

EDITORIAL

Recibido: 1 de mayo de 2025. Aprobado: 1 de julio de 2025.

DOI: 10.17151/rasv.2025.27.2.1

La chispa de Vasco

Cuentan —y fue cierto— que en 1992 hubo una cátedra en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia llamada *Historia de mi propio pensamiento*. Hizo las veces de lo que en esa época se conocía como “Teoría IV”: una asignatura de contenido “libre” que tenía como objetivo reconocer algún dominio o discusión posterior al Estructuralismo. Ahí se impartían tópicos comprensivos: estados de la cuestión con respecto al mito o la afrocolombianidad, o los debates recientes dados en Francia o Estados Unidos. Pero en este caso, la materia giraba en torno al mismo eje que la impartía: era Vasco por Vasco. Sin más ganchos, porque no se necesitaban.

La fecha no podía ser más redonda, era una nueva vuelta del tiempo largo. En 1992, en ese mismo Departamento y en los demás de antropología en Colombia (que entonces eran solo cuatro: dos en Bogotá, uno en Medellín, uno en Popayán), y en los de Hispanoamérica en general, estaba haciendo mucho ruido el llamado “quinto centenario” del eufemístico “encuentro de dos mundos” al que, como era de esperarse, Vasco le deparó muriáticos apuntes. Hacía un año que había sido proclamada una nueva Constitución que, se decía o se sabía, era importantísima, pero de la

CARLOS GUILLERMO

PÁRAMO BONILLA

Doctor en Historia de la
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia.

✉ cgparamob@unal.edu.co

ORCID: 0009-0008-5998-9649

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Doctor en Antropología Social.
Profesor Universidad de
Caldas, Manizales, Colombia.

✉ luis.suarezg@ucaldas.edu.co

ORCID: 0000-0002-0432-8674

Google Scholar

Cómo citar este artículo:

Páramo, C.G. y Suárez, L. A. (2025). La chispa de Vasco. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(2), 7-19. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.1>



que aún faltaba por digerir todo lo que sus gesticulantes fórmulas anunciaban (y que Vasco se aprestó a interpretar públicamente, con más críticas que loas). En ese particular clima de pensamiento, por lo demás marcado por los propios temporales de la vida universitaria, prometer una *Historia de mi propio pensamiento*, que era el de Vasco, sonaba a puro Vasco: a una provocación. Porque era la primera vez que alguien se creía con el derecho de advertir que tenía pensamiento propio. No porque antes no hubiera quienes lo hubieran tenido —ni qué decirlo—, sino porque así, tan vociferante, tan seguro, tan retador, tan inmodesto, nadie antes lo había hecho manifiesto.

...Tanto que, para algunos, afectos o desafectos (porque a Vasco se le amaba o se le odiaba), lo del curso parecía un nuevo chiste, atrevido y desconcertante, del profesor que hacía ese tipo de bromas. Pocos años antes, ante la burla de uno de sus colegas por andar metido entre los estudiantes durante las protestas, cuando este le dijo: “¡Madure, Vasco!”, aquel respondió “pues mejor biche que podrido”.

Era 1992 y caía el aguacero posmoderno, entre chaparrones refrescantes e inundaciones estériles, y empezaba a llegar una nueva generación de la entonces flamante especie de doctoras y doctores en Antropología, que, aparte de haber aprendido a de(s) colonizarse en Estados Unidos o asumir las banderas de eso que dio en llamarse antropologías latinoamericanas, venía a promulgar la triste revelación de que aquí, en Colombia, no habíamos tenido genuino pensamiento antropológico, como, en cambio, sí lo habían tenido, desde hacía mucho tiempo, nuestros hermanos mayores de Brasil o México. Ahora había que dejarnos alumbrar el camino por ellos. Y de nuevo, ahí estaba Vasco incomodando esta nueva certeza con la historia de su propio pensamiento. Los recientes doctores, con su PhD bajo el brazo o en curso de concesión, se preguntaban con sorna, en los salones o entre tinto y tinto: ¿cómo iba un antropólogo colombiano sin posgrados, un mero *licenciado*, a producir métodos o teorías? ¿Y cómo se atrevía a darse la importancia para dar un curso sobre sí mismo? ...Madure, Vasco.

