarios ilustran el enfrentamiento de dos pensamientos, el primero de los cuales se fundamenta en el principio *colectivo*, y el segundo, en el *individual*.

Para los indígenas, el comportamiento relacionado con la *individualidad* es reprobado, por considerárselo un proceder que atenta contra la seguridad del territorio o el lugar de permanencia. La individualidad es pensar en *solo yo*. No obstante, entre los indígenas ese *solo yo* es un nosotros, es decir, el *yo* lleva consigo implícita la investidura del principio colectivo, en tanto que *yo*, *nosotros* y *el otro*, en el lugar de la indianidad es *uno solo*, porque este hace parte de la colectividad. Lo anterior es en el sentido de que un sujeto nasa puede decir, refiriéndose a sí mismo: *nosotros caminamos* y no está enunciando precisamente un evento del pasado donde participaron otros en el cual también hizo parte, sino que se está enunciando como *él mismo*, pero también como *nosotros* porque está revestido por

la multitud como una construcción social de grupo. Otra enunciación similar es: *como somos multitud, pensemos y caminemos como si fuésemos uno solo*. Esta lógica se pone en acción tensionante cuando el sujeto-indígena se traslada geográficamente a otro lugar, pero también lo hace con su conocimiento y su forma de pensar. Ese trasladarse está restringido por distintas formas de regulación provenientes de la misma colectividad. El salir del territorio de origen (a ciudades) o adquirir conocimientos (universitarios) ajenos a la colectividad (indígena) genera inseguridad, perturba el orden del lugar de origen —esta es una lectura de muchos indígenas que permanecen en el origen—. Es uno de los factores que bien puede llamarse la resistencia a aceptar fácilmente las dinámicas transformacionales que traen los tiempos actuales.

El indígena que sale de su territorio de origen, aun sin desligarse de él, actúa desde un *yo-colectivo*, se proyecta estar en terrenos extraños al suyo explorando mecanismos de defensa y apoyo a sus congéneres desde la *movilidad individual-con pensamiento colectivo*, aun a pesar de las regulaciones⁵ del grupo, y con las exigencias

⁵ La regulación al sujeto dentro de su colectivo puede darse desde varios ángulos_ de los chamanes, los líderes y las personas del común en el mismo territorio. La cuestión es aquel que salga de su territorio y se ilustre de Otro conocimiento es una amenaza para el conocimiento indígena por considerarse que esta acción puede desestabilizar el orden colectivo.

de que deben aportar a los suyos, e incluso, de sus cuestionamientos radicales, acusando al viajero de haber traicionado a su pueblo. El indígena ha abandonado su identidad o ha adquirido un pensamiento individualista, lo que se considera

contaminación. Estas críticas están fundamentadas por «una alta valoración de la vida en comunidad, que es contrapeso del individualismo disociador y arribista; es también un cierto modo de relación con la naturaleza» (Castillo 1971; en Lame 2004: 48). La colectividad es una totalidad que condensa en su seno todo el conocimiento intraétnico en un mutuo *dar-recibir*, ser-humano entre ser-territorio. Así, los indígenas hacen parte de un todo: *tierra* que otorga vida a un *nosotros* o un grupo. Este principio es el que genera lo colectivo. En síntesis, el yo colectivo consiste en que, aunque el sujeto indígena opera bajo el principio de la colectividad, actúa como un yo individual, es decir, tiene sus ambiciones o intereses como persona en el camino hacia el bienestar de sí mismo y de su núcleo familiar, aunque sin desligarse de la impronta de la comunitariedad.

Individualidad (*aydx*) y colectividad (*kwe'sx*) son dos categorías que se confrontan, para los no-indígenas se oponen taxativamente. Los nasa, por ejemplo, si se interpreta lingüísticamente según la lengua materna *nasa yuwe*, no se oponen; pero es confuso, como resultado de una separación gramatical. La oposición aparente que puede darse está en: *aydx/kwe'sx* «yo/nosotros», *aydx* «yo», *kwe'sx* «nosotros», de establecer una separación. Cuando un nasa dice refiriéndose avsí mismo: *kwe'sx fxi'zenxi* «nuestra permanencia», él se está enunciando con la *etiqueta colectiva*, donde aparentemente desaparece la categoría *yo*. Se rechaza la acción individual

y se supedita a la consigna: «*nosotros permanecemos reunidos como uno solo*». Así se considere el principio de lo colectivo o la idea del «*nosotros como uno solo*», inmanente en su imaginario; no obstante se hace presente ese nosotros como «*lo individual*» o lo que podría llamarse lo «uno solo». De esto se deriva el fenómeno de la variabilidad con que se producen las posturas de los indígenas (especialmente) andino-latinoamericanos (indoamericano). Esto explica cómo los indígenas se presentan como sujetos colectivos, mientras que en otros casos el sujeto colectivo desaparece; es cuando actúan en busca de intereses personales, situación que generalmente se presenta cuando existe la incidencia de «apoyos» económicos (por parte de instituciones estatales, privadas u ONG) en los pueblos indígenas. Es decir, los indígenas para ciertos acontecimientos actúan bajo la premisa colectiva; en otros casos, sin embargo, proceden en función del personalismo viviendo una dicotomía tensa de la colonialidad. Esta situación ilustra cómo los indígenas deben asumir con cautela las políticas gubernamentales, para no fragmentar la cohesión social. Esta cuestión se refleja entre los pueblos indígenas de Colombia, cuando algunos voceros que cuentan con cierta popularidad celebran acuerdos con delegados gubernamentales, que afectan la lógica de los procesos colectivos. Ocurre también que mientras algunos sectores sociales o pueblos luchan para defender su autonomía; otros difícilmente se pronuncian o son pasivos, están negociando, o si ya lo han hecho, lo hicieron para beneficiarse de programas asistencialistas o proyectos de impacto adversos a los acuerdos colectivos.

Son contradicciones que se disocian en circunstancias de cambio e inciden en la vida indígena y afectan los intereses del grupo, generando y dando vía libre, en consecuencia, a la fragmentación colectiva. Esto por cuanto se originan disputas entre los líderes, especialmente en espacios donde se plantean exigencias al gobierno nacional. La «minga»⁶ de la mayoría de los grupos indígenas en el Cauca

⁶ La minga es una medida de acción simbólica y de hecho. Simbólica porque se realiza una marcha multitudinaria como parte de una estrategia para la defensa de sus derechos; de hecho, porque se actúa a través de acciones de hecho (bloqueos de vías importantes) como es la recuperación de tierras y exigencia de pactos incumplidos por parte del gobierno estatal. La minga tiene sus orígenes dentro de las prácticas culturales de los pueblos andinos, practicadas en el núcleo del seno familiar; es más de orden comunitario, donde las mujeres, hombres y niños participan. Actualmente, presenta un grado de sofisticación mayor en la minga por la defensa del territorio y la vida, la minga de pensamiento, etc. Esto posteriormente se transforma en una herramienta de lo político organizativo.

es uno de esos espacios que permite la interacción de los líderes que tienen en sus manos la vocería o la palabra de las demás gentes. Hay marchas, acciones o vías de hecho, audiencias de exigencias y denuncias. No obstante, si las acciones de hecho llegan al colapso frente a la fuerza pública, el poder colectivo de las gentes se torna más beligerante o reaccionario en la protesta; justamente allí es cuando se generan intereses individuales. Por ello,

al interior de la colectividad existen tensiones generadas por la individualidad (en un sentido de «yo, nadie más que yo»). Allí se ve reflejado el *yo individual* y la

ansiedad de protagonismos; no obstante, es regulado hacia el interior de la base con la imagen de la multitud. De allí se proyecta hacia lo externo, la fuerza de la unidad en el marco de lo político organizativo.

Esto nos permite inferir que lo colectivo pasa por la tensión de la individualidad. Por naturaleza «el ser humano es espontáneamente individualista», y aclaro que esta afirmación es perfectamente aplicable a los pueblos indígenas. Sin embargo, por necesidad y estrategia consolida la idea de unidad como estrategia colectiva para actuar, respondiendo a una presión externa generada por las acciones estatales, multinacionales o por actores al margen de la ley (en el caso de los indígenas colombianos). Es evidente que el accionar individual está ahí, pues el delegado se considera uno solo y nadie más, solo él, (cuando se trata de intereses políticos, económicos), si bien la postura es colectiva, ya que en últimas está formada de un constructo de individuos. De esta manera el principio de lo colectivo, en primer lugar, está compuesto por *el yo*; a su vez, también denota *ser nosotros* y, significa que ese *yo* es igual al *nosotros*, es decir, el sujeto es un cuerpo multitudinario que transita por necesidad de adaptación y permanencia en tiempos de cambio, situación que tiene efectos en los procesos organizacionales, garantizando la seguridad territorial de su grupo. Sin embargo, esa colectividad es susceptible de fragmentarse por la acción del poder hegemónico, un fenómeno especialmente visible en Latinoamérica.⁷

El principio colectivo se fragmenta al contravenirse la noción de equilibrio.⁸ Como

⁷ Vale recordar que a la llegada de los europeos a lo que llamaron nuevo mundo, las civilizaciones en aquellas tierras se encontraban en medio de confrontaciones guerreristas. Dicha situación fue aprovechada por los extraños para cometer los genocidios, en alianza con los «caciques» traidores de las «tribus». Esta vez, el ejemplo que podría relacionarse con lo anterior es el ejercicio *político organizativo* y la práctica de lo *político electoral*. Los «líderes» se perpetúan en los micro-poderes de las organizaciones indígenas, creando sinsabores entre la colectividad, puesto que no están siendo elegidos legítimamente por toda la población ni transmiten su querer; esto hace que hayan inconformidades y divisiones, que afectan profundamente la unidad. En lo político-electoral, los llamados «dirigentes» hacen la pantomima de hacer asambleas regionales (macro-regionales) y reuniones de autoridades indígenas donde existe supuesto consenso. No obstante, lo que se gesta son intereses individuales.

