

LO IDEAL Y LO MATERIAL

en la

Memoria Histórica

GUAMBIANA¹

Luis Guillermo Vasco Uribe²

Resumen

Es difícil resumir en pocas palabras la experiencia de caminar, de recorrer el territorio como metodología de conocimiento; metodología que los mayores guambianos enseñaron al profesor Vasco y que él evoca provocadoramente como resistencia a los avances de la contemporaneidad, a la que hay que enfrentar desde la validación de los saberes sometidos como posibilidad de conocimiento. Eso que en los guambianos está *preñado de materia*, en nuestra sociedad puede equipararse al movimiento continuo de los saberes humanos, en constante construcción, hibridez, mestizaje, conflicto, conformando la heterogeneidad misma de las sociedades con memorias en movimiento, que se enrollan y desenrollan para resistir.

Palabras clave: Guambía. Memorias. Movimiento. Solidaridad.

Bueno, yo he estado enrollando todos estos dos días lo que habían trabajado antes de venir, y voy a tratar de desenrollar eso y, por lo tanto, no se cuan largo va a salir el rollo. Por otra parte, a diferencia de lo que hizo el compañero Álvaro ayer, que aprovechó la presentación para hacer la ponencia, yo voy a utilizar la ponencia para presentarme.

Me voy a referir a muchas cosas a las que el compañero Álvaro se refirió sobre todo hoy, pero voy a usar otras palabras; sin embargo, voy a estar hablando de, en principio de lo mismo; yo no voy a hablar de mito, no voy a hablar

1. Intervención en el Seminario Taller "Memorias en movimiento". Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andino de Artes Populares - IADAP, Universidad de Nariño, Pasto, junio 2011. Transcripción: Víctor Luna.
2. Licenciado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la misma entre 1970 y 2002. En cuatro décadas de relación con las nacionalidades indígenas emberá y guambiana, desarrolló un replanteamiento de los métodos y técnicas de trabajo etnográfico, con base en las formas de conocimiento propias de esas sociedades y en los planteamientos del marxismo. Solidario con el Movimiento de Autoridades Indígenas es autor de libros y materiales en construcción conjunta con taitas y maestros guambianos.

de representación, no voy a hablar de símbolos; sin embargo, me voy a referir a las mismas cosas que él llamó con esos nombres. Quiero empezar, también, con una dificultad: ayer se hablaba de la dualidad andina y se daban ejemplos; por ejemplo, el de la dualidad entre lo interno y lo externo, lo alto y lo bajo, etcétera; yo no voy a hablar de la dualidad andina, voy a hablar de la dialéctica andina, en este caso concreto entre lo interno y lo externo. Uso la palabra dialéctica porque tengo en cuenta, primero: que las cosas que en un momento dado son externas, en otras condiciones y circunstancias son internas; se ven cosas que en un momento dado son internas se vuelven completamente, durante un tiempo, en externas, y, además, hay unas relaciones entre lo interno y lo externo que también caben.

Yo no voy a entrar en la discusión filosófica o de principio, voy a plantear eso desde el punto de vista de una dificultad, de una dificultad, ¿para quiénes?, para quienes son los dueños de estos aparatos que hay aquí, más los que tienen en las piernas, más los que tienen en la mesa, más los que tienen las filmadoras, etcétera, más los que tienen los computadores; yo no me he podido, aunque uso esos aparatos, acostumbrar de manera de hablar y de plantear las cosas a esos aparatos. Entonces, normalmente, la gente se queja porque la grabación no le quedó buena, porque tuvo muchos problemas con la filmadora, porque era como si estuviera filmando un partido de tenis.

¿Y eso qué tiene que ver con lo interno y externo? Porque yo crecí en una época en donde es lo fundamental la memoria, que era algo interno a las personas. Con el tiempo y la tecnología, eso que era interno se ha ido volviendo en externo; ya la memoria no está en las personas, la memoria no está en la cabeza, ahora la memoria está en las grabadoras, en las filmadoras, en las usb, en los computadores, y eso establece diferencias fundamentales a la hora de discutir el problema que planteaba la ponencia de Víctor: ¿cuáles son las relaciones entre memoria e historia, cómo hacemos para que la memoria sirva como base para la historia? Yo entiendo que grabadoras y todo esto también sirven como mecanismos de multiplicación, de que muchas otras personas puedan ver u oír lo que en un momento determinado solo una o dos personas tuvieron la oportunidad de estar presentes; pero como mecanismo de memoria lo veo bastante complicado, por lo menos, en lo que tiene que ver con lo indígena.

Sin embargo, esto presenta una serie de implicaciones adicionales: cuando la memoria no está en la cabeza de uno sino guardada en estos aparatos, ¿cómo se maneja? Porque es que el cerebro no es solamente un aparato para guardar cosas, el cerebro es un aparato que trabaja con las cosas que va guardando y las va transformando y las va relacionando y va profundizando en ellas, y ninguno de esos aparatos hace eso. No he podido aprender que la

memoria se haya hecho externa, externa al cerebro, externa al pensamiento y a las funciones y capacidades que el cerebro tiene.

La otra cosa, tampoco puedo pensar sentado; hay gente que se burla diciendo, yo también he seguido la burla, es que yo pienso con los pies. Mis estudiantes en la universidad, sobre todo los que se hacían en las sillas de adelante, sufrían permanentemente de tortícolis tratando de voltear la cabeza para todos lados, buscándome, por dónde iba yo, y si se descuidaban un momentico me les perdía, porque ya estaba en el otro lado. Después descubrí, con los Guambianos, que una gran parte de los problemas de muchos jóvenes ahora, en cuanto al conocimiento de las cosas y el entendimiento de las cosas, está en que ya no caminan, ahora andan en bicicleta, moto, carro y bus, y andar juega un papel fundamental en la visión guambiana, mucho antes de conocer a los guambianos y de conocer esta cuestión.

El tema de mi charla o, por lo menos, el título responde a un problema que existe entre los intelectuales de la sociedad occidental y la academia y la realidad: a uno le dicen sintetice lo que va a decir (como uno no lo ha dicho, ni siquiera sabe lo que uno va a decir), por eso casi nunca lo que uno dice corresponde al título de lo que uno puso. Pero si a uno le llega un mensaje de los organizadores pidiéndole el título, uno no tiene qué mandar, y si le piden una pequeña reseña o un resumen de la idea principal, pues le toca mandar aunque no tenga idea de la idea principal, apenas va a comenzar a pensar sobre ese tema y ese problema de la Memoria en Movimiento.

El título se refiere específicamente a los Guambianos, se refiere específicamente a la historia guambiana y podría parecer un atrevimiento, muy antropológico, por cierto, no hay nadie más atrevido que un antropólogo, excepto el DAS y los organismos de investigación oficial, hablar de los guambianos estando ellos presentes, y generalmente, uno habla de las cosas como si no estuvieran presentes, pero, meditando esa noche, encontré una razón, que a lo mejor es solo una justificación, y es que las cosas que voy a plantear y las cosas que voy a decir no me las inventé yo, no me llegaron del cielo por iluminación del Espíritu santo, como los evangélicos, no, yo las aprendí con los indígenas y, fundamentalmente, con los indígenas guambianos, ellos me enseñaron esas cosas y otras las aprendimos y las descubrimos juntos, especialmente con los cuatro compañeros que el Consejo del cabildo nombró para que trabajaran conmigo en una investigación que ellos solicitaron, que era recuperar la historia.

