

Antropología y vida en pueblos de Colombia: a propósito de la biocolonialidad y la metodología del palabrear

Yilson Javier Beltrán Barrera

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades

Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia)

Dirección electrónica: yjbeltranb@unal.edu.co

Beltrán Barrera, Yilson Javier (2016). "Antropología y vida en pueblos de Colombia: a propósito de la biocolonialidad y la metodología del palabrear".

En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 31, N.º 52, pp. 302-324.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a19>

Texto recibido: 17/01/2016; aprobación final: 12/05/2016

Resumen. A partir de un trabajo etnográfico iniciado en la Amazonía colombiana, elaborado para comprender la biocolonialidad en Colombia, describo cómo surgió la metodología del palabrear y cómo, siendo una propuesta de los pueblos indígenas murui-muina de Tarapacá, la inscribo dentro de la epistemología de las etnografías solidarias hechas en Colombia. Esto último lo hago mediante un análisis crítico a la propuesta de la "coteorización" de la etnografía en colaboración de la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport, la cual confronto con la propuesta de "recoger los conceptos en la vida" de la etnografía solidaria del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco. Además, incorporo la literatura para mostrar que los pueblos han decidido usar la palabra escrita ("coteorizar" o "recoger los conceptos en la vida") como instrumento de lucha frente a su olvido. El objetivo es reabrir un debate sobre la producción y validación de conocimientos académicos (principalmente etnográficos), planteado ya en esta misma revista por el propio Vasco en 1983, pues lo considero necesario para la descolonización de las ciencias sociales, humanas e, incluso, naturales.

Palabras clave: biocolonialidad, rebelión, palabrear, etnografías solidarias, descolonización.

Anthropology and life in towns in Colombia: report of the biocolonialism and the methodology of "palabrear"

Abstract. From an ethnographic work started in the Colombian Amazon, prepared to understand biocolonialism in Colombia, I describe how the methodology of "palabrear" arose and how, as a proposal of indigenous peoples murui-muina of Tarapacá, I enroll it in the epistemology of solidarity ethnographies made in Colombia. Finally, I do a critical analysis to the proposed "co-theorizing" of ethnography in collaboration with the American anthropologist Joanne Rappaport, which I confront with the proposal of

“gathering the concepts in the life” of solidarity ethnography of the Colombian anthropologist Luis Guillermo Vasco. I also incorporate literature to show that the indigenous people have decided to use the written word (“co-theorizing” or “gathering concepts in the life”) as an instrument to fight against their forgetfulness. The purpose is to reopen a debate on the production and validation of academic knowledge (mainly ethnographic), posed in this scientific journal by Vasco himself in 1983, since I consider it necessary for the decolonization of social and human sciences and, even, natural sciences.

Keywords: biocolonialism, rebellion, *palabrear*, solidarity ethnographies, decolonization.

Antropologia e vida nos povoados da Colômbia: a propósito da biocolonialidade e metodologia do palabrear

Resumo. A partir de um trabalho etnográfico começado na Amazônia Colombiana, feito para compreender a biocolonialidade na Colômbia, descrevo a maneira como surgiu a metodologia do palabrear e como, sendo uma proposta dos povos indígenas murui-muina de Tarapacá, a registro dentro da epistemologia das etnografias solidárias feitas na Colômbia. Isto último o faço através de uma análise crítica à proposta da teorização conjunta da etnografia em colaboração da antropóloga norte-americana Joanne Rappaport, a qual comparo com a proposta de “recolher os conceitos na vida” da etnografia solidária do antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco. Além disso, incluo a literatura para exibir que os povos decidiram usar a palavra escrita (“co teorizar” ou “recolher os conceitos na vida”) como instrumento de luta de frente a seu esquecimento. O objetivo é abrir de novo um debate sobre a produção e a validação de conhecimentos acadêmicos (principalmente etnográficos), antes apresentados nesta revista pelo próprio Vasco em 1983, já que considerou necessários para a descolonização das ciências sociais, humanas e mesmo, naturais.

Palavras-chave: (bio)colonialidade, rebelião, palabrear, etnografias solidárias, descolonização.

Anthropologie et vie dans les villages en Colombie : rapport de la biocolonialité et de la méthodologie de la conversation

Résumé. Sur la base d'un travail ethnographique commencé dans l'Amazonie colombienne, prêt à comprendre le biocolonialité en Colombie, je décris comment la méthodologie de la conversation a surgi, et comment, en tant une proposition des peuples autochtones Murui-Muina de Tarapaca, l'inscrire dans l'épistémologie des ethnographies solidaire fait en Colombie. Ce dernier point je le fait en utilisant l'analyse critique de la “cothéorisation” de l'ethnographie en collaboration avec l'anthropologue américaine Joanne Rappaport, laquelle je confronté à la proposition de « ramasser les concepts dans la vie » de l'ethnographie solidaire de l'anthropologue colombien Luis Guillermo Vasco. En outre, j'incorpore la littérature pour montrer que les gens ont décidé d'utiliser le mot écrit (« de cothéoriser » ou « ramasser les concepts dans la vie ») comme un instrument de lutte contre l'oubli. L'objectif est de poser un débat sur la production et la validation de connaissances académiques (principalement ethnographique), proposé déjà dans ce magazine par le propre Vasque en 1983, car je le considère nécessaire pour la décolonisation des sciences sociales, humaines, même naturelles.

Mots-clés : biocolonialité, rébellion, conversation, ethnographies solidaires, décolonisation.

Introducción

A inicios del siglo XVII, un siglo después del proceso de colonización de las Américas, el príncipe de Dinamarca cuestionaba la impasibilidad de los seres humanos ante los avatares de su fortuna adversa, invitándolos a afrontar los peligros del turbulento mar de la vida, para “ser”. Por eso, la cuestión fundamental en la tragedia de *Hamlet*

(el príncipe de Dinamarca) es: ¿ser o no ser? (Shakespeare, 1856). Sin embargo, en un territorio como el colombiano, donde los avatares de la fortuna de quienes vivimos allí han estado atravesados por la adversidad de la invasión y el holocausto del proceso de colonización, así como por la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007), entre otras formas de colonialidad, la cuestión es otra: rebelarnos¹ para ser o no rebelarnos... esa es nuestra cuestión. Y de allí (entre otras razones) que no podamos afirmar ontológicamente el “Pienso, luego existo” cartesiano, sino el “Me rebelo, luego soy”² camusiano.

En el caso colombiano, los pueblos se han rebelado de muchas formas. Por eso la cuestión fundamental en la tragedia de Irra (un negro colombiano hambriento y segregado) es “ser el depositario del destino de los hombres” a través de un acto de rebeldía en la capital chochoana; una ciudad mayoritariamente negra pero dominada por una minoría blanca.

Antes de la reflexión de Camus en 1953, Irra “Iba a darse cuenta de por qué unos nacían bajo el signo de una estrella buena. Y conocería por qué otros hombres nacían bajo el imperio de una mala estrella” (Palacios, [1949] 2010: 91). Por esa razón difiere de Camus cuando afirma que “el problema de la rebelión parece no adquirir un sentido preciso sino dentro del pensamiento occidental” (Camus, [1953] 1978: 23).

En *Las estrellas son negras*, el escritor afrocolombiano Arnoldo Palacios, en pleno Bogotazo (1948) y por medio de su personaje Irra, se pregunta:

¡Oh, Dios! ¿En cuál estrella pusiste mi llave? Algunos nacemos para morir sin tregua... Otros nacen para la alegría. Son estrellas diferentes. Las de ellos titilan eternamente y tienen el precio del diamante. Y la mía, Señor, es una estrella negra... ¡Negra como mi cara, Señor! (91)

Y si la cuestión es rebelarse o no, para ser, ¿cuál es el papel de las ciencias sociales y las humanidades allí? Para el caso de la antropología, no es un secreto que históricamente esta ha sido un instrumento de “saber” para ejercer “poder” sobre el Otro. Pero en los países del sur global, como Colombia, se ha venido transmodernizando³ la antropología y sus métodos —parafraseando a Dussel—, usándola como un instrumento de rebeldía “para” el Otro. Así las cosas, ¿de qué manera y

1 “El hombre rebelde es el hombre [...] dedicado a reivindicar un orden humano” (Camus, [1953] 1978: 24).

