

mites del individuo —una recuperación de los límites— lo cual también está relacionado con el problema de los límites de la técnica.

Sierra Mejía, en la pregunta que abre la entrevista titulada “El predominio de la técnica”, cita la novela *Frankenstein* de Mary Shelley y recuerda como en ella el doctor Frankenstein termina persiguiendo infructuosamente al monstruo que él mismo creó para destruirlo. El monstruo —la técnica— se ha salido de las manos del científico que tiene que reconocer que su poder no es absoluto y que su pretensión de poder saberlo y realizarlo todo tiene límites.

En el plano político —y con esto puede pasarse al tema de la quinta entrevista— lo anterior tiene su correspondencia en la pretensión de tener la clave para la felicidad de las naciones que Cruz Vélez ve como un peligro del filósofo —recurriendo al mito platónico del rey filósofo— pero que podría extenderse a todos aquellos que crean que sus conocimientos son absolutos y que pueden ser aplicados a la realidad política. Ese tema —reducido al campo de la filosofía— es el tema del libro de Cruz Vélez titulado *El mito del rey filósofo*. El filósofo cree tener la clave de la felicidad de la polis y entonces piensa que está destinado a gobernar. Según Cruz Vélez —que retoma el tema en la entrevista titulada “El filósofo y la política”—, ese intento conduce irremediablemente al fracaso, como lo muestra el ejemplo de Heidegger y su compromiso con el nacionalsocialismo que fue lo que suscitó en Cruz Vélez la idea de escribir un libro sobre el filósofo y la política. Sin embargo, a mi modo de ver la tesis de Cruz Vélez tiene dos fallos fundamentales: la primera, que ya ha sido señalada por otros críticos, es que, para demostrar el fracaso del filósofo en la política recurre a tres ejemplos, Platón, Marx y Heidegger, que de antemano confirman la tesis.

En su conversación con Sierra Mejía, Cruz Vélez acepta que hay excepciones —cita a John Locke y a Francis Bacon— pero agrega que estas son típicas del mundo anglosajón y que, en su concepto, el filósofo debería permanecer ajeno a la política activa. El segundo fallo resulta de la pretensión de querer explicar el compromiso de

Heidegger con el nacionalsocialismo desde una perspectiva demasiado general y partiendo únicamente del ángulo filosófico. Cruz Vélez piensa sólo en el filósofo y no en el funcionario alemán —los profesores universitarios alemanes son funcionarios del estado— con una biografía determinada que lo llevó a comprometerse con los nazis. Ese tema no es, como lo pretende Cruz Vélez, punto de partida para hablar de sí sino un tema central importante para la historia social alemana, ya que forma parte de un problema fundamental que es el de la inexistencia de una clase intelectual politizada, lo que llevó a muchos académicos a, por lo menos, llegar a un compromiso con el nacionalsocialismo.



El “caso Heidegger” no se puede reducir a la fórmula fácil que usa Cruz Vélez diciendo que en él se liquida el mito del rey filósofo. Además no se trata aquí, en abstracto, del tema de la participación del filósofo en la política sino de la colaboración de uno de los más importantes filósofos de Occidente con el Estado más criminal de la historia de la humanidad. Así mismo, cabe preguntarse en qué medida la crítica de Heidegger a la modernidad —o si se quiere su conciencia de la crisis de la modernidad— lo llevó a simpatizar con un movimiento que iba en contra precisamente de muchos de los logros que el liberalismo moderno había alcanzado en los siglos XVIII y XIX.