Esos compañeros fueron el taita Abelino Dagua, el taita Misael Aranda y dos comuneros: Cruz Troches y Miguel Floro; pero también muchos otros guambianos con los cuales se habló, con los cuales se discutió o que hacían

presencia por curiosidad o por interés en la oficina que el cabildo nos asignó en la casa de una antigua hacienda recuperada, la hacienda de Las Mercedes, que luego se llamó Santiago, de paso o de venida para sus trabajos, para sus parcelas. En esa recuperación, también con aquellos que participaban en las celebraciones en las escuelas, con aquellos que participaban en las reuniones de las veredas o de las juntas de las veredas, y con muchos maestros que participaron en los talleres o cursos de las profesionalizaciones o los de capacitación, etcétera, que se hacía. Entonces, por eso me he atrevido, de todas maneras, a hablar de los guambianos, a pesar de estar presentes los compañeros guambianos, y escudándome, repito, en que esto no se me ocurrió a mí, que esto fue trabajado por los guambianos, que surgió en un trabajo de varios años con ellos, donde ellos, debo reconocerlo, hicieron la mayor parte.

Sin embargo, como suelen decir los periódicos y las revistas: "solo yo me hago responsable de lo que diga"; por favor, no le pueden caer a ninguno de sus compañeros diciendo: usted, ¿cómo pudo decir tal cosa? No, yo me hago responsable de las palabras que suelte aquí. Una de las cosas que me había desarmado bastante de lo que tenía destinado hablar, y es que he oído, durante estos dos días o día y medio que llevamos muchísimas cosas que todo el mundo dice, porque la mayoría dicen, y que ahora aparecen en lugares comunes, pero para mí la primera vez que las oí y la primera vez que las aprendí y que tuve contacto con ellas fueran verdaderos descubrimientos. Yo soy de origen antioqueño, aunque he pasado la mitad de mi vida en Bogotá; en los colegios que estudié tuve una educación religiosa aunque yo siempre he pensado que los colegios religiosos dan una mejor educación e irreligiosidad, porque lo dejan a uno curado de la religión, para toda la vida, y así fue.

Después de salir del colegio, yo me acerqué, como Álvaro, a esos problemas de la transformación radical de la sociedad, como la enseñanza que me dieron en la universidad. Yo llegué a eso a través del cine y de las lecturas, y digo de cine porque a mí me gustaban mucho las películas soviéticas, las películas hechas en Rusia y la Unión Soviética, y buscando información sobre eso llegué a una librería que, yo no sabía, pero que después me enteré era la librería del Partido comunista de Medellín, y empecé a leer libros de Marx, de Engels, en esa época; o sea, fue un acercamiento intelectual, pero por mí mismo, no me fui por partido, entre otras cosas porque lo que yo entré a estudiar, después de salir de bachiller, fue ingeniería civil, con un propósito de transformación; esa idea yo la tengo muy clara, todavía, a pesar del tiempo que hace de eso, pero de transformación del manejo de la naturaleza, que se hacía en Antioquia; es una región sumamente montañosa y era lo más tedioso del mundo que uno llegara a un sitio de esos y diera al frente del lugar que uno quería ir, y que tuviera que bajar durante horas al llegar al fondo del río y volver a subir durante

horas una carretera que diera vueltas y vueltas al llegar a menos de doscientos o trescientos metros de distancia de donde tocaba irse a los recorridos. Entonces, yo quería hacer puentes que acercaran esos dos puntos en que evacuaran a uno, todos esos recorridos y cosas por el estilo. Después de Ingeniería Civil, empecé a estudiar Ingeniería Mecánica, y luego Matemáticas y Física, y durante un mes Economía. Entonces, pues en esos sitios ningún profesor iba a llevarme a la mente la sociedad de la que hablaba el compañero Álvaro, sino que eran esas lecturas y esas películas las que me iban llevando esas ideas.

Pregunta: disculpe, ¿las acabó todas? Sí, acabé con todas, pero no me gradué de ninguna. No, realmente no acabé esos estudios de Ingeniería; sobre todo los que tenían que ver con matemáticas y naturales sí me han servido mucho en la vida posterior. Luego me trasladé de Medellín a Bogotá y estudié Antropología y acabé Antropología, y ahí sí me gradué en la Universidad Nacional, pero impulsado por esas lecturas y por gente que fui conociendo en esa librería que hacía tertulias; yo empecé a ir a manifestaciones políticas de dos tipos: unas vinculadas con el movimiento sindical, y otras por la defensa de la revolución cubana. Me empecé a vincularme a trabajos con obreros; entonces, durante esos últimos años de mi estadía en Medellín, yo estuve con obreros fabriles, de las grandes fábricas de Medellín, de Coltejer, Coltabaco, la Lotería Colombiana, etcétera. Pero luego yo me trasladé a Bogotá, a seguir ingenierías, hasta que luego entré a Antropología.

Cuando me trasladé a Bogotá, me vinculé al trabajo con campesinos, a través de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, a través de la ANUC, y hacía trabajo en algunas regiones rurales del Departamento de Cundinamarca. Pero cuando el segundo congreso de la ANUC, en Sincelejo, se creó la Secretaría indígena de la ANUC, el Comité ejecutivo de la ANUC consideró que debía yo dejar de trabajar con campesinos y que empezara a trabajar con los indígenas, en ese momento con las personas y los trabajos que se hacían alrededor de la Secretaría indígena, en las cuales, en esos trabajos conocí, para mí fue muy importante, fue a Víctor Daniel Bonilla, que me vinculó más directamente al trabajo, ya no con la gente indígena que trabajaba en Bogotá, y con las actividades relacionadas con los indígenas en Bogotá sino con el trabajo en las comunidades, y por la orientación y características que se trabajaba, en ese momento, en el Cauca.

Sin embargo, mi primer contacto con el movimiento indígena, visto como tal, yo como antropólogo, había conocido, en las prácticas de campo a los indígenas embera, pero mi primer contacto con el movimiento indígena fue en Nariño, fue en el Congreso del Indio Nariñense que se celebró en Cumbal; yo vine con uno de los ejecutivos de la ANUC, con Noé Montenegro, y estuvimos en Cumbal, y pues, eso era una experiencia completamente nueva para

mí, eso no tenía nada que ver con lo que yo había visto y trabajado ni con los obreros ni con los campesinos, mucho menos con los estudiantes en el movimiento estudiantil; pues, eso me atrajo poderosamente. Al regreso a Bogotá, Noé me dijo: yo tengo que entrar un día a Guambía, porque tengo una reunión; usted, si quiere, se sigue a Bogotá o se entra a Guambía; pues yo me entré a Guambía con él, llegamos a la Cooperativa indígena de San Fernando, cooperativa indígena de Las Delicias, mejor, que se había conformado en una antigua hacienda que los guambianos habían recuperado, por lo que ellos llaman ahora recuperación por coca. Entonces, la compraron, se la compraron al dueño, que era un señor de una cooperativa, que creo que les impusieron como garantía para que pudieran pagar la deuda, porque ellos la compraron con un préstamo; como decían después, pasaron de ser terrajeros de terratenientes a ser terrajeros del Incora.