2 “Para ser, el hombre debe sublevarse pero su rebelión debe respetar el límite que descubre ella misma, allí donde los hombres, al juntarse, comienzan a ser” (Camus, [1953] 1978: 25).

3 El concepto de “transmoderno” indica una radical irrupción de las culturas, las cuales, al asumir los desafíos de la modernidad y la postmodernidad euro-norteamericana, responden *desde otro lugar* (Dussel, 2002).

hasta qué punto los antropólogos en Colombia y sus métodos han colaborado y/o han sido solidarios con los procesos de *rebelión de las ratas*?⁴

A partir de la anterior pregunta, y abriendo un debate desde la crítica al trabajo etnográfico de la antropóloga norteamericana Joan Rappaport hecho en Colombia, en una sección del presente ensayo hablo de dos propuestas etnográficas similares en sus objetivos, pero diferentes en sus estatutos epistemológicos, lo cual exige una genealogía que conduce a enfrentarlas; a saber: la propuesta de la “coteorización” de Rappaport, proveniente de la etnografía en colaboración, frente al “recoger los conceptos en la vida”, del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco, proveniente de lo que denomino “etnografías solidarias”.

Pero antes describo la metodología del “palabrear”, que surge a partir de mi experiencia de trabajo con pueblos indígenas en la Amazonía colombiana, y cuya propuesta metodológica no es mía, sino de ellos. Muestro que dicha propuesta metodológica es más que una mera herramienta para recoger los conceptos en la vida de los pueblos, ya que es parte del ser de los pueblos murui-muina. Por ello describo su fundamento epistemológico y ontológico alrededor del *jiibie*; un concepto propio que hace parte de la vida de tales pueblos.

Inicio con una breve descripción sobre la biocolonialidad en Colombia y cómo esta me condujo a aprehender la metodología del palabrear a partir de mi interés en el discurso de la protección de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad (CTAB). Ese discurso y sus prácticas son el objeto de análisis de mi investigación doctoral. El presente ensayo es el resultado parcial del aspecto metodológico de dicha investigación.

La biocolonialidad en Colombia

A partir de una genealogía descolonial del discurso de la protección de los CTAB de los pueblos en Colombia, adopto la categoría de la “biocolonialidad del poder”, acuñada por Cajigas-Rotundo (2006, 2007a, 2007b y 2008) con el propósito de descubrir las formas mediante las cuales opera el poder sobre la diversidad biológica y cultural en Colombia.

Dicha genealogía descolonial, que por cierto parte analíticamente del enredo macro (geopolítica), meso (biopolítica) y microfísico (corpopolítica) del poder propuesto por Castro-Gómez (2007 y 2010), y aplicado a aquel discurso, me ha llevado

4 *La rebelión de las ratas* es el título de la novela del escritor colombiano Fernando Soto Aparicio ([1962] 2003). Allí Soto narra cómo el “progreso” de la civilización occidental trajo no solo grandes máquinas y contaminación, transformando el paisaje de Colombia, sino también opresión al pueblo colombiano. La novela se desarrolla en Timbalí (ciudad “ficticia”), por medio de la vida de Rudecindo, un campesino que, obligado a trabajar en las minas de carbón, termina oprimido, sintiéndose “como una rata cavando su propio túnel”, razón por la cual decide rebelarse.

a reformular la biocolonialidad del poder como biocolonialidad “a secas”. A secas porque la biocolonialidad está atravesada por otras colonialidades además de la del poder, a saber: la colonialidad del ser, la colonialidad de género y la colonialidad del saber (Beltrán, 2016b y 2016c).

Ahora bien, después de mostrar la heterogeneidad de posiciones políticas y epistémicas de diversos actores dentro del discurso de la protección de los CTAB, los cuales presento como procesos de confrontación en los niveles macro y mesofísicos, señalo los resultados de dicha confrontación: un convenio internacional (CDB)⁵ y una reestructuración del Estado colombiano mediante la creación de un Ministerio (actual MADS),⁶ unos institutos de investigación estratégicamente situados en los lugares más biodiversos de Colombia (HUMBOLDT,⁷ SINCHI,⁸ IDEAM,⁹ INVEMAR,¹⁰ y el IIAP)¹¹ y una serie de leyes, normas, decretos y políticas encaminadas a “proteger” la diversidad biológica y cultural junto con los CTAB.

Y como uno de los objetivos de mi tesis doctoral es mostrar cómo se “enredan” aquellos niveles macro y meso con el microfísico (con el propósito de observar cómo y hasta qué punto el discurso objeto de análisis ha llevado a transformar ciertas prácticas y cómo ha generado procesos de agenciamiento por parte de algunos pueblos en Colombia), hago un análisis corropolítico del discurso en el que muestro que el Estado colombiano se ha venido convirtiendo progresivamente en un “Estado etnográfico”.

Para llevar a cabo esto último, analizo el proceso de elaboración de la propuesta de política pública de protección de los CTAB en el que participaron pueblos indígenas y comunidades negras y campesinas de Boyacá (Garagoa), Chocó (Nuquí), Nariño (La Cocha) y Amazonas (Tarapacá), mediante un proyecto dirigido por el MADS y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), patrocinado por el Global Environmental Facility (GEF) del Banco Mundial y ejecutado entre 2010 y 2014.¹²

En el marco del trabajo de campo realizado en el 2015 en dichos lugares, surgió la metodología del palabrear. Y surgió en el campo porque fue la metodo-

5 Convenio sobre la Diversidad Biológica, actualmente firmado por 193 países.

6 Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

7 Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

8 Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.

9 Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales.

10 Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras “José Benito Vives de Andreis”.

11 Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico John Von Neumann.

12 “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos”.

logía propuesta por los pueblos indígenas multiétnicos de Tarapacá para que yo “recogiera”¹³ sus historias de vida en relación con su experiencia en el proyecto MADS-PNUD-GEF. Metodología que aprehendí y reproduje en los otros tres contextos geográficos y culturales.

El palabrear: más que una propuesta metodológica, una forma de vida

¿Cómo se diferencia el “palabrear” de la observación participante? ¿Qué cambia el “palabrear” con respecto a la etnografía reflexiva en la que el etnógrafo desnuda su lugar de enunciación (“soy blanco, clasemediero, protestante, académico, entrevistando a...”), usada para alcanzar la horizontalidad respecto al entrevistado? Esas fueron algunas de las preguntas que mi comité doctoral lanzó al borrador de mi descripción metodológica.

¿Y usted qué nos da a cambio?, fue la pregunta que siempre me hicieron los pueblos indígenas, afros y campesinos con quienes palabreé. De hecho, hubo una comunidad en la Amazonía a quien no le gustó mi ofrecimiento en la negociación y me negó la entrada a su territorio. Lo anterior nos habla del ser rebelde de los diferentes pueblos en Colombia frente a la relación con investigadores, debido a las experiencias “buenas” y “malas” que ya han tenido previamente con antropólogos, sociólogos, biólogos y otros investigadores con quienes han interactuado, algunas de las cuales ya he caracterizado (Beltrán, 2016a y 2016b).

De hecho, el que los pueblos en Colombia le exijan al investigador “algo”¹⁴ a cambio (cuando este los contacta), o cuando ellos (los pueblos) le piden colaboración y/o solidaridad en sus procesos para acompañar o escribir *con* ellos, lo que realmente están haciendo es rebelarse contra *la peste del insomnio*.¹⁵ Peste cuyos síntomas reconocen perfectamente los indígenas como Visitación,¹⁶ quien junto a

13 Término directamente relacionado con la metodología de “recoger los conceptos en la vida” de Vasco.

14 Ese “algo” es compromiso con los procesos de los pueblos. Lo mínimo que me exigieron las comunidades fue la devolución de los resultados de mi investigación. Y, precisamente, la comunidad que me negó la entrada entendió la devolución como la copia de una tesis escrita por mí. Y eso, tienen razón, no es compromiso.

