

## Sacar a luz la palabra propia. El derrotero de Vasco para recoger los conceptos de la vida

To bring forth the ancestral voice. Vasco's journey to gather the concepts of life

MAURICIO PARDO-ROJAS

Profesor Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

Ph.D. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Maestría: State University of New York.

Antropólogo: Universidad Nacional de Colombia

✉ mauricio.pardo@ucaldas.edu.co

ORCID: 0000-0002-4386-1674

🔗 Google Scholar

### RESUMEN

Este texto quiere plantear unas ideas sobre el trayecto del trabajo de Vasco para construir alternativas a la antropología académica, la cual sostiene él, en aras del conocimiento científico, presenta como productos de los investigadores aspectos de la vida de los indígenas, negándoles la agencia sobre sus prácticas y la autoría de sus propios conocimientos, al tiempo que soslaya la situación de subordinación y explotación en la que el capitalismo ha colocado a las sociedades amerindias.

En esa búsqueda, Vasco se ha ocupado, a su manera, sin intentarlo expresamente en todos los casos, de algunos de los problemas que desde mediados del siglo XX han ocasionado rupturas teóricas y cuestionamientos radicales dentro de esa antropología académica.

Acerca del problema de la racionalidad o validez del pensamiento indígena, que el estructuralismo zanjó proponiendo unas estructuras inconscientes develadas por los antropólogos, Vasco afirma que el pensamiento indígena se expresa como tal, no en una *ciencia de lo concreto*, sino como *conceptos cosas* que configuran la manera endógena en la que los indígenas se piensan en su espacio

### Cómo citar este artículo:

Pardo-Rojas, M. (2025). Sacar a luz la palabra propia. El derrotero de Vasco para recoger los conceptos de la vida. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(2), 37-50. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.3>



temporalidad particular. Las correspondencias biunívocas de forma y esencia, o de significado y significante, según Vasco, no existen en el pensamiento indígena; no hay lo que en Occidente se denomina *representación*, algo puede tener ya sea simultáneamente o en ocasiones separadas varias dimensiones de existencia.

**Palabras clave:** antropología académica, conceptos de vida, cultura, palabra, Vasco

#### ABSTRACT

This text aims to present some ideas about Vasco's work to construct alternatives to academic anthropology, which he argues, in the interests of scientific knowledge, presents aspects of indigenous life as the products of researchers, denying the Indians agency over their practices and authorship of their own knowledge, while ignoring the situation of subordination and exploitation in which capitalism has placed Amerindian societies.

In this quest, Vasco has addressed, in his own way and without expressly attempting to do so in all cases, some of the problems that since the mid-20th century have caused theoretical ruptures and radical questioning within academic anthropology.

Regarding the problem of the rationality or validity of indigenous thought, which structuralism settled by proposing unconscious structures revealed by anthropologists, Vasco affirms that indigenous thought is expressed as such, not as a science of the concrete, but as concepts that shape the endogenous way in which indigenous peoples think about themselves in their particular space and time. According to Vasco, biunivocal correspondences of form and essence, or of meaning and signifier, do not exist in indigenous thought; there is no such thing as what in the West is called representation; something can have several dimensions of existence either simultaneously or on separate occasions.

**Key words:** academic anthropology, concepts of life, culture, word, Vasco

En planteamientos análogos a los de los dilemas de la ciencia occidental sobre la escisión entre naturaleza y cultura, o el estatus y perspectivas desde y sobre los no humanos, Vasco había afirmado, antes de que dichas discusiones afloraran en la academia, que los personajes de los mitos, o los seres de las dimensiones ocultas u

oníricas, o las potencias de los animales, de las plantas y las montañas, los ríos, la lluvia y demás seres, todos constituyen la materialidad indígena, en la que reproducen su sociedad y se reafirman en sus territorios multidimensionales y multitemporales. En épocas recientes, algunas de esas tendencias antropológicas han revalorado y resituado conceptos como los de animismo, o totemismo, o repensado la inevitabilidad, o conveniencia del desencantamiento del mundo. En temas relacionados, Vasco ya en sus dos obras mayores (Vasco, 1975; Dagua et al., 1998) había escrito que lo que aparece en las narraciones y elaboraciones iconográficas de los indígenas, no son modelos, o representaciones, sino su mundo cosmos, tal como es, en el que conviven distintas entidades simultáneamente con los humanos y en donde no operan los patrones espaciotemporales occidentales.

