

## DIÁLOGOS CON JOANNE RAPPAPORT APORTES A LA ETNOGRAFÍA DE LA MANO DEL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA -CRIC- SUROCCIDENTE DE COLOMBIA

Entrevista por Santiago Sánchez\*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.  
Recibido em 08/12/2014 e aceito em 21/02/2015.

En 24 de Julio de 2013

**Entrevistador:** Estamos con la profesora Joanne Rappaport. Empecemos por la parte de la metodología: en estos 40 años que lleva vinculada al movimiento indígena del Cauca, hay varios textos en los que plantea una discusión acerca de la etnografía, básicamente en el tema de colaboración y participación. La academia siempre ha estado muy enfocada a establecer ella misma sus propias metodologías y no es muy abierta a campos no académicos, a recibir ese saber. ¿Cómo ha dado esa lucha dentro de la academia para que se acepten esas nuevas propuestas?

**Joanne Rappaport:** bueno, la academia no está cerrada ante este saber, pero tienen que enmarcar este saber cómo etnografía, y ahí sí. Saber local está bien, pero que sea como de informante. Pero esto ya deja una puerta abierta para otra cosa. Personalmente, como siempre he trabajado en relaciones entre lo alfabético y lo oral (porque he trabajado en archivos y en terreno), la gente sobre quienes he escrito son más que todo, yo llamaría, intelectuales en diferentes periodos; y escribir al natural es ir más allá, no solo tenerlos como objetos etnográficos, sino en cierto sentido tenerlos como interlocutores -no sabía cómo hacer eso-.

Con Bald traté de hacerlo, pero eran más bien ayudantes de campo. Sí pude hablar a fondo con los narradores, y me daban un consejo sobre lo que estaba escribiendo, pero no era una

investigación colaborativa. Me dio la idea los escritos de Vasco [1], porque Vasco trato de hacer algo diferente, no de tener indígenas como informantes. Es lo que creo que hizo Fals [Borda]: en 1971 Fals, no es [solo] su culpa, pero él abrió todo, pero solo era un comienzo, no era dónde estamos hoy creo. Los campesinos le daban ideas de con quién debía entrevistar, pero realmente no participaron en la investigación como investigadores. Le pregunté acerca de esto, y me dijo que no eran alfabetizados y por eso no podían, y Víctor Negrette me dijo lo mismo. O sea, creo que en el 71 todavía viene una idea más cerrada de qué era investigación, y él es científico. No quiero subestimar las contribuciones de Fals, pero eso fue hace 40 años... y la IAP [2] fue un avance tremendo, fue la posibilidad de coordinar la investigación con el activismo político, la posibilidad de mirar a la historia de los pueblos desde el punto de vista de ellos, las técnicas que él tenía, como los archivos de baúl. Hubo un debate muy grande entre Fals y Charles Bergquist [3], cuando salió Historia Doble [de la costa], y Bergquist criticó fuertemente el uso de los archivos de baúl. Él dijo que los archivos de baúl, que eran la posibilidad de mirar la historia a través de objetos que la gente ha guardado, no nos da una historia amplia decía Bergquist, pero nos da una historia desde el punto de vista de la gente. Entonces sí hacían cosas muy interesantes, muy valiosas, pero concebían a la investigación como una investigación “científica”, y lo que creo que hace Vasco es entender que la investigación que hacemos nosotros vale, pero no es la única manera de investigar. El hecho de sentarse durante horas y horas en talleres con indígenas que están hablando a su manera, y en su idioma muchas veces, pero también en castellano, es otro tipo de investigación, y eso abre

\* Doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad de Granada. Investigador de la Red Nacional de Programas de Desarrollo y Paz.

posibilidades porque no estamos atados a la producción académica, pero que supone algo importante, y es que nosotros no podemos hacer la investigación solos y ellos tampoco