Heidegger —como lo ha mostrado Silvio Vietta en el libro *La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo* en el que responde a Víctor Farías— terminó decepcionado del nazismo, aún antes de que sobreviniera la catástrofe del final de la guerra al darse cuenta de que este movimiento sólo era una de las

caras de la modernidad y de lo que él llamaba la lucha por la tierra. Curiosamente, después de la guerra la actitud de Heidegger se parece a la que recomienda Cruz Vélez en la medida en que perteneció ajeno a la política y consagrado al pensamiento cuando hubiera podido convertirse en uno más de los múltiples arrepentidos. Sólo en una ocasión —en una entrevista que él dispuso que sólo fuera publicada después de su muerte— Heidegger volvió a hablar de la época nazi. En esa entrevista —lo mismo que en las memorias de Karl Lowith— se ve la complejidad de la posición política de Heidegger en esa época a la que es imposible aproximarse si se pretende hacerlo desde generalizaciones que quieren dar apariencias de profundidad.

RODRIGO ZULETA

Un clásico

Los Kogi de Sierra Nevada

Gerardo Reichel Dolmatoff

Revista Bitzoc de Literatura, núm. 27,
Palma de Mallorca, abril de 1996

A primera vista, esta parecería ser una nueva edición castellana de *Los Kogi*, el clásico texto de Reichel-Dolmatoff. Sin embargo, una vez despojada de su sobrecubierta, nos encontramos con el número 27 de Bitzoc, la revista mallorquí de literatura que dirige Basilio Baltazar, en el cual aparecen únicamente algunos capítulos de dicha obra: “Organización política” (V), cuya elección no parece muy afortunada, pues el propio autor lo considera como superficial y poco logrado; “El mundo Kogi” (VII), “Mito” (VIII) y “Religión” (IX), así como las introducciones y apéndices; a ellos se ha agregado el artículo “Templos Kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado”, que apareciera en 1977 en el volumen XIX de la Revista Colombiana de Antropología, que publica el Ican.

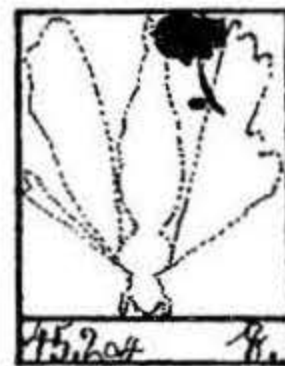
El propio director de Bitzoc hace la presentación bajo el sugestivo título de

“El combate de nuestro tiempo”. En ella nos expone su criterio sobre la importancia de la obra de Reichel-Dolmatoff, si se lo ubica en su contexto y en su época; se trata, según él, de un pensamiento novedoso que busca, en palabras del mismo Reichel, “llamar la atención sobre el indio colombiano como pensador, como un ser creativo dotado de una gran fuerza de imaginación, pero al mismo tiempo como un ser que se siente parte de esta tierra y responsable de ella, para el bien de todos” (*Los Kogi de Sierra Nevada*, pág. 7). Pero además, agrega, este pensamiento innovador implicó una ruptura, una fuerte contraposición con las ideas que sobre los indios tenían y siguen teniendo antropólogos y otras personas en Colombia; de ahí que tropezara en nuestro país con una marcada hostilidad y que fuera recibido con “incomprensión”, “agresividad” y “desdén” por “aquellos engreídos que desprecian con insólita ligereza lo que no conocen” (*Los Kogi...*, págs. 5-7). Contra ellos, según él, debió librar Reichel, a quien califica de “héroe contemporáneo” y “héroe de nuestra cultura”, este “combate de nuestro tiempo” (ibíd.).

Sin embargo, contra lo que nos dice Basilio Baltasar, el etnógrafo austriaco no llegó forjado de esta manera a nuestro país; al contrario, se hizo tal entre los indios que habitan en este territorio, en especial entre los de la Sierra Nevada de Santa Marta, en combate consigo mismo y con la formación que ya portaba desde Europa. En su libro *Indios de Colombia: Momentos vividos. Mundos concebidos* (Villegas Editores, Bogotá, 1991, pág. 83), Reichel-Dolmatoff lo relata así: “Fueron los Kogi quienes me introdujeron en una visión nueva de lo que había sido para mí la etnología. Ellos no esperaban que yo hiciera las preguntas capciosas o banales del etnólogo, sino que tomaron la iniciativa y me interrogaron poniendo en duda mi capacidad de contestarles, poniendo a prueba mi capacidad de comprender los esquemas de su modo de pensar. Entre los Kogi y con los Kogi aprendí a preguntar por qué, a buscar significados y, al mismo tiempo a liberarme, hasta donde me fue posible, de mi deformación aristotélica, del pensamiento lineal y causal, de la pretensión de que la etnología era una

ciencia, cuyos verdaderos resultados podían medirse con métodos y técnicas de laboratorio”.