15 La peste del insomnio es una enfermedad que pone al sujeto en estado de vigilia. Pero “cuando el enfermo se acostumbraba a su estado de vigilia, empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y la noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aun la conciencia del propio ser, hasta hundirse en una especie de idiotéz sin pasado” (García Márquez, [1967] 2014: 136).

16 “Visitación reconoció en esos ojos los síntomas de la enfermedad cuya amenaza los había obligado, a ella y a su hermano, a desterrarse para siempre de un reino milenario en el cual eran príncipes” (García Márquez, [1967] 2014: 136). Cataure, su hermano, al reconocer los síntomas

su hermano Cataure¹⁷ formaban la servidumbre de los Buendía, familia fundadora de Macondo en *Cien años de soledad* (García Márquez, [1967] 2014).

Dicha enfermedad es el símbolo que utiliza García Márquez para representar a la civilización occidental en su proceso destructivo de la palabra oral (u oralidad) en los pueblos originarios de América Latina (Macondo), que era el “método” por antonomasia para mantener y “recrear” su memoria viva.¹⁸

Pero el problema con la peste del insomnio, contraída por la rebelde Rebeca —que hablaba lengua indígena¹⁹ y que se esparce como epidemia por todo Macondo—, es que al desarrollarse se convierte en la peste del olvido. Y para luchar contra dicha peste Aureliano encuentra “la fórmula que había que adoptar”, a saber: la palabra escrita, aunque fuera momentánea.²⁰

Así, la fórmula de Aureliano es una de las fórmulas que han adoptado los pueblos rebeldes en Colombia para luchar contra la colonialidad en todas sus formas. En palabras de Bourdieu (1990), devuelven contra el poder intelectual las armas del poder intelectual. Por esta razón, dichos pueblos han venido exigiendo colaboración y/o solidaridad a los investigadores; en últimas, han venido exigiendo compromiso con sus procesos de descolonización. Y eso hay que leerlo como una forma de rebelión de los pueblos frente a los investigadores, la ciencia en general y la civilización occidental, porque han reconocido no solo la enfermedad de la peste del insomnio (como Visitación), sino también que el poder, en estos momentos de la historia, está en la palabra escrita, y de allí que luchen, también, contra ella.

Así las cosas, el ser de los pueblos en Colombia toma un particular sentido, a saber: rebelarse, para ser ellos mismos, contra quinientos años de soledad y olvido²¹

de la enfermedad en Rebeca escapó al día siguiente: “Su hermana se quedó, porque su corazón fatalista le indicaba que la dolencia letal había de perseguirla de todos modos hasta el último rincón de la tierra”.

- 17 Personajes que representan a los habitantes originarios del país y/o anteriores a la invasión española (concepto del indígena Manuel Quintín Lame).
- 18 Para ver cómo sucedió dicho proceso en Europa, a través de la quema de brujas, ver Grosfoguel (2013).
- 19 “Rebeca era tan rebelde y tan fuerte a pesar de su raquitismo, que tenían que barbearla como a un becerro para que tragara la medicina, y apenas si podían reprimir sus pataletas y soportar los enrevesados jeroglíficos que ella alternaba con mordiscos y escupitajos, y que según decían los escandalizados indígenas eran las obscenidades más gruesas que se podían concebir en su idioma” (García Márquez, [1967] 2014: 134-135).
- 20 “los habitantes de Macondo estaban dispuestos a luchar contra el olvido [...]. Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras, pero que había que fugarse sin remedio cuando olvidaran los valores de la letra escrita” (García Márquez, [1967] 2014: 140).
- 21 Soledad y olvido están unidas. Aquí, el olvido y soledad de los pueblos originarios es una de las tantas acepciones de *la soledad* que hace explícita García Márquez en *Cien años de soledad*.

al que han estado sometidos. Y la fórmula de Aureliano (usar la palabra escrita) inicia en Colombia, sistemáticamente, con el indígena Manuel Quintín Lame,²² quien desde principios del siglo xx ha inspirado a los movimientos indígenas, así como a otros pueblos y comunidades negras y campesinas del país que han comenzado a utilizar la palabra escrita para construir contra-historias, para construir “sus” historias, o, en otros términos, para construir una historia “desde abajo” con la colaboración y solidaridad —en muchas ocasiones— de los científicos sociales y humanos.

A partir de la segunda mitad del siglo xx, los científicos sociales en Colombia hemos venido acompañando la soledad de los pueblos en la lucha contra su olvido. En ese sentido, el palabrear, más que una propuesta metodológica, es una forma de vida de los pueblos de la Amazonía colombiana y una forma de lucha que adopto y adapto para las ciencias sociales; es el medio con el que acompaño solidariamente aquella lucha contra el olvido de los pueblos, como lo han hecho Vasco y Rappaport con sus metodologías del recoger los conceptos en la vida y la coteorización, respectivamente. No obstante, reconozco las limitaciones de mi trabajo, comparado con el de muchos años y muchas experiencias de trabajo acumulados por parte de aquellos dos importantes antropólogos.

Así las cosas, inicio adscribiendo el palabrear a la epistemología de las etnografías solidarias, para lo cual debo responder qué es eso del palabrear, de modo que pueda responder. A continuación, a qué es eso de las etnografías solidarias.

En palabras del líder indígena Harold Rincón,

El palabrear sale de la palabra como verbo. En la tradición murui-muina, gente de tabaco, coca y yuca dulce, la palabra tiene un significado que se relaciona con lo sagrado, la palabra que pronunció el padre creador (que algunos podrán asociar a Dios) para crear lo que percibimos a diario a nuestro alrededor: organismos, naturalezas... vida. Los antiguos hablan de la palabra que es la palabra creadora. Esto quiere decir que no es aquella palabra pensada por el hombre, porque esa palabra ya estaba puesta en el mundo antes de que el hombre llegara... es la palabra del origen de las cosas. Y palabrear es un ejercicio que nos conduce a ella. Por esa razón mambear es un reto. Un reto que involucra el mambe²³ y el

22 Quintín Lame desarrolla los conceptos de “invasión” y “usurpación”, que usa para demostrar que son los blancos quienes invadieron a los indígenas y usurparon sus tierras. “Con estas bases, afirma que «solo los indios somos los verdaderos dueños de esta tierra de Colombia, porque toda América es baldía», es decir que quienes se las han apropiado no tienen sobre ellas títulos legítimos que avalen su posesión” (Vasco, 2008: 375).

23 El mambe es un polvo verde oscuro que se obtiene al triturar y cernir las hojas de coca tostadas al fuego, mezcladas con ceniza de hojas de yarumo, y que se masca lentamente mientras se palabrea. Según Fontaine (2003), los indígenas del Amazonas usan el mambe como un operador comunicativo destinado a transformar el poder de la palabra, abriendo el camino de una comunicación que obliga al otro a la cooperación y al diálogo interpersonal. Y eso es posible gracias a la armonización de los pensamientos del maloquero o chamán con los del invitado a la maloca,

ambil²⁴ como vehículos que nos conducen a la palabra del origen. Uno puede mambear solo, aunque también en compañía, porque también se trata de construir entre todos. Lo que quiero decir es que palabrear es sinónimo de mambear; de reflexionar, pensar, decir y organizar las ideas y enfrentar los retos cotidianos. Entendemos que el mambear es un reto-ritual donde se habla y se escucha, se teje el canasto mediante el intercambio de ideas y opiniones. Y quiero decir que como metodología para los fines de su trabajo²⁵ y el nuestro, el mambear con nosotros fue lo más concreto que pudo haber realizado, porque nuestro pensar es hacer y nuestro hacer es pensar. (Entrevista personal, 13 de mayo de 2015, Tarapacá, Amazonas-Colombia)

Pero el palabrear o mambear a través del mambe tiene un elemento fundamental y axiomático sin el cual los principios descritos por Fontaine difícilmente funcionarían en la práctica. Dicho axioma lo aprehendí en la experiencia con los indígenas en Tarapacá y particularmente gracias a las enseñanzas del abuelo Churay, perteneciente al pueblo indígena bora, para quien la esencia del palabrear está en el aprender a escuchar.