**E:** vendría a ser como una especie de diálogo de saberes...

**JR:** si, es un diálogo de saberes. Bueno, en la ACIN[4] hay un grupo que se llama "La casa de Pensamiento," ellos hacen seminarios y estuve en un seminario hace una semana, en el resguardo de Canoas donde tuvieron que leer cuatro artículos sobre metodología. Hubo uno de Joaquín Biluche (que es investigador de la UAIIN[5], trabaja cosmovisión), uno mío, un capítulo de la historia del PEBI[6] -que cuando lo asignaron no sabían que yo era la autora-, y algo de Vasco, que resultó ser un poco teórico (hubieran dado algo más basado en su experiencia, que algo teórico, hubiera sido mejor), y uno de los participantes cuando leímos lo de Joaquín, preguntó: ¿y él tiene universidad?... Cuando yo pienso en todos esos investigadores indígenas que yo conozco y que les he colaborado, hay uno solo que no tiene universidad.

**E:** también hay un problema de reconocimiento, porque por ejemplo está la misma Universidad Autónoma Indígena Intercultural, la UAIIN, pero el problema que tienen es el del reconocimiento por parte del Estado para ellos mismos poder certificar a sus investigadores, y eso ya es una lucha que es más política...

**JR:** no es sólo política, es más complicado que eso. También tienen que mejorar su...

**E:** su propia metodología...

**JR:** si, es que en 10 años no tienen una universidad ya hecha. Eso toma tiempo, y están explorando, y todavía tienen que leer más, uno de los problemas es que no leen, hay esa idea de que los indígenas son orales. Pregúntale a Quintín Lame si los indígenas son orales, y él diría que no, él pasó meses en la Biblioteca Nacional leyendo filosofía e historia.

**E:** aprendiendo leyes, y un discurso nuevo, un discurso jurídico para dar la lucha.

**JR:** ¡sí! no podemos hablar exclusivamente de la

oralidad, entonces la colaboración para mí es un intercambio, pero en mi experiencia no ha sido un intercambio de un grupo oral tradicional con académicos. Pues yo me he dado cuenta de escritos teóricos en pedagogía, gringos, que me han dicho indígenas, que yo no sabía de eso porque yo no leía mucha pedagogía, y ellos sí. Entonces no se puede poner saber tradicional versus saber académico. Además... bueno, tengo peleas a veces con indígenas cuando digo lo que voy a decir: uno si puede hablar desde Gramsci y decir que todo el mundo es capaz de hacer investigación, pero la investigación que está buscando el movimiento indígena es mucho más parecida a la investigación académica, o a la investigación de las ONG, u otras entidades. Yo creo que ese proceso comenzó en Colombia con Quintín Lame. Antes no hacían investigaciones de esta índole. Es un intercambio desde diferentes posicionamientos con capacidades diferentes para teorizar, y así entiendo la colaboración.

**E:** Aprovechando que vamos por la etnografía colaborativa, yo quería referirme no solamente a la historia colaborativa (que también tienes trabajos al respecto), no solo como un fin en cuanto al estudio o a la investigación, sino también como un medio, porque en ese sentido el "informante" pasa de ser un objeto de investigación a ser sujeto de la investigación, ¿no cierto?

**JR:** si, en ciertos casos si, en otros casos no. En mi investigación antropológica sobre intelectuales, toda la gente con quien hice entrevistas eran mucho más que informantes porque eran los mismos participantes que estaban investigando, entonces las entrevistas se volvieron espacio de conversación, de intercambio de ideas. Cuando hicimos la historia del PEBI realmente eran informantes, y yo no hice esas entrevistas (es que usamos entrevistas más y entrevistas hechas por Graciela Bolaños y Abelardo Ramos). Ellos hicieron entrevistas tradicionales, el espacio de la colaboración vino con los maestros e integrantes del PEBI, que nos dieron las preguntas de investigación. Los que nos narraron sus experiencias eran informantes, informantes poderosos a veces, pues no era como una entrevista tradicional antropológica, con una relación jerárquica, no estamos hablando de eso, pero eran informantes.