⁸ Equilibrio significa equidad, así que debe entenderse en relación con su opuesto, el desequilibrio para concebir lo dinámico que debe ser el posicionamiento de los sujetos-indígenas frente a los controles de la regulación colectiva. El vaivén del péndulo explica lo anterior: va y viene sin perder el horizonte de su eje colectivo.

resultado de dicha infracción se genera una amenaza para la convivencia, la cual se hace latente cuando algún sujeto rompe con ese paradigma de equilibrio que consiste en mantener la uniformidad de la población al: participar en los trabajos comunitarios, someterse a las decisiones de la asamblea general que los voceros convocan, acatar los mecanismos de regulación y todo un conjunto de controles o normas territoriales que constituyen la unidad indígena. Atentar contra el equilibrio no significa estar en contra de su territorio, sino también defender la unidad indígena en otros términos, estando ahí mismo, en el punto de origen, aunque desde otro ángulo con otros argumentos, estando bajo la conciencia colectiva y buscando

herramientas para interactuar con los procesos de cambio. Esa interacción necesariamente implica que deben existir indígenas capaces de enfrentar y entender lo nuevo. Para ello se requiere capacitación ideológica y política, formación profesional o académica, no necesariamente para el relacionamiento horizontal, sino también para llevar a cabo la negociación con otros conocimientos no indígenas, lo que implica búsqueda de canales no propios. Significa que se deben apropiarse estratégicamente; aunque esta actitud es censurada por los demás indígenas dado que acarrea muchas tensiones, porque el sujeto va y viene, a manera de *péndulo*: se distancia de sí, de su origen territorial pero vuelve, vuelve y se va y vuelve. Esta forma de actuar genera desconfianza para unos, y según el decir de los «mayores» (ancianos) puede romper el principio del equilibrio.

Esta situación desencadena choques entre voceros, porque se contraponen los argumentos de quienes permanecen sin salir del territorio con los de quienes sí han ido y venido desde un territorio en diálogo con diversos actores de la sociedad e instituciones. Dicho transitar se hace bajo el costo de ser reducido por el principio de la regulación, que consiste en rechazar las ideas y de aislar a la persona. Este fenómeno desata una producción de conocimientos que emergen en un ambiente hostil o de confrontaciones ideacionales e hipotéticas. Es decir, cuando se produce el choque de argumentos también se pone en juego el pensar sobre los conocimientos que emergen de las discusiones. La regulación radica entonces en que la colectividad misma tiende a rechazar el retorno de un indígena, aun cuando pueda hacer una contribución a la población, de la mano con ciertas personas de instituciones públicas o privadas. Un ejemplo que esclarece lo anterior es cuando un indígena sale de su territorio de origen a la ciudad —especialmente aquellos que van a la universidad— y al volver son señalados como indígenas que llegan con «ideas extrañas»; generalmente, dichas tensiones se vuelven estigma, parte de la vida cotidiana.

Hasta aquí hay un enfrentamiento entre sujetos líderes por defender los intereses colectivos (o sus intereses), esto es, por las múltiples discrepancias que desencadena la defensa del territorio dentro de la noción de colectividad y equilibrio. Sin embargo, estos principios se fragmentan: a la vez, el mismo grupo busca los mecanismos de control para subsanarla. Se asumen posturas cargadas de emotividad. Este hecho desencadena disputas apasionadas y protagonismos que llevan al límite de colapsar la unidad. La única certeza que se tiene es que se es un *nosotros-colectivo* cuando la amenaza es devastadora. Categorías como individualidad, colectividad en últimas navegan en un mar de tensiones en relación con las políticas de lo gubernamental-estatal, pero también con la *política del saber* en interlocución con lo cartesiano para la negociación.

La categoría tensión se entiende aquí como una situación mediante la cual dos partes: una *subordinadora*, la otra *subordinada*, que se enfrentan esgrimiendo posturas mutuamente irreconciliables, buscando defender un interés (especialmente de

los subordinados), donde su voz-legitimidad es deslegitimada por el dominador. Cuando se trata de una tensión interna no existe un subcoordinador, sino procesos de defensa de los intereses colectivos ante la amenaza externa. Se presentan enfrentamientos entre líderes y territorios indígenas por las diferencias que se producen en el intento de resolver problemas-necesidades. La incidencia de lo externo-gubernamental influye en la generación de dichas situaciones intra-territoriales desencadenando disputas de liderazgo. Más allá de las confrontaciones, lo *tenso* es también generado por agentes externos o grupos de interés religioso, programas institucionales, lo mercantil, lo mediático y lo monetario, entre otros factores que ilusionan, dividiendo la unidad, originando diversas tensiones internas en un grupo que comparte principios de orden comunitario. Esto se observa también en contextos académicos, caso que se verá a continuación.

Una de esas tensiones se produce en la relación *indígena/academia*: el caso de un indígena y la universidad. Esto es, muchos indígenas ven la necesidad de insertarse en ese otro conocimiento; no para acumular conocimiento, sino como un mecanismo de apoyo, útil para complementar su *conocimiento de base*, asumiendo y pensando en prospectiva⁹ con cambios y apropiación de tecnologías, es decir, algunos indígenas

⁹ «La prospectiva busca identificar los escenarios futuros más probables y deseables hacia los cuales debe enrumbarse una organización, una región o un país» (Ortega, s.f.: 4).

ven la necesidad de acceder a una universidad (incluso apoyados por las autoridades locales). Aun así, posterior a la experiencia de ese acceso universitario

actúan receptivos, pero con cierta prevención ante lo desconocido, porque puede verse afectado el conocimiento de su cultura/su mismidad. Lo que se gesta entonces en un indígena que sale de su origen es una serie de críticas (regulaciones), por lo que en ese origen hay toda una emergencia de saberes (conocimientos) administrada con restricciones y en poder de la colectividad.

El indígena-universitario está abocado a enfrentar toda una serie de tensiones de su origen, más cuando va a la universidad, donde por supuesto enfrenta otras tensiones por ser (para él) un nuevo escenario. A partir de estas dos grandes tensiones empieza el diálogo de dos conocimientos entre el *indígena* y la *universidad-academia*. La estrategia con la cual se construye este diálogo está generando un lugar diferente al escenario metodológico de la universidad estando allí mismo. Como estudiante o profesional-académico se construye un filtro que decanta el paso de elementos exógenos provenientes de la universidad para re-elaborar un conocimiento que transite y dialogue en múltiples escenarios. El intento de poner la apuesta en la escena del diálogo de conocimientos genera un mensaje a la academia: lo académico-cartesiano debe comprender la *ciencia indígena*, tal como los indígenas esclavizados por la colonialidad han comprendido el pensamiento cartesiano. Hoy se busca un equilibrio que obedezca las observaciones y las regulaciones de lo colectivo que

vigila las acciones del sujeto. Aquel a su vez actúa como un *yo-colectivo* o un *nosotros-colectivo*; ahora como un *nosotros-académico* asumiendo el costo de las regulaciones provenientes de un *nosotros-no-académico*,¹⁰ amalgamado en su territorio de origen. Por otro lado, es interesante ver que en los inicios del siglo XXI cada vez más las universidades estatales en Latinoamérica están asimilando lo que podría llamarse la ciencia indígena; casos concretos hay en la Universidad Distrital y la Universidad Nacional de Colombia, en la ciudad de Bogotá, donde los estudiantes ya pueden matricularse en materias electivas como alguna lengua indígena. Este es un avance significativo, aunque las instituciones aún tienen mucho camino por recorrer sobre el tema.

Retomando la idea de la tensión que se origina en el escenario académico, se

¹⁰ Hace referencia a los indígenas que permanecen en su territorio de origen, y no cuentan con una formación académica. Su formación se basa en la experiencia con la naturaleza. Ellos censuran constantemente a los indígenas que se relacionan con los procesos del conocimiento cartesiano, paradigmas teóricos etc. Sin embargo, vale resaltar que categorías como: escuela, universidad, pedagogía, administración, medicina, entre otros son en concreto formas y contenidos que se realizan en lo propio.

entiende que aquel es causado por el ejercicio investigativo del indígena en calidad de indígena-académico. Este consolida como centro de investigación su propia cultura y pone en diálogo dos lugares. De ello, en el caso indígena se presentan los siguientes lugares que están en tensión: (1) *pensamiento indígena* y (2) *pensamiento académico*;

con el supuesto de que el primero es propio y el no-propio, pero generalmente apropiado. Dichos lugares conducen a la realización de des-encuentros: (a) consigo mismo (él mismo como indígena) y (b) con él como indígena-con su propia cultura (él mismo con los indígenas). Lo que resulta hasta aquí es la *producción de una tensión interna*. Ahora, esta tensión es producto de otro lugar en tensión que ha sido generado por el indígena que piensa su conocimiento interno permeado sistemáticamente por la academia mediante el relacionamiento interconceptual, el cual se categoriza aquí, como *producción de una tensión externa*. Lo que se realiza ahí son des-encuentros: (a) consigo mismo como indígena/con la academia y (b) como indígena-académico/con la academia.