Y como a nosotros —según afirma el abuelo Churay— lo primero que nos enseñan es a escuchar, entonces debemos asumir nuestra niñez al respecto si queremos aprehender a escuchar para poder palabrear. Por tal razón, muchos pueblos indígenas, en Colombia, consideran al resto de la sociedad nacional como sus hermanos “menores”. Una gran diferencia en asumir nuestra niñez frente al pensamiento indígena de los murui-muina y asumir su niñez frente al pensamiento occidental cartesiano, es que históricamente este último se ha impuesto de muchas formas: por medio de la violencia de la invasión española y la evangelización, y por la escuela, mientras que el primero es una invitación al diálogo y un ofrecimiento. En último término, es una elección libre: yo hubiera podido elegir no aprehender a escuchar y, sin embargo, no me hubieran negado la entrevista, como lo afirmaron los indígenas en Tarapacá.

Habiendo elegido ser un niño, como el propio abuelo Churay alguna vez lo hizo en el seno de su comunidad bora en el Perú, hace más de sesenta años, este se dispuso a enseñarme a escuchar. Y solo después de aprehender a escuchar pude palabrear por medio y bajo los principios del mambe. El abuelo Churay dice:

Escuchar es un aprehender haciendo y soltando para otros. A nosotros desde muy pequeños nos enseñan a escuchar. Para ello, lo que hacemos desde niños es escuchar la palabra de los mayores. Y lo primero que nos enseñan los mayores es que la palabra no es de nadie: la palabra se teje (hace-construye) entre todos y para beneficio de todos. Lo segundo que

los pensamientos de los ancestros, los de los espíritus del bosque y los de los demás seres míticos que invoca el chamán.

24 Líquido espeso cuya consistencia más parecida es la miel; se obtiene de la mezcla del tabaco y la sal de monte.

25 Aquí se dirige directamente a mí y mi trabajo.

nos enseñan es que todas las palabras nos entran pero no todas nos quedan, por lo que escuchar es un acto de aprehensión. Por eso es que unos sabemos unas cosas y otros saben otras. Pero las que quedan hay que protegerlas para beneficio de todos. El trabajo nuestro entonces está en recordar lo aprehendido. Y para recordar hay que palabrear. Y palabrear para nosotros no solo significa pensar sino hacer. Y hacemos en la práctica con la tierra: manteniendo nuestras chagras, nuestra medicina, etc. Luego la práctica de nuestro saber también habla por nosotros. Y como el palabrear es un hacer y el hacer un palabrear que está conectado y en constante movimiento con la tierra, escuchar significa tejer la palabra entre todos re-creándola al ritmo del movimiento de la tierra para beneficio de todos. (Entrevista personal, 15 de mayo de 2015: Tarapacá, Amazonas-Colombia)

Así las cosas, el sentido del verbo palabrear y su uso²⁶ son propios de la ontología y epistemología de los murui-muina. Palabrear, que es sinónimo de mambear, procede del término “mambe”, que significa “jiibie” en la lengua del pueblo indígena uitoto (que son murui-muina) (Areiza, 2014). Esto quiere decir que el reemplazo que hago de “entrevistar” por “palabrear” no es una cuestión puramente semántica y/o terminológica, sino una cuestión ontológica y epistemológica fundamental.

En consonancia con lo anterior, la cosmovisión del pueblo bora al que pertenece el abuelo Churay proviene de la coca, el ambil y la yuca dulce. A propósito de la coca y el ambil, el abuelo Churay afirma:

Nosotros somos hijos de la coca y el ambil: el ambil es el abuelo y la coca la abuela. Todo está en el abuelo y la abuela. Todo el pensamiento, todo el conocimiento, toda nuestra vida gira en torno a ellos, pues allí está nuestro origen. Sin ellos no somos ni podemos ser. (Entrevista personal, 12 de mayo de 2015: Tarapacá, Amazonas-Colombia)

El palabrear, pues, no es una simple metodología, sino la forma utilizada por antonomasia desde hace siglos por muchos de los pueblos de la Amazonía para pervivir como cultura. Por lo tanto, el ofrecimiento que me hicieron para enseñarme a escuchar y poder palabrear es una gran lección de convivencia entre los seres humanos y el entorno en que vivimos, ya que la forma de ver el universo por parte de dichos pueblos (independientemente de si es mítica o no, si tiene comprobación científica o no, si es chamanismo, brujería o como sea que los científicos sociales y humanos la quieran calificar) es una gran posibilidad para que muchos universos de pensamiento puedan convivir en el mismo planeta, aceptando y respetando el pluriverso de pensamientos y de relacionamientos con la tierra, siempre y cuando estos sean en beneficio de todos los seres humanos y no humanos.

Ahora bien, ¿qué es eso de las epistemologías solidarias? ¿Por qué razón adscribo el palabrear a las epistemologías solidarias?

26 “palabreo” (yo), “palabrean” (ellos); “palabreamos” (nosotros); “palabré” (pasado del singular) “palabreados” (pasado del plural) etc.

Epistemologías en disputa: hacia la descolonización del trabajo etnográfico

El antropólogo James Clifford (1988) afirma que los paradigmas de la experiencia y la interpretación en el trabajo etnográfico dan paso a los paradigmas discursivos del diálogo; transición que Clifford ya había observado desde su artículo “On ethnographic authority” (1983) y en la edición que realizó con George Marcus en *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (1986).

De allí que antropólogos como Rappaport (2007) y Dietz (2011), desde sus propuestas de “etnografía en colaboración” y “etnografía doblemente reflexiva”, respectivamente, ubiquen el trabajo de Clifford —y a los años ochenta— como el momento crucial de bifurcación entre la etnografía experimental y la antropología militante.²⁷

La etnografía experimental, considerada autorreferencial y “postmoderna”, pretende —según Dietz—, por medio de la estetización de la escritura (el “giro estético”), superar el problema del sujeto-objeto de conocimiento. Esto lo hace obviando la relación asimétrica del trabajo de campo y abandonando su discurso análogo, construyendo un discurso dialógico en el que convierte la experiencia con el Otro en una relación hermenéutica de autorreflexión frente al Otro. En otras palabras, este es el paso de la clásica observación participante a una dialéctica entre experiencia e interpretación (Clifford, 1983). El problema con el giro estético es precisamente que, a pesar de mostrarse un diálogo en la escritura del texto, la relación en el trabajo de campo entre el investigador y los investigados sigue siendo asimétrica.

Por su parte, la antropología militante de la que habla Dietz,²⁸ hermana conocida de la antropología pública, activista o de la liberación, pretende “liberar” y/o “empoderar” a los grupos que estudia, convirtiendo la observación participante en participación militante. Esta participación militante, según Dietz, se alimenta de la intervención sociológica y la investigación acción participativa (IAP), y exige un compromiso prolongado con el grupo al que el investigador coadyuva a movilizar con su direccionalidad.

27 Tomo estos dos trabajos porque, además de presentar una síntesis del debate actual sobre el trabajo etnográfico, son las propuestas más recientes y cercanas a la metodología del palabrear que aquí describo. Pero también porque hacen referencia (Dietz) o son producto de un intenso y largo trabajo etnográfico llevado a cabo en Colombia (Rappaport), y por tanto conocen la particularidad del quehacer etnográfico en este país, ya que “en Colombia la etnografía se piensa como una actividad asumida en el campo, no necesariamente como una forma de escritura” (Rappaport, 2007: 199).

28 Hay que decir que Dietz usa indistintamente etnografía y antropología como sinónimos: etnografía experimental vs antropología militante.

El problema de esa perspectiva, según el mismo Dietz, es que la presencia permanente del “experto” antropólogo-pedagogo como “partero” o “misionero” es un síntoma de la situación colonial en las relaciones de campo entre el investigador y los investigados, aun cuando la investigación se ponga al servicio de los investigados. Problema además que no se soluciona con el antropólogo que, siendo parte de la minoría estudiada, es tanto investigador como sujeto de la investigación, y con el cual se pretende solucionar la asimetría de campo porque se genera una élite dentro de la misma minoría estudiada que prolonga una relación colonial etnocentrista.