Curiosamente, la única memoria nítida que yo tengo de esa estadía de una noche ahí, que fue la reunión; no fueron las cosas que se hablaron en la reunión; yo me acuerdo de los, no sé cómo llamarlos, los colchones en que dormimos; eran unas estructuras armadas con antiguos costales, ya no de fique, sino de esa fibra blanca que se usa ahora, rellenos de tamo de trigo, gigantescos, yo creo que armaron uno que cubría casi toda una habitación y ahí dormimos los que íbamos a dormir ahí.

Sí, yo estudié Antropología, aprendí cosas de Antropología. y hubo otras que me negué a aprender, porque me parecía que no tenía nada que ver sino que antes yo ponía a esa transformación social radical, de que habló Álvaro, y que en esa época llamábamos, y yo no sé por qué ahora no queremos decir la palabra, la revolución social. Pero en el ejercicio de esa antropología yo llegué con un vicio que había sacado de mi trabajo con los obreros, con los campesinos, y fue de oír a la gente, de escuchar lo que la gente tenía que decir, de validar, de creer lo que me estaban diciendo, y de que eso tenía que ser la base del trabajo que uno hiciera y las conclusiones que sacara; lo más raro es que eso que a mí me parecía lógico y natural, chocaba completamente con lo que a mí me habían enseñado en la universidad y con lo que yo leía en los libros, eso de creerle a los indios; no, si el que tiene la razón es el antropólogo, por principio, por definición, y en los libros del antropólogo ni hablaba en esa época, y todavía en gran parte es el antropólogo. Yo empecé a darle campo, en mis libros, a lo que decían los indios embera del Chamí de Risaralda, y del norte del Valle, del noroccidente del Valle, y ahí estuve dieciocho años trabajando con ellos.

¡Huy!, usted hizo muchas investigaciones? No, hice dos o tres; el resto del tiempo estuve trabajando con ellos. ¿En qué? En la solución de sus problemas, en el proceso de organización para crear un cabildo, en el proceso de organización para que pudieran solicitar un resguardo; incluso recuerdo que fue

muy importante en ese proceso, a pesar de que allá había habido cabildos hasta comienzos del siglo veinte, la memoria de esos cabildos se había perdido, nadie había oído ni siquiera la palabra cabildo, y yo trataba de explicar qué era un cabildo y la gente no podía entender, eso era ajeno a su realidad de ese momento y a su experiencia recordada o a su memoria hasta ese momento; ahora, eso me enseñó que las carretas no cambian, tocó echarle carreta a la gente, toda la que quiera, y la gente sigue en las mismas. Entonces invité a algunos de los compañeros que uno veía como más activos y como más receptivos de las cosas que uno planteaba, a dónde? A Guambía, para que los guambianos les explicaran sobre el terreno y mostrando la realidad, qué era un cabildo, qué era un resguardo y cómo era eso de la tierra y de las posibilidades de la recuperación de la tierra.

Estuvimos una semana, mucha gente participó; eso me llamó mucho la atención, no era solamente el cabildo que los recibió o los compañeros que el cabildo había designado para que los acompañaran y les explicaran, entre los cuales recuerdo al taita Floro Tunubalá, sino que cuando sabía la gente que había indígenas de otra región, llegaban por cantidades a los sitios que estábamos recorriendo o a la casa donde estábamos alojados a hablar, a explicar y a conocer; como decían en esa época, a mirarnos las caras para reconocernos porque, aunque ahora parezca increíble, en esa época, en los años setenta y comienzos del ochenta, había muchas sociedades indígenas que creían que ellos eran los únicos indios que quedaban en Colombia, que no había más, y su sorpresa era descubrir que había otros: no lo podían creer.

Ahora se habla de la unidad, de la solidaridad, pero en esa época de qué unidad se podía hablar, si cada uno creía que ellos eran los únicos indios que quedaban, que los otros se habían acabado. Más aún, y eso tiene que ver con las cosas de la memoria, en algunas regiones en el Valle, no en Risaralda, en el Valle, de habitación de los embera, yo llegué y la gente de esas veredas apartadas, por allá en las cabeceras de las montañas, creían que yo era español, no sabían que Colombia se había independizado de los españoles; ellos creían que todavía los blancos que aparecían eran españoles. En esas conversaciones con los embera, en esas explicaciones que ellos daban, yo comencé a aprender que ellos tenían razón, aunque estuvieran, de pronto, equivocados en esos detalles de memoria, en la explicación de su situación y de sus condiciones de vida, ellos tenían la razón, eso concordaba con lo que yo iba viendo; por supuesto, no concordaba con las explicaciones que daban los misioneros, que los tenían controlados o los terratenientes, pero sí con lo que uno veía, empecé a creerles; eso ahora puede parecer muy raro, pero en esa época el principio básico que fundamenta la existencia de los antropólogos es que a los indios no se les puede creer; hay que creerle al antropólogo que habla de ello, porque

si uno le cree a esos indios, entonces pa' qué antropólogo; el antropólogo es para que diga cómo son los indios, porque cuando el indio dice cómo es no se le puede creer.

Las cosas han cambiado un poco desde esa época, yo no sé si del todo, pero sí han cambiado un poquito; pero, entre las cosas de los embera, había unas historias que contaban los embera, especialmente un mayor, con el cual me hice muy amigo después, y que eran las explicaciones que ellos suministraban de por qué las cosas eran así y que había que hacerlas de determinada manera; entonces, como yo ya les había dado una credibilidad. Me quedaba complicado decir: no, es que se les puede creer unas cosas. pero luego otras no; entonces, empecé a creer en lo que decían esas historias, esos relatos, esos que la antropología y yo, en el proyecto que había hecho para recoger y trabajar en esos días de esa práctica de campo con los embera, había llamado mito; la palabra mito, en castellano, quiere decir un poco de fábula, de imaginación o, en el mejor de los casos, de procesos de representación y simbolización, y eso me sonaba a cosas que le contaban a uno los curas cuando estudiaba en el colegio.

Entonces, yo decía: ¿pero cómo esto va a ser así, que dice la Biblia? No, pero es que eso no se puede entender literalmente, eso es una representación que hay que interpretar; yo no sé si interpretaba; entonces, uno era el que decía que querían, que esos indios tenían historias que contaban; yo empecé por creer que lo que ellos decían era cierto, que lo que ellos contaban ahí era verdad; yo llamé eso, en esa época, hay que creerle al mito, y cuando uno le cree al mito ya no le puede llamar mito, porque el mito da la idea de que es una fantasía o, por lo menos, es una alegoría o una simbolización, que uno tiene que interpretar para ver qué es lo que quiere decir.