Otra tensión en el caso colombiano, que involucra actores indígenas, es la *tensión inter-regional de organizaciones indígenas* (por supuesto, está más conectada con lo que se ha descrito como tensiones internas, con actores representantes de dichas organizaciones). Lo particular de esto es que se trata de actores que se autodenominan: (a) indígenas-activistas culturales; (b) indigenistas-radicales (o son llamados así por sus congéneres). Generalmente son aquellos que permanecen en torno a la lucha de las organizaciones indígenas (locales-regionales-nacionales) en función de la colectividad; y finalmente (c) los «intelectuales indígenas» (véase por ejemplo Rappaport, 2005), representados así por muchos académicos no-indígenas, aunque esta nominación es rechazada de manera tajante por los

mismos indígenas. De allí que en adelante se considera una mirada breve a estas producciones-tensionantes en mención, no sin antes tomar como referentes algunos principios del pensamiento indígena conjuntamente con la academia.

Producción de tensiones indígenas y academia

En el marco de la *concepción indígena sobre el pensamiento académico*, los paradigmas teóricos y las hipótesis, los discursos magistrales y las posturas de los llamados expertos, las aulas, los maestros, los grupos de investigación, las producciones intelectuales, los congresos, las disertaciones doctorales, los artículos científicos, los libros, los experimentos-fracasos, entre otros son tecnologías fundamentales que configuran la disciplina antropológica. El acercamiento a dicha concepción es sencillamente sorprendente. Navegar en sus aguas es constituir una suerte de diálogos que conducen hacia un conocimiento de orden académico siempre en el terreno de la objetividad. Ese acercarse paradójicamente está diciendo que los indígenas acceden mediante el diálogo a ese *otro* conocimiento que es científico-objetivo; se entrama la idea, donde la antropología ha llamado «otredad» a esas diversidades estudiadas por ellos. Por su parte, los indígenas llaman «otros» a quienes son ajenos a los suyos, como «los otros antropólogos», «los otros investigadores». La ventaja del indígena es que no se queda en la premisa de la otredad; hace el ejercicio de dialogar, apoyarse en ellos, incluso se apropia de tecnologías como las herramientas de investigación, la lengua, los medios visuales, la escritura que construye la academia. Así, tener noción del *otro* hace al indígena incluyente, mientras que el *otro* nombrado por la objetividad científica es excluido.

De modo que la investigación como una de las herramientas para pensar el conocimiento del sí mismo en relación con la academia surge de la doble condición del ser. Es decir, se es indígena pero también académico (antropólogo), se es académico pero también indígena, para pensar, investigar y escribir asimilando un *conocimiento de dos vías interdependientes*. Se piensa como indígena (primera vía) para transmitir la antropología, se piensa como antropólogo (segunda vía) para transmitir lo indígena. Como consecuencia de ello se produce el diálogo de pensamientos en un estado de constantes tensiones, de ir y venir, originando un tercer lugar que podría llamarse: *producción de tensión indígena-académico*; aquí, se realiza la asimilación de las transformaciones, asumiendo los retos de la modernidad (académica) y ¿lo tradicional? (indianidad), suponiendo que los dos contienen al otro, es decir, lo local y «lo global, lo tradicional y lo moderno están entrelazados» (Gow, 2010: 28), en el sentido de Anja Nygren que hace referencia al «encuentro de conocimientos» (Nygren, 1999 en Gow, 2010).

Al llegar a la ciudad se percibe un extrañamiento; primero de tipo cultural y segundo en el orden del saber. En lo cultural se presentan las relaciones sociales con el «otro-urbano»; en lo simbólico, las costumbres, lo doméstico, los relacionamientos, etc.

En cuanto al *saber* sistemático y lineal, puede llamarse *saber-no-propio* en oposición al *conocimiento propio* o *saber-propio*. Estos saberes entran en un constante choque cuando se navega, por ejemplo, en el mar de la disciplina antropológica, pues se presenta inevitablemente la ansiedad de partir desde el locus del saber propio. Esto, en cuanto «se actúa desde la cultura, o se mira con ojos de la cultura» aquello que se interpreta. Con este blindaje del saber-propio, se transita hacia el saber-no-propio para visibilizar la teoría de la cultura contextualizada por la academia. Allí se intercambian diversos conceptos con académicos y teóricos que han materializado sus ideas en textos, planteado argumentos desde un paradigma teórico y algunos inclinados en la búsqueda y la construcción de las mismas.

El estudio de la «historia de las teorías de la cultura» es una difícil tarea, aunque la disciplina misma muestra el fascinante lenguaje antropológico donde se bifurcan los conceptos metafóricos más exóticos. ¿Cómo asimilar como indígena esta complejidad cuando ya se tiene consigo otro complejo conocimiento? La respuesta está en el diálogo de saberes, la lectura de los diferentes textos, la escritura, y en ver lo mismo, pero desde la diferencia. Al materializar este problema en lo práctico se contempla la experiencia de ver los elementos subyacentes donde habitan las imágenes de lo otro y del sí mismo. Así se hace presente la «alteridad». Esta metáfora funda los procesos comparativos en la relación *yo-otro*. Sin embargo, en la disciplina occidental jerárquica, el yo-antropólogo mira al otro desde arriba, produciendo una relación arriba/abajo-exotizado. Aunque se ufanan en considerar la antropología como una disciplina que investiga dejando de ver las culturas como exóticas, en la actualidad perdura la búsqueda de lo exótico en las relaciones sociales y las formas de pensar de las culturas. Lo exótico es lo inevitable en la antropología porque ella misma señala: debe haber un extrañamiento cultural, esto es, investigar culturas desconocidas o temas desconocidos de sí mismo (de su cultura); en ese proceso se encuentra lo extraño, dando cuenta de un método, una teoría y un trabajo de campo. Esta estructura de investigación etnográfica en el contexto de lo disciplinario, para el indígena resulta ser complejo de asimilar; aunque llega un momento en que hay que blindar el saber propio y sumergirse en la complejidad de aquello abstracto que se desenvuelve en dichos parámetros. Aunque aquí el blindaje tiende a desvanecerse por efectos de la incidencia del saber-no-propio; el saber-propio (mencionado arriba) se permea del saber-no-propio.

Es aquí cuando los dos saberes chocan, provocando inestabilidad de la identidad de ser-indígena. Es decir, que el lenguaje teórico antropológico (saber-no-propio-abstracto) choca con otro lenguaje-propio-abstracto. En el momento del choque, lo no-propio invisibiliza lo-propio; es allí donde residen las tensiones de uno u otro saber. Esta situación de choque puede contextualizarse en el ejemplo de que si se hace un experimento, lo más probable es que en su primer intento se fracase, pero irá perfilándose un descubrimiento. Este ejemplo se equipara al sujeto indígena que sale de su territorio para ir a la universidad. Está justamente en un espacio

desconocido, y al principio choca con eventos tan mínimos como perderse en una de las avenidas de la ciudad, pero en el futuro no le va suceder lo mismo. La primera vez chocó con dicha circunstancia, luego lo asumió como un aprendizaje. Lo mismo ocurre con la universidad: si se habla de antropología, una serie de estudios teóricos clásicos que contienen los postulados básicos en las aulas y en los mismos tomos etnográficos; al principio son difíciles de asirse, se choca, pero al final se logra comprender, se busca la armonía y dejarlos en la mesa de discusión tomando ideas que puedan beneficiar su interés, mientras se apropia lo no-propio.

La disciplina antropológica y las teorías logran instaurarse en el imaginario del ser-indígena. Debido a esto se producen dos tensiones: (1) el choque consigo mismo como indígena frente a la academia, (2) el choque como indígena-académico frente a los actores de la base que permanecen en el interior del territorio de origen. En el primero se flexibiliza la postura radical y purista para comenzar a decantar el choque hacia un diálogo; el segundo es el resultado del primero, donde hay que afrontar ideas profundamente cerradas y puristas, sin embargo a la hora de formular proyectos de investigación se llega a un consenso: los resultados de la investigación deben beneficiar a la «comunidad» y no quedar circulando en espacios académicos sin que sean útiles para el movimiento indígena. Por esta razón, no solo existen actualmente centros de investigación indígena, sino también investigadores indígenas. Esta serie de procesos indígenas ha avanzado en países latinoamericanos, aun transitando en muchas dimensiones de tensiones.

Producción de tensión interna

Para comprender la trama de tensiones se hace necesario abordar la acepción de territorio. Cuando un nasa va de su lugar de origen (su territorio) a otro lugar, otro-territorio (academia), y retorna luego a su punto de partida, es considerado un extraño que regresa a proponer ideas transformistas que pueden ser nocivas o perturbadoras para el territorio, ya que aquel reside en un supuesto recipiente de autonomía donde circula el conocimiento de origen —al menos así lo consideran aquellos indígenas que están en el nivel introspectivo—. ¹¹

¹¹ Cuando se habla de introspección, se refiere aquí a las personas que habitan el territorio sin tener la más mínima de preocupación de lo que pasa en el resto del mundo, solo vive o está en función de lo que acontece en su mundo, solo vive para sí mismo. No le interesa en absoluto lo que pudiera afectarle a él, como consecuencia de un evento externo a su territorio. Para él, el conocimiento reside en lo que le beneficia en el ciclo de su vida. Espera la llegada del tiempo del sol para rozar y quemar, el tiempo de lluvia para sembrar bajo la incidencia de las fases de la luna. Opera un conocimiento que incide en el modo de vivir en su entorno cotidiano doméstico, como la agricultura (que acarrea saber sobre las semillas, cómo sembrar teniendo en cuenta el momento para hacerlo, etc.) y la salud (en función de las plantas y rituales, etc.). La salud como la agricultura son suficientes para su vida en el territorio, lo demás es irrelevante para él.