**E:** y de ahí se deriva la coteorización y la teorización indígena, porque, dentro de la investigación académica, al principio surge por una definición conceptual. Y redefinir todas esas teorías y todos esos conceptos sobre los cuales se investiga de una manera colaborativa, implica darle todo un vuelco semántico a lo que es la investigación.

**JR:** Bueno, Vasco no la llama coteorización. Habla de las cosas-conceptos, y todo viene de la cultura guambiana. Me di cuenta con el CRIC[7] que no podía escoger una sola cultura, porque para ellos la visión política es más amplia, aunque en la educación el trabajo ha sido más que todo unidades nasa, es una visión más amplia, y la organización tiene su cultura; y esa cultura de la organización viene en parte de las diferentes culturas indígenas, pero también viene de la cultura de las ONG, viene de la cultura de pedagogía de Freire, que es una larga tradición.

**E:** ¿Y la organización militar? el origen del CRIC mismo con Quintín, ya es una estructura militar de la guerra de los mil días. La cultura que traía ya en el tema organizativo más que político.

**JR:** bueno, eso podríamos debatirlo...

**E:** por supuesto.

**JR:** No sé. Realmente el Quintín viene después. El CRIC ya existe unos siete años, tal vez, antes que el Quintín.

**E:** pero no me refiero a la guerrilla Quintín Lame, si no a la lucha política de Quintín Lame...

**JR:** pero no, yo no lo llamo guerrilla...

**E:** es verdad... el movimiento en armas Quintín Lame.

**JR:** no, pero era un movimiento político y mucho más.

**E:** si, más que armado, si es verdad... porque la cuestión de "guerrillas" tiene otra connotación.

**JR:** no era lucha realmente armada, sino una lucha política.

**E:** si, pero yo me refiero a Quintín Lame, cuando

todavía era un indio iletrado y era guardaespaldas de un conservador durante la guerra de los mil días... De ahí ya trae todo ese acervo militar...

**JR:** si, si... no vamos a llegar a un acuerdo sobre eso (risas)... porque nunca lo he visualizado así. Entonces, lo que trae a la mesa un nasa como investigador, no es simplemente un conocimiento propio, tradicional, primordial, sino que es un conocimiento ya mediatizado por muchas relaciones históricas que han tenido. Aunque tenga que ser más autocrítica, mediatizado por el catolicismo. Es algo que se nota un poco incomodo en el trabajo de cosmovisión. Mediatizado también por disciplinas académicas como la lingüística. Y eso no es malo, es muy interesante como ellos usan sus conocimientos lingüísticos y legales. Viene de los miles y miles de diagnósticos que han hecho con funcionarios del gobierno y con las organizaciones no gubernamentales. Hay metodologías. Viene de la lectura. Yo no puedo hablar de lo que hago como algo externo si ellos han estado leyendo mis cosas desde hace 30 años.

**E:** y una orientación también que viene desde los principios del CRIC, cuando están acompañados por muchos asesores externos, sobre todo del pensamiento europeo de la social democracia...

**JR:** ¡colaboradores! (risas) o solidarios, dependiendo de cual lado del movimiento, porque los guambianos son solidarios. Sin duda han estado en conversaciones, como Juan Tama también estuvo en conversaciones, y Quintín Lame: la primera publicación de Quintín no fue por *La Rosca*[8], fue por Juan Friede. Entonces, cuando hablamos de la coteorización, creo que estamos hablando de dos posicionamientos, de dos necesidades, de dos fuentes de teoría solapadas, pero diferentes. Pero yo no sé que significaría academia para mí, porque desde mi academia debería ser la academia norteamericana, inglesa y francesa, pero yo leo a Vasco. Hago historia también, leo historiadores. Y todo el mundo lee a Gramsci y todos esos personajes.

**E:** si, ya llega un momento en que el diálogo entre las culturas, incluso dentro de la academia, se hace necesario. Y el mismo CRIC también lo

plantea de esa forma, entonces el CRIC también se nutre de todas las teorías subalternas, de mucha filosofía latinoamericana, filosofía propia. Pero también de otros mayores y otras autoridades indígenas externas al CRIC, de Ecuador, de Bolivia...