Con esa base escribí un libro que se llama: Jaibanás: los verdaderos hombres, y los editores me decían que había que cambiarle el título, porque cómo iba a ser tal que los jaibanás iban a ser los verdaderos hombres; ahora, yo me pelié el título con argumentos al alcance de la persona que hacía esa objeción; el título de un libro es verdadero y válido cuando concuerda con lo que el libro dice, y lo que el libro dice es eso: que para los embera, los jaibanás son verdaderos hombres, pero es decir: ¿los blancos, qué somos?, pues hombres no tan verdaderos. Ahora, para mí eso de hablar de los verdaderos hombres era muy importante porque en esa región de los embera, cuando yo llegué a trabajar, los términos, las palabras que se usaban para llamar a los indios y a los no indios era: a los blancos y toda la gente que se movía alrededor de ellos se los llamaba racionales; entonces los indios eran irracionales, o sea no eran gente siquiera, no eran seres humanos; entonces, era decir que no solamente los embera eran humanos, sino que el verdadero humano era ese hechicero que trabajaba con el diablo, según decían los misioneros que era el Jaibaná.

Después descubrí que eso no era problema solamente con la gente occidental ni con los intelectuales, ni con los funcionarios ni con la gente del gobierno; una vez me invitaron a la celebración de no sé qué aniversario de la oreña y descubrí que todos los dirigentes de la oreña consideraban que los Jaibanás eran brujos, eran gente que hacían mal; en esos días unos embera, en una aldea en el Chocó, habían quemado viva a una mujer Jaibaná porque era hechicera que hacía daño, y la oreña respaldó eso, la misma posición que siempre habían tenido los misioneros y que habían llevado a muchas regiones Embera: los jaibaná hubieran sido exterminados por su misma gente, porque eran gente dañina que mataba a los niños que dañaba los animales, que dañaba los sembrados, ya había penetrado en muchos indígenas esa idea.

Ver de dónde salió la oreña, quién creó la oreña: la oreña la crearon los egresados y los discípulos del internado misionero del mina, con el apoyo y la participación de los misioneros; era obvio que compartieron, es posición de la Iglesia y de los misioneros frente a esos personajes, y mi libro lo que hacía era reivindicar al jaibaná, decir que era el verdadero hombre, un ser de conocimiento, un sabio, y no era un brujo, hechicero para hacer el mal; ahora eso más o menos se acepta, ya la gente no dice que los teguala o los otros sabios de las comunidades son gente que trabaja con el diablo para hacer el mal, pero en esa época eso era lo que creían, repito, muchos de los indígenas.

Pero me pasó otra cosa, por eso lo incluyo como parte de la presentación: que yo me di cuenta que yo iba cambiando, que yo, como persona, mi manera de ser, mi manera de plantearme frente al mundo, mi manera de aprender las cosas y mi manera de vivir, que inclusive un día me descubrí en la pedagogía que yo utilizaba, con mis alumnos en la universidad que yo estaba utilizando la misma pedagogía de los embera, que era la confrontación, la contradicción, y que era la que usaban los jaibaná y era la que usaban los embera; los embera son gente de guerra y siempre andan en confrontación; eso tiene que ver con algo que decía de Carlos Alberto, el personaje más citado en estos dos días, directa o indirectamente: él decía que una de las tareas de los cabildos, y definía prácticamente la misión del cabildo como la de un regulador social, es el que regula la economía, es el que regula la educación, es el que regula la salud; pues, no; por lo menos para los guambianos, ese no es el papel del cabildo; ese problema de los cabildos como reguladores tiene orígenes, eso comenzó en Antioquia, con la Organización indígena de Antioquia que, en un momento determinado, aceptó convertirse en la Secretaría indígena de la gobernación, la OIA comenzó a cumplir las funciones que cumplía la Secretaría indígena de la gobernación y la Secretaría indígena dejó de funcionar y la OIA recibió los recursos presupuestables que correspondían a esa Secretaría y empezó a hacer talleres con los indígenas, una de cuyas ideas era la concepción de control so-

cial, de regulación social, y consideraba que esa era la tarea de las autoridades indígenas; en esa época se hablaban mucho, y yo recuerdo que una estudiante de la Universidad de Antioquia que trabajaba en eso me contó que en uno de esos seminarios, el seminario había explotado porque el primer día llegaron los funcionarios de la OIA indígenas a decirles que la tarea de los cabildos, de los gobernadores era el control social, era la regulación de los problemas, y era conseguir la paz y mantener a la gente en paz; entonces, después de cuatro horas de esa carreta, con aceptación de los jóvenes, ese taller explotó cuando los mayores se pararon y dijeron: los embera no somos gente de paz, somos gente de guerra, y esos funcionarios jóvenes indígenas de la OIA no supieron qué hacer y hasta ahí llegó el seminario.

Cuando yo llegué a Guambía en el año ochenta y siete, no como solidario, a donde ya había llegado desde los años setenta, setenta y tres, setenta y cuatro a vivir en las veredas con la gente y en el Movimiento, lo que decíamos era que el cabildo era la máxima autoridad; yo iba a las veredas y el cabildo no estaba allí, por lo menos el gobernador no aparecía nunca; dije: pero, ¿cuál es la autoridad, qué es lo que orienta, qué es lo que regula, qué es lo que controla el cabildo?, y me salieron de nuevo con la dialéctica de la dualidad, con la dialéctica entre lo pishi y lo pachi, con la dialéctica entre lo frío y lo caliente, y no solamente el organismo humano, individual, sino el organismo social como grupo debe tener adecuadamente dosificado el frío y el calor, y cuando esa dosificación, ese equilibrio se rompe, hay problemas de enfermedad en las personas o problemas sociales en las veredas o en el conjunto de la comunidad. Mientras las cosas van como debe ser, el cabildo no tiene ningún papel, el gobernador no juega ningún papel, pero cuando cualquiera de las antenitas que el cabildo sí tiene en las veredas y en las zonas, que son los alcaldes y otros miembros del cabildo, detectan que hay un problema de desequilibrio o de enfermedad social o personal, el gobernador se entera y la tarea del gobernador es restablecer las condiciones de normalidad social o de equilibrio social, el equilibrio entre lo pishi y lo pachi; ahí sí el gobernador aparece interviniendo e interviene con el Consejo; la autoridad es la capacidad de aconsejar bien a la gente de cómo las cosas deben de ser; fue después que se aprendió que la autoridad eran el rejoy, el calabozo, el cepo; por eso a mí me llamó mucho la atención cuando en Guambía empezaron a construir esa sede de justicia, que lo primero que construyeron fuera el calabozo, y se estaba hablando de recuperar la autoridad, que la justicia, propia pero lo primero que construyeron fue el calabozo.