En esos años, entonces, el vasquismo era una realidad incómoda, por lo absurda que parecía: en los pasillos se rumoraba que el profesor enseñaba antropología “vasquista”; se decía que Vasco nunca daba clase sobre algo sino contra alguien, y que no hacía escuela sino iglesia. Aquello de que hubiera una antropología

“vasquista” sonaba a narcisismo iluminado. Quienes se molestaron querían hacer burla de las clases y del profesor, pero también de lo que saliera de esas dos inspiraciones: no se ha dejado de señalar con ironía la existencia de “vasquitas furibundos”.

Aun así, diez años después de *Historia de mi propio pensamiento*, se publicaba la primera edición de *Entre selva y páramo...*, una compilación de la vida intelectual de Vasco. El libro se agotó rápidamente y hasta ahora, 23 años después de la primera edición, se está cocinando una segunda en la Universidad del Cauca, aunque Vasco dice que para qué, que para eso está colgado el pdf en su página de internet. Como la historia la escribe el tiempo y lo que fuera burla se volvió etiqueta respetable, o tan respetable como otras, henos reconociendo la corriente de ese pensamiento en la antropología¹.

A Vasco lo seguimos leyendo, sobre todo fuera de la Universidad Nacional, en donde una purga sistemática que empezó tan pronto se jubiló en 2004, irónica y previsiblemente, quiso borrar toda huella de su pensamiento y carisma. No contaban entonces con que un grupo de jóvenes profesores que habían recibido clases del Vasco de la última década del siglo XX iban a estudiar sus textos y a invitarlo a sus clases, y, sobre todo, mantener vivas, como a las llamas de un fogón, las discusiones que seguían planteando sus textos. La diáspora de algunos de esos profesores por otras universidades de Bogotá y el país, y el trabajo de los egresados que sólo conocieron a Vasco en charlas o en textos, hicieron algo más por acrecentar el caudal. Para más de una generación de antropólogos fue decisiva la lectura de su búsqueda de una vía metodológica propia, de su *Jaibanás, los verdaderos hombres* (1985) y de su colaboración con los misak que produjo *Guambianos, hijos del aroiris y del agua* (1998)².

Pero esa idea de un pensamiento propio no era estrictamente una búsqueda personal, y Vasco así lo advertía. Era el producto de un *caminar* con los indios, con el movimiento indígena. Un *caminar*, así en infinitivo, redolente en esa forma verbal de las consignas maoístas, y asumido por Vasco con una coherencia de vida que le costó su cadera; *caminar* que implica y entraña camino, esfuerzo, sudor, aliento; recobrar e incorporar el sendero. Lo *propio* y su

¹ Acerca de la existencia del vasquismo en la antropología latinoamericana, ver el artículo de Mauricio Caviedes en este volumen.

² A este respecto, el artículo de Andrés Felipe Ospina Enciso, en este volumen, adelanta un análisis.

indagación eran asuntos que le habían dado forma y motor al movimiento indígena en Colombia³. Cuando los indígenas del suroccidente recuperaron la tierra, se dieron cuenta de que no sabían vivir como indígenas y entonces se preguntaron cómo era esa forma propia de vivir, cómo era el pensamiento propio. Entonces buscaron desenterrar ese conocimiento —o sea, recuperarlo, sacándolo de la tierra— mediante el trabajo del Comité de Historia.

Ahí fue cuando Vasco vino a caminar con ellos, solo o con sus estudiantes. Ningún o ninguna estudiante que haya estado en alguna de sus largas salidas de campo al Cauca y, luego, a la Sierra Nevada, podrá olvidar las horas y horas de camino diario. Caminar era (y es) conocer: lo ha dicho en innumerables ocasiones. Es algo que se va desenvolviendo, haciendo, como en el famoso poema de Antonio Machado que Vasco evoca y cita en la versión cantada de Joan Manuel Serrat, al comienzo de “En la selva de montaña”, texto que luego se agregó, a guisa de introducción, a su *Lewis Henry Morgan: Confesiones de Amor y de Odio*, de 1994. Conocer es la charla del y en el camino, el recuerdo, el paisaje, el descanso, la huella, la caída, la retoma del destino. Todas cosas que resultaban muy útiles para hacer la historia que le interesaba al Comité de Historia.