Sobre la cuestión de la configuración de los textos etnográficos, Vasco plantea que la autoría pertenece plenamente a los indígenas y que no basta con hacer transparentes las técnicas, con deconstruir la mirada etnográfica, o, dentro de propuestas participativas, devolver los resultados, sino que se debe dar un proceso de contradicción, de socializar, confrontar y hacer avanzar, con y entre indígenas para hacer aflorar el pensamiento vernáculo para mostrar en sus propios términos sus dinámicas sociales. En *Guambianos. Hijos del aro iris y del agua* (1998), Vasco y los mayores misak Dagua y Aranda, elaboran un texto, a la manera de un códice mesoamericano, o como lo menciona Vasco en varios de sus textos, de un mapa parlante, en el que alternan meteorología nativa, declaraciones políticas, apartes míticos, conocimiento agrícola, historias micro y macro, remotas y presentes, preceptiva doméstica, un territorio poblado de seres míticos atmosféricos, de tipo animal, vegetal, ancestros, caciques legendarios. Un texto como parte de un proceso por “recuperarlo todo” “por tener todo completo” y así contribuir a que “la sociedad guambiana se reproduzca y crezca” (Dagua et al., 1998, p.20).

Constituye un texto alejado de la convención de la escritura académica, pero sus autores no alardean de ello; es el orden concéntrico en el que se mueven las ideas y las acciones de los guambianos. En otros escenarios y latitudes académicas se celebraba a otros autores que rompían con la ortodoxia del texto lineal y su segmentación temática, pero en últimas era otro giro de Occidente, en las formas modernistas de collage o de montaje que reaccionan al clasicismo y que llegan tarde a la escritura académica.

En todas esas discusiones, contra la teoría antropológica, contra las prácticas académicas, contra las metodologías de investigación, Vasco no pretende hacer un aporte a la ciencia universal. Su objetivo es acompañar

a los indios en el resurgimiento de la palabra propia, el entendimiento de su mundo por ellos mismos. Un mundo de los indios, que desde la invasión europea los colocó bajo la dominación del colonialismo y el capitalismo. El proceso por el cual esas nacionalidades minoritarias puedan irse librando de esa dominación requiere re-apoderarse de la palabra y el pensamiento, que no están inscritos en abstracciones o en textos, sino en conceptos – cosas – imágenes – mitos –, y que no elabora arcadias primigenias, sino que al tiempo que muestra el transcurso de la dominación, revela el dinámico aglomerado espacio temporal que desde la conquista había sido relegado a la subestimación y al olvido.

Consultar la obra de Vasco es expedito, ya que ha publicado la totalidad de sus textos en acceso abierto en su página web: once libros, sesenta y tres artículos y capítulos, además de una veintena de documentos adicionales. A lo largo de esos variados textos, el propio Vasco ha relatado de distintas maneras su trayectoria como antropólogo, o mejor como etnógrafo, una autobiografía profesional explícita en mayor o menor medida. Si se intentan unas ordenaciones cronológicas y temáticas de esos textos, se puede ver cómo paulatinamente Vasco fue encontrando, cómo se lo planteó desde los inicios de su carrera, un camino alternativo de la escritura y el método. Esa ojeada de conjunto de sus textos deja entrever también que esa trayectoria de su pensamiento no se dio como un ejercicio intelectual a partir de textos o notas, sino que se fue forjando a través de conversaciones y recorriendo territorios con los indígenas, pero también fue moldeado por circunstancias personales, contingencias sociales y políticas de los pueblos indígenas en los que ha trabajado.

Su relación con los indígenas se inicia de manera imprevista. Desde su adolescencia en Medellín, Vasco llevaba varios años trabajando en la concientización de sectores obreros y campesinos. Después de unos semestres en ingeniería en Medellín y Bogotá, y al no encontrar opciones más atractivas, se matricula en el programa de antropología cuando este se abre en la Universidad Nacional (Archila, 2010). Durante una salida de campo realizada en el marco de una clase, al territorio embera chamí en la cordillera colindante con el Chocó, conoce la extrema pobreza y ardua situación social, económica y política de este grupo indígena; la pérdida de las tierras y la explotación por parte de los terratenientes y la misión católica, la casi nula o muy precaria atención en educación en salud y demás servicios sociales. A partir de esta experiencia, publica unos artículos iniciales sobre una descripción general de esta nacionalidad minoritaria, como se referirá en adelante a los pueblos indígenas, y a sus graves problemas sociales.