Al contrastar aquellas dos corrientes que se bifurcaron en los ochenta (etnografía experimental y antropología militante), Dietz sostiene la tesis de que “ambas fracasan en su intento de reaccionar metodológicamente a la creciente autoconciencia y reflexividad de los actores sociales y/o étnicos” (2011: 7). A partir de esta tesis, elabora su propuesta de la doble reflexividad, inspirada en la doble hermenéutica de Giddens (1995, citado por Dietz, 2011).

La doble reflexividad parte de dos premisas. La primera es reconocer las asimetrías de poder en distintos niveles del proceso de investigación; la segunda, comprender que la autorreflexividad del actor social estudiado tiene que ser asumida y enfrentada por el investigador. De este modo se pretende superar el problema de la introspección estetizante del discurso que mantiene las asimetrías en el campo, por un lado, y la externalización movilizante que le imprime al movimiento el investigador (“partero”) militante, por otro.

Por su parte, lo que quiere Rappaport con su propuesta de la etnografía en colaboración es transformar el espacio del trabajo de campo, que comúnmente se ha entendido como un espacio de recolección de datos, en un espacio de conceptualización, exhortando a los etnógrafos a trasladar el énfasis puesto en la etnografía como escritura (giro estético) hacia la reconceptualización del trabajo de campo, y abriendo de nuevo el debate sobre el sentido mismo de dicho trabajo.

En este sentido, la etnografía, más que un texto escrito o un método para recoger datos, es un espacio en el cual los investigadores y los investigados pueden participar conjuntamente en la creación de nuevas construcciones teóricas, llevando la coautoría propuesta por Clifford a la coteorización propuesta por Rappaport.

La coteorización, entonces, no es otra cosa que la producción colectiva de conceptos entre los etnógrafos y sus interlocutores, donde los primeros deben retomar tanto un cuerpo de teorías antropológicas como los conceptos desarrollados por los segundos (Rappaport, 2007: 204).

Ahora bien, sin detrimento del producto escrito, el trabajo de campo se convierte en el centro de la investigación, pues la finalidad es situar los pensamientos de los sujetos investigados —denominados por Rappaport “consultantes”— como formas paralelas de análisis, en lugar de considerarlos como simples datos etnográficos. Con ello se abre un espacio de interpretación colectiva que permite un

diálogo en el campo y no solamente uno hermenéutico en el texto, convirtiendo el trabajo de campo en un espacio de coteorización.

En suma, la etnografía en colaboración es una metodología que privilegia tanto el trabajo de campo como el producto final escrito, y que comprende el campo como un espacio central para lograr una coteorización que posibilite el diálogo en campo.

Ahora bien, reconociendo el trabajo de años y el compromiso político y ético que está detrás de los trabajos de Rappaport y Dietz con los procesos de descolonización en Colombia y México, respectivamente, considero que si bien hacen un análisis de las obras de los autores colombianos que citan mutuamente, principalmente del antropólogo Luis Guillermo Vasco y del sociólogo Orlando Fals Borda, lo cierto es que se evidencia en ellos un problema relacionado con la producción y validación del conocimiento. Problema que evidencio, por cuestiones del espacio de este ensayo, solo en Rappaport.

El problema no está en el diálogo colaborativo que se da en el campo, para el caso de Rappaport, ni está en la intensión de suprimir las diferentes asimetrías de poder insertas en la relación investigativa entre el sujeto investigador y los sujetos investigados en el proceso de la doble reflexión, para el caso de Dietz, pues en efecto esas son prácticas descolonizadoras muy necesarias en los procesos investigativos. El problema está en que la postura de Rappaport sigue mirando al norte global como el centro de la producción y validación de los conocimientos, muy a pesar de que sus trabajos —en principio— y su discurso se muestren contrarios a ese problema. Y en el caso de Dietz, el problema está en que al querer llevar su propuesta más allá, olvida que ciertos elementos de los que propone ya están de una u otra forma en las propuestas de los autores y/o las corrientes de las que se alimenta su trabajo.

El problema en Rappaport se evidencia cuando explícitamente adscribe su trabajo colaborativo y la experiencia de algunos trabajos de la antropología colombiana como parte de la “colaboración”, término que toma de Clifford para expresar una de las soluciones útiles para superar el problema del giro estético, pero llevando el debate del trabajo de campo etnográfico, indudablemente, más allá de donde lo ubicó Clifford. Es decir, trayendo “a la luz una nueva epistemología del trabajo de campo, en la que el campo opera como lugar para crear conceptualizaciones, en contraste con la idea de campo como espacio de recolección de datos” (Rappaport, 2007: 207).

Una de las razones que esgrime Rappaport para justificar su interés en hacer la epistemología de la etnográfica en colaboración, es el hecho de querer revitalizar la antropología en Estados Unidos (2007: 200). Esto último no sería problema si en su reflexión no viera el trabajo del antropólogo Luis Guillermo Vasco como una práctica de la etnografía en colaboración, sino más bien como un aporte teórico

propio²⁹ de la antropología colombiana a la norteamericana (independiente de que reconozca que la colaboración no es nueva ni está confinada a la antropología norteamericana):

Este intento [la etnografía en colaboración] no es nuevo en la antropología ni está confinado a la arena antropológica de Estados Unidos: se puede rastrear hasta Boas y sus colaboradores [...] y ha sido el pilar de la antropología activista afroestadounidense [...]; *la practican antropólogos/as latinoamericanos que trabajan con movimientos sociales*³⁰ [...] y organizaciones no gubernamentales. (Rappaport, 2007: 202, citando a Gwaltney, 1993 [1980]; Vasco, Dagua y Aranda, 1993; Vasco, 2002; Lassiter, 2005, y Riaño, 2006)

El problema de subsumir el trabajo “propio” de Vasco a un marco teórico-metodológico norteamericano (la colaboración de Rappaport —coteorización— que pasa por la colaboración de Clifford —coautoría—) es que la antropóloga norteamericana termina jerarquizando la producción del conocimiento antropológico norteamericano y colombiano, subordinando el segundo al primero. De allí que se comprenda la ambigüedad en la respuesta que da Rappaport a la siguiente pregunta: ¿Ustedes creen que hay antropología colombiana o se trata de una antropología sobre Colombia?:

Creo que un caso específico es la antropología sobre la violencia, donde hay tratamientos muy específicos colombianos. Al compararla con la antropología de la violencia de los Estados Unidos se encuentra que allí se centran en los actos violentos, mientras que aquí no, pues la antropología colombiana se concentra en el contorno social de la violencia, lo que brinda más posibilidades. (Tapias y Espinosa, 2010: 346)

Tapias le pregunta nuevamente a la antropóloga norteamericana sobre “nuestra” antropología: en el área de la antropología de la violencia, ¿el objeto de “nuestra” antropología pretendería comprender el contexto, lo que está en torno a esa circunstancia violenta? A lo que la autora responde:

Sí, hay un contexto, pero también hay toda una historia de metodologías distintas. En la Universidad Nacional de pronto no les enseñan eso, pero están preocupados por ello. Siempre hay una genealogía, una genealogía de una inserción en problemáticas sociales, que no es pura investigación, con un énfasis en el trabajo de campo como un espacio de participación que creo que es muy diferente, ¿hasta qué punto es colombiano? ¿Hasta qué punto latinoamericano? No lo sé, pero Colombia tiene sus temáticas específicas. (Tapias y Espinosa, 2010: 346)

29 El debate sobre lo “propio” o la “teoría propia” en antropología ha sido puesto en práctica en Colombia. Ver Vasco (1983), Arocha (1984), Pineda Giraldo (2000), Correa (2005), Jimeno (2005), Caviedes (2007) y Pineda Camacho (2005 y 2007), entre otros.