Hablando de esas dualidades, en nuestra sociedad también las hay, hay una dualidad que es lo de lo ideal y lo material, y llegamos ya al título de la ponencia: Lo ideal y material, en la historia guambiana; pero resulta que la sociedad guambiana es, en lo fundamental, aunque cada vez lo es menos, y en eso de

la dualidad entre lo ideal y lo material, una sociedad completamente distinta a la nuestra, porque entre nosotros, lo ideal y lo material, la tarea de pensar y la tarea de trabajar están separadas, aquí estamos todos sentados pensando, aunque uno puede engañarse y decir: no, es que estamos trabajando; trabajo es el trabajo material que produce cosas, aunque en los años 80 hubo un grupo de intelectuales venidos de Europa que descubrieron que había un modo de producción intelectual, y que uno era un obrero cuya obra eran los conocimientos y los conceptos; pero esa moda ya pasó, y como no hacemos sino pensar y no producimos nada material que nos permita vivir, tiene que haber otra gente en la sociedad que haga ese trabajo.

Cuando yo empecé a estudiar lo del marxismo y lo de esas cosas de la revolución, yo siempre tenía una preocupación: si esa era la manera de pensar de los obreros, la que iba a orientar a los obreros como cabeza de la sociedad para hacer esa transformación social, ¿por qué eso no se lo habían inventado los obreros?, Marx no era obrero, Engels menos; Engels era dueño de una fábrica donde había obreros; Lenin tampoco era obrero y aun así; incluso en China Mao Tse Tung, aunque era trabajador, era campesino. Entonces, y por qué la ideología de los obreros, el pensamiento que corresponde a los obreros, no se lo inventan los obreros y la explicación que siempre daban es que las condiciones de explotación y de trabajo de los obreros no les permiten pensar: están ahí clavados con su máquina y si se ponen a pensar se accidentan, y el campesino ahí agotado, con ese solazo, 8 o 10 horas clavado ahí con una pala o con un azadón lleno de tierra, ¿como se va a poner a pensar y a inventar teorías y filosofías y cosas?, eso no se puede. Por eso, a nosotros nos toca pensar por ellos y por eso ellos tienen que trabajar por nosotros; así está hecha la sociedad de nosotros.

El marxismo dice que hay una separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, unos pensamos y los otros trabajan y producen para los que pensamos y para ellos también y nosotros, se supone que muchos trabajamos y pensamos para ellos, entonces vamos y hacemos propaganda de esas teorías entre la gente que trabaja, en eso me la había pasado yo, primero con los obreros, después con los campesinos, después con los indígenas, después con los estudiantes.

La vinculación con el movimiento indígena me confirmó lo que a mí me habían enseñado los embera, que los indios también piensan, también tienen sus concepciones del mundo y sus ideas de cómo es ese mundo y de cómo hay que cambiarlo; por eso yo les había creído, porque les daba razón en esas cosas que decían; las concepciones de la antropología lo que dicen es que esos no son conceptos, esos no son teorías, que eso, en el mejor de los casos, son experiencias producto del ensayo y del error, pero eso no es conocimiento; yo

había pensado que sí, y el Movimiento indígena, especialmente el del Cauca, me confirmó plenamente de que eso era error, y si no cómo podían ellos estar creando, y desarrollando, y dirigiendo y orientando un Movimiento que estaba empezando a obtener sus primeros éxitos, que ellos no pensaban, ni sabían cómo eran las cosas.

Yo llegué a Guambía con ese convencimiento, a trabajar como antropólogo en el año 85, ¿a qué?, y eso nos trae al tema de este taller, a recuperar la historia; ellos no hablaban de recuperar la memoria, recuperar la historia, pero la historia; no es como es para nosotros, lo que ya pasó, lo que ya fue; inclusive hay quienes dicen: historia es de cien años para atrás, lo que ha ocurrido en los últimos cien años es actualidad todavía, no es historia; o sea, historia son vejezes, viejera, esa es la concepción que hay en nuestra sociedad. Y, además, como decían los teóricos, intelectuales en Occidente, los indios ni siquiera tenían historia, si acaso había nacido la historia cuando llegaron los descubridores, los conquistadores, los colonizadores, y los que concedían que tenían historia, decían que era una historia fría, y que como era fría estaba emparamada y no se movía, que no se veían los cambios, que esas sociedades habían permanecido años y años, siglos y siglos igual.

Sin embargo, los guambianos querían recuperar la historia, partían de que tenían historia, una historia propia guambiana; pero, ¿por qué querían recuperar la historia, de dónde sacaron esa idea ellos cinco años antes de que yo llegara a trabajar allá? Ese conocimiento de cómo ocurrieron las cosas sirve para decirle a los evangélicos que ese mito que están contando acerca mío, que yo fui el que llegué allá y me inventé todo, es pura carreta; cinco años antes de que yo llegara a trabajar allá como antropólogo, el cabildo había creado un Comité de historia, encargado de recuperar la historia guambiana, y ese Comité trabajó con base en una idea que implicaba dos partes muy claras: si vamos a recuperar, ¿la historia dónde la tenemos que ir a buscar, dónde tenemos que ir a buscar esa historia si la queremos encontrar otra vez? y partían de dos principios de la sociedad guambiana: y del pensamiento guambiano, la historia está en el territorio, está impresa en el territorio; la historia se lee en el territorio, todo mundo lo ha dicho, pero en esa época nadie decía eso; los guambianos, y seguramente otras sociedades se lo decían ellos mismos y así lo utilizaban y lo trabajaban.

Pero en los encuentros, congresos, excursiones, nadie decía eso: ¿y cómo se lee esa historia en el territorio, cuál es la metodología? como decimos en las universidades; los guambianos, por supuesto, no le llamaban metodología: recorrer, caminar, moverse por el territorio; aquí se ha usado varias veces el concepto de recorrido, y de pronto no hemos entendido o lo hemos dejado pasar: ¿qué quiere decir recorrido? Inclusive en el origen del Movimiento de

autoridades del suroccidente, el origen de ese Movimiento fue un recorrido, fue lo que contó María Teresa, y Movimiento, cuando se le dio ese nombre, no tenía el sentido que tiene cuando se dice del Movimiento campesino, del Movimiento urbano, del movimiento tal, no, movimiento era caminar, moverse, recorrer. Por eso, fue cambiando, sin que cambiara, la personería jurídica, como dice María Teresa de nombre, pasó de ser autoridades indígenas en marcha a Movimiento de Autoridades indígenas, no AISO, ni MAIS; AISO y MAIS no quieren decir nada, esas son siglas que aparecen en los periódicos y que llevan a que, en un momento dado, nadie sepa a qué se refieren; es que una cosa es AISO y otra cosa es la idea de un Movimiento de autoridad indígena especial y particular de una región en particular. Eso fue motivo de discusiones en esa época; yo recuerdo, por lo menos, en Guambía que, el que empezó a introducir esa sigla fue el taita Floro, y la gente le discutía, AISO no es nada, nosotros no somos AISO, somos Autoridades indígenas del suroccidente, Movimiento de autoridad.