Los primeros comentaristas de la obra de Vasco, con la miopía de su tiempo o con simple mala fe, sostuvieron que los hallazgos del Comité de Historia, así como los argumentos de *Jaibanás...* no eran otra cosa que una impostación de Marx en los indios. En otras palabras, que Vasco había descubierto que los indios eran marxistas. Lo que querían decir, era que el marxismo de los indios era un invento del antropólogo. (En ese contexto, el antropólogo venía a ser la otra cara del misionero; figura posible para quien, se decía con malicia, había fundado iglesia a su imagen y semejanza.) Todavía hay colegas que sostienen opiniones semejantes, bien sea con respecto a Vasco o a quienes, de una u otra forma, siguieron o se inspiraron en su método, con los indios o con otras gentes.

Ese dichoso argumento de la proyección de las propias certezas de sí en los demás, como acto de contaminación anticientífica, se ha usado para intentar desacreditar a un mismo tiempo a la antropología y al pensamiento de los indios. Su última reducción al absurdo ha conducido al aserto, hoy en día de nuevo muy en

³ Para ahondar en la relación de Vasco con el Movimiento Indígena del Cauca, ver el artículo de François Correa en este volumen.

boga, de que, por evitar ese ineludible riesgo, de lo único que es válido hablar es de mí mismo/ma/me; proyectarme en mí. Vasco, al contrario, al hablar de su propio pensamiento, se refería a lo que había aprendido a pensar y vivir y caminar y sentir con los indios, y no sólo entre ellos o sobre ellos. En cualquier caso, con este juego de referencias y una corta erudición teórica, tales críticas lograban escabullirse de las discusiones importantes: ¿cómo ocurre el pensamiento? ¿En dónde y cómo ocurre lo propio? Vasco solía decir sin ironía que él pensaba con las patas. Esto era así, explicaba, porque tenía que caminar para poder desenrollar lo que tenía para decir y también porque mucho de lo que decía ponía patas arriba el modo de proceder y el modo de pensar de la antropología.

Por ejemplo, en la universidad le dijeron que era anticientífico permitir que el cabildo indígena decidiera las preguntas de investigación y la metodología y cómo y dónde se publicaba. Había, y hay todavía, una evidente preocupación de quienes hacen antropología por resguardar su autoridad. La adhesión unánime de la disciplina a los protocolos de investigación objetivistas es una muestra flagrante de esa preocupación por mantener el control, o la ilusión del control, en las indagaciones antropológicas. No ha cambiado mucho en estos tiempos de corrección, cuando todas las metodologías se volvieron colaborativas, pero las autoridades se siguen protegiendo. “Informante” se volvió una mala palabra y lo que ahora se estila es que se le llame “coautor”⁴. Pero la gran mayoría de “coautores” o “coautoras” no ganan puntos académicos ni la “coautoría” les sirve para promocionarse de manera alguna. Por el contrario, esta fórmula sí fue decisiva y trascendental en la investigación y la preparación de *Guambianos, los hijos del aroiris y del agua*. Nomás el orden de su autoría ya era una declaración de principios: Dagua, Aranda y Vasco; la jerarquía y el conocimiento era lo que importaba: primero iba taita Abelino Dagua, luego el maestro Misael Aranda, luego el antropólogo *isirik* —hijo del viento— Luis Guillermo Vasco. Sin demagogia y sin pose, *Guambianos...* fue un texto que nunca le pidió permiso a la academia y sus reglas de juego: un texto hecho desde *adentro*; sin glosario, a pesar de abundar en conceptos transcritos de la lengua guambiana que, para entenderlos, había que caminar con atención el escrito de principio a fin; ir, volver y devolverse, repasarlo como a un caracol. Y un texto en el que la coescritura se justificaba a la luz de dos conceptos clave: *mayeiley* —“hay para todos”, hay un espacio que se gana conforme se trabaja

⁴ Una variación, como si de un emprendimiento comercial se tratara, los llama “colaboradores”.

juntos— y *latá-latá* —cada uno da y recibe según lo que es y lo que da—. Ese equilibrio, respetuoso de las jerarquías del conocimiento propio, sigue siendo excepcional en los tiempos presentes, a pesar de su obsesión por evitar cualquier tufo de extractivismo epistemológico, como ahora se dice⁵.