30 La cursiva es mía.

Ahora bien, apelando al mismo argumento de Rappaport sobre la necesidad de hacer una historia de las metodologías, debo decir que la propuesta metodológica de “recoger los conceptos en la vida”, de Vasco, es diferente de la etnografía en colaboración. Pero, por otro lado, la propuesta de Vasco no es tan diferente de la actual etnografía en colaboración norteamericana, pues es él junto a los indígenas guambianos quienes han revitalizado la antropología norteamericana a través de Rappaport: ni los guambianos ni Vasco publican en revistas norteamericanas, y no les interesa porque su propósito ha sido siempre la subversión de una historia (ideológica y material) llena de dominación hacia los guambianos, y no el reconocimiento académico-intelectual. Todo esto lo sabe muy bien Rappaport, porque —según ella misma—Vasco fue uno de los profesores colombianos del que aprendió más, pues leyó su tesis doctoral y le hizo comentarios a la misma (Tapias y Espinosa, 2010). Además, ella y Vasco hicieron parte del grupo de “los solidarios”.³¹

El “recoger los conceptos en la vida” significa

primero, que es una metodología, que se desarrolla dentro de un trabajo de solidaridad, en este caso con los indígenas guambianos y, segundo, que como el objetivo de este trabajo es fortalecer sus luchas, hacer que avancen, que crezcan, que se desarrollen, debe hacerse, como efectivamente se hizo, con los guambianos, no se trata del trabajo de un intelectual investigador universitario, es un trabajo conjunto, cuyo objetivo es solidario; y solidaridad, como ellos mismos lo plantearon en esa época, una solidaridad de doble vía, desde nuestra sociedad hacia las sociedades indígenas, pero también desde las sociedades indígenas hacia nuestra sociedad. (Vasco, 2010: sin página)

Dicha síntesis se obtiene del trabajo que inicia Vasco en los setenta, en Guambia (Cauca, Colombia), sobre la base de la crítica marxista-maoísta, tanto a la antropología de su momento como a la IAP proveniente de la sociología de Fals Borda³² (por supuesto, mediante el trabajo conjunto y solidario con los guambianos). He aquí uno de los fundamentos teóricos de Vasco, que dista de los fundamentos teóricos de la etnografía en colaboración, los cuales se asocian a la herencia y trascen-

31 “Los solidarios” fueron un grupo político heterogéneo no indígena, principalmente intelectuales (estudiantes, profesores e investigadores sociales) que apoyó el movimiento indígena en el Cauca que inició en la década de los setenta. En 1978 la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport visitó por primera vez el Cauca para trabajar con los indígenas paeces (actuales nasas) en el marco de su tesis doctoral. Y en esa época álgida de movilización indígena, Rappaport se insertó participativamente en la discusión política entre colaboradores y solidarios, sumándose a los segundos, pero tiempo después colaborando con los primeros (Caviedes, 2002).

32 Uno de los problemas que encuentra Vasco en la IAP de Fals Borda —cuestión que finalmente no le preocupó por la naturaleza de su trabajo en Guambia— es la cuestión de la devolución del conocimiento a las comunidades investigadas, pues Vasco, junto con los guambianos, estaban produciendo conocimiento y movilizándolo en el campo mismo.

dencia del giro estético criticado por Clifford, y el cual trasciende Rappaport pero al que quiere subsumir el trabajo de Vasco:

Uno de los fundamentos teóricos de “recoger los conceptos en la vida” [...] se encuentra en los planteamientos de Marx acerca de cómo, en las sociedades primitivas, la ideología y la vida real no se han separado todavía, las ideas están cargadas de materia y la materia contiene en sí misma las ideas; en nuestra sociedad, ya materia e idea se han separado como consecuencias de la división social del trabajo, con la separación entre trabajo material y trabajo intelectual, aunque eso no quiere decir que las ideas se hayan convertido en independientes de la vida material. (Vasco, 2007: 42-43)

Así las cosas, teniendo en cuenta los fundamentos teóricos de la metodología del recoger los conceptos en la vida y el significado que el propio Vasco le da a su trabajo, así como el sentido que tiene esa metodología etnográfica dada su adscripción al movimiento de “los solidarios”, la metodología propuesta por Vasco y los guambianos no puede ser parte de la epistemología de la etnografía en colaboración, donde la quiere ubicar Rappaport.

De lo que sí puede ser parte la propuesta metodológica del recoger los conceptos en la vida de Vasco es de una epistemología de las etnografías solidarias, propia de la antropología colombiana. Además, dicha propuesta es fundante en cierto sentido, ya que reconoce los aportes de la IAP de Fals Borda de los años sesenta. Adicionalmente, desde esa propuesta se han hecho posteriores trabajos solidarios valiosos (reconocidos o no por la academia) por antropólogos y líderes indígenas, como el desarrollado a partir del problema de la represa de Urrá (ONIC, 2002), tesis de grado como la de Tamayo (1986) —que la lleva a proponer una etnografía de “doble vía” a partir de un trabajo en Jambaló (Cauca, Colombia)—, o el trabajo de Andrade (1994), quien afirma que una etnografía comprometida debe ir más allá de la solidaridad y convertirse en una “antropología acompañante”.

De lo anterior surge la pregunta por “la revitalización de la antropología norteamericana” *made in Colombia*, lo que llama la atención sobre la producción y validación de los conocimientos. Como el propio Vasco lo reconoce, su propuesta metodológica la construyó “en campo y junto” a los guambianos, en un proceso de confrontación de conocimientos³³ (Vasco, 2002 y 2007).

33 El movimiento solidario tenía una posición política que convirtió en metodología: “para apoyar al movimiento indígena era necesario *conocer* a las comunidades indígenas y la situación de los terrajeros, pues no se trataba de apoyar *por principio* [...]. *Conocer* era también una opción opuesta a una de las exigencias de la izquierda armada: aceptar *lo que nos une* para fortalecer la lucha y, una vez lograda la transformación política del país, discutir las diferencias” (Caviedes, 2002: 250). Por esa razón, con los guambianos había una confrontación permanente en todos los campos, y de esa forma “le bajan uno los humos de ‘sabio’, le muestran que allá los que saben son ellos y que uno no da pie con bola, y que hasta resulta ingenuo y bobo” (Vasco, 2007: 36).

En el congreso de antropología de Medellín de 1980, cuando Rappaport apenas era una estudiante de doctorado que llevaba dos años en el Cauca, los solidarios presentaron los resultados de diez años de trabajo. Inspirados en la IAP de Fals Borda propuesta en los sesenta,

sostenían haber trascendido las dificultades prácticas de esa forma de investigación, la cual, según explicaban, se quedaba a medias en la construcción de un conocimiento conjunto [...] entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional: indígenas y antropólogos eran investigadores y, por tanto, ambas sociedades eran un sujeto de conocimiento. (Caviedes, 2007: 35, citando a Vasco, 1983 y Tamayo, 1986)

La pregunta a formular, en consecuencia, es esta: ¿La etnografía en colaboración norteamericana, o mejor, la antropología en general de los países del norte global está dispuesta no solo a reconocer la producción de los intelectuales del sur (como hace Rappaport), sino a aceptar que los pueblos indígenas y/o los activistas de movimientos sociales han producido conocimiento junto con antropólogos y sociólogos? Un conocimiento desde el cual los antropólogos del norte global pueden teorizar y/o aplicar teorías y/o metodologías partiendo de propuestas como la de Vasco y los guambianos...

Si ello se acepta, la etnografía no solo sería completamente descolonizadora (la etnografía en colaboración de Rappaport está, digámoslo así, solamente descolonizada “a la mitad”), sino que descentraría la producción de conocimientos universitarios de la jerarquización global establecida por las mismas ciencias sociales y humanas del norte (a un lugar “otro”, correspondiente a las propias realidades de los pluriversos existentes tanto en el norte como en el sur global). Esto no significa, por supuesto, perder la rigurosidad científica o dejar de hacer historia o genealogías de las metodologías.

Por lo tanto, si bien es cierto que la propuesta de la coteorización que procede de la extensa experiencia de trabajo de campo de Rappaport en Colombia, la cual empieza a manifestarse teóricamente en 1990,³⁴ más específicamente a partir de sus trabajos de 1998, 2004, 2005 y 2005 (junto con Ramos), pero con más énfasis en la aplicación de la coteorización en su último trabajo con los indígenas nasas en el Cauca (2007), así como del análisis de la obra de Vasco (1973, 1975, 1980, 1983, 1985, 1987, 1994ab, 1998abc, 2002, 2003), lo cierto es que a la coteorización de la etnografía en colaboración le falta romper la cadena de la dominación y sujeción que se ejerce con la producción de conocimiento científico desde el norte global.