Escribe su trabajo de grado en 1970, sobre este grupo indígena, el cual se imprimió en 1974, y en el prólogo de este libro, declara que “es apenas la primera etapa de una investigación del hombre con la tierra” y que es una antropología distinta de “la visión libresca de la antropología” y cita a Mao, en cuanto a que “estudiar las ciencias sociales exclusivamente en los libros es peligroso en grado sumo” (Vasco, 1975, pp. 13-14). En las conclusiones afirma que la “solución a la opresión de los chami” se dará a través de “la unión de las nacionalidades minoritarias junto con las clases explotadas”. Pero, unas líneas antes, había advertido que “el papel económico-político de la despersonalización cultural [...] otorga su gran importancia a la defensa de su patrimonio cultural por parte de las minorías nacionales” (pp. 110-111). De esta forma se va dando cuenta de que la ortodoxia de la organización revolucionaria no es aplicable esquemáticamente a los indígenas, sino que su liberación pasa por recuperar lo que les han arrebatado, recuperar la tierra, pero también sus formas de pensamiento y sus modos de vida.

En aquel primer viaje, el grupo de la salida académica se aloja en la misión católica y allí el cura les presenta al cacique y “jaibaná arrepentido” Clemente Nemgarabe, quien invita a Vasco y a otros estudiantes a visitar su casa. Fue el comienzo de una amistad en la que, en los siguientes años, en las frecuentes visitas de Vasco a la región, primero Clemente y luego su hijo Misael, le irán revelando, que aún en medio de esa situación de explotación y extrema pobreza, subyace el complejo cosmos del pensamiento embera y le mostrarán cómo retomaron de nuevo la práctica del jaibanismo, una vez que los indígenas se van zafando del yugo de los misioneros y las monjas que les habían prohibido esa “práctica demoníaca”.

A finales de los años 1970 Vasco había estado en el Cauca cerca del proceso en el que, a petición de las autoridades indígenas nasa de Jambaló, se habían elaborado unos mapas parlantes sobre la historia política de ellos. A partir de sucesivas conversaciones y ejercicios de memoria entre los indígenas y un equipo de solidarios proveniente de las ciencias sociales (Vasco, 2012). Este tipo de procedimiento basado en continuas discusiones horizontales, de retomar los documentos históricos y narrarlos a la manera indígena, aunando recuerdos, los relatos de los antiguos, imágenes mentales, plasmados en el territorio y yendo y volviendo en el tiempo, le dio pie para presentar en 1980 una ponencia en el Congreso de Antropología en Colombia sobre el método etnográfico. Allí sostiene que la forma de superar la etnografía clásica que objetiva a los indígenas y les extrae datos para la ciencia occidental, o la investigación participativa que devuelve textos a los indígenas procesados por los científicos sociales, es la de acompañar el diálogo entre los indígenas mismos, reflexionando y

haciendo memoria una y otra vez y elaborando instrumentos propios, no necesariamente escritos (Vasco, 1980).

En 1985 Vasco publica su segundo libro, “*Jaibanás los verdaderos hombres*”, y en este, su manera de exposición ha cambiado radicalmente. Sobre la situación socioeconómica, apenas menciona que se ha referido a ella en su libro anterior. Vasco ha llevado ahora, hasta donde le es posible la defensa de ese patrimonio cultural, como un aspecto clave de la futura emancipación de esa minoría nacional. Pero no lo hace exponiendo, enumerando o analizando, sino que, conversando, con los embera, escuchando las historias de los jaibaná y presenciando sus rituales, Vasco va entendiendo que el acontecer de la vida cotidiana está causado por fuerzas que no son visibles a simple vista, pero que todos los embera saben que están ahí; que los indígenas tienen una manera de hacer y de pensar, radicalmente diferente a la de la sociedad occidental. Los conceptos de hacer y pensar son muy distintos en los universos indígenas, no están separados, se hace pensando y se piensa haciendo.