Cuando vive solo para sí mismo, no lo hace independiente del entorno, de la naturaleza o del territorio; el sujeto es dependiente del territorio y se considera él mismo como contenido de su entorno. Aquí, indígena y territorio son una unidad indisoluble. No obstante, con la sistemática apertura del transformacional, esta unidad, sociedad indígena-naturaleza ha tendido a fragmentarse dejando de ser esa naturaleza.

Muchos indígenas a través de los procesos de sus organizaciones han tenido la posibilidad de transitar no solo por lugares académicos, sino también de observar cómo operan la sociedad de las urbes, los centros de poder, la economía, etc. Estos espacios no les son atractivos; por el contrario, son muy criticados o rechazados debido a las políticas del sistema capitalista. Entra entonces a operar el pensamiento autónomico con propósitos de restitución de la fortaleza desde un punto de origen afuera. Para sortear este radicalismo basta con dialogar en la relación territorio de origen/territorio externo, considerando que de algún modo puede ser beneficioso dicho diálogo para el indígena.

Tensiones consigo mismo (con su ser indígena)

Aquí se observa la *producción de tensiones consigo mismo (él mismo como indígena)*. Existen muchos momentos en que la academia se superpone sobre el sí mismo, sobre el conocimiento indígena. Se comienza a hablar con un lenguaje poco común o comprensible, incluso para sí mismo. Se genera un choque con su propio yo-usted y su mundo con ideas permeadas desde una postura teórica y métodos de investigación. Este choque se origina solo cuando se hace el ejercicio de pensar como académico en los procesos de producción intelectual. Aunque se debe reconocer que dicho fenómeno trasciende en cada uno de los escenarios cotidianos de los sujetos indígenas, la permeabilidad puede rebasar el límite de su acervo cultural; solo allí surgen interrogantes identitarios en cuanto a su saber, su conocimiento y su pensamiento: ¿acaso no existe una ciencia indígena? Se experimenta una constante preocupación por buscar salidas razonables a la encrucijada por poner en diálogo dos conocimientos y posicionarse en uno u otro conocimiento, donde la ambigüedad o liminalidad difícilmente pueden operar. Surge entonces la pregunta: ¿se es liminal como indígena-académico y subalterno? Lo liminal es ambigüedad; para el indígena no existe. Se construye solo cuando un sujeto activo e indígena que comparte un principio colectivo permeado por lo exógeno crea unos límites-fronteras. En otras palabras, construye un adentro y un afuera; es decir, indígena que cree ambigüedad y límites resquebraja la cohesión guiado por intereses personales. Tampoco existe un indígena-antropólogo sintiendo una sensación liminar, tampoco un indígena-antropólogo-subalterno sintiendo ser desgarrado. Es un *sujeto transversal-diversal* que transita de manera horizontal rompiendo un esquema antropológico vertical. La disciplina ha operado en los campos de la investigación observando lo que para los antropólogos puede ser o no desgarrado, lo subalterno y subordinado; la ciencia crea dichas acepciones y teorías desde el experimento investigativo.

Aquello que puede ilustrar esta particularidad está dado en la investigación académica o en la práctica antropológica. Allí, se generan barreras que lindan entre la práctica investigativa de la academia y el territorio de origen depositario

del conocimiento. Con estos elementos empieza una lucha por darle el lugar que le corresponde a cada uno de los dos conocimientos. Esa búsqueda puede volver radical y beligerante a un indígena académico cerrando cualquier posibilidad de diálogo con lo otro-académico, generando no solo una tensión consigo mismo, sino también con todo un contexto social indígena.

Tensión del indígena con su propia cultura

Es lo que sucede cuando se produce la *tensión como indígena-con su propia cultura (él mismo-con los indígenas)*. Para quienes proyectan en *prospectiva* su conocimiento es más problemático: ellos están abocados a enfrentar, además de quienes se inclinan por la *introspectiva* también la complejidad de la academia y el hecho de pensar su propio conocimiento. En otras palabras, enfrentan los efectos del cambio en todas sus dimensiones. Por otro lado, son condenados a la crítica niveladora de aquellos radicales que permanecen en el territorio de origen o de aquellos que salen y definitivamente no logran equilibrar lo propio y lo no propio. En particular, el indígena académico al enfrentar la academia desencadena una afrenta con su propia colectividad. La cuestión es que aquí el indígena piensa el conocimiento de su cultura poniéndolo en la vanguardia con lo transformacional aun siendo regulado por la academia, que exige científicidad, y por la colectividad, que regula esa actitud progresista y prospectiva.

Pensar desde la cultura ha significado, durante los últimos diez años, estar en los escenarios colectivos discutiendo la acepción de ser naciones originarias, pueblos originarios, pueblos ancestrales o aborígenes, para llegar a una auto-designación más amplia que la condición de indígena. Por supuesto, discutiendo asuntos indígenas en un contexto amplio, siendo muchos de ellos adelantados en lo que respecta al fortalecimiento de organizaciones locales y sus particularidades. Los pueblos originarios de Colombia han avanzado en muchos propósitos estratégicos, lo que los ha llevado a asumir posiciones desde su diferencia, debatiendo múltiples temas hacia el empoderamiento de espacios de acuerdo a los lineamientos de los *planes de vida*. Esta diferencia no solo ha permitido el auto-reconocimiento, sino también la defensa de su permanencia territorial. Esta tarea ha desencadenado enfrentamientos intraterritoriales, por las diferencias existentes. Entretanto el papel del académico es puesto en una escala inferior, aunque es visto por muchos mayores como una posibilidad de ayuda para resolver los problemas de la colectividad. Contrario a ellos, están los líderes jóvenes-radicales, quienes rechazan celosamente las intervenciones de los indígenas académicos o de quienes han tenido formación universitaria o profesional, de ahí que resulten choques en liderazgos institucionales en el manejo de temáticas interinstitucionales.

Tensiones con organizaciones indígenas interregionales

Las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales han avanzado en la construcción de estrategias de resistencia para la permanencia territorial, en un ambiente hostil de cambios; aun en la forma poco favorable en la cual opera el sistema-estado-educación, pero han avanzado en el reconocimiento de sus saberes. El ejercicio de la resistencia se ejercía y se ejerce a medida que se recuperan las tierras expropiadas. Esta situación provocó una constante beligerancia que se intensificó en muchos países de Latinoamérica. No solo en la lucha por la tierra, sino también por el respeto a la vida y a optar por una vida digna. Son situaciones que no dan mucho tiempo para el ejercicio de teorizar-pensar. Un ejemplo es el caso de la población indígena del Cauca: solo cuando lograron agruparse en lo que se ha llamado el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) pudieron obtener un mínimo reconocimiento político, de acuerdo a la lógica de la Constitución Política de 1991. Esta organización causó eco en otras regiones de Colombia, y fue replicada mediante la creación de otras organizaciones que buscaban fortalecer su plataforma política. Para muchas personas el CRIC era desconocido. Quienes iniciaron la socialización, antes, durante e inmediatamente después de la consolidación del CRIC fueron demonizados o tildados de comunistas subversivos por sus congéneres. Había un fraccionamiento de lo colectivo causado por las políticas del estado. A principios de la década de los 70, este espacio seguiría siendo epicentro de múltiples reivindicaciones y de contactos con otros países del mundo con población indígena. Ellos han sostenido luchas similares por los derechos colectivos, que se mantienen vigentes. Es conveniente mencionar aquí esta organización, puesto que ha sido lugar de producción de conocimientos en tensión, dado que muchos voceros (líderes) han debatido infinidad de ideas de acuerdo a las circunstancias, construyendo argumentos conjuntamente con dirigentes de organizaciones indígenas del mundo, con organizaciones no gubernamentales, incluso con colaboradores-sociólogos y antropólogos, algunos, siendo militantes en el proceso. En más de cuarenta años que lleva la organización, ha sido replicada en otras regiones (siendo también lugar de conocimientos), donde se discuten temas que afectan positiva o negativamente los procesos. Estas instituciones regionales indígenas son escenario donde toman un papel protagónico las ideas y pensamientos de modo transversal en dos sentidos: el primero con posturas radicales, el segundo, con menor dosis de radicalidad de los líderes y la colectividad.

En medio de dichas tendencias resultan actores *indígenas activistas culturales*. Son aquellos quienes permanecen dentro de las organizaciones indígenas en espacios locales con alcances en el orden continental, especialmente tildados así por el hecho de actuar con un carácter discursivamente elocuente, donde la gente misma los cataloga como «ilustrados» por cuanto lograron salir de su territorio y han desarrollado habilidades de comunicarse en términos legales, políticos

administrativos, académicos, entre otros. Aunque son criticados por muchos de los indígenas que están en el territorio de origen, esto es un mecanismo de reducción del sujeto hacia la vida aislada de la colectividad, buscando preservar la uniformidad del principio de equilibrio de la población. Ellos han viajado a países de Europa y Latinoamérica, muchos de ellos son moderados y críticos de su propia cultura aunque otros tienden a romantizarla.