Entonces, ya no es AISO, es MOIR: ¿quién sabe hoy, a pesar de la importancia que sigue teniendo, qué quiere decir MOIR,? y es un partido político de mucha importancia en el Polo, el dolor de cabeza de Carlos Alberto todos los días: ¿qué estarán haciendo esos del MOIR?, pero, ¿quién sabe qué es MOIR?, nadie sabe, muchos de sus militantes no saben qué es MOIR. MOIR es el Movimiento obrero independiente y revolucionario, pero ¿quién sabe hoy eso?, y a ellos les conviene que se olvide, primero que es obrero; segundo, que es independiente; tercero, que es revolucionario, y, cuarto, que es movimiento; los primeros beneficiados con que nadie sepa eso... o son alguna de las cuatro cosas. Entonces, AISO no es nada, MAIS menos, aunque MAIS uno podría pensar que tenía que ver y que era una metáfora, alegoría o símbolo como habla el compañero Álvaro, que es el Movimiento, o que está basado en que el maíz es un producto fundamental, o era un producto fundamental en la dieta guambiana.

Esa metodología y esa concepción de cómo se conoce y de cómo se lee la historia en el territorio implica otro elemento adicional: ¿en dónde más está la memoria?, en la cabeza de los mayores; por lo tanto, hay que hacer esos recorridos con los mayores, hay que juntar las dos fuentes de la memoria, hay que juntar los dos elementos en donde reposa la memoria: el territorio y la cabeza de los mayores.

Ustedes se imaginan, cuando ustedes sean mayores, haciendo esos recorridos cargados de grabadorcitas, computadores y filmadoras, porque la memoria de ustedes, como mayores, no va a estar aquí, va a estar en todos esos aparatos; con un problema adicional, no es sólo apretar el botón para que empiecen a hablar, sino que hay que saber qué parte se habla, ¿por qué?, por-

que corresponde a un determinado lugar en ese territorio y las cosas que allí pasaron y siguen pasando, y esos aparaticos no hacen esa selección; pero bueno, como decía Álvaro, a mí eso no me va a tocar.

Entonces, yo partí de esa base cuando llegué allá, de que ya los guambianos sabían qué era lo que había que trabajar y cómo, pero dicen: no, como a usted le nombró el Comité del cabildo, gente... de los guambianos, esa es la gente pesada y, además, llevaban, cuando usted llegó, cuatro años trabajando en ese Comité, pero que esas son cosas que están en la vida de la sociedad guambiana y que todo mundo lo sabe, me lo confirmaba a mí la primera noche. Durante casi quince años, todas las veces que había ido a Guambía, los guambianos lo sacaban a uno de taquito y lo mandaban a dormir al colegio, a las piezas de una hacienda recuperada, donde además lo espantaban a uno, o por lo menos a algunos los espantaron. Entonces, la única condición que yo puse cuando fui a hacer el trabajo, dije: nosotros nos quedamos en las casas de los guambianos compartiendo la vida de los guambianos; si no es así; los guambianos sí pusieron un listado de condiciones larguísimo; les dije: no hay ningún problema.

Entonces, ya que el Consejo del cabildo había nombrado a esos cuatro compañeros, que trabajaran con nosotros, pues que se frieguen ellos, y la primera casa donde nos mandaron era la casa de la familia del compañero Cruz Troches, terrajero, terrajero de Chiman, sin estudios escolares, cuyos papás todavía vivían y habían sido terrajeros, lo que quiere decir que el papá había trabajado gratis toda su vida para los terratenientes, y que la mamá había sido sirvienta de los terratenientes también toda su vida y gratis. Entonces, llegamos esa noche allá, nos entraron a la cocina; pasen a calentar, dicen los guambianos, y la mayora, yo creo que ella era un poquito mayor que yo, pero como uno, por lo menos yo soy como ya el taita cabeciblanco del Galeras, ella creía que yo era muy ancianito para ella: ¿ustedes a qué vienen, qué es lo que quieren?, Yo le dije: venimos a conocer a los guambianos, y todavía me suena en mi cabeza la voz de ella diciéndome: pobre abuelito, cómo se va a cansar, y yo le dije: mayora, ¿por qué?, Dijo: es que para conocer hay que caminar.

Esa fue la metodología de nuestra investigación, la metodología guambiana del conocimiento que sabía una señora sin ningún estudio escolar, toda su vida explotada como una esclava, como una sirvienta: ahora eso le sirvió, porque hacía unos dulces mexicanos deliciosos y los había aprendido a hacer ahí en la cocina de los terratenientes. Y ella sabía cuál era la manera de conocer, y uno tiene que pasar once años de bachillerato, luego varios en la universidad para que le digan una manera de conocer, que, además, se la enseñan equivocada; ella ya sabía cómo era la cosa, había que caminar, y la base de esa caminada era el recorrido, que era el moverse por el territorio; no era el

discurso que los mayores tenían en su memoria, no, eso tenía que ir en función del territorio, de lo que ahí había, de los ríos, de los bosques que había o que ya no había, porque eso es también parte de la historia. Esa memoria, para que funcionara, tenía que moverse, tenía que ser una memoria en movimiento, que permanentemente había sido en movimiento; o no, estaba anquilosada, estaba quieta, estaba en silencio, la memoria de los mayores no había vuelto a hablar, y los guambianos saben por qué no había vuelto a hablar, derivada de la relación en general con los blancos y, sobre todo, de los procesos educativos escolarizados.

Entonces, el trabajo era poner esa memoria a hablar otra vez, a caminar otra vez, a que fuera de nuevo memoria en movimiento; pero tampoco así porque sí, porque, por qué los guambianos crearon el Comité de historia, ¿por qué los guambianos llegaron a entender la necesidad de recuperar la historia?, No por inquietudes intelectuales, de dónde seremos nosotros; ellos sabían, eran de ahí. Sobre esa base se daba esa pelea, esta tierra es nuestra, porque nosotros somos de aquí, porque hemos vivido aquí desde siempre, porque nosotros la hemos construido con nuestro trabajo, no surgió como una de las necesidades venidas de la lucha y de sus resultados.

Cuando se recuperó la hacienda de Las Mercedes y luego en la celebración de la recuperación se hizo un baile con la música propia guambiana a la cabeza, y todos los invitados detrás moviéndose en fila india, –nosotros usamos esos términos, no sabemos de dónde salen ni qué quieren decir–, por la finca, para que la tierra sepa de nuevo que somos los guambianos y la estamos pisando, y allí se le cambió el nombre de hacienda Las Mercedes, por Santiago, y los guambianos todavía recuerdan que los compañeros indígenas de Nariño fueron los padrinos de ese bautizo. Y una vez que tuvieron la tierra en sus manos, sabían qué no querían: no querían empresas comunitarias del Incora, no querían cooperativas del Incora, no querían parcelaciones del Incora. Y sabían algunas de las cosas que querían: primero, esta tierra es del Resguardo, y, por tanto, bajo la autoridad del cabildo, no bajo la autoridad del Incora o, tierras donde la gente dejaba de ser parte del Resguardo y entraba a formar una cooperativa; porque hubo unas recuperaciones en Guambía iniciales, donde el resultado fueron empresas comunitarias y estas empresas comunitarias, todavía hoy, aunque en menor medida, son una herida en el pie de la sociedad guambiana, porque esas empresas comunitarias fueron el respaldo del Comité ejecutivo del CRIC, cuando había las confrontaciones, aunque ahora parece que han ido entrando a participar del cabildo y del Movimiento en general.