Con todo, la publicación de *Guambianos...* no ocurrió porque en el Comité de Historia pensarán que fuera importante “transformar la academia o la ciencia desde adentro”, sino para que ese libro sirviera como una herramienta en la lucha indígena por lo propio. La decisión fue, por otra parte, del gobernador indígena, para quien ya era hora de empezar a mostrar el libro de oro de los guambianos, según el sueño de uno de los miembros del Comité de Historia.

¿Qué viene a ser un concepto y, en consecuencia, qué viene a ser pensar? El problema se caldea y toma fuerza en *Jaibanás* y tiene una resolución parcial en *Semejantes a los dioses* y, sobre todo, en *Del barro al aluminio*. La cuestión fundamental es la tensión entre lo general y abstracto y lo particular y concreto que es indisoluble en la vida indígena, tanto como es inseparable en la lengua indígena⁶. El mundo se vuelve pensamiento en conceptos que toman su forma: los conceptos son hallados: la tierra es maestra. En quienes le prestan atención, la tierra crece como conceptos, en cosas que hacen el pensamiento, habitando en ellos como materia en la lengua o como lenguaje de la materia. Así, la lengua y el pensamiento hacen parte de la realidad material. No es que los vincule una asociación con conceptos o valores. El pensamiento y la materia se anudan; de cierto modo, lo que se piensa es un crecimiento de la tierra y la tierra, un intrincado tejido, una maraña de rodeos y vueltas de pensamiento. Y si es propio, el pensamiento es crecido desde la tierra. Bien lo resumió *taita* Abelino Dagua en un aparte de *Guambianos...* que también hizo las veces de su epígrafe. Aquí lo citamos, porque los epígrafes y los agradecimientos con frecuencia no se leen y a su manera son las raíces de un texto:

⁵ Como ahora la gente está convencida de que no hay cosa que alcance para nadie, porque todo lo quieren para sí, entonces creen que son justos evitando “apropiarse” de lo que “les pertenece” a otras personas. Es otro modo de asegurarse de aprender sin cambiar, como si eso fuera posible. Esa convicción impide la transformación de quienes investigan, que no pueden recibir educación de los demás porque creen que el conocimiento puede ser propiedad privada y, por extensión, mercancía. Es un mundo tacaño en el que ya no se quiere aprender nada de nadie.

⁶ Acerca de la ardua relación entre el mito y la materia, Camilo Lozano-Rivera adelanta un reflexión en su artículo contenido en este volumen.

El investigador tiene que ir de la superficie hasta la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo. (p. 13).

Los principios que animan estas vueltas, concretan en dos conceptos-proceso recurrentes en la obra de Vasco: el trabajo y la lucha.

Ya en *Jaibanás* era claro que el concepto cardinal con el cual los indígenas describen su tarea es *trabajo*. El verdadero hombre, el jaibaná que canta para curar al nietecito, trabaja. Algunos le agregan tradicional y otros espiritual, pero, en suma, y sobre todo cuando desde la academia calificamos estas operaciones como rituales, ellos están trabajando. Hacen que el mundo, la siempre provisional acomodación de las fuerzas, cambie; y ese es un trabajo esforzado. El trabajo es espiritual porque ocurre en pensamiento, lo cual no le quita lo determinantemente material: es, puede decirse, una modalidad del trabajo de la tierra. Los *jais* ocurren como animalitos que han de mantener en manadas: *jaibaná* puede ser manotada de jais o corral de jais. Al mantenimiento de una manada o de una finca, en el suroccidente lo llaman rodear, y el rodeo es un trabajo diario. En otros lugares, en la amazonia o el andén pacífico, por ejemplo, el territorio se cura, y curar no solo es sanar sino es como quien cura una vasija de arcilla, lo encierra para protegerlo, para que contenga bien, y esta es una forma necesaria de trabajar la tierra. Cuando en la Sierra Nevada los indígenas hacen pago, están tejiendo con un hilo de pensamiento como les enseñó la madre. Cuando en el Cauca se hace un refrescamiento, el taita ha de mover las señales que ocurren tanto en el cielo nocturno como en el cuerpo de los asistentes. Todos están trabajando y acomodando el mundo para que pueda ser posible la vida por venir, para que la vida se contenga y no se vaya; para que, como en la chicha o el guarapo, coja fuerza. De modo general, pensar es trabajar y trabajar es pensar.