**JR:** si, entonces yo diría que la colaboración y la coteorización viene de esa realidad. No viene de la realidad de un sabedor sentado en una silla de una montaña. Si tú hablas de los the'walas[9] con más influencia, por ejemplo Ángel María, fue gente constante que tuvo muchas experiencias. Y él es quien es gracias a todas sus experiencias, su habitus. Entonces es un encuentro de dos habitus diferencialmente posicionados. Entonces lo que decidimos hacer era buscar conceptos que no venían propiamente dichos de la 'cultura', si no de una cultura como intermedia, desde la que podríamos hablar todos.

**E:** aprovechando este momento, quería hacer otro énfasis en la discusión y el debate como fuente de conocimiento. La construcción colectiva del conocimiento. Esto lo planteas en otro artículo donde dices que es precisamente en esa colaboración, o en esa comunidad, trabajando a manera comunitaria, donde surgen las verdaderas ideas, o los parámetros de la investigación, lo que puede ser una investigación útil.

**JR:** es el dialogo lo que produce las ideas [acerca] de lo que se va a investigar, aunque cada uno cuando se sienta frente su computador también tienen ideas. Y el proceso de escritura no es redacción, entonces uno tiene que escribir y volver a conversar, y eso es lo que hacíamos en el equipo. Cada uno tenía su propia investigación, que eran diferentes, sobre la coyuntura, se podría decir, pero cada investigación tenía otra finalidad. Susana Piñacué estaba estudiando género, David [Gow] estaba estudiando desarrollo, y yo estaba estudiando a los intelectuales, y había dos nacionales...

Entonces, lo que hacíamos era venir con cosas escritas preliminares, compartirlas... primero hablábamos para sacar ideas y comenzar a crear conceptos. Luego empezamos a escribir cosas, y leer los escritos en conjunto, y después volver a trabajar más. Pero con investigadores muy diferentes, con investigadores indígenas. Yo no sé si es más verídico lo que escriben, o si es más útil, pero es más urgente.

**E:** haciendo una separación de los campos del saber, digamos que esta el saber intra-académico, y el extra-académico. Dentro de ese saber extra-académico podríamos diferenciar, siguiendo la teoría de Burawoy, entre el saber público y el saber práctico. O como se utiliza el concepto de una sociología, de una antropología, prácticas, que está directamente vinculada de una manera orgánica a los movimientos.

**JR:** si, se puede hablar de eso, pero cuando tú ves el trabajo que hacen con cosmovisión, no es muy práctico. Y eso se ve claramente: David escribió algo que está en libro que sacamos como equipo sobre los planes de vida, el plan de vida de Guambia. La primera mitad lindísima, la historia de Guambia contada desde el punto de vista de los guambianos, y luego los proyectos son comunes y corrientes no hay ligazón.

**E:** incluso son una versión digamos "guambianizada" de lo que es Plan de Desarrollo Nacional, que funciona con la misma estructura de las políticas públicas tradicionales.

**JR:** si, si, si. Y David puede hablar más de eso. Pero uno de los problemas es que (y yo creo que es un poco culpa de la antropología, también de la iglesia) es el hecho de que lo más propio tiene que ser lo cosmogónico. Y lo cosmogónico... no ha sido fácil aplicarle una metodología. Es un adorno muy interesante.

**E:** y también es una mezcla de discursos, por ejemplo en el CRIC, o en las políticas del Cauca, no están claro, pero por ejemplo en el discurso que lleva por delante el EZLN[10] que ya plantea toda una cosmovisión en un discurso que es poético, directamente narrativo, de pronto da una simbología.