34 En una conversación con Joanne Rappaport y César Abadía, dirigida por César Tapias y Nicolás Espinosa, Rappaport se refiere al libro de 1990, diciendo: “ese libro [...] era demasiado romántico [...]”. [Pregunta César Tapias] Es decir, ¿cuando usted era romántica no se planteaba el ejercicio de la colaboración? [Responde Joanne Rappaport] Yo lo planteaba pero no sabía cómo hacerlo” (Tapias y Espinosa, 2010: 356-357).

Conclusiones

Como hemos visto, el recoger los conceptos en la vida y la coteorización son propuestas metodológicas cuyos fundamentos epistemológicos son distintos, razón por la cual es necesario reivindicar el trabajo del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco como propio de una epistemología de las etnografías solidarias surgida en un contexto de rebeldía de los pueblos del sur de Colombia, cuyo antecedente primigenio es el trabajo del indígena Manuel Quintín Lame en su fórmula arcadiana de luchar también con la palabra escrita contra el terraje.³⁵ Es una epistemología de las etnografías solidarias que también reconoce la propuesta académica de la IAP del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda surgida en los sesenta. En últimas, la palabra escrita es una fórmula para luchar contra el olvido de que las tierras de los indígenas fueron invadidas y usurpadas, para luchar contra el olvido de que fueron oprimidos bajo la esclavitud y el terraje, para luchar contra la soledad y la indiferencia a la que los ha sometido de una u otra forma el resto de la sociedad nacional colombiana.

Lo anterior, por supuesto, no demerita el gran aporte de Rappaport. Sin embargo, es necesario invertir sus propias palabras: la coteorización es una práctica de la epistemología de las etnografías solidarias, y no al revés, como lo presenta ella. Por su parte, el palabrear es una metodología epistemológica y ontológicamente propia de los pueblos murui-muina que invita, bajo los principios del mambe, a un diálogo de saberes interculturales que pretende romper con las asimetrías de poder, y cuya aplicación no consiste en responder las preguntas prefabricadas del investigador, sino conducirlo a rehacerlas, fundamentarlas y/o a generar otras y confrontarlas con la vida del lugar y sus problemas. Tales preguntas surgen al escuchar al Otro y debatir, proceso en que ambas partes se ven no solo beneficiadas, sino comprometidas en su resolución. Por esa razón considero que el palabrear hace parte de la epistemología de las etnografías solidarias.

Pero el palabrear no es solo parte de la epistemología de las etnografías solidarias, sino que también es parte de las epistemologías del sur de las cuales hablan María Paula Meneses y Boaventura de Sousa Santos (2014); epistemologías que es apremiante rescatar tanto para reconstruir mundos posibles como para acompañar solidariamente los procesos de descolonización de los pueblos.

En último término, ¿cómo comprender el papel de las ciencias sociales y las humanidades en la lucha solidaria contra el olvido y la soledad de los pueblos? Este

35 El terraje era un sistema de semiesclavitud. Los indígenas tenían que pagar a los terratenientes por las parcelas en que vivían y dicho pago lo hacían trabajando el resto de las tierras de los terratenientes, lo cual les ocupaba hasta seis días a la semana, teniendo un solo día para el descanso y el cuidado de sus parcelas. Para una versión sobre Quintín Lame como indígena ilustrado y/o pensador indigenista, ver Romero (2005).

ensayo ya es una respuesta, pero me permito reproducir otra. En medio del palabreo con una indígena del pueblo quillasinga de La Cocha (Nariño), quien además participó en el proyecto del MADS-PNUD-GEF, a propósito del discurso de la protección de los CTAB en Colombia y la biocolonialidad, le pregunté: según su experiencia en la participación del proyecto, y específicamente en el proceso de elaboración participativa de la propuesta de política pública para proteger los CTAB, ¿qué podemos hacer nosotros desde la academia para influir en esas políticas y apoyar a los pueblos? Su respuesta fue esta:

Lo que pasa es que estamos en un sistema que tiene cuadrículado el cerebro. Por las oportunidades que me brindó el proceso tuve la oportunidad de conocer el pensamiento occidental desde la academia. No queremos ser agresivos con la ciencia, pero debido al pensamiento occidental nos hemos venido fragmentando como personas. Además, ese pensamiento nos ha llevado a ser agresivos con la naturaleza y a fragmentarnos de ella, cuando somos seres integrales y en esa integralidad somos espirituales. La academia a usted lo aísla totalmente de lo espiritual, porque a usted la academia lo vuelve lógico y ahí comparto algo que un chico decía: la ciencia es tan nueva que solo tiene doscientos años y quiere volverse la verdad única del mundo cuando la vida espiritual y el arte llevan miles de años. Entonces ¿uno por qué tiene que irse a buscarle la lógica y a darle respuesta a través de la ciencia? Es eso lo que lo desprende a uno totalmente del ser que uno es. Entonces es muy difícil porque cuando uno está ligado a una ley y cuando uno tiene que estar respondiendo a un sistema, por lo menos en temas del modelo de educación, se piden unos estándares que lo alejan a uno de la integralidad de la vida. Usted mira un chico que sale de la escuela y no se defiende en la vida; sale corriendo a buscarse un empleo, no importa que lo maltraten, no importa si le pagan bien, no importa lo que pase con él. Nosotros nos damos cuenta que no tenemos plata y es necesaria, pero ni un día dejamos de comer. En eso se aplica nuestro conocimiento que ustedes llaman “tradicional”, como una forma de vida, de encontrar una vida diferente que sea mucho más acorde con la madre tierra que es la vida misma. (Entrevista personal con Patricia Jojoa, La Cocha, Nariño, 27 de mayo de 2015)

De esas palabras, que hablan por sí solas, quiero resaltar lo siguiente: si la academia con sus ciencias sociales, humanas y naturales quiere apoyar los procesos de descolonización de los pueblos, debe vincularse y ser parte de la vida de estos. Para ello, como sugiere la indígena quillasinga,³⁶ la academia debe *deslogisizarse*. Eso quiere decir que la academia debe evitar que la lógica de una teorización (entendida como instrumento para explicar los fenómenos, sean estos sociales o naturales), separada de las diversas formas de vida (humanas y no humanas), nos aleje no solo de las diversas realidades sociales y naturales, sino que a la hora de intervenir en esas realidades se imponga *una* interpretación (teorización) sobre otras, legitimando así la dominación mediante “verdades” científicas sobre otras formas de conocimiento, y en últimas, sobre otras formas de vida. Por todo ello, la acade-

36 Por supuesto ella tiene nombre, pero dijo hablar en nombre de su pueblo y así quiso que se reprodujera.

mia debe evitar también la arrogancia de creer que tiene la razón y la verdad sobre la vida y el mundo, porque hay muchas vidas y muchos mundos, como también lo ha sugerido la indígena quillainga en su intervención.

Para dejar esa lógica y arrogancia, la academia debe comprender y aprehender a escuchar a los Otros, de modo que tenga la suficiente humildad para adoptar y/o adaptar la integralidad y espiritualidad de otras formas de vida. El objetivo de ello es que la academia sea de otro modo y pueda solidarizarse con esas otras formas de ser, en un mundo en el que todos los mundos puedan vivir.

El sentido de la teorización de los fenómenos sociales y naturales debe ser y estar con la vida de los pueblos y la vida del entorno; en términos de la indígena quillasinga, la teorización debe ser y estar con la madre tierra, que es la vida misma. De esa manera, las prácticas investigativas en campo se pueden convertir, por lo menos para sociólogos, antropólogos, biólogos, etc., en un espacio descentrado de producción de conocimientos, donde la coteorización, el recoger los conceptos en la vida o el palabrear, solo son algunos métodos —no los únicos—, con los cuales es posible relacionarse con la madre tierra y todos sus seres.

Así las cosas, antropología y vida deben comprenderse como una sola cosa. Es decir, debe eliminarse el “y” que separa a la ciencia de la vida y reescribirse el título del presente ensayo, a saber: “Antropología de la (y) vida con (en) pueblos de Colombia: a propósito de la biocolonialidad y la metodología del palabrear”. Eso es todo.