Rappaport (2005: 29-42) en un trabajo colaborativo con un grupo de maestros nasa bilingües en el Cauca acuña los conceptos: «intelectuales», «adentro», «afuera», «frontera» y «públicos», relacionándolos con la movilidad de los «intelectuales indígenas». Hay que considerar que «intelectuales» entre los pueblos originarios puede no existir; es quizás menos traumática la categoría de *sabedor*. En la categoría de «intelectuales de frontera» han surgido indígenas *stwed* (que significa desviado). Son quienes salen del territorio de origen y no asimilan coherentemente los efectos del choque y regresan con otro pensamiento; un nasa decía: «regresan al territorio de origen con una mentalidad blanqueada, piensan con cabeza prestada».¹² Cuando se habla de los *indígenas desviados* quiere decirse

¹² Inocencio Ramos, conferencia, III encuentro de jóvenes, Caloto-Tierradentro, Colombia 2007.

que ellos han entrado en concertación con las elites y el poder de las urbes donde se encuentran los centros de poder estatal, que se dejan deslumbrar y olvidan el principio de la colectividad. De esta manera ellos mismos construyen fronteras en el territorio de origen en relación con la urbe. Son evidentes las tensiones en las organizaciones indígenas cuando algunos voceros indígenas son atrapados por los intereses gubernamentales, como ha ocurrido con la oficina de la Alta Consejería para los Pueblos Indígenas (que no es organización indígena) en Colombia para el cuatrienio 2011-2014. Es claro que no existe una actuación consecuente en favor de los derechos indígenas, sino que se decide en función de la lógica política de la gobernabilidad del sistema. Otro ejemplo que ilustra este tipo de tensiones son las confrontaciones de líderes indígenas luchando por detentar los pequeños poderes de decisión dentro de las organizaciones indígenas y cegados por el beneficio personal. Son precisamente aquellos que se dejan subordinar por las acciones piramidales que permea el sistema el estamento neoliberal-gubernamental.

Hay otros actores *indígenas románticos radicales*. Al tomar aquí los nasa del Cauca se hace referencia al romanticismo radical que asumen los indígenas. Cierta población de ellos asume posiciones radicalmente puristas; tales posturas tienen lugar en personas que aun consideran que es posible resistirse al cambio cultural. Imaginan su lugar territorial libre de mercados, de estereotipos ajenos. Existe un pensamiento con un matiz de «blanco o negro» siendo categóricamente beligerantes (obviamente aquí no estamos en contra de dicho posicionamiento; de hecho, como indígenas transitamos en un momento dado por esas posiciones).

Esta dinámica de resistencia es un mecanismo que ha ido tomando fuerza entre otras poblaciones étnicas de la región, resultado de hacer memoria de los nasa y de sus orígenes ancestrales «guerreros», que no fueron vencidos con las armas ni por estrategia combativas por parte de los invasores españoles. Así entra en juego el discurso siendo tomado entre la juventud con cierta dosis de combatividad. Solo basta con comunicar consignas como «seguir luchando mientras no se apague el sol»¹³. Es una consigna que llama, convirtiéndose en epicentro que convoca a la multitud para establecer comunicación con el gobierno estatal, el resto del país y el mundo para el debate y defensa territorial.

La tensión más hostil se produce entre los jóvenes que entran en diferencias con

¹³ Es un principio fundacional de la defensa de la vida que ha convocado a la multitud y construido territorio de paz, dialogo y convivencia como el escenario que se instaló en la María Piendamó en el Cauca. Allí llegan a confluir no solo nasas sino, afros, campesinos, mestizos, delegados de instituciones no gubernamentales, académicos entre otros.

los líderes más experimentados. Ocurre generalmente cuando se trata de la agenda programática en el ejercicio de la «vía de hecho» donde incluso la fuerza pública del estado entra en choque con la población que se concentra en las exigencias. Los mayores con

serenidad asumen las complejidades mientras que la juventud airada y visceral asume decisiones que se extralimitan con la de los mayores. Las acciones como «vías de hecho» son un instrumento para el dialogo político y ser escuchados en la exigencia por los pactos incumplidos del aparato estatal. El resultado es ventajoso y desventajoso al mismo tiempo. Desventajoso porque hay cierta dosis de protagonismo de unos líderes oportunistas o relativamente jóvenes, quedan personas físicamente lisiadas por la afrenta con la fuerza pública salvaje; ventajoso porque finalmente logran obtener audiencia y ser escuchados, aunque el diálogo, en ultimas flaquea porque entra en juego lo visceral y radicalismo utópico para las exigencias, cuestiones como: -el retiro total de la fuerza pública de los territorios indígenas- (¿será posible?), acción que el gobierno estatal nunca negociaría. Sería más pragmático demandar exigencias a partir de documentos o contrapropuestas en mano y que sean medibles. En síntesis, el aparato gubernamental no escucha las peticiones de los pueblos indígenas porque confluyen intereses económicos devastadoras movido por la presión multinacional. Ante esta difícil realidad no existe poder y propuesta indígena que valga.

De este modo de presión están los líderes o indígenas radicales equilibrados que al enfrentarse ante la investida de lo externo, por reacción tienden a revestirse de un sentimiento guerrero histórico, incluso llegan a decir que el espíritu de algún héroe (cacique) está junto a él o ella. Esto es valiente, aunque con esa postura lo que lleva es a rechazar «acciones externas que de alguna manera pueden beneficiar a la población en un sentido estructural», siempre que sean canalizadas inteligentemente por la colectividad, aunque dicha lógica benefactora tenga su lado perverso. Bueno, habrán indígenas que dirían, ¿acaso no existe la mesa de concertación con los

indígenas (en el caso colombiano para contrarrestar lo perverso) y para negociar acuerdos programáticos? Para lo cual es preciso señalar que los radicalismos se presentan por el incumplimiento de los acuerdos, justamente porque un gobierno opera bajo la política del tiempo a corto plazo mientras que los pueblos indígenas, tienen la visión de tiempo a largo plazo, ejemplo de ello, el plan de vida indígena frente al plan de desarrollo de una administración municipal.

En otro sentido, en el mismo orden, también están a quienes se puede denominar *indigenistas*. Ellos, son aún más románticos con poca dosis de ser beligerantes y usan los *íconos culturales*. Es una población indígena que transita y permanece en lo urbano que socializa lo cultural, siendo exotizantes de su propia cultura, del saber, de las costumbres, de los rituales y mitologías; herramientas que usan como estrategia para catapultarse en espacios políticos e institucionales (entre otros) de orden nacional. La *forma* es usada como un lenguaje icónico, el discurso como instrumento romántico y poético mostrando una pureza o sabiduría primigenia, por tanto, diciendo ser los salvadores del planeta. Este despliegue esotérico es acogido por algunos ambientalistas, vegetarianos y artistas alternativos; en definitiva, aquellos quienes buscan paz espiritual, en la identidad exótica. Caso que se refleja en lo político electorero; tomar como referente a una figura política indígena (que por primera vez logra obtener una curul en el Concejo de Bogotá D.C.) perteneciente al pueblo *Iku* de la Sierra Nevada colombiana. Usó todo un arsenal simbólico, icónicas de su cultura, como su forma de vestir ancestral, la lengua materna, el discurso cargado de consignas emotivas como: «arte para la recuperación de territorios de agua», «la semilla del pensamiento», «común unidad por la vida», «polo a tierra» entre otras construcciones discursivas que tiene mucho de *new age* con una connotación *pachamamista*¹⁴ que la gente de esta corriente quiere escuchar.

En cuanto al conocimiento y *la producción de tensión externa*, este es un lugar en el cual se pone de manifiesto todo un conocimiento adquirido de los textos académicos y de los procesos investigativos que parten desde una postura teórica que logra poner en tensión el conocimiento adquirido desde lo indígena. Se produce una intertextualización, que bien pueden llevar al indígena a tomar

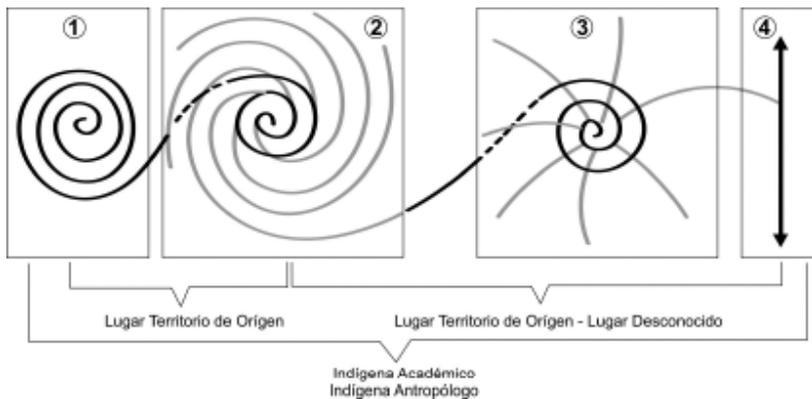
¹⁴ Muchos de los indígenas que están asentados en las urbes o capitales critican a los «otros» indígenas místicos que también viven en las capitales con un discurso basado en la *pachamama* romantizada y utópicamente tratada.

decisiones radicales como regresar a su territorio porque sus propósitos lo considera un fracaso y toma la solución irremediable de abandonar lo que pudo haber construido de objetivos; en caso

contrario, definitivamente dejándose consumir por las manifestaciones urbanas, estereotipos o sumiéndose en los espacios académicos, abandonando toda una organización social que lucha por la defensa de los intereses colectivos. Aparece una preocupación que es, asumir o no lo que implica relacionarse con la academia: críticas de aquellos que están en el territorio de origen por estar en diálogo con la academia desencadenándose una constante preocupación interna de no habitar de manera valiente la academia, pero también el conocimiento indígena.