Pero, para que este combate pudiera tener lugar, era necesario primero acercarse a los indios y vivir con ellos con una actitud abierta, de respeto y reconocimiento de su valía: “Dicha etnología comenzó a tomar en serio a los pensadores indígenas, partiendo del reconocimiento de que HABÍA tales pensadores, de que existían intelectuales en la selva o filósofos en las montañas” (ibíd., pág. 24).



Sin embargo, esta visión retrospectiva que Reichel, al acercarse al final de su vida, tiene acerca de su obra, y en particular sobre lo que fue su relación con los kogis, debemos atemperarla un tanto a la luz de lo que revela la lectura del texto que nos ocupa. En primer lugar, la imagen que nos presenta sobre numerosos aspectos de las concepciones de los kogis, en especial la nitidez con la cual diferentes dualismos aparecen en ellas, no parece corresponder en realidad al pensamiento de los kogis mismos, sino a las ideas y concepciones que llenaban en esa época la mente del etnógrafo; así se desprende de lo que muestran trabajos posteriores de otros autores, en especial los más recientes; así tiene que reconocerlo él mismo cuando afirma que en su análisis de las formulaciones dualistas del universo de los kogis se aprecia “la sombra de Lévi-Strauss” (*Los Kogi de...*, pág. 25).

En segundo lugar, y sobre todo, cuando encontramos las numerosas referencias a las fantasías de diversa índole a las que atribuye el origen de múltiples elementos de primordial importancia en la vida y la cultura kogis, sean ellas la “fantasía uterina” en la que cree ver la fuerza motriz de la cultura

kogi (ibíd., pág. 59) o bien las fantasías sexuales (sexualidad frustrada) y alimenticias (hambre) que explicarían el mito acerca de las hijas de Carlos Nolavita y el jaguar (ibíd., pág. 82).

También cuando expresa su radical desconfianza en la validez de las actividades “adivinatorias” de los mamas, al afirmar que éstas se repiten y se repiten hasta que sus resultados les parezcan adecuados, así tengan que cambiar completamente aquellos que obtuvieron al principio. Dice que el mama puede adivinar que la visita de un blanco que llega es favorable; más adelante puede considerar que es malo; pero si recibe de éste un regalo, adivina otra vez que es buena. Si hay un largo verano, adivina una y otra vez hasta que el trueno le indica la cercanía del invierno, entonces adivina que va a haber invierno (ibíd., págs. 240-241).

Incluso cuando evalúa en forma general lo que implica el trabajar y vivir entre los kogis, cosa que considera “difícil” para, a renglón seguido (ibíd., pág. 335), recordar que Preuss lo calificó como una “tortura científica” (Konrad Theodor Preuss, *Visita a los indígenas Kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1993, pág. 43). Salta a la vista, al leer las descripciones de la situación que nos suministran ambos autores, que la “dificultad” y la “tortura” vienen precisamente de la actitud erguida de los kogis, quienes mantuvieron todo el tiempo el control sobre sus relaciones con los etnógrafos y sobre la información que les suministraban, y de que “su desconfianza no conoce límite”.