La división espacio-temporal del mundo mestizo de la nación mayoritaria no opera tampoco. El tiempo es un eterno presente en el que los lugares de la vida cotidiana y el mito se funden en “una unidad de lo múltiple”, es movimiento espacial, es la territorialidad, y “recorrer el territorio, caminarlo, es hacer historia”. Los conceptos no se expresan en abstracciones sino en los entes concretos de la vida cotidiana y del mito (Vasco, 1985, pp. 133-135). El mito no significa sino que muestra. En el mito están las disposiciones del espacio-tiempo del mundo embera, lo cual no se expresa en abstracciones sino en la materialidad de los distintos elementos de la narración, personajes, lugares, movimientos; el mito alude a esa realidad simultáneamente visible y oculta. Para vivir, hay que trabajar, hay que cazar, pescar, sembrar, cocinar, construir las viviendas. Pero la realidad visible de esos trabajos, debe ser posibilitada por las fuerzas de la realidad simultánea, no visible, con las fuerzas que hacen posible o dificultan esas actividades. Esas fuerzas no son etéreas, no son meras potencias difusas. Son como animales o como gente, tienen voluntad, y sus acciones están fuera del control de los embera. Son los *jai*. Si no hay una intervención, pueden ser dañinos hacia la gente y su entorno.

Para que sea posible la continuidad de los embera, hay que trabajar en la realidad visible y en la realidad no visible, y para ello hay que ser jaibaná. Cualquier embera puede ser jaibaná, pero para ello un jaibaná acreditado debe, mediante una ceremonia y con el poder de “sus” *jai*, transmitirle la capacidad de acceder a esa realidad, de acceder al sueño

jaibanístico mediante el canto, y de domesticar unos *jai* invitándolos a tomar chicha (Vasco, 1985, pp. 29-39). El jaibaná accede al mundo oculto mediante el sueño, pero provoca el sueño a través del canto, y maneja el poder de los *jai* mediante el canto. “Mediante el canto se narra lo que ocurre...y al mismo tiempo que se narra, ocurre. Porque se narra sucede” [145]. Vasco insiste en que esa actividad del jaibaná, no es un “ritual” que se despliega en el campo de lo simbólico, sino trabajo material, porque la realidad no visible, es tan material como aquella de la cotidianeidad de la vida social (Vasco, 1985, pp. 116-117). El sueño y el canto, ver y nombrar, la ceremonia como trabajo. Con la emergencia de estos conceptos concretos, no abstractos, conceptos-cosas como alude Vasco en varias partes, él descifra el proceso concreto de la creación-recreación de la gente, del mundo, de las dimensiones envolventes de la materialidad del cosmos embera.

En su libro *Semejantes a los dioses Cerámica y la cestería embera-chamí* (1987), Vasco constata el uso de casi todos estos artefactos con el ciclo del maíz, los cestos para su transporte y almacenamiento, los tiestos para su procesamiento, el proceso mismo de reproducción de los embera, la gente de maíz (Vasco, 1987 pp. 89-92, 145). En todos los trabajos y procesos del maíz intervienen cerámicas y canastos, que no son solamente artefactos utilitarios, sino, en la concepción de Vasco, cosas-conceptos en los que la voz ancestral se expresa en los procesos de elaboración y en la heterogeneidad de la forma. Al relacionar diferentes momentos de conversaciones con las alfareras, Vasco aúna otras claves para entender lo que dice ese entramado de la materialidad embera. La cerámica, con su profusa variación formal e iconográfica, se presenta no solo en el proceso alimentario, en las rutinas de almacenamiento y en las muchas preparaciones de bebidas y amasijos, sino también en aquellas ocasiones en que la chicha constituye ese elemento principal de prácticas rituales: la inauguración de las casas, la cosecha, la sesión jaibanística, la iniciación femenina.

La chicha de maíz es protagonista de la ceremonia del jaibaná, evento en el que se integran los poderes del mundo visible y del oculto. En la fiesta del acceso a la pubertad, la niña, al preparar, repartir y beber la chicha, se convierte en mujer que hará bien sus trabajos y engendrará hijos embera. El recipiente antropomorfo de cerámica con la chicha fermentada, *choko*, elaborado por una mujer adulta para que sea la niña misma, es al mismo tiempo los antepasados que fermentan la chicha, pero es también la energía de la niña, su *jai*. “Los *choko* son a la vez la niña, su *jai* y sus ancestros, tres personas distintas y un solo cántaro verdadero” (Vasco, 2018, p. 29).