Aquí se pone al límite las teorías decimonónicas y la ciencia indígena alcanzando la cúspide de la tensión, porque la cuestión es, se es-indígena o no-indígena, en términos radicales. Incluso llega el momento de una decisión extrema 1) la presencia del sujeto indígena en la ciudad, las pruebas académicas han sido un fracaso porque su mismidad no soportó ese mundo extraño o no tuvo la capacidad de equiparse lo suficiente para poder adaptarse a ese otro mundo ajeno al suyo, por tanto renuncia a esos procesos traumáticos; 2) el indígena sale de esa confrontación existencial para legitimar su conocimiento toda una ciencia frente a las ciencias que son extrañas al suyo, logra vencer la tensión para ser parte de ella y construye un horizonte dialógico buscando condiciones no desiguales sino de coproducción académica o investigativa, rechazando el tratamiento de ser «objetos de estudio», sino sujetos capaces de contribuir a la ciencia cartesiana¹⁵ y que éste aporta a lo indígena, coproduciendo directamente con ella y con sus actores en un ambiente de previo consentimiento; 3) el indígena puede también dejarse consumir por lo externo y perder su condición identitaria de ser indígena o parte de una colectividad, con su forma particular de pensar, tiende a alimentarse de un discurso indiológico y/o indigenista romántico, usando los productos e íconos culturales como mercancía.

La presente figura el cual se denomina «un sentido de la espiral para los nasa»¹⁶ ilustra mejor lo expresado arriba.



¹⁵ La cuestión es que siempre lo han hecho, y para los pueblos originarios, sean indígenas o no, lo ancestral ha sido catapulta de lo que hoy se erige como la científicidad, la modernidad, los avances tecnológicos. La naturaleza misma ha sido el lugar fundacional donde converge todo desarrollo, sin embargo lo que ha sucedido es que el contexto colonial la «desdobra, la desfigura, la transforma» y lo retransmite como su reconstrucción, ni siquiera eso sino que la representa partiendo del hecho de que es una construcción.

¹⁶ La espiral es el icono de la permanencia, el ciclo de vida del ser, es el cordón del ombligo, el ir y venir una y otra vez en el espacio y tiempo cotidiano de los nasa. Es un símbolo que se evoca realizándose en las prácticas del calendario agrícola. Señala el camino de la luna y el sol, ellos son los que determinan épocas de siembra y cosecha. Así mismo, permanece subyacente en los tejidos de las jigras de las mujeres nasa, cuando tejen enrollan y desenrollan, así es la vida, el sentir-pensar de los nasa, llena de tramas. Subyace en los rituales donde se danza y ofrenda a los espíritus de la naturaleza. En síntesis, la espiral es el estar del nasa en una relación indisoluble y armónica con su entorno.

El resultado de la figura se puede leer: (1) *Territorio de origen* es el lugar donde se funda el pensamiento indígena, esa gestación se desplaza hacia (4) otro *lugar desconocido* que suponemos es donde reside lo no-propio. Durante el desplazamiento se producen dos lugares intermedios, así (2) es el lugar donde los jóvenes indígenas experimentan un *primer abandono de su territorio*, no obstante, siguen manteniendo los principios fundacionales de su cultura. Los que llegan al lugar intermedio, donde (3) son los *indígenas que a pesar de mantener su identidad cultural chocan*, se dejan consumir por lo extraño (lo lineal, cartesiano, estereotipos, la urbe, teorías), en caso contrario, al chocar, el indígena regresa a su territorio de origen al no poder afrontar tal choque; pero aquellos que logran sortear o nadar en esas aguas cartesianas y el mundo urbano, está en un constante ir y venir, de allí que la dualidad se flexibiliza o dejar de ser, pasa a un segundo plano y se vuelve diverso la condición del ser del indígena como antropólogo. El lector crítico de esta propuesta dirá, que no necesariamente el desplazamiento de allá para acá y de acá para allá del indígena generaría dichos efectos, sino que también las posturas radicales perduran tanto adentro como afuera del interior de los territorios de origen. Que en efecto, la gama de diversas posturas son interdependientes y no están ni afuera ni adentro sino en la forma de la lógica de un pensamiento en espiral y no segmentaría como podría ser leído la anterior figura.

El indígena antropólogo frente a la disciplina antropológica

Se han considerado los diversos escenarios de choques, de saberes propios y no-propio, en el cual se experimenta encuentros y desencuentros de ideas que emergen del pensamiento indígena tanto del académico cartesiano. Hay un ir y venir donde se pone en juego la postura de la doble condición de ser: una postura del saber indígena en la academia y otra del saber académico en un contexto indígena. Este fenómeno acontece en concreto, tomando como ejemplo la

¹⁷ Se toma como ejemplo la práctica de la antropología como indígena, poniendo entre dicho que la antropología estudiaba a las culturas extrañas, complejas, y en tal sentido, considerando a los indígenas como sujetos de estudio en su momento, que aún hoy día muchos antropólogos lo hacen. Lo que se quiere poner de manifiesto, es cómo, luego de ser considerado sujeto de estudio, se pone en la tarea de ser antropólogo para estudiar las relaciones sociales de su propia cultura poniendo en práctica no solo a lo que se puede llamar *—la antropología de la mismidad—*, sino también hacer el doble ejercicio que consiste en intentar no conocer lo que vivo, es decir, se supone que el antropólogo investiga para conocer y no para conocer lo que se vive, sino para tratar de entender su cultura a partir de otra; en otras palabra antropológicas: la autoetnografía.

práctica de la antropología.¹⁷ Esto, en un sentido indígena-antropólogo frente a la antropología como ciencia. Es estratégico y conveniente la movilidad de estas posturas porque operan de acuerdo al contexto desde donde se enuncie, no solo en el marco del dialogo indígena con la antropología sino con otros campos disciplinarios. La cuestión es, la *asimilación* es caótica, porque el saber no-propio puede rebasar el saber-propio o el saber-propio rebasar al saber no-propio. Para resolver este problema se acude a la re-

lectura de *su territorio de origen* y en conjunto con los conceptos que la disciplina misma ofrece, permitiendo dar vitalidad al conocimiento propio sin que se pierda el horizonte del saber-propio. Y que se construye en una relación dialéctica entre lo propio/no-propio, que debe producirse cuidando los fundamentos vitales de la permanencia de lo propio.

No es posible marginarse de las exigencias modernas y sus tecnologías. Lo más sensato es afrontarla de manera inteligente, esto implica que la academia o la antropología tienen metodologías y estrategias que en combinación con la *ciencia indígena* refuerzan los mecanismos de investigación. Actualmente este procedimiento ha resultado ser útil para los procesos de lucha que los pueblos indígenas han venido fortaleciendo de la mano con las ciencias de la educación con la ciencia indígena. Pues en esta última residen metodologías de investigación que la antropología tradicional no ha contemplado la investigación colaborativa. Los textos en la academia, las etnografías permiten visualizar los cambios culturales que han experimentado otras culturas. Modelos de estudio se condensan en el lugar del pensamiento propio y permiten establecer un proceso comparativo. De allí que el indígena como antropólogo investiga desde el saber propio, tomando algunos referentes conceptuales de la antropología, estableciendo una inter-locución entre conocimiento exógeno-endógeno, donde el objetivo de este diálogo es compartir una sabiduría. Este es una de las posibilidades con que las antropologías étnicas pueden hacerse visibles; como estrategia para hacer posible dicho proyecto generando espacios de intercambios tangibles hacia los pueblos. Perdomo (en Rappaport, 2005: 107) lo dijo de este modo:

Los procesos de intercambio cultural han servido para ir fortaleciendo nuestra autoridad nasa, siempre y cuando esos conocimientos no desacrediten nuestros valores, principios y fundamentos porque si así lo hiciesen se convertirían en una enfermedad que lesionaría la dinámica vital de nuestra cultura y cosmovisión.

Aquí se hace visible una primera transformación del saber propio. Adonías Perdomo, indígena del pueblo nasa, mira los saberes no-propios como herramientas útiles y que éstas «permiten redefinir procesos organizativos» desde las bases del saber propio. Al instalarnos en el pensamiento de las bases del saber del territorio, es posible apropiarse lo no-propio con un sentido legítimo y coherente sin distorsionar los principios fundamentales de la cultura. Uno de los ejemplos son las tecnologías: dichas herramientas han sido tomadas/apropiadas/usadas para fortalecer lo propio/su cultura/educación/administración etc. Actualmente, lo «propio» y «no-propio» son conceptos que se discuten permanentemente en diversos escenarios organizativos. Aunque la idea de la dialéctica propio/no-propio es radicalmente rechazada por algunos líderes que permanecen en las bases. Su argumento es que toda idea que viene de la ciudad es nociva. Este es una

postura radical que se desvanece porque reflejan contradicciones en los actuales procesos transformacionales. Para sortear estas posiciones es necesario -de nuevo- oponer los paradigmas, el saber-propio y el saber-no-propio que finalmente se amalgaman, para hacerlos operar dentro de una unidad. Así, se logra plantear una política para la unidad de ideas en el marco del conocimiento indígena en circunstancias de cambio. Aquí hay una transformación del saber-propio y que trasciende de lo local a lo global para no ser insertado por la modernidad, sino que el saber-propio se inserte a ella desde las bases mayores del saber del territorio quienes no han salido del fogón y que su sabiduría trasciende las fronteras. Castillo lo planteo así:

Para una minoría étnica sujeta al proceso colonialista, que le impone sus prejuicios por la fuerza y la amenaza con la <<integración>> dentro de sus intereses, el desarrollo de una identidad cultural propia es paso indispensable para la sobrevivencia. Pero para que esa minoría se desarrolle como sociedad, en relación con la naturaleza y con otras sociedades, necesita también del desarrollo de una conciencia crítica. En un primer momento ésta se expresa en la capacidad de discernir las limitaciones de su propia tradición socio-cultural, así como de distinguir en la sociedad dominante aquellos elementos utilizables para su propia lucha y para la construcción de su propia sociedad. Estos 'elementos' son, generalmente, instrumentos y herramientas pero también pueden ser organizaciones y valores (Castillo en Lame, 2004: 42).