En consecuencia, su contacto con ellos no fue tan en el mismo plano ni tan respetuoso como quisiera hacernos creer. Así, mientras nos dice que existe entre los kogis la pena de muerte por actos que se consideren como traición, cuenta que algunos de sus informantes fueron amenazados en esa forma, y termina dudando si las muertes sorprendidas de algunos de ellos se debieron a esa causa (*Los Kogi de...*, pág. 51), sin preocuparse por aclararnos si la relación que sostuvo con ellos fue la causa de tales amenazas. De igual modo, narra que ocultó a los indios que los objetos antiguos que tenía en su

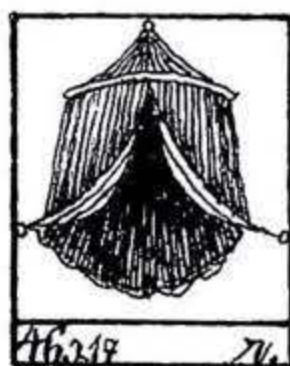
poder provenían de sus actividades arqueológicas, pues para ellos la arqueología “representa un sacrilegio” (ibíd., págs. 106-107).

Aún así, Reichel-Dolmatoff logró penetrar con una relativa profundidad en algunos aspectos de la cosmovisión de los kogis y transmitirlos en forma clara y entendible en su texto. Entre ellos quiero destacar su percepción de que los kogis observan en la naturaleza el curso de su cultura (ibíd., pág. 57), con lo cual resulta que su historia cultural es esencialmente una historia natural, elemento conceptual que ha venido siendo reconocido mucho después en la realidad y en el pensamiento de otras sociedades indias en nuestro país.

Como parte de esta concepción, los kogi ven que todo lo que existe es una gran mata de auyama (Reichel dice “como una gran mata de auyama”, con lo que plantea las cosas en el terreno del símbolo y no en el de la realidad). Así, los de hoy como los antepasados, los hombres como los animales, las plantas, las piedras, todo viene de la Madre, del primer tronco. Por eso todo conforma una gran familia, pero no sólo lo existente hoy, sino todo lo que ha sido y, probablemente, todo lo que será, pues se trata de nuevos retoños de la Madre. “Así, desde la aparición de Sintána, el primer hombre, hasta la actualidad, cada individuo vivo o muerto, cada antepasado, cada niño que nace, tiene su puesto en esta gran red que forma un inmenso árbol genealógico [...] Según los Kogi, los animales antes eran gente y también ellos aparecen en sus linajes. Un hijo de la Madre era zarigüeya y de él descienden las zarigüeyas; una hija era la pava y de ella descienden las pavas. Y de esta manera hasta que se abarcó todo el mundo de los animales. De igual modo nacieron las piedras, las plantas, el agua, las enfermedades, las ceremonias, los vientos y las nubes” (ibíd., págs. 192-193). Entre los guambianos del Cauca encontramos una concepción semejante, en la que toda la inmensa e interminable sucesión de las generaciones conforma en la actualidad una gran familia que, así, trasciende por completo el suceder del tiempo.

Esto explica el porqué los conceptos y las cosas kogis presentan esa enorme y aturdidora (para el extraño)

polisemia, como lo muestra Reichel en sus análisis, sobre todo en aquellos que conciernen al templo y al telar. Es claro que para los kogis todo está relacionado. Cada elemento, cada parte de ese monumental todo comparte la misma matriz de los demás.