Sabido eso, ¿qué hacemos con la tierra?, queremos relacionarnos con la tierra de una manera guambiana, propia, que no venga del INCORA, que no venga de los blancos. Cuál es, nadie sabía, nadie sabía cuál es la manera propia de relacionarse con la tierra, de que esa tierra que se había recuperado se hiciera de verdad territorio, porque cuando esa tierra fue recuperada por otras comunidades y no se incorporó al Resguardo, ni bajo la autoridad del cabildo, sino que se dieron empresas comunitarias, parcelaciones, cooperativas, etc, en general, esa tierra no se convirtió en territorio indígena, se recuperó tierra, pero no se recuperó territorio. Los guambianos sí sabían que para que esto entrara a ser territorio guambiano, tenían que relacionarse con ella de una manera guambiana y ya nadie sabía cómo era.

Y la solución que ellos encontraron en sus discusiones era recuperar la historia. Entonces, recuperar la historia no era para saber cómo eran las cosas viejas, no era para volver a vivir en guayuco, como los maestros blancos en las escuelas del resguardo se encargaban de decir, para desacreditar la lucha: no, es que lo que quieren es ponerlo a vivir de guayuco, otra vez; es más, los guambianos nunca vivieron de guayuco con ese frío, aunque quisieran volver atrás no hubiera sido precisamente el guayuco. Eso lo que mostraba era la ignorancia de esos maestros blancos que enseñaban en las escuelas del Resguardo.

No era para resolver problemas de ese momento y hacia adelante, era para resolver el problema de cómo hacer con la tierra, de qué hacer con la tierra, de cómo relacionarse con ella; eso no era un problema viejo, tampoco era que iban a encontrar en la memoria historias de qué habían hecho los guambianos cuando habían recuperado la tierra antes de la llegada de los españoles o recién llegados; no, ellos sabían que esa historia había que adecuarla y ponerla a funcionar en el momento presente, pero que esa era la base, ese era el objetivo, era un objetivo de su vida cotidiana de ese momento, un objetivo derivado de la lucha, por eso recuperar la historia hizo parte de eso que plantearon los guambianos por primera vez, de recuperar la tierra para recuperarlo todo; no es que cuando dijeron recuperarlo todo hicieron un listado y decir: tenemos que recuperar esto, esto y esto; las cosas fueron saliendo; recuperar el cabildo surgió como una necesidad para poder recuperar la tierra, para avanzar más en la recuperación de la tierra, para que el conjunto de la comunidad se vinculara a lo que primero había sido de pequeños grupos; por eso querían recuperar la historia, tenían claro de que la historia no era para saber qué había pasado, sino para resolver los problemas de lo que estaba pasando, de lo que había que hacer y cómo. Y la memoria era solamente uno de los factores, de los elementos que intervenían en ese proceso de recuperación de la historia.

Por eso Víctor plantea, en su ponencia, la diferencia entre memoria e historia, pero también plantea la relación entre esa memoria y esa historia para que no se llegue a reconstruir viejeras o a contar viejeras, sino para que eso juegue un papel en las circunstancias actuales.

La memoria de los mayores por sí sola, si está relacionada con ese aspecto material que es el territorio, que son las condiciones de vida presentes y actuales con sus problemas en ese momento, esa memoria no sirve; es más, los mayores no hubieran tenido motivación para, como decían: volver a hablar, volver a contar las historias; hubieran seguido en silencio, precisamente habían quedado en silencio porque se daban cuenta que esa memoria que ellos tenían no estaba cumpliendo un papel en la vida guambiana, ni los guambianos tenían ningún interés, las nuevas juventudes educadas en los colegios, por utilizar esa memoria. Cuando de las luchas surgió la necesidad de que esa memoria volviera a jugar un papel en la vida de la gente, los mayores volvieron a hablar.

Los antropólogos ya habían dado el diagnóstico, especialmente los del Cauca; en Guambía se habían perdido las tradiciones, ya no se conocían, se habían olvidado los mitos guambianos, se habían olvidado las historias, las tradiciones, y de pronto resucitaron. El Comité de Historia, en tres años, grabó sesenta y cinco casetes de historias entre los mayores, en Guambiano, de eso que según los antropólogos ya no existía, ya se había perdido.

Cuando salió la primera cartillita que publicamos de ese trabajo que se llamaba "sembrar y vivir en nuestra tierra", yo recuerdo un antropólogo muy famoso, conocido y reputado, que dijo: "¿pero cómo hace uno para averiguar esas cosas de una sociedad indígena?", y le dije: "pues abriendo los ojos y oyendo a la gente; no hay más, ¿cuál es el problema?, vas a mirar qué hay y a oír lo que la gente te dice"; sin embargo, eso se había declarado muerto, desaparecido. No es el primer caso: con los indígenas Kankuamos de la Sierra Nevada, en los años cincuenta del siglo pasado, el antropólogo más famoso y oficial del gobierno colombiano, Gerardo Reichel Dolmatoff, había declarado extinta esta comunidad indígena y que ya lo que había era unos campesinos, y ahora pues ya se cuenta entre las sociedades indígenas reconocidas en el país, resucitó.

¿Será que los indígenas se convierten en muertos vivos, como los zombis? No, lo que pasa es que esos diagnósticos y esas partidas de defunción que expiden los antropólogos no sirven, no tienen validez, no están fundamentadas en criterios suficientemente válidos; entonces, ya de entrada los mismos

Guambianos, no yo, habían planteado que la memoria sólo funcionaba en relación con las cosas materiales, en ese caso el territorio y los problemas de las tierras recuperadas, que luego crecieron con el inicio de la recuperación de La Clara; en un Congreso de Antropología en Medellín, tiempo atrás, yo había sentido un primer campanazo, un primer llamado de alerta, que me sirvió muchísimo en Guambía; fue en una Comisión de ese Congreso sobre cultura hebrea, y esa Comisión, para fortuna, les tocó reunirse en un sitio como de ejercicios espirituales, que había en un pueblo de las afueras de Medellín, y entonces los de esa Comisión estuvimos cuatro días juntos, las veinticuatro horas, durmiendo y comiendo, y todo en el mismo sitio, cosa que no pasa en ningún Congreso de Antropología, ni pasaba en las otras Comisiones; la gente se saluda a las nueve, cuando comienza la charla de las ocho, y luego se despiden a las cuatro; cuando va a empezar la charla de las cuatro, no, nosotros estuvimos ahí juntos; entonces, hubo una ponencia de un antropólogo de la Universidad de Antioquia, que se llamaba "La representación de los Jais entre los embera"; ellos fueron los que me enseñaron ese cuento de representaciones, y de pronto la sala se fue quedando vacía; ya como era casi la hora de comer, uno dice: la gente ya se cansó, se salió.