Una etnia por sufrir transformaciones no deja de serlo (Zambrano, 2006: 22), aunque es desgarrado por las tensiones que exacerban su cultura y pone al límite su responsabilidad sin desligarse de los principios indígenas y actuar sin ambigüedades. «Discernir las limitaciones» existentes de una cultura como la de los indígenas en un contexto de cambio y novedades que van en detrimento de la población es inevitable maniobrar «utilizando elementos para fortalecer su colectividad» en vía de fragmentarse optando por mantener la cohesión, buscando de aquí para allá y de allá para acá, sorteando las transformaciones; de allí que el indígena como antropólogo no es un sujeto liminal, tampoco es un antropólogo subalterno. La liminalidad, tanto como la subalternidad se perfila más dentro de la antropología en el proceso por categorizar, representar y señalar las culturas y la clasificación. Mucho menos opera la subalternidad o ni siquiera existe en el lenguaje de la etnicidad, pero existe en el lenguaje antropológico, en esa medida lo que el indígena antropólogo hace es situarse desde su lengua-pensamiento.

La vida del indígena como antropólogo siempre está en llevar la formación académica como uno de los referentes que puede fortalecer su cultura, aunque sin perder sus principios socioculturales. Es posible una moralidad antropológica ajena a los mandatos occidentales, en un sentido que deje de mirar a los sujetos

como experimentos, que solo se reflejan en su investigación aportando solo a la disciplina; y no la disciplina a los procesos étnicos que merecen ser no observados como simples sociedades complejas e investigados. Para evitar esta ocurrencia de hechos disciplinarios, las antropologías étnicas en la lógica de sortear las exigencias modernas debe hacer de ellas un uso pertinente de sus metodologías, de tal forma que no esté al margen de los retos occidentales, por el contrario, estar en tales ámbitos, con firmeza desde su identidad disciplinaria; pues es inevitable, en términos tecnológicos y de la ciencia misma estar lejos o marginarse de tales retos expansionistas, porque debilitaría las estrategias que bien pueden ser luchas étnicas, o de académicos, que apuntan a una práctica antropológica *desde* una mirada étnica. Vale decir que hay que tomar de la «modernidad», lo justo y lo necesario. Ahora, es posible una moralidad antropológica construida lejos de los médelos occidentales, siempre que se reconozca la vigencia de un conocimiento de las diferencias. Está claro que si se quiere explorar, construir una *antropología de la diferencia* se debe plantear en un sentido que trascienda los conceptos occidentales basado en el problema del «otro» y que comprenda realmente las necesidades de la diferencia. En consecuencia, es pertinente lo que dice en su manuscrito el Tule, Abadio Green,

Ir al otro y volver del otro, no es problema intelectual, es un problema de corazón, claro que uno puede estudiar al otro, es más, es un deber hacerlo. Pero comprenderlo es algo distinto. Conocer la vida de los pueblos, hacer la pregunta necesaria que conduzca al saber, no sale del conocimiento del científico, sino del corazón del hermano de la hermana (Green, s.f.)

El éxito de las antropologías étnicas, en búsqueda de una nueva moralidad antropológica no deberá fundamentarse en estudiar el conocimiento del otro, o la costumbre del otro, sino «comprender», no para representarlos en re-producciones disciplinarias o intelectuales. La cuestión es, construir desde la etnicidad *con* el corazón de la colectividad, y no se trata ni siquiera de una colaboración, apoyo o acompañamiento, tampoco militancia sino de *gestión de procesos* reales que ayuden a construir continuidad étnica frente a los retos modernos; solo allí podrán residir las antropologías étnicas. Radica, entonces que la moralidad de la antropología étnica no debe sustentarse en la investigación teórica *sobre*, sino *desde/con* las culturas *al lado de* la práctica y la teoría. La práctica consiste entonces no colaborar, sino gestionar, donde la cultura sujeto de intervención, obtenga como resultado hechos palpables.

Colonialismo, mandatos disciplinarios y conciencia étnica

Para los pueblos indígenas, todo *referente ajeno* a estos pueblos, como colonialidad, colonialismos, modernidad, globalización, metrópolis, multi-trans-nacionales, instituciones, que más allá de ser conceptos ejercen con hechos que constantemente

están censurando (subordinando) la humanidad, son diferenciados, debatidos y complejizados extensamente por los científicos sociales. Por su parte, los pueblos indígenas hacen una operación más sencilla; concluyendo que todo es lo mismo, que dichas categorías van cambiando a medida que estas empresas conceptuales se expanden a escala planetaria siendo cada vez más «sofisticadas» en el sentido de lo que Gramsci llama «consenso-hegemonía»,¹⁸ donde reside el autoritarismo encubierto bajo la operación de leyes transnacionales.

En la antropología ocurre la misma lógica operacional donde la justificación a finales del siglo XVIII y principios del XIX

¹⁸ «la influencia de las ideas, las instituciones y las personas se ejerce, no a través de la dominación, sino de lo que Gramsci llama consenso [...] ciertas formas culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras; la forma que adopta esta supremacía cultural es lo que Gramsci llama *hegemonía*...» (Said, 2002).

fue la «salv guarda» de las costumbres de los pueblos exóticos, siendo uno de los operadores, el particularismo histórico, más conocido como de la escuela Boasiana y sus campos, con

vigencia en los departamentos de antropología existentes en las universidades de Colombia (y Latinoamérica). La antropología en Colombia es poseída por las teorías decimonónicas euro-americanas con un claro reflejo de la colonialidad/academicista. Con la salvedad de la práctica antropológica militante que caracterizó la década de los 80, cuando la antropología tradicional colonial del mundo asume el reto de la globalización, no obstante bajo la impronta colonial administradora del conocimiento que le hace guiños a los referentes ajenos (antes mencionados). Ante este panorama no se intenta generalizar el anterior argumento, puesto que a propósito de los estudios poscoloniales, subalternos, posoccidentalistas éste último con asiento en Latinoamérica, han estado en la dinámica crítica del orientalismo, la modernidad, del occidentalismo por tanto, de la colonialidad. Uno de ellos, y siguiendo a Restrepo (2007: 300) el argumento sobre

la colonialidad de la antropología... en tanto conocimiento experto, lo que aparece como antropología es una técnica de colonización de la realidad, con la especificidad de la domesticación en el ámbito intelectual de la alteridad cultural.

«La antropología como técnica de colonización» es un reflejo de cómo la antropología surge como empresa de investigación expansionista, que al tomar los *principios activos* del conocimiento de los pueblos extraños al suyo va a dar cuenta del florecimiento de la disciplina. Al tomar como referente la «colonialidad», diferenciándola del «colonialismo», el primero, según Quijano, (2000) en Restrepo (2007:292),

se refiere a un patrón...de reproducciones de dominación...epistémicas, que no solo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros, a escala mundial, sino que también subalternizan... los conocimientos, experiencias y formas de vida...

No es solo decir que la disciplina ejerce una «dominación epistémica» sobre sus otros objetos de estudio. También, la antropología ejerce una alta valoración sobre las epistemologías rurales, allí radica el problema. Esta valoración consiste en que es algopreciado para sus productos investigativos; de esto, no escapan muchos antropólogos que solo se han limitado hasta el presente a escribir y teorizar desde una postura de ojo mágico. Esto configura un primer mandato disciplinario, el ejercicio académico reside en lo instrumental, el otro-un objeto de estudio. Por el contrario, debería estar en la lógica de no mirar al otro como diferente solo para representar el conocimiento indígena, en otros términos, en el marco de las exigencias de la disciplina. Lo que debería hacer la antropología, es mirar la diferencia como una realidad que no necesita ser vista como aquel que debe ser representada en el ejercicio disciplinario. Deben ser concebidos como constructores, de un escenario de exigencias y resistencias que se producen en un contexto de cambio. Lo que se intenta afirmar taxativamente es que los antropólogos anteriormente eran como una especie de traductores de la voz de los indígenas o de los subalternizados, de allí uno de los resultados: pasivos museos a escala mundial evidencia de una práctica extractivista. La lógica de la descripción densa sobre la etnicidad desde su mirada antropológica, a través de un informante que bota abundante información hablando de su cultura. El antropólogo/arqueólogo es la autoridad de los registros y la interpretación sobre los conocimientos étnicos. Ahora esa lógica deberá dejar de ser. Así, el canon o mandato colonial y disciplinario debe dar el giro de su mirada prepotente en un *sentido horizontal*, siendo necesario para comprender al *otro* no para investigarlo, sino para dialogar entre dos conocimientos y construir con el indígena. Porque ese *otro* investigado, ahora es también investigador, en ejercicio de la conciencia étnica, la que ha sido silenciada paradójicamente por los mismos críticos poscoloniales y posoccidentalistas en su teorización.

El posicionamiento de la conciencia étnico-académico pero también no académico es la conjunción horizontal o el sentido horizontal entre *otros* que radica en un diálogo de dos posiciones: el otro-étnico-académico y no-académico entre el otro-académico-antropólogo. No es llamar a una militancia sino construir desde dos conocimientos críticamente en dialogo frente a una moral antropológica y su complicidad con la colonialidad. Esta conciencia étnica funda la anterior posición validando los proyectos o planes de vida.¹⁹ Herramienta que permite partir desde distintos referentes sin ser desbordada su identidad. Por ejemplo, la

¹⁹ Construidos con la premisa de su autonomía en el territorio, donde están los conocimientos, el pensamiento, su política, etc., producidas por la suma de voces.

atribución indígena como antropólogo es compartir desde otro ángulo el sentir, transformando hacia los saberes de las bases de quienes residen en los territorios de origen. Es decir, contar las transformaciones que se vienen dando en la actualidad. Con esta percepción es preciso enfrentar el radicalismo de las bases que no han salido del fogón, y son algunos de ellos quienes califican diciendo que salieron pero al regresar olvidaron las tradiciones de lo propio.