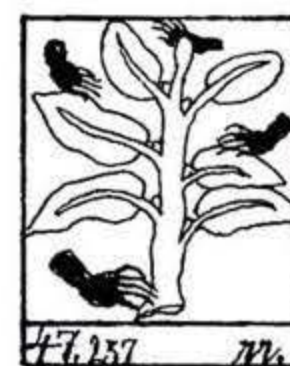


Así se ve en la ubicación y la importancia del concepto de *alúna*, capital en el pensamiento kogi, así como en su caracterización, aunque uno podría disentir de la manera como Reichel-Dolmatoff entiende su relación con la realidad: “Lo que es concreto es sólo un símbolo mientras que el verdadero valor y la esencia existen en *alúna*. El símbolo presupone la existencia primordial del *alúna* y así una piedra en el camino no es en ‘realidad’ una piedra sino es sólo el símbolo para una piedra que existe en *alúna*” (ibíd., pág. 204). Esta manera de definir la relación entre las cosas concretas y su esencia está teñida ya de ese idealismo levi-straussiano que mora en el uso del concepto de símbolo. Desde otro punto de vista, es posible considerar que la piedra en el camino no es en “realidad” un símbolo sino, por el contrario, la forma material de existir la esencia de la piedra, su *alúna*. En el fondo, las esencias son fluidas entre sí y se identifican (“están de acuerdo”, *yulúka*, otro concepto kogi de primordial importancia), pero este “estar de acuerdo” ocurre, y no podría ser de otro modo, únicamente en *alúna*; en cambio, en sus formas materiales concretas, las cosas se diferencian.

Desde la aparición primera de la obra del etnógrafo austriaco se ha venido debatiendo su caracterización acerca de los mamas y el complejo de elementos que se relaciona con ellos. Diferenciándolos del chamanismo, Reichel considera que se trata del complejo religión-tem-

plo-sacerdote (ibíd., págs. 275-276), a mi manera de ver sobre todo con base en elementos formales; así lo dice en una nota de pie de página: “por su formación, tradición y funciones religiosas, los Mamas kogi pueden designarse como sacerdotes y no como chamanes” (ibíd., pág. 327, nota 3), pero sin ir más allá. Mucho más tarde, en su obra *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro* (Banco de la República, Editorial Colina, Medellín, 1988), presenta muchos elementos del pensamiento y del hacer de los kogis como chamánicos, aunque también es cierto que en este libro considera el chamanismo como “un sistema coherente de creencias y prácticas religiosas” (ibíd., pág. 23).

Tanto las introducciones (a la primera y segunda ediciones) como los apéndices (Técnica de investigación y Notas de terreno), contienen importantes indicaciones, aunque breves, sobre las formas de trabajo de campo desarrolladas por Reichel en su estadía entre los kogis, en especial en lo que tiene que ver con su cuestionamiento de la etnografía como una ciencia apoyada exclusivamente en los parámetros del racionalismo positivista, según los cuales una adecuada y sistemática manipulación de la observación y las entrevistas, primero, y de los datos, luego, garantizan la producción de un conocimiento válido de la realidad indígena.



De ahí que afirme: “Hay momentos en que un mero gesto o una palabra casualmente pronunciada abren súbitamente una puerta y hacen caer un velo. Estas oportunidades no se pueden buscar pero hay que saber reconocerlas y aprovecharlas” (*Los Kogi de...*, pág. 335). ¡Cuán lejos estamos de las prescripciones malinowskianas!:

"El etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas" (Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1973, pág. 26), ¡y con mayor razón del racionalismo levistraussiano!



Sin embargo, ante los ojos de los kogis todo este trabajo, toda esta actividad de saber, resultan inútiles, ineficaces, pues están separadas de la vida y no buscan una utilidad práctica en ella, ya que para Reichel la sabiduría kogi era sólo un objeto de conocimiento y no algo para orientar la existencia. Su principio de vida estaba muy lejos del de los kogis: "vivir es pensar" (*Los Kogi de...*, pág. 302). De ahí que los mamas siempre tuvieron frente a él la convicción más firme: "Nunca vas a aprender. Lo que sabes, para nada te sirve" (ibíd., pág. 337).

Empero, Reichel considera que su obra, al reivindicar a los kogis, ha tenido un papel importante en la relación entre ellos y nuestra sociedad: "¿Cuál será el porvenir de los Kogi? Al escribir la palabra *integración* me lleno de profunda amargura. Creo que al defender el derecho de los Kogi a vivir y gozar su propia cultura, defendemos también *nuestro* derecho a vivir la nuestra y desafiar aquellas niveladoras del espíritu con que nos amenazan las grandes potencias del mundo moderno. Nosotros mismos ciertamente no queremos que nos 'integren'. ¿Con qué derecho se trata entonces de 'integrar' a los Kogi? ¿Qué beneficio obtendrían ellos de una tal integración? ¿Qué podemos enseñarles? [...] Los indios son un gran recurso humano para el país,

recurso irremplazable en su alto nivel moral, su gran sentido de solidaridad, su fortaleza y paciencia de espíritu que les han permitido sobrevivir siglos de persecución y difamación. La gran riqueza de un país está en la diversidad de sus componentes, y no en la integración por decreto" (ibíd., págs. 28-29).