**JR:** de pronto sirve más en el discurso político que para la investigación. En nuestro equipo usamos mucho más la lingüística, porque la lingüística les dio una manera de relacionar conceptos, y tomar conceptos en su propio idioma (eso está en el libro de Utopías Interculturales), de tomar palabras de su lengua y hacer clasificaciones y tipologías, y de relacionar un grupo personas con otro grupo, y realmente estudiar la temática social desde su propia cosmovisión, entendida como "world view" y no como religión. Yo creo que fue mucho más

eficaz, uno de los problemas es que sólo lo pueden hacer los hablantes, y la mitad de las nasas no habla nasa yuwe.

**E:** Si, son castellano-parlantes. Hasta ahora empieza la dinámica de recuperar la lengua, y de hacerle una escritura a esa lengua (hay una escritura, pero es muy reciente), y no hay documentación.

**JR:** el problema no es solo que no haya documentación, si no es que no hay convenciones literarias para escribir en nasa yuwe. Pueden escribir las frases pero cómo se compone una narración escrita. No existen esas convenciones todavía, las tienen que desarrollar. La lingüística si da ideas de cómo se puede usar la cosmovisión entendida como algo amplio, cómo puede ser base de una teorización; en conjunto lo que hicimos fue desarrollar ciertas ideas dinámicas para analizar todo lo que estábamos trabajando (algunos más que otros), porque adentro y afuera se usa para hablar de 'los indígenas' versus 'la sociedad dominante'; realmente no estábamos usando estos conceptos así.

**E:** antes de entrar a ese punto quisquilloso del dentro/fuera de la categorización, quería ver cómo esa recuperación de una lengua escrita, de tratar de escribir el nasa yuwe, hace parte de una apropiación crítica de los saberes externos u occidentales como una forma de lucha política.

**JR:** claro, la lingüística, y hubo una lucha política en la creación del alfabeto. Era una lucha política interna, entre el CRIC más que todo (había otros participantes) pero sobre todo entre el CRIC y los evangélicos.

**E:** y con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

**JR:** eso fue ya hace mucho tiempo, pero sus herederos nasas están allá.

**E:** dejó la impronta católica en el debate.

**JR:** y la iglesia católica que en medio adoptó por un tiempo el alfabeto del ILV. Era más fácil trabajar con ellos que con los evangélicos, aunque en la misma convención del alfabeto había dos hermanos, uno evangélico y el otro con el CRIC... entonces era complicado. Porque Adonias Perdomo, que trabajaba con nosotros,

había sido evangélico y ya no lo es.

**E:** Como Jesús [Chávez], el exconcejero mayor, que era cura y dejó la evangelización católica.

**JR:** siempre había católicos en el CRIC, pero también siempre había evangélicos. El problema era que Adonias era de Pitayó, donde trabajaron las misionarias del ILV, entonces tiene una relación mucho más estrecha con todo eso.

Bueno... adentro/afuera

**E:** adentro/afuera, interno/externo...

**JR:** no, no es interno-externo realmente, es una concepción más movediza. Creo que partimos de la idea de este lado al otro lado, y eso cambia; si yo estoy aquí hay ese otro lado, pero es todo eso de Pablo VI[11] es este lado en comparación con Ciudad Bolívar[12], es un concepto que cambia, y usamos adentro-afuera en este sentido. Los colaboradores están dentro, pero también están afuera, y los mismos investigadores nasas están adentro pero también afuera. Pues yo lo vi, por ejemplo, cuando nos llamaron a hacer talleres en las comunidades, cómo hablaban con los del PEBI. Cuando lo llaman 'compañero' los están distanciando, a los mismos indígenas del CRIC. Pues uno puede ser 'doctor', 'profesor', pero también 'compañero' es un distanciamiento; decir 'doña Johana' es mucho más cercano que decir que decir 'compañera', o 'Johanita'. Entonces hay un juego de adentro y afuera no solo con los realmente externos (los que somos de Nueva York o de Bogotá), sino que dentro de la misma organización hay este juego, y ese fue el dispositivo teórico que usamos. Viene realmente de la parte de política.