Lo mismo ocurre con la lucha: ella es trabajo y es pensamiento, es espiritual y es material. Las luchas fueron trabajosas, recuerdan los mayores pastos cuando relatan lo ocurrido en las décadas de 1980 y 1990. Y fueron trabajosas porque fueron recuperaciones difíciles de la tierra y del modo de vivir en ella. La lucha no se reduce, ni mucho menos, al logro de una conceptualización de carácter mental: consiguieron un cambio material en el mundo. No solo cambió el régimen de propiedad de la

tierra, la tierra logró posesión de los indios. Y la lucha, de esta manera, es también pensamiento: la tierra logró que los indios pensarán con ella. Los renacientes de ahora también saben que los mayores pensarán en ellos, porque tienen la tierra. La tierra es la evidencia flagrante de ese pensamiento. La tierra trabajada es el pensamiento de los mayores: el pensamiento de los mayores es trabajo de la tierra.

Vasco ve en la vida cotidiana la clave de la comprensión del pensamiento indígena: ella es profundamente variada, pero tiene “elementos estructurales” que pueden ser vistos; es el lugar en el cual “la palabra no se ha desprendido del pensamiento”, lo cual quiere decir que la palabra es una forma de la materia (ver *Jaibanás*, p 115). Esos elementos son las cosas-conceptos, medio fundamental a través del cual es posible llegar al conocimiento. Este, por tanto, no es una creación de quien investiga, es una realidad que se abre a quien busca verla. Podríamos decir que investigar es estar atentos a la chispa que de repente refulge y de este modo alumbra, en todo sentido, lo hasta entonces invisible. Tal vez no haya lugar en nuestra geografía donde un súbito centelleo no connote una expresión de vida y conexión entre lo que carga la tierra y la gente. Víctor Daniel Bonilla, recordando la llegada de Vasco a las luchas de Cauca, se refiere a la chispa de Vasco, mientras hace un chasquido con sus dedos y sonríe. Esa chispa era un modo inusitado de pensar el movimiento, un modo de confrontación y también un humor que podía ser benevolente y terrible.

Todo esto advierte, digámoslo al paso, que el escandaloso “pensamiento propio” de Vasco, —pensamiento que él también asumió como trabajo y que se hizo en su trabajo con los indios y el movimiento indígena—, se anticipó y de lejos superó en profundidad al llamado “giro ontológico”, que tanto furor causó en las dos primeras décadas de este siglo⁷. A muchos que vieron en Vasco el promulgador del indio marxista, no parece que en cambio les haya chocado encontrar que ahora los indígenas amazónicos obraran en el mundo conforme Deleuze y Guattari o según las categorías de Pierce.

Sin duda, este “giro” trajo consigo vientos refrescantes y supo cuestionar la forzosa rigidez del estructuralismo ortodoxo y del marxismo en sus versiones más prosaicas, pero buena parte de las obras canónicas que le representan han sido muy dadas a la mistificación gratuita. Se ven en la necesidad de encuadrarse en un lenguaje y un razonamiento “académicos

⁷ Acerca de esta búsqueda de un pensamiento propio, ver el estupendo artículo que le dedica Mauricio Pardo al “derrotero de Vasco para recoger los conceptos en la vida”.

cosmopolitas”, que distorsionan por completo el pretendido “punto de vista nativo” que dicen explicar o al que pretenden darle sentido.