Pero esta utilidad se ha quedado en el nivel meramente intelectual, pues, si bien es cierto que "con esta obra he podido contribuir algo a realzar la profunda dignidad de estos indios, su alto nivel moral, y su gran empeño espiritual por entender este mundo y trazar en él un sendero del destino humano" (ibíd., pág. 29), también lo es que la persecución y destrucción han continuado abatiéndose sobre los kogis, como sobre los demás indios de este país, constituyendo para ellos "verdaderas catástrofes" que afectan su "sobrevivencia física y cultural".

LUIS GUILLERMO VASCO URIBE
Profesor titular y emérito
Universidad Nacional de Colombia

No hay por dónde andar

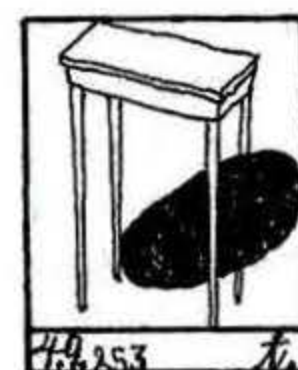
El rescate.
Diario de una negociación con la guerrilla
Herbert Braun

Editorial Norma, Santafé de Bogotá,
1998, 336 págs.

Braun es hijo de inmigrantes alemanes, arribados a Colombia en los años veinte. Apodado como Tico en el relato y en la realidad, Braun hizo un doctorado de historia en los Estados Unidos y se quedó trabajando en una de sus universidades. Su forma de expresar agradecimiento para con Colombia es haber escrito dos libros sobre su historia reciente, uno titulado *Mataron a Gaitán* que tiene un punto de vista liberal de izquierda, recientemente reeditado, y el que reseño, cuyo subtítulo es *Diario de una negociación con la guerrilla*. El autor se debe enfrentar a la dura realidad de un movimiento izquierdista que

ha secuestrado a su cuñado, al que deshumaniza, como a muchas de sus víctimas que cambia por los ingresos que requiere la organización, pero en el proceso se deshumaniza a sí misma. Braun se siente entonces en medio de una horrible contradicción: simpatiza con los fines de justicia social de la guerrilla pero observa que los medios criminales empleados desvirtúan su fin último. Con toda esta carga moral encima, le corresponde negociar el monto del rescate.

Para el autor, la guerrilla surge como respuesta a caminos políticos cerrados para demasiada gente. La falta de ciudadanía se expresa en los andenes de las ciudades del país, tema que el autor destaca en especial. Braun explica que en alemán andén es *bürgersteig* que significa, *steig* un escalón encima de la calle, del barro, y *bürger*, ciudadano, queriendo decir que el andén es un lugar de libertad, donde todos somos iguales y caminamos tranquilamente. El andén colombiano es deleznable, robado por los contratistas, lleno de obstáculos, erigido en forma privada a distintos niveles, invadido por los carros y apropiado por los negocios.



La guerrilla trata a su secuestrado de la mejor manera pues debe mantener una reputación como organización honorable que cumple sus acuerdos. Intenta con ello diferenciarse de la criminalidad común. Pero está cometiendo un crimen de lesa humanidad que es lo que siente en todo momento Jake Gambino, el secuestrado, al ser vigilado estrictamente a cada momento y al ser alimentado y cuidado con la misma actitud que tiene el propietario temporal de una mercancía muy valiosa. Jake es un geólogo norteamericano, un *selfmade man*, quien de empleado de