Aunque no logra desentrañar el relato primigenio inscrito en la variedad de los dibujos y relieves de los canastos, y lo correspondiente a la alfarería aparece fragmentario, Vasco en ese momento se ha reafirmado cada vez más en la intuición que esbozó en *Jaibanás*.. acerca de que

Los indígenas han logrado una forma de expresión conceptual muy diferente de la occidental, en la cual los conceptos se expresan, se materializan con palabras. Ellos expresan los suyos con el relato de acontecimientos, de situaciones “típicas”, aunque sería más acertado calificarlas de arquetípicas. Esto les permite expresar en forma directa sus conceptos como hechos concretos que, por sus características y circunstancias, abarcan plenamente el contenido abstracto que deben significar (Vasco, 1985, p. 135).

Y que desde Occidente se han dado interpretaciones

que llevan a idear los más fantasiosos métodos para buscar el contenido conceptual oculto tras los relatos míticos, cuando precisamente la característica del mito es la de que en él el conocimiento está dado en forma directa y explícita; solamente queda verlo (Vasco, 1985, p. 135).

En los diseños, dibujos y formas de la cestería y la cerámica, como también en la talla de madera o en la pintura facial y corporal, residen distintos elementos de su complejo cosmos, no como representaciones, sino como conceptos.

En una conferencia que tituló *Pensamiento indígena y representación*, Vasco (2015) expuso la ampliación, a la que arribó después del trabajo con los guambianos, de la idea de que el conocimiento está materializado no solo en las palabras del mito, sino también en las formas de dibujos, relieves y figuras presentes en el tejido, el moldeado, el tallado, la pintura y el grabado

...los embera no separan los dibujos de los canastos; sin estar en estos, los dibujos no significan nada, ni siquiera son reconocibles. Tampoco pueden desprender los cestos de su uso, de sus funciones. Un jabara es inimaginable sin relación con el maíz [...]. (p 8)

...pero no entendía todavía el fondo de lo que explicaban los embera. Vine a entenderlo después con los guambianos [...] (p. 31)



...abstracciones completamente diferentes de las nuestras, pero no por ello menos abstractas. Sus abstracciones son cosas de la vida diaria, como un caracol, mientras para nosotros las abstracciones son conceptos cada vez más rebuscados. Los indios piensan con cosas de su vida cotidiana, con elementos que hacen parte de su medio de vida, por eso hablo de cosas-conceptos o de conceptos-cosas (p. 36.)

Inscripciones en la vida cotidiana que constituyen una narrativa de fragmentos e intersecciones que no se capta a la manera occidental en un relato racional o argumentativo, sino como elementos de un mapa cósmico, que se revela desde la antropología que Vasco ha ido construyendo, dejan ver movimientos oscilantes, concéntricos, en el que aparecen venados, cangrejos, culebras, mariposas, caracoles y otros muchos seres (Vasco, 1987, p. 131), que animan, literalmente, los cestos, de manera análoga a como animan las narraciones del origen del agua, de la forma en la gente recibió los cultígenos, de la manera en que son *jai* que afectan o fortalecen la salud al ser conjurados por la palabra y la visión del jaibaná (Vasco, 2015).

Vasco insiste de distintas maneras en sus escritos, en que el proceso de elaboración de su método de –su antropología–, no fue de introspección intelectual, de una depuración analítica ni de un frío procesamiento de los datos etnográficos. Según él, nada de eso. Su aprendizaje consistió en oír a los indios, en despojarse de las premisas del método académico y humildemente caminar al lado de ellos, tratando de ver como ellos, de permitir que la concepción del mundo de esas gentes, –que le abrieron sus casas y su confianza–, se expresara en los términos en que ellos mismos la comunican. Esa concepción se plasma en sus narraciones, en su crear y recrear en los trabajos con las entidades poderosas del mundo no visible, con los alimentos, con los materiales que transforman en tallas, en cestos, en cántaros, y en sus celebraciones de profusión expresiva.

Vasco quiere “captar” la concepción de los embera para “traducirla en un lenguaje accesible a nosotros los occidentales” (Vasco, 1987). Esa trayectoria de aprendizaje, que se inicia entre los embera primero del Chamí en Risaralda y luego del Garrapatas en el Valle del Cauca, se va a ver truncada por la animadversión de la misión católica que cooptó a uno de los recién restablecidos cabildos de gobierno indígena, el cual le prohibió a Vasco adelantar sus actividades (Vasco, 1987; 2002) . La interrupción de sus trabajos de campo entre los embera, le impidió seguir buscando ese relato que se ve, si se sabe mirar, en la riqueza de dibujos, relieves y diseños en la cestería de este grupo.