Ya desde *Jaibanás...* Vasco partía de reconocer que el trabajo del jaibaná ocurría en *otra* realidad, en otro mundo posible. No era, como luego lo hubo de explicar más prolijamente en sus textos sobre Guambía, un mundo ilusorio, de metáfora o de “como sí”, sino un mundo que *es*, tan verdadero como los hombres que lo trabajan en sueños y los *jai* que convocan. Mucho antes de que a este tipo de aproximación la antropología cosmopolita lo admitiera como adecuado (tanto más desde que Lévi-Strauss descalificó sin piedad a Lévy-Bruhl, este último un pensador con quien Vasco de tanto en tanto dejó ver una reservada afinidad⁸), obras como *Jaibanás...* o *Guambianos...* se movieron en los mundos posibles y propios de la gente embera-chamí o misak. Allí la selva y la montaña tienen “esencias”, “energías” y “espíritus” con volición y humor, y el páramo está poblado de seres que son gente, como aroiris, aguacero o viento, que también trabajan, piensan y luchan. A partir de las reglas físicas, químicas y biológicas de esos mundos, Vasco acometió su interpretación materialista. (Heterodoxo y provocador que siempre ha sido, Vasco nunca dejó de resaltar la validez de las primeras obras de Carlos Castaneda, por la época en que la disciplina lo había desterrado como charlatán. Vasco insistió en que solo alguien que hubiera tenido un contacto de primera mano con el chamanismo, en cualquiera de sus denominaciones, podía haber logrado ese nivel de experiencia e introspección. En ese mismo sentido, *Jaibanás...* sigue siendo una de las más logradas exploraciones del mundo chamánico.)

Lo que sigue en este dossier de *Virajes* equivale a un acercamiento similar a aquel que el mismo Vasco emprendió con respecto a la obra de Lewis Henry Morgan, pensador que, también valga remarcarlo, difícilmente volvió a ser objeto de la atención de nadie, o casi nadie, en la historia del pensamiento antropológico. Cuando salió publicado, *Confesiones de amor y odio* causó otra tanda de comentarios desdeñosos. ¿A son de qué depararle casi cuatrocientas páginas a un autor que ya nadie lee y del que ya nadie habla?, se preguntaban. ...*Madure*, Vasco. ...Pero su biche autor demostró que aún había cosas nuevas que ver y pensar con el fundador de los estudios de parentesco y la antropología política. Como el libro de marras, este dossier también viene cargado de *confesiones de amor y de odio*. ...Aunque tal vez más de lo primero que de lo segundo, lo cual no es tanto muestra de algún tipo de devoción acrítica —que Vasco también la tuvo, y bastante—, sino de que, a estas horas, desbrozando los frutos de su

⁸ Acerca de la posible afinidad entre la propuesta de Vasco y Lévy-Bruhl, ver el artículo de Juan Sebastián Zapata Mujica en este volumen.

trabajo de la fronda de pasiones que siempre lo envolvió, resultan conformando uno de los corpus más sólidos y originales de nuestra antropología.

Y esa antropología es *nuestra* en un sentido mucho más hondo que el de alguna adscripción nacional o continental; *nuestra* en tanto *propia*, que nunca se preocupó por hacerle venias o besamanos al mercado bursátil de los títulos y publicaciones académicos. Su mérito radica en que siempre tuvo por objeto transformar las relaciones sociales —el mundo, eso es— desde el pensamiento y la lucha de los pueblos o naciones indígenas. No son sólo este o aquel concepto o esta o aquella manera de hacer; más bien la conciencia de que el mundo ha de ser trabajado en la lucha.

Una colección de “confesiones” como la que sigue —en su gran mayoría presentadas en forma de análisis objetivos—, por fuerza mayor es parcial e incompleta. Es parcial porque no abarca, ni pretende hacerlo, todos los aspectos de la producción vasquista y otros campos con la que esta dialoga o a los que concita. (Por poner solo un ejemplo, alguna vez valdría la pena depararle una reflexión al trabajo de Vasco y su relación con el cine. Vasco siempre ha sido un cinéfilo compulsivo, pero, sobre todo, su método valdría la pena examinarlo en paralelo al de Jorge Sanjinés y el grupo Ukamau, en Bolivia.) Incompleto, porque el método vasquista implica la integridad de lo que se hace, se piensa y se siente. No es algo que sólo aparezca en sus textos; para comprenderlo, en todos los sentidos del término, por igual habría que tomar en cuenta sus clases, su trabajo político —y en ello, su lugar en el maoísmo latinoamericano—, a los grupos de estudio que montó o auspició, incluso a su vida y trayectoria personales.