**E:** ¿Y esa ruptura sigue o se difumina?

**JR:** es que nunca va acabar, eso es normal.

**E:** porque además se plantea como un dentro/fuera del movimiento del CRIC, pero incluso al interior del CRIC también tienen sus propios dentro/fuera.

**JR:** claro, porque hay colaboradores y hay indígenas, hay nasas y hay guambianos, hay de Tierradentro y gente del norte, hay mujeres y hombres, hay maestros y los integrantes del

PEBI...

**E:** Al respecto de eso, me viene a la cabeza otro texto tuyo que es la geografía y la concepción histórica de los nasas

**JR:** Eso es viejo

**E:** es viejo, pero es muy bonito. Me gusta mucho porque es muy interesante esa relación entre los parámetros geográficos que se establecen como una forma de nemotecnia para recordar la historia y ver cómo se juntan, en un solo hito geográfico, muchos mitos ideológicos.

**JR:** pues sí, eso es parecido a esa idea de adentro/afuera: viene de la geografía del CRIC, o de la idea geográfica de los nasas, pero mediatiza un poco la organización. En el trabajo histórico también usamos conceptos emanados en la organización que usamos como teoría, la 'cosmovisión' por ejemplo, y eso fue una batalla, fue mucho más complicado, porque hablamos de la cosmovisión no como una cosa, sino como un proceso histórico, que ha cambiado radicalmente en los últimos 10-15 años. Lo que es 'cosmovisión' ahora y lo que era cuando escribimos el libro son dos cosas diferentes; lo que era 'cosmovisión' al escribir el libro y 'cultura' cuando comenzaron con el PEBI, en los años 70, era muy diferente. Entonces 'cosmovisión' se volvió como un hito con muchos significados.

**E:** respecto a eso yo he planteado una hipótesis, que es que la transformación de la identidad en estos últimos 15-20 años, lo que se ha dado es una transformación en identidad política instrumental. Entonces, lo que empezó como un proceso cultural, con muchos asesores externos, se ha vuelto hacia adentro del CRIC, hacia adentro del movimiento (porque entiendo que el movimiento es mucho más amplio que el CRIC como organización), en la consolidación de una identidad política instrumental como una herramienta de reclamo de derechos. Entonces, esa misma identidad se ha ido transformando a lo largo de la historia del CRIC hasta hoy, en mecanismo de defensa de políticas públicas diferenciales y como una herramienta de movilización.

**JR:** y una de las cosas muy interesantes, que nadie ha hecho a fondo, sería mirar las tres

autobiografías que se han hecho de Palechor, Muelas y Morales, y analizar esas autobiografías, mirar cómo ha ido cambiando el discurso, y qué puede servir. Es muy diferente. Bueno, Chucho[13] dice que no tiene universidad, pero él estudió seminario[14], eso es educación superior, de una cantidad de cosas, no sé si sabe latín (creo que ya no entra en su plan de estudios), pero lee una cantidad de cosas: él maneja filosofía desde muchos niveles y muchos mundos diferentes. Muy diferente a un Trino[15], y hay que revisar más eso. Yo debo dar una clase donde leamos eso tres libros.

**E:** y es que al respecto también se plantea una cuestión: el movimiento indígena o 'lo indígena' (si uno lo quiere ver en términos generales) como sujeto político versus sujeto jurídico. Entonces yo, haciendo una revisión desde las Leyes de Burgos hasta la resolución 169 de OIT[16] llegaba a la conclusión de que 'lo indígena' es un sujeto jurídico incluso antes de saber que era indígena, porque ya existían las leyes, el marco normativo

**JR:** era un sujeto jurídico, pero era indio.

**E:** un sujeto jurídico indio, reconocido por la corona, pero es un sujeto jurídico previo (y necesario) a su consolidación como sujeto político. Y hasta ahora es que empiezan a coordinarse esas dos cuestiones de sujeto.