Referencias bibliográficas

- Andrade, Lucía (1994). *Recorriendo nuestro territorio*. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Areiza, Laura (2014). “Anastasia Candre: nimairango —mujer de saber— en Yuaki Murui-Muina”. En: *Revista Mundo Amazónica*, N.º 5, pp. 161-176.
- Arocha, Jaime (1984). “Antropología propia: un programa en formación”. En: Arocha, Jaime y De Friedemann, Nina S. (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Etno, Bogotá, pp. 255-300.
- Beltrán, Yilson (2016a). *Colombia entre dos mundos: un acercamiento a la relación entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Beltrán, Yilson. 2016b. “La biocolonialidad en las relaciones entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades en Colombia”. En: *Tabula Rasa* No. 24. pp. 213-240 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.
- Beltrán, Yilson (2016b). “La biocolonialidad en las relaciones entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades en Colombia”. En: *Tabula Rasa*, N.º 24. pp. 213-240 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y Cultura*. Editorial Grijalbo, México.
- Cajigas-Rotundo, Juan C. (2006). “La (bio)colonialidad del poder: Cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez”. En: *Revista Youcali*, N.º 11, pp. 59-74.

- Cajigas-Rotundo, Juan C. (2007a). "Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder". En: *Revista Pensamiento Jurídico*, N.º 18, pp. 59-72.
- Cajigas-Rotundo, Juan C. (2007b). "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y eco-capitalismo". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 169-193
- Cajigas-Rotundo, Juan C. (2008). "Saber posoccidental". En: Dupas, Gilberto (org.), *Meio ambiente e crescimento economico. Tensões estruturais*. Editora Unesp, IEEI, Sao Paulo.
- Camus, Albert ([1953] 1978). *El hombre rebelde*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". En: *Tabula Rasa*, N.º 6, pp. 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). "Michel Foucault: colonialismo y geopolítica". En: Rodríguez, Ileana y Martínez, Josebe (eds.), *Estudios trasatlánticos coloniales. Narrativas comandosistemas-mundo: colonialidad modernidad*. Anthropos, pp. 271-292, Madrid.
- Caviedes, Mauricio (2002). "Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, pp. 237-260.
- Caviedes, Mauricio (2007). "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, pp. 33-59.
- Clifford, James (1983). "On Ethnographic Authority". En: *Representations*, vol. 1, N.º 2, pp. 118-146.
- Clifford, James (1988). *The predicament of culture*. Harvard University Press, Cambridge.
- Correa, Francois (2005). "¿Recuperando antropologías alternativas?". En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N.º 1, pp. 109-121.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María P. (eds.) (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, Madrid.
- Dietz, Gunther (2011). "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad". En: *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, N.º 1, pp. 3-26.
- Dussel, Enrique (2002). "World-System and Trans-modernity". En: *Nepantla. Views from South (Duke, Durham)*, vol. 3, N.º 2, pp. 221-244.
- Fontaine, Laurent (2003). "El mambe frente al dinero entre los yucuna del Amazonas". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 173-201.
- García Márquez, Gabriel ([1967] 2014). *Cien años de soledad*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Grosfoguel, Ramón (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi". En: *Tabula Rasa*, N.º 19, pp. 31-58.
- Jimeno, Myriam (2005). "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N.º 1, pp. 43-67.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Rafael (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 127-167.
- ONIC (2002). *Territorios indígenas, identidad cultural y resistencia*. Ediciones Turdakke, Bogotá.
- Palacios, Arnoldo ([1949] 2010). *Las estrellas son negras*. Ministerio de Cultura, Bogotá.

- Pineda Camacho, Roberto (2005). "La historia, los antropólogos y la amazonia". En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N.º 1, pp. 121-135.
- Pineda Camacho, Roberto (2007). "La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, pp. 367-385.
- Pineda Giraldo, Roberto (2000). "La antropología en Colombia". En: Leal Buitrago, Francisco y Rey, Germán (eds.), *Discurso y razón: una historia de las ciencias sociales en Colombia*. Ediciones Uniandes Fundación Social-TM Editores, Bogotá.
- Rappaport, Joanne (1990). *The politics of memory*. University Press, Cambridge.
- Rappaport, Joanne (1998). "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". En: Sotomayor, María L. (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. ICANH, Bogotá.
- Rappaport, Joanne (2004). "Investigación y pluralismo étnico: el encuentro académico-indígena". En: Arocha, Jaime (ed.), *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, Colección CES, Bogotá, pp. 261-285.
- Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Dialogue in Colombia*. N. C.: Duke University Press, Durham.
- Rappaport, Joanne (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, pp. 197-229.
- Rappaport, Joanne y Ramos, Abelardo (2005). "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico". En: *Historia Crítica*, N.º 29, pp. 39-62.
- Romero, José (2005). *Manuel Quintín Lame Chantre: El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira.
- Shakespeare, William (1856). *Hamlet*. Imprenta de C. González, Madrid.
- Soto Aparicio, Fernando ([1962] 2003). *La rebelión de las ratas*. Editorial Panamericana, Bogotá.
- Tamayo, Ana (1986). *Jambaló: autonomía o muerte*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Tapias, César y Espinosa, Nicolás (2010). "El plano, los escenarios y la puesta en escena etnográfica. Una conversación con Joanne Rappaport y César Abadía". En: *Tabula Rasa*, N.º 13, pp. 341-362.
- Vasco, Luis (1973). *Desarrollo histórico de la relación Hombre-Tierra en el Chamí*. Inédito. Trabajo de promoción a profesor asistente, Bogotá.
- Vasco, Luis (1975). *Los Chamí: la situación del indígena en Colombia*. Editorial Margen Izquierdo, Colección Populibros, N.º 1, Bogotá.
- Vasco, Luis (1980). "Entre Selva y Páramo, Viviendo y Pensando la Lucha India" [Ponencia]. En: *Boletín de Antropología*, vol. v, N.ºs 17-19, pp. 665-675.
- Vasco, Luis (1983). "Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo". En: *Boletín de Antropología*, vol. v, N.ºs 17-19.
- Vasco, Luis (1985). *Jaibanás: los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Bogotá.
- Vasco, Luis (1987). *Semejantes a los dioses: Cerámica y Cestería Embera Chamí*. Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Vasco, Luis (1994a). *Del barro al aluminio: Producción cultural Embera y Waunaan*. Inédito, Bogotá.
- Vasco, Luis (1994b). *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colección Latinoamericana, Bogotá.

- Vasco, Luis (1998a). *Guambianos: Hijos del aroiris y del agua. En coautoría con los Taitas Guambianos Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda*. CEREC, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Historia y Tradición Guambianas, Bogotá, N.º 5.
- Vasco, Luis Guillermo y Galeano, Janneth (1998b). *Guía bibliográfica: nacionalidades indígenas Embera y Waunaan*. Seminario Permanente Interdisciplinario de Etnoeducación, Universidad Nacional de Colombia y Ministerio de Educación Nacional, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo y Galeano, Janneth (1998c). *Guía bibliográfica: Nacionalidades indígenas Guambiana y Páez*. Seminario Permanente Interdisciplinario de Etnoeducación, Universidad Nacional de Colombia y Ministerio de Educación Nacional, Bogotá.
- Vasco, Luis (2002). *Entre Selva y Páramo, Viviendo y Pensando la Lucha India*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Vasco, Luis (2003). *Notas de viaje: Acerca de Marx y la Antropología*. Fondo de Publicaciones de la Universidad del Magdalena, Bogotá.
- Vasco, Luis (2007). “Así es mi método en etnografía”. En: *Tabula Rasa*, N.º 6, pp. 19-52.
- Vasco, Luis (2008). “Quintín Lame: Resistencia y Liberación”. En: *Tabula Rasa*, N.º 9, pp. 371-383.

Referencias electrónicas

- Vasco, Luis (2010). Intervención en: *Pensamiento Propio, Universidad y Región*. Universidad de Nariño, Pasto. Transcripción de Anita Andrea Narváz Chamorro. [En línea:] <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=85>. (Consultado el 3 de enero de 2016)