Y aparte de que la tarea rebasa las posibilidades de este número, o incluso su interés o pertinencia, adelantar esta comprensión omniabarcante precisaría de internarse en un terreno todavía anegado, que es el del temperamento de Vasco. Porque Vasco ha sido una persona compleja, por no decir que complicada; ...y a veces, *muy* complicada. Para cientos de colegas, Vasco fue el maestro que les encausó en el sentido del trabajo antropológico⁹. Para otros tantos, fue una presencia asustadora o casi demoníaca, guiado por un celo implacable propio de un ayatola. (A él mismo le gustaba contar cómo al principio, en el Chamí, lo asociaban con el Diablo, cuando contrastaban su perfil con el de la caja de fósforos así llamados. Cómo sería la chispa que iban a encender.) No viene a cuento tratar de dirimir entre ambas figuras; no aquí, al menos. En cualquier caso,

⁹ Maritza Díaz muestra, en el artículo que abre este volumen, el tremendo choque que la confrontación, abiertamente buscada por Vasco, podía provocar en una joven estudiante.

unos y otros nunca han dejado de reconocer la penetrante inteligencia de Vasco y su arrollador carisma como maestro¹⁰.

Es frente a ese Vasco maestro que se presenta este repertorio de confesiones. Está dedicado a un trabajador de campo y *del* campo antropológico, alguien en perpetuo campo, que más allá de sus sentencias y actos radicales demostró en su obra una enorme sensibilidad y una espléndida generosidad. Cada uno de los textos de Vasco ha sido el producto de una consciente y dedicada labranza de la forma; pocos autores se han preocupado tanto por reproducir el sentido del tiempo-espacio de la gente a la que se refiere —en particular, de los misak— en la exposición de cualquier aspecto que su interés haya examinado, o han sido tan comprometidamente sensibles a la humanidad, personal y colectiva, de la gente con la que ha vivido y caminado. Páginas como las que depara en *Jaibanás...* a la curación que hace Clemente Nengarabe a su nietecito, muy enfermo, no sólo son de una enorme precisión en conjurar las palabras, el ambiente y el tiempo, sino que asimismo conmueven; son muestra de genuina *empatía*.

Clemente Nengarabe, Bárbara Muelas, Abelino Dagua, ellas y ellos y muchos otros... Siempre es gente con nombre y apellido, con carácter singular, la que figura en la etnografía vasquista; la generalización aparece a partir de lo que ésta o aquel, emberá o misak, dijeron o hicieron: ellas y ellos son las autoridades que más importa seguir, su trabajo determina el “marco teórico”. A su trabajo se debe el trabajo. Esta es una forma trascendente de generosidad: la de reconocer, la de reciprocitar, la de ser pródigo en la descripción y entregarle todo el espacio que sea necesario. La de admitir que de ellas y ellos también se aprende a pensar.

Un texto como *Guambianos...* no trae bibliografía, aunque en los pies de página, aquí o allá, se haga referencia a alguna obra puntual. Las autoridades a las que importa remitir y sobre las cuales se edificó el trabajo son “*múltiples voces que se reúnen aquí como en un gran río*” (p. 23). Voces que hablaron en fogones, en talleres, en caminos y asambleas, y que viven en el texto. “*Para los guambianos, la historia es vida*”, lo ha resumido Vasco en otro lugar. Esta forma de incorporar el conocimiento individual y colectivo contrasta dramáticamente con otros trabajos —de los que hay buen número— que se esfuerzan en desplegar virtud hablando en sus introducciones de los “*intelectuales indígenas*” que les aportaron su conocimiento, para luego nunca depararles otro lugar en la urdimbre del texto, o en el catálogo de obras consultadas. Quedan bajo el acápite de

¹⁰ El artículo de Andrés Ospina redonda de buena manera en una exploración de esa pedagogía de la confrontación, como él la llama.