**JR:** mientras que en las diferentes corrientes políticas tienen diferentes significado, que es otra razón por la cual es importante leer a Palechor. Palechor era un activista del MRI[17], Víctor Daniel Bonilla también. O sea, que la política indígena viene de muchos lados, no es una cosa que sale como sui generis de ahí. Viene del MRL, del Norte del Cauca, viene del Partido Comunista, viene de la quintinada, viene de muchos lados.

**E:** de hecho es el Estado moderno, el que se funda a principios del S. XIX, el independista, el Estado criollo, el que niega la condición reconocida igualitaria del sujeto jurídico indígena, y lo relega a la situación de hermano menor y toda esta cuestión. Y así viene hasta la constitución del 91, cuando ya hablamos de una participación incluyente con Lorenzo Muelas y toda esa gente.

**JR:** yo no investigué eso, yo traté de investigar poniendo como un concepto de interculturalidad, a ver si viaja o no.

**E:** ¿y a que conclusión llegaste?

**JR:** ¡ah! Yo creo que los pueblos tienen un sentido totalmente diferente, y con esos conceptos jurídicos sería bien interesante mirarlo. Hay un libro que acaba de salir de Andrew Canessa, *Intimate Indigeneities*. Es un estudio de Bolivia, un estudio etnográfico de gente que no es muy activista, no sé si votarían por Evo o no; no son activistas en movimientos, entonces ¿qué significa 'indígena' para ellos?, es muy diferente, y creo que eso pasa en las comunidades también.

**E:** si, el mismo concepto de 'indígena' es homogeneizante, porque es un título jurídico, previo al “descubrimiento” incluso.

**JR:** yo no uso en mis trabajos históricos 'indio', porque era una categoría racial, y estoy trabajando ese tema. Pero cuando yo hablo del CRIC yo no hablo de los indígenas realmente. Hablo de los integrantes nativos en el CRIC, hablo de los nasas, de los guámbianos; Vasco si escribe mucho sobre los indígenas pero es por la época, porque era en los años 80, ya no escribiría así, o no sé.

**E:** también es el contexto desde donde se escribe, el contexto histórico y social desde donde uno está escribiendo. Y así aprovecho para ir cerrando con una discusión que me llama mucho la atención; que es la del compromiso político de la antropología. Y ese es otro planteamiento, ya que tú planteas la etnografía como un género literario.

**JR:** en Estados Unidos es un género literario.

**E:** más que una metodología científica.

**JR:** si, no creo que sea científica. Es un genero bueno, que sirve, pero adecuándolo, adaptándolo a las circunstancias. Estoy trabajando con la Casa del Pensamiento para que hagan descripciones más etnográficas, enriquece mucho los escritos para que no sean documentos.

**E:** y por eso mismo, la antropología dentro de la academia, como un saber reglado, oficial,

reconocido, etcétera, tiene un papel fundamental a la hora de establecer lo que sería una democracia radical, pluralista y participativa.

**JR:** es un hito, pero ¿quién sabe? (risas). Creo que el problema es que la academia no... ese no es el oficio de un académico: cambiar las cosas, sino mantenerlas tal como y están. Claro que a pesar de todo, a pesar de toda la colaboración que hago, yo creo que mi papel más político es el salón, con los estudiantes. Pero el problema es que esos estudiantes salen y van a trabajar en el Departamento del Estado, o en el Ministerio de no sé qué.

**E:** si, de todas formas hay una ruptura generacional...

**JR:** pero uno trata de estimular la ruptura, y yo creo que lo más importantes que hacemos es eso, es hacerles a nuestro estudiantes pensar de otra forma.

**E:** en se sentido, yo creo que hay la necesidad de plantear un diálogo (aparte del diálogo de saberes) también dentro del mismo saber, porque, por ejemplo, tú estás dentro de la antropología académica y dentro del saber académico. Hay otros que estamos por fuera de la academia, y nos movemos en otros terrenos que tienen que ver más con la política, o con la gestión de la incidencia política en agenda pública...