Pero nosotros, después de la comida, seguíamos sesionando, cosa, por supuesto, nunca vista hasta ese momento, ni se volvió a ver en ningún Congreso de Antropología; sesionamos hasta las diez, once de la noche, y después de la comida ninguno de los embera entró a la continuación de la exposición o de la ponencia del antropólogo; entonces, eso era una tensión, y los embera afuera y nosotros adentro, y ellos afuera comentando en grupos, hasta que alguien salió a preguntarles que por qué no entraban; entonces, al fin, uno dijo: "mire, es que aquí hay varios Jaibanás, y ese señor que está hablando ahí trajo los Jais, y él no es capaz de manejarlos porque él no es Jaibaná, y ese es un peligro para nosotros, esos Jais inclusive nos pueden matar"; entonces, contaba el antropólogo que qué es que pasaba, y el antropólogo salió con su respuesta antropológica: "que es que esos no son los Jais, esos son representaciones de los Jais, esos son dibujos, son figuras de los Jais, pero no son los Jais", y entonces los Jaibanás lo que contestaron es que la representación es el Jai, o sea, no es una representación; entonces, al señor le tocó coger todos sus dibujitos, descolgarlos y parar su ponencia, para que esa confusión pudiera seguir. Yo no saqué ninguna conclusión general de ahí, ni ninguna conclusión teórica; eso le clava a uno es un chuzo que lo tiene fregando toda la vida, hasta que uno se lo saca o lo amarra; yo, por mi parte, llegué a Guambía y encontré la manera de sacarme ese chucito.

Como estábamos recuperando la historia, pues vivíamos pendientes de la historia, y una vez, en uno de esos recorridos, pasando por un camino que

sube de la quinta de Zulma a pasar al otro lado, allá, a La Clara por el pilar alto, era una zona que era una quebrada de tierra negra, húmeda y había bastantes caracoles en la tierra; seguimos más adelante y de pronto uno de los compañeros dijo: “esperen un momentico”, y se metió por uno de esos sembrados rastrojos, que constituyen las chagras indígenas, para desazón y rabetas de los agrónomos y de los técnicos modernos de la agricultura, y al rato volvió y dijo: “sigan, vamos a ver una cosa”; llegamos y lo que había hecho el compañero era despejar un poco, de pasto sobre todo, una piedra y nos dijo: “aquí está el caracol de la historia”; llegamos ahí y nos mostraron, contrariando también, y para tristeza, dolor y furor de los arqueólogos, echándole tiza a los petroglifos para que se vieran mejor; eso no se puede hacer porque los acaba, la tiza descompone la roca y va destruyendo el petroglifo; afortunadamente, ellos no habían aprendido nada con la arqueología que se había hecho antes del trabajo que hicieron conmigo, qué era un trabajo de arqueología, entonces, este es el caracol de la historia y yo miraba y, como Álvaro, veía era espirales y dobles espirales, pero los Guambianos seguían insistiendo en que ese era el caracol de la historia. Ellos no veían ninguna espiral por ninguna parte; era el caracol de la historia, entonces; en las discusiones está el taita Abelino, que era el más versado en esos conocimientos, y dijo: “es que la historia es un caracol que camina”; yo también veía la espiral; fue solo un recuerdo de que ahí abajito estaban los caracoles en la tierra lo que me llevó a asociar o a resolver ese problema de que los Guambianos no veían espirales sino caracoles, que, además, dijeron que eso era la historia; no decían que ese era el símbolo de la historia, ni la representación de la historia; decían que esa era la historia, que la historia es un caracol que, además, camina.

Haciendo un pequeño paréntesis, y desarrollando cosas que ya tenía enrolladas, pero que no pensaba decir. Tiempo después, hace dos años, en un Foro que hubo en Buga o en Cali, un compañero indígena Nasa dijo: “sí, nosotros también pensamos lo mismo, pero hay una cosa que usted no vio o que los compañeros no le contaron y es que el caracol no solamente se mueve caminando, el caracol tiene otro movimiento”, y me dijo: “sí, la concha del caracol crece y ese es un movimiento”, eso quedó para discutir después y luego, al otro día, con el Taita Abelino que quería explicar mejor eso, llegó con uno de estos sombreros, aunque Juan Bautista Muelas dice que esos no son sombreros, sino otra, cosa pero ya no me acuerdo porqué, él dice que su función no es dar sombra, ni proteger de la sombra; entonces, no es un sombrero, pero ya no me acuerdo de esa parte. El señor dijo: “vea, aquí está el caracol de la historia”, me mostró el sombrero que es la misma técnica del sombrero, vuelteo, aquí comienza y aquí se va desenrollando la historia, y luego empieza a enrollar otra vez hasta que vuelve a este centro que está marcado o con una tela o con un

tejido del mismo color que se borda el borde de los rebozos, que marca muy claro cuál es el centro y el origen de ese sombrero.

Tiempo después, alguien dio un ejemplo parecido, ayer, pero ya no me acuerdo, por intervención de un estudiante en la universidad, yo descubrí que esa teoría sobre la historia y sobre el tiempo, es la misma que los físicos modernos, los astrónomos dan acerca del origen del universo, esa es la famosa teoría del Big Bang, que es la más aceptada, aunque algunos no lo aceptan, del origen de nuestro universo, y de lo que será el final de nuestro universo, ¿cuál universo? La vía láctea; ahí también está el caracol del tiempo y uno dice: ¿la vía láctea? Pero si uno mira la vía láctea y la vía láctea es, es un camino; en la Amazonia los indios lo llaman el camino de la leche, porque es blanca, o el camino de leche, pero es una línea; sin embargo, los astrónomos nos han dicho que ese universo nuestro, que es la vía láctea, en donde estamos y vivimos que tuvo un origen que se acabará, es un caracol. Una espiral, decimos nosotros, que no nos acostumbramos a pensar con cosas; nosotros pensamos con conceptos abstractos, como ese de espiral.

Pero a veces, cuando el Meredig va a hacer su trabajo y organiza a la gente en el sitio donde va a hacer su trabajo, cuando es afuera en el campo, ese trabajo requiere que el cielo esté despejado; si el cielo no está despejado, el trabajo se suspende hasta que estén las condiciones propicias; y despejado quiere decir que se vea de alguna medida la vía láctea, y el Meredig dispone en el sitio donde va a hacer su trabajo, cuando lo hace afuera, a la gente siguiendo la estructura de la vía láctea; lo más curioso es que él no traza una línea recta, ¿qué traza? Un caracol, y ahí se sienta la gente y así circula el fresco y así circula todo el trabajo de ese Meredig, es decir, el Meredig sabe que eso que uno ve sólo como una línea blanca en el cielo es un caracol y puede dibujarlo en el suelo y realizar su trabajo de acuerdo a como le dicen a uno grosso modo: "no, es que se trabaja de acuerdo a las estrellas".

El caracol no es un símbolo de la historia, es la historia, y uno dice, apenas le dicen el caracol no es un símbolo, no es la representación de la historia, sino que es la historia, a uno le empieza a doler la cabeza. Porque es que nosotros no podemos pensar el mundo con cosas, solo lo pensamos con conceptos.