Los siguientes años Vasco los pasó acompañando al proyecto de recuperación de la historia con los guambianos. El cabildo de Guambía había creado el Comité de Historia para redescubrir “cuál era el modo propio guambiano para acceder a la tierra y trabajarla” y entre 1987 y 1991 Vasco coordinó, junto con los taitas Abelino Dagua y Misael Aranda, un trabajo para analizar y discutir lo que previamente el comité había consignado en extensas grabaciones (Dagua et al., 1998). Es en este trabajo con los misak, como se autodenominan los guambianos en su lengua, en donde Vasco pudo desplegar plenamente lo que había planteado explícitamente en su ponencia de 1980 sobre acompañar a los indígenas en un proceso continuo de reflexión, discusión y memoria para recuperar la palabra y el pensamiento.

Durante un año adelantaron reuniones de discusión para “ubicar un cuerpo de conceptos clave, propios del pensamiento guambiano, que sustentan todo el andamiaje de su cosmovisión y de su idea de la vida y sus caminos” y luego ampliaron la discusión a otras variadas personas de la sociedad guambiana. Organizaron los resultados en una serie de cartillas y finalmente los compilaron en el libro *Guambianos, Gente del Aro Iris y del Agua* (1998). Como lo explica Vasco en el prólogo, es en realidad una antología de las voces de unos setenta y cinco misak, hombres y mujeres, que aportaron a lo largo de esas discusiones. El libro es una compilación de esos relatos sobre la configuración de su territorio y de su historia. Sus grandes apartes tratan sobre los ciclos del agua, de las estaciones, de las actividades agrícolas y de las dinámicas asociativas residenciales y comunitarias.

Sus contenidos no siguen los parámetros usuales de los textos académicos. Se narran los despliegues del agua a partir de las lagunas, que forman los ríos y regresan en nube y que llevan una vida de los sueños. Las palizadas provocan enfermedad y en los pantanos están la sierpe y el cerdo que enferman, pero también tienen el remedio que usan los sabios, *mørøpik*, para curar (Dagua et al., 1998). Y así, esos seres y sus movimientos van formando y marcando el territorio de los misak que salieron de la sangre de los derrumbes, del agua. Los españoles espantaron a los antiguos y estos se encerraron arriba en las montañas, abajo quedaron los otros misak, que fueron dominados por los blancos. En la vida de los misak, la familia se redondea alrededor del fogón y se va tejiendo en el telar con un hilo que une el centro con todo. El tiempo va y vuelve en espiral como caracol que camina, como el sombrero misak, son recorridos sobre el espacio ancestral, “un desenrollar y enrollar el hilo en el territorio. Esos son los conceptos cosa de la sociedad, el territorio y la historia de

los misak. La historia está en el territorio y hay que aprender a oírlo para aprender a hablarla.