**JR:** y lo académico no es muy político. Hicimos un seminario sobre colaboración en el cual estuvo Susana Piñacué, e invitamos a gente de la Universidad Nacional de Río Negro en Bariloche, en la Patagonia, e invitamos a dos: Laura Kroppf y Lorena Cañuqueo, y ellas dijeron que la academia argentina les da espacio. Yo creo que la academia Norteamérica también nos da mucho espacio, muchísimo espacio. Ellos quieren que yo publique y yo publico, y no publico porque tenga que publicar. Me gusta escribir y me gusta que lean esas cosas aquí [Colombia]. La circulación del conocimiento aquí es muy diferente a la circulación allí, allí es para estudiantes, es para salones de clase. Aquí los indígenas leen lo que escribo más que los estudiantes, porque aquí los estudiantes no compran libros; allá compran un libro por semana y lo leen. Entonces, en el Cauca, por

ejemplo, yo creo que sí hay más presión académica, la universidad tiene más control sobre sus miembros. Pues con el solo hecho de que cuando yo vengo a Colombia no tengo que pedir permiso a mi universidad; pues a veces pido dinero para viajar, pero si no pido dinero ni saben. Pues yo le aviso a la secretaria del departamento por si acaso quiere contactarme, pero nada más.

**E:** si, es mucho más abierta la academia americana. Ese es el punto.

**JR:** es mucho más abierta. Claro que hay restricciones sobre lo que se puede publicar, y son restricciones teóricas, lo que está de moda. Pero hay muchos espacios: tenemos un espacio de gente que publica sobre colaboración, y si los otros no nos quieren leer, pues que no nos lean. Aquí la academia ejerce mas control, aunque creo que en la Nacional un poco menos que, por ejemplo, la del Cauca. Entonces no se puede hacer un veredicto de la academia, y en este sentido creo que yo tengo hasta más libertad que tú.

**E:** ¡seguro!

**JR:** y además depende de la edad, o del status de un académico: yo soy profesor particular, yo no tengo que informar nada, yo puedo hacer lo que me dé la gana, mientras que un profesor asistente no puede. Entonces también depende de eso. Creo que el tipo de colaboración que hicimos es mucho más fácil de hacer cuando uno ya tiene posición, y tiene recursos.

**E:** exacto, estando ya posicionado y teniendo los recursos, entonces ¿cuál es el papel de la antropología en visibilizar los discursos subalternos?

**JR:** ¿de la antropología académica? (SS: si) Pues visibilizar para los estudiantes... más de eso, no creo.

**E:** lo planteo porque siempre existió una versión romántica de la antropología que era darle voz a los sin voz... (JR: ellos tienen más vos que yo), pero, en nuestro caso creo que no es muy necesario, porque el CRIC se ha empoderado de los espacios (y no me refiero al gobierno nacional, sino a Bruselas, la Haya, la Corte Interamericana) y lo hace mucho mejor.

Bueno, eso es lo que tenía, y agradecerte mucho el tiempo y la disponibilidad para con esta tesis, a ver si avanzamos en construir conocimiento útil y pertinente, para los movimientos y las organizaciones sociales.

**JR:** gracias a ti.

#### NOTAS:

1. Luís Guillermo Vasco. Antropólogo colombiano.
2. Investigación-Acción-Participación.
3. Vd. BERGQUIST, Charles. En nombre de la Historia: Una crítica disciplinaria de Historia Doble de la Costa. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, N° 16-17. Pág 205.229. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988.
4. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.
5. Universidad Autónoma Indígena Intercultural.
6. Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca.
7. Consejo Regional Indígena del Cauca.
8. Rosca de Investigación y Acción Social.
9. Médicos Tradicionales de la cultura Nasa/Paéz.
10. Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
11. Barrio de Bogotá.
12. Ibidem.
13. Jesús Chávez, Exconsejero mayor del CRIC.
14. Formación clerical.
15. Manuel Trino Morales, exvicepresidente del CRIC.
16. Organización Internacional del Trabajo.
17. Movimiento Radical Liberal.