La realidad es, la academia y las relaciones sociales de las culturas de las urbes son desbordantes, que rebasan lo propio (lo que tienen de indígena), sucediendo en aquellos que transitan la ciudad. Mientras que con la lucha interna al no permitirse, comienza revitalizarse lo propio, incluso con mayor conciencia de valorar la identidad, más que aquellos que permanecen al interior de los territorios y sin embargo éstos últimos suelen olvidar el significado de lo ancestral, aunque dicen conservarla y defenderla. De lo anterior se puede inferir que el «indígena como antropólogo» mira los suyos, el pensamiento de las bases que permanecen al interior de los territorios. Caso contrario ocurre con muchos de ellos-indígenas que salen, no necesariamente para experimentar el paso por la academia, éstos, se resisten al cambio y toman una postura crítica frente a los que sí han tenido la oportunidad de pasar por la academia y están en un constante ir y venir con un mismo fin, aclarando que también sucede en aquellos que salen de sus territorios con otras finalidades laborales.

No hay nada que no pueda trastocar a las culturas en un proceso de cambio. Otra experiencia durante el proceso de ir y venir como indígena-antropólogo con propósitos de investigar lo propio, es preciso enfrentarse como *ser colectivo* entre la colectividad. Los argumentos que presenta la colectividad frente a las iniciativas de escribir lo propio, manifiestan que los antropólogos hay que tratarlos con reserva en torno a la investigación. Para esclarecer lo anterior, aquí, se debe tener en cuenta dos figuras: por un lado el antropólogo en la década de los cincuentas a setentas en el caso colombiano; muchos de ellos exploraron las regiones del país con asentamientos indígenas, se tiene la imagen como exploradores o extractores²⁰ de los principios activos del conocimiento existente. Por otro lado, el indígena que se prepara como antropólogo y después de un tiempo de ausencia es también tildado como extractor de los conocimientos ancestrales. Actualmente ya ha habido mayor conciencia de lo que implica empoderarse de conceptos como «investigar». Incluso se han desarrollado trabajos de carácter colaborativos y co-elaborados. Ahora ello no basta, se requiere algo más que eso, sino de gestión con-desde-para los pueblos por ejemplo ¿Porqué con la apertura sistemática de antropología en las universidades colombianas aún no se ha instaurado una cátedra que bien podría llamarse «pensamiento indígena» o de la «ciencia indígena»? la antropología está en deuda con los pueblos Indígenas; al menos por parte de las universidades de Colombia no existe. En cambio la disciplina antropológica, actualmente es aun aceptada en los pueblos indígenas aunque con mucha cautela, porque nunca dejará de ser un «laboratorio de investigaciones». Esto no quiere decir que hoy solo lo indígena sea un recipiente para el trabajo de campo y la investigación disciplinaria.

²⁰ Vale reiterar que en nombre de sus motivaciones personales pero también políticas y sociales, más que en nombre de la antropología misma desarrollaron sus trabajos basados en la convicción de apoyar una organización y la gente en medio de la vicisitudes del momento.

De la disciplina a la indisciplina de la antropología

Las disciplinas materializan la idea de que la realidad debe ser dividida en fragmentos y de que la certeza del conocimiento se alcanza en la medida en que nos concentramos en el análisis de *una* de esas partes, ignorando sus conexiones con todas las demás (Castro-Gómez, 2007: 83; énfasis en el original).

No es posible la militancia étnica, si no es posible indisciplinar o mejor disciplinar la antropología y encaminarla hacia una conciencia étnica. El horizonte disciplinario en otros términos es posible. Las antropologías étnicas como proyecto y los antropólogos étnicos no necesariamente indígenas como hecho. que si bien, en Colombia han sido escasos, no obstante están no como antropólogos sino como dirigentes étnicos orgánicos. Y los académicos no indígenas algunos inquietos por explorar los medios para indisciplinar la antropología del proyecto noratlántico. Mientras que en Latinoamérica es una realidad sistemática, y sí existen antropólogos étnicos vinculados a las universidades, ellos tienen en parte, la gran responsabilidad de descolonizar la antropología del monopolio que ejerce la epistemología del atlántico norte sobre las construcciones indígenas²¹ o del otro.

²¹ Es necesario considerar que los indígenas no representan; es distinto decir que construyen y en caso de que hayan olvidado ciertos conocimientos o costumbres los reconstruyen a través del mecanismo de la memoria; decir también que aquellos que infieren algo sobre un grupo o alguien, sus historias sus formas de vida y sus conocimientos re-creados.

Es preciso señalar que las antropologías étnicas deben obedecer y disciplinarse justamente para buscar las conexiones que han permitido el surgimiento de la antropología. Esto no implica que le teman a ser tildados de indiólogos. Al contrario, se dejaría de mirar al «otro

interno» como pueblos indígenas de Colombia, como los otros.

Indisciplinar las ciencias sociales para acceder a nuevas formas tanto adentro como afuera de ellas (Castro *et al.*, 2007: 13) implica replantear las metodologías con que la antropología hace investigación. No es justamente una acción-participación de campo con los sujetos investigados, tampoco militancia, sino poner sobre la mesa de diálogo la interlocución de dos o más epistemologías; la ciencia indígena tiene mucho que aportar a la investigación. Lo que los antropólogos investigan es lo que ya fue en un tiempo y que los herederos de esos hechos perduran o lo que los arqueólogos investigan es sobre el conocimiento que en la práctica se desarrolló en algún tiempo y permanece hoy. Es precisamente lo que la disciplina hace: interpretar lo que existe y lleva al lenguaje o a conceptos súper elaborados, dejando como algo 'bruto' el recipiente, el espacio etnográfico, el trabajo de campo. No es solo retribución de los resultados de investigación; la disciplina necesita ganarse la confianza en los lugares donde los actores sienten desconfianza hacia los antropólogos. Ello «[i]mplica el reconocimiento de otras formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la

diferencia...[considerando que]...indisciplinar implica buscar modificaciones y ajustes a los conceptos y herramientas del pensar moderno...» (Castro-Gómez *et al.*, 2007:13-14).

En palabras de Grosfoguel (2007: 67) en crítica a Hegel, las «[f]ilosofías otras, como las orientales, eran inferiorizadas y, en el caso de las filosofías indígenas y africanas, no eran dignas de ser llamadas filosóficas, pues el Espíritu Universal nunca pasó por allá». Esta noticia desde lo decolonial, a la que podrían sumarse las antropologías étnicas no se queda precisamente en la mera teoría refinada o metafórica con producciones de proyectos editoriales o dossiers, sino que debe partir de un diálogo con quienes los antropólogos llaman otros; hacia allá debe apuntar la verdadera disciplina en el esfuerzo por/hacia la indisciplina. En términos más sencillos se diría que el disciplinamiento debe fundamentarse en la descentralización de la disciplina: ¿por qué no un académico «no indígena» dictando cátedras en una universidad indígena?, o ¿por qué no un indígena dictando cátedras del pensamiento indígena en una universidad no indígena? Seguramente, estos y otros interrogantes no llaman a una postura esencialista, tampoco a una ingenua o nativista (Restrepo y Rojas, 2010: 145). Lo que se trata de poner de relieve no es una mera crítica, cuyos protagonistas sean la *ciencia indígena* frente a la *ciencia cartesiana* y en diálogo con ella en un nivel horizontal. El intento de estas líneas es hacer un llamamiento a los pueblos indígenas o a aquellos que se sientan identificados con las tensiones que se tratan aquí, y suscitar posteriores discusiones sobre el tema.

Bibliografía

Castillo, Gonzalo. 1971. «Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX», en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Biblioteca del Gran Cauca.

Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Decolonizar la universidad, la hybris del punto cero y el diálogo de saberes», en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 79-91. Bogotá: Siglo del Hombre.

Castro-Gómez, S., C. Walsh y F. Schiwiy (eds.). 2007. «Indisciplinar las ciencias sociales», en *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.

Grosfoguel, Ramón y S. Castro-Gómez (eds.). 2007. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 63-77, Bogotá: Siglo del Hombre.

Gómez, Herinaldy y Carlos Ariel Ruiz. 1997. *Los paeces: gente, territorio, metáfora que perdura*. Popayán: Universidad del Cauca.

Gow, David D. 2010. *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Green, Abadio. s.f. *El otro, ¿soy yo?* (manuscrito). Disponible en: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/661/EL_otro_soy_yo_-_Abadio_Green.pdf

Lame, Manuel Quintín. 2004. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Universidad del Cauca.

Ortega, Fernando. s.f. *La prospectiva: herramienta indispensable de planeamiento en una era de cambios*. Website: <http://www.oei.es/salactsi/prospectiva2.pdf>.

Perdomo, Adonías. 2005. «Actores de autoridad: una mirada desde el pueblo Nasa de Pitayó», en: Joanne Rappaport. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rappaport, Joanne (ed.). 2005. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo. 2007. «Antropología y colonialidad», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 289-304. Bogotá: Iesco, Pensar, Siglo del Hombre.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamiento*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2006. «Chhixinaqax utsiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores», en Mario Yupi (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria del Seminario Internacional. (3-16). La Paz: U-PIEB-IFEPA.

Said, Edward. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales, la antropología y el mundo moderno* (traducción de Cristóbal Gnecco). Popayán: Universidad del Cauca, CESO, Universidad de Los Andes.

Zambrano, Carlos. 2006. *Memoria colectiva y comunidad política, propedéutica etnográfica constructivista*. Bogotá: Universidad Nacional.