El territorio cosmos se despliega en los ciclos de larga duración de ocho, cuarenta, sesenta, cien años; acontecen derrumbes y crecientes en las que viene el aro iris personificado en los niños y niñas del agua chumbados con sus colores, quienes serán los grandes caciques que guiarán a la gente guambiana. El ciclo anual es el de los veranos secos y los inviernos lluviosos generados por luchas entre personas meteorológicas (Dagua et al., 1998). El aro iris *Kōsrēmōpōtō*, que es la misma agua, es visible en su mitad superior, femenina, se voltea y redondea y debajo está la otra mitad, masculina, y por eso no es un arco sino un aro, y trae las aguas de aguacero *Kōsrēkōllimisak*, y de llovizna helada o páramo *Srēkōllimisak*. Cuando las aguas se desbordan en borrascas y derrumbes, y ocasionan la suciedad, *papō*, de las palizadas de la inundación, y de la sangre menstrual, y de las enfermedades, el aro iris va a enfrentarlos (Dagua et al., 1998). Estas entidades dependen unas de otras y están en tensión, afectan la tierra, los cuerpos de agua, pero también la salud de gentes, animales y plantas. Los sabios, *mōrōpik*, sentidores, soñadores, y hacedores, ven esas personas cósmicas y deben acudir a *Pishimak*, la dueña /dueño de todo, en su versión femenina, *Srai*, Mama Dominga, o masculina *Kallim*, Taita Isidro, para mediar y procurar un equilibrio entre ellas, para atenuar el *papō* maléfico de esas sequías, inundaciones, heladas, derrumbes, enfermedades, un equilibrio que resulte en un ciclo de agua favorable, en bienestar de la gente, de los ciclos de plantas y animales, de las cosechas, sin enfermedad (Dagua et al., 1998). El ciclo diario, antiguamente podía ser leído en las casas tradicionales por el movimiento de la luz, dentro de la casa al entrar por la abertura del techo y por las ventanas. Los hombres en el trabajo del campo se dan cuenta del tiempo por las veces que renuevan la coca que mascan, pero también por el movimiento del sol y las sombras sobre los elementos del paisaje, aves, insectos y batracios se mueven y modulan sus voces a ciertas horas (Dagua et al., 1998). Los ciclos agrícolas ocurren por las articulaciones de las fases de los cultivos (siembra, deshierbe, aporque, cosecha), con las estaciones, (*srepōl*, invierno largo, *lamōkuarō*, el pequeño verano, *lamōsre*, invierno corto, y *nukuarō*, el gran verano), los ciclos de la luna, dentro de los pisos térmicos (*kausre*, la tierra alta, fría y más abajo el *kurak yu*, la tierra templada) y por los tipos y formas de asociaciones entre los cultígenos en una misma huerta: maíz, papa, trigo, linaza, cebolla, ajo, haba, col, ulluco y arracacha. Todo esto dentro de actividades comunitarias de la familia, la parentela, el vecindario, festividades de semana santa, de comienzo de las lluvias, de las ofrendas a los muertos, de las bodas, del año nuevo, de la inauguración de las casas, de los funerales, en las que se

preparan abundante comida y bebida para las ofrendas y compartir en distintos circuitos de reciprocidad (Dagua et al., 1998).

Las actividades comunitarias se orientan por los principios de *latá-latá*, repartir justo, y *linchap*, hacer juntos. Hay trabajos colectivos, mingas, por diversos motivos, para el cabildo, para hacer casas, para puentes y caminos, para las fiestas religiosas, para ayudar a una familia (Dagua et al., 1998)

*Hijos del Aro Iris y del Agua*, es un esbozo de texto total desde y sobre los misak, que recorre ese cosmos indio, desde la palabra y el pensamiento propio, con su multitud de entidades, engendrando el territorio y la gente, y mostrando las maneras de hacer, de vivir juntos, de reclamar lo propio para construir el futuro que viene atrás siguiendo a los ancestros que encabezan el camino. Es la realización de la propuesta que Vasco se hizo dos décadas antes de acompañar el diálogo entre los indígenas mismos para reflexionar y hacer memoria una y otra vez y plasmarlo según una lógica y un orden acorde con los espacios y ritmos del pensamiento indio.

Las diferencias entre los escritos de Vasco, los Embera y los Misak no provienen solo de su proceso cronológico de aprendizaje, de aprender a oír y a dialogar, sino también de las diferencias entre estas sociedades indígenas en cuanto a sus formas sociales y en cuanto a la manera de configurar sus cosmologías.

Además de su incipiente organización política en el Chamí en esa época de 1986, los embera son una sociedad altamente segmentaria; las unidades sociales fundamentales son las parentelas y las familias extensas, las cuales pueden migrar a otros asentamientos en cualquier momento. La información documental y etnográfica ha mostrado cómo los hombres embera se concebían a sí mismos fundamentalmente como guerreros y cazadores, y que en épocas pasadas la mayoría de ellos eran jaibanás. Esa gran segmentariedad les permitía formar alianzas militares coyunturales entre distintos asentamientos, pero también enfrentarse entre ellos en otras ocasiones. El mundo de los embera es el de las parentelas que cazan, pescan, siembran y están en continua tensión y negociación con los *jai* y en continua predisposición para conquistar nuevos territorios, poblados de entidades poderosas y maléficas que han de ser domesticadas por los jaibaná. Buena parte de su configuración cosmológica está implícita en las variantes expresivas de sus producciones de adornos, decoraciones de sus casas, tallas, cerámica, cestería y en una semántica profunda de la morfología de su lengua (Isacson, 2022).