“Entrevistas”, eso sí, con su protocolo de consentimiento impecablemente, asépticamente diligenciado. Por muy “intelectuales indígenas” que sean, no se les toma como “teóricos” de verdad. Citarlos como tales no halla sitio en los estados del arte, no se ve serio académicamente. En un mundo tan proyectolátrico como el de nuestros programas académicos, nunca una o un estudiante podrá sustentar su trabajo basándose solamente en los conceptos y las cosas que les enseña la gente. Hay que citar, hay que demostrar que se honra una tradición de nombres insignes, la mayoría inalcanzables. Para eso están Foucault, Segato, Bourdieu, Butler, Descola, Strathern, Wagner, Ingold o Haraway... Llámeseles como se les llame, “intelectuales indígenas” o bien “coautores”, a la postre nunca les han visto como intérpretes del mundo; hechas las sumas y restas, terminan siendo solo “entrevistados”. No así en el método que enseña Vasco, que es un método generoso.

Los emberá-chamí tienen *jai* y, por coincidencia paranomástica o algún tipo más profundo e imperceptible de relación, los maorí tienen *hau*. Al *hau*, Marcel Mauss —autor ausente en el trabajo vasquista— lo presentó como el modelo del don, pero, en muchos aspectos, cuando menos siguiendo a Vasco sobre el Chamí, *jai* y *hau* son conceptos muy parecidos: son el espíritu que hay en cada cosa y que hace que la cosa sea esa cosa y no otra cosa. La vida en la cultura sucede porque hay continua circulación de *haus* o, por qué no, de *jais*. Se dan, se reciben, se devuelven.

El *jai* de Vasco es un espíritu poderoso y de tenerle cuidado. Es un *jai* que viene en chispa; Lenin sabía que una sola chispa (*iskra*) podía producir un incendio, pero también es cierto que la chispa prende el fogón en torno al cual se reproduce la vida. El *jai* de Vasco es pura chispa y es de respeto. Pero, cuando se aprende a trabajar con él, se aprende a dar, a recibir, a devolver.

De ahí que no sea tan inoportuno parafrasear a Vasco devolviéndole estas confesiones. *Confesión* viene del latín *confiteri*, que traduce una forma objetiva de *reconocimiento*. Solo más tardíamente, la confesión vendría a tener un carácter religioso, moral o emotivo. Este número es un reconocimiento a Vasco y un re-conocimiento de su trabajo: volver a conocerlo para aprender un poco más con cada nueva lectura.

La lectura es trabajo, el campo es trabajo; con mucha frecuencia olvidamos que leer (no sólo etnografía o antropología, también un cuento, un poema, una novela, lo que sea que venga escrito) es hacer trabajo de campo en el mundo del texto; o eso, al menos, es lo que debiera enseñarnos la antropología. Un texto no es para recitarlo, lo que importa

es comprenderlo, que equivale a decir, aprender a vivirlo, hacerse a las reglas de su mundo, recoger los conceptos y entender su sentido. Una de las más poderosas lecciones de Vasco a sus estudiantes, repetida por él en innumerables clases y charlas, es que si uno no se transformó de alguna manera en campo, no hizo campo, así hubiera estado allí. Cada ida al campo le da alcance a esa transformación; le vuelve a dar una vuelta a la vuelta. Lo mismo debiera pasar con cada relectura, así como pasa con el *srurrapu*, la espiral tiempoespacial guambiana, que “cada vez que el relato vuelve a hablar lo mismo, sabemos algo nuevo, entendemos de un modo más agudo el carácter de los hechos, comprendemos cómo son pensados, aprehendidos y, a la vez, creados por nuestro pensamiento”.

Referencias

- Dagua, A., Aranda, M. y Vasco, L.G. (1998). *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. FAAE y CEREC.
- Vasco, Luis Guillermo (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Fondo Editorial del Banco de la República. <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=7>
- Vasco, Luis Guillermo (1987). *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chami*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco, Luis Guillermo (1994). *Del barro al aluminio: producción cultural Embera y Waunaan*. Inédito, Bogotá
- Vasco, Luis (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.