Los misak, por otro lado, tienen una configuración social y una reflexividad más comunitaria; el espacio alrededor del fogón doméstico *nak-chak* es considerado explícitamente como el sitio donde desde la familia se engendra el pensamiento de pertenencia social, al territorio, a la palabra de los ancestros, (Arcia, 2024; Dagua et al., 1998). La reunión de los mayores, aunque no es un órgano estructurado ni oficialmente reconocido, es una fuente de autoridad sobre asuntos importantes (Schwartz, 2018). Los misak se expresan de variadas maneras hacia el conjunto de su territorio y el agua, los movimientos meteorológicos y sus abigarradas dinámicas dentro de sus configuraciones de espacio y tiempo, los ciclos climáticos y agrícolas (Muelas, 1992). La vida social misak incluye numerosas instancias asociativas y en sus actividades, desde las más domésticas hasta las faenas agrícolas de mayor envergadura, se perciben inmersas en tensiones telúricas y místicas en las que se recrean una y otra vez en su ancestralidad territorial, y en su corporeidad como gentes y como grupo social.

Los textos de Vasco sobre emberas y guambianos son muy distintos, pero están animados por una intención política común, y que el resultado sea diferente, reafirma una de sus ideas centrales, la de que la antropología debe por sobre todo expresar la concepción indígena. Y aunque los indígenas comparten una serie de circunstancias históricas y sociales, cada nacionalidad indígena es única. La propuesta de Vasco es muy idónea para abordar y exponer esa única manera en sus maneras de ser, de hacer y de pensar.

Sin duda, muchos pasajes de la obra de Vasco pueden ser cuestionados de distintas maneras, pero lo cierto es que el conjunto de su obra entraña una perspectiva idiosincrática, un enfoque que se fue elaborando paso por paso, para llevar a cabo su idea de acompañar a los indígenas a sacudirse la opresión colonial y capitalista, mediante la revaloración de su palabra y su pensamiento en su trayecto para recuperarlo todo. Y al margen de las discusiones de las vanguardias académicas, Vasco ha construido una antropología en la que los mundos indígenas tienen plena validez; en la que sin pasar por silogismos o elucubraciones, es posible entrever esos cosmos poblados de seres de diferente configuración, entre los que los humanos son una parte del todo; en la que la etnografía debe tener más de escuchar y dialogar que de interpretar, de hacerse así misma haciendo junto a los indígenas; en la que los preceptos occidentales deben dejarse a un lado para entrar sin ambages en el encantamiento del mundo de los indios.

## Referencias

- Archila, M. (2010). *Entrevista realizada por Mauricio Archila a Luis Guillermo Vasco*. <http://www.luguiva.net/admin/pdfs/Vasco-Archila1.pdf>
- Arcia Grajales, J. (2024) *Lectura Histórico – Crítica de la Educación en Nak chak*. [Tesis de doctorado, Universidad de Manizales].
- Dagua, A., Aranda, M. y Vasco, L.G. (1998). *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. FAAE y CEREC.
- Isacson, S.E. (2022). *Transformaciones de eternidad. Gente y cosmos en el pensamiento embera*. Editorial Universidad del Cauca.
- Muelas, B. (1992). *Relación tiempo espacio en el pensamiento guambiano* (Trabajo de maestría, Universidad del Valle].
- Vasco, L.G. (1975). *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*. Editorial Margen Izquierdo.
- Vasco, L.G. (1980). *Algunas reflexiones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo*. Boletín de Antropología.
- Vasco, L.G. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Vasco, L.G. (1987). *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera chamí*. Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco, L.G. (2012). *Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes*. Universidad Nacional del Rosario, Argentina. <http://www.luguiva.net/admin/pdfs/LUCHA%20INDIGENA%20EN%20EL%20CAUCA%20Y%20MAPAS%20PARLANTES.pdf>
- Vasco, L.G. (2015). *Pensamiento indígena y representación..* <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=97>
- Vasco, L.G. (2018). *¿Por qué semejantes a los dioses?* [Conferencia]. <http://www.luguiva.net/admin/pdfs/POR%20QUE%20SEMEJANTES%20A%20LOS%20DIOSES.pdf>
- Vasco, L.G. (2018). *Cosas-conceptos, mapas parlantes e investigación solidaria. a.* <http://www.luguiva.net/admin/pdfs/Cosas-conceptos,%20mapas%20parlantes%20e%20investigacion%20solidaria.pdf>
- Schwartz, R. A. (2018). *La gente de Guambía. Continuidad y cambio entre los misak de Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.