

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Recibido: 28 de marzo de 2025. Aprobado: 28 de junio de 2025.

DOI: 10.17151/rasv.2025.27.2.5

Meandros del campo: imagen del antropólogo y disolución cultural embera desde la etnografía de Luis Guillermo Vasco

Fieldwork Windings: Anthropologist's Image and Embera Cultural Dissolution in the Ethnography of Luis Guillermo Vasco

CAMILO LOZANO-RIVERA

Doctor en Estudios

Territoriales, Universidad

Católica de Manizales.

RESUMEN

En este artículo se examina parte de la obra del antropólogo Luis Guillermo Vasco, correspondiente a su etnografía del pueblo Embera en Colombia, como contribución significativa a debates antropológicos fundamentales sin necesidad de insertarse en discursos académicos dominantes. Se analiza posteriormente cómo Vasco integró la vida material cotidiana, especialmente la alfarería y la producción material, con estructuras míticas primordiales que sostienen simbólicamente la cultura embera. Basado en una incursión propia reciente con comunidades embera en Risaralda y Caldas, el autor del ensayo identifica procesos recursivos y adaptativos mediante los cuales la cultura embera gestiona su continuidad, frente a disoluciones culturales importantes como la desaparición de la cerámica o el declive lingüístico. Se argumenta que la persistencia cultural no radica en la preservación literal de elementos específicos, sino en la capacidad estratégica de autorreferencia simbólica al origen y la creación, lo que permite

✉ clozano@ucm.edu.co

ORCID: 0000-0002-2395-6684

 Google Scholar**Cómo citar este artículo:**

Lozano-Rivera, C. (2025). Meandros del campo: imagen del antropólogo y disolución cultural embera desde la etnografía de Luis Guillermo Vasco. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(2), 73-99. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.5>



que la comunidad cambie sin dejar de ser la misma, concluyendo así que la cultura embera perdura a través del cambio continuo y no a pesar de él.

Palabras clave: alfarería, embera, etnografía, mito, recursividad (fuente: Tesauro de la UNESCO)

ABSTRACT

This article examines part of the work of anthropologist Luis Guillermo Vasco, corresponding to his ethnography of the Embera people in Colombia, as a significant contribution to fundamental anthropological debates without the need to insert itself into dominant academic discourses. It then analyzes how Vasco integrated everyday material life, especially pottery and material production, with primordial mythical structures that symbolically sustain Embera culture. Based on his own recent foray into Embera communities in Risaralda and Caldas, the author of the essay identifies recursive and adaptive processes through which Embera culture manages its continuity in the face of significant cultural dissolutions such as the disappearance of pottery and linguistic decline. It is argued that cultural persistence does not lie in the literal preservation of specific elements, but in the strategic capacity for symbolic self-reference to origin and creation, which allows the community to change while remaining the same, thus concluding that Embera culture endures through continuous change and not in spite of it.

Key words: Embera, ethnography, myth, recursion pottery (source: UNESCO Thesaurus)

Introducción

Imagen de antropólogo

En un citado artículo de 1983, discutiendo la redistribución del poder colonial a escala global posterior a la década de 1950, así como la incidencia que tuvo esto en las teorías sociales críticas de los 60's y 70's, el historiador estadounidense James Clifford afirmaba con tono profético que “ahora que Occidente no puede presentarse más como el único que ostenta conocimiento antropológico sobre los otros, se

hace necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada” (Clifford, 1983, 119. Traducción personal¹).

Clifford avizoraba estas y otras cosas desde su escritorio en Santa Cruz, California, mientras fraguaba junto al Círculo de Rice las bases conceptuales y retóricas del denominado “giro lingüístico” y la “crisis de la representación”, que pasarían en esos años a redefinir los rumbos de la antropología del *mainstream*. La resonancia que tuvo esta discusión produjo y expandió cuestionamientos fundamentales sobre quién está en posesión de la autoridad para representar y narrar la realidad del otro, un asunto de inagotable pertinencia y creativa tergiversación en la disciplina antropológica (Spiro, 1996).

De una manera que ha sido calificada como notable antes de la escritura de este artículo, el etnógrafo colombiano Luis Guillermo Vasco comprendía desafíos semejantes de manera simultánea (si no es que fue años antes), probablemente sin tener noticia clara de Clifford o de los exponentes del debate *post* que vendría varios años después. La obra de Vasco (1985; 1987), en este marco, anticipó desde Colombia algunos problemas nodales en las corrientes contemporáneas de la antropología. Esto lo hace un autor partícipe, aunque indirectamente, de debates globales, mucho antes de que estos fueran atendidos formalmente en la arena local, como dando un toque de realidad a aquel “mundo de etnografía generalizada”.

Lo insigne es que Vasco desarrolló estas reflexiones sin depender de los circuitos académicos hegemónicos que legitimaron y promovieron tales discusiones. Precisamente esta independencia intelectual, combinada con la profundidad de su inmersión de convivencia con la gente embera, son distintivos de la mayoría de fragmentos de la obra de Vasco que nos ocupan en este ensayo. Esa obra, producida como el territorio de la nación colombiana literalmente, entre páramos y selvas, abordó, entre otros, el problema de la autoridad etnográfica, aunado a dotar de importancia a la producción cotidiana, la cultura material, el carácter creador del lenguaje y la urgencia ética de una representación dialógica y comprometida con la complejidad cultural.

¹ La primera edición en español de algunos de los textos fundacionales de la antropología posmoderna, entre los cuales se cuentan varios de Clifford, data de 1990. En aquella edición, la traducción de todo el fragmento dice: “La actual dificultad está ligada a la quiebra y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1950 y a los ecos de ese proceso en las teorías radicales de la cultura de los años 1960 y 1970. Después de la revocación de la mirada europea por el movimiento de la negritud y después de la *crise de conscience* de la antropología con respecto a su status liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros, ha llegado a ser necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada” (Clifford, 1990, 142).

El grado, la forma y el reconocimiento de la vinculación con los circuitos académicos hegemónicos se manifiestan con claridad en la manera como los antropólogos narran sus accesos al campo, que suele ser el momento en que componen una imagen textualizada de sí mismos. El acceso al campo –que tiene el potencial de convertirse en un vínculo– excede lo metodológico y pasa a ser también un asunto político, geográfico, estético y discursivo, como demuestra con relativa nitidez la noción estandarizada de *rappport*, galicismo que se utiliza para referir justamente esto al interior de la antropología (Sherif, 2001). Un ejemplo representativo de estas dimensiones intersectadas en el *rappport* aparece en la entrevista que el antropólogo estadounidense Clifford Geertz concedió a James Ostrow en 1990, desde su despacho en Princeton, cuando relata cómo circunstancias personales, políticas y contingentes influyeron directamente en la elección de Marruecos como nuevo escenario para su investigación etnográfica:

Marruecos sucedió porque en 1965 Indonesia estaba estallando, y yo tenía algunos hijos, y no quería volver por el momento. Estaba en Inglaterra para una conferencia y me fui allí. Alquilé un Peugeot y conduje por todo el país, de nuevo pasando por cada pueblecito que veía, y por razones ligeramente diferentes, pero que también tenían que ver con el tipo de lugar que era y el tipo de cosas que quería, elegí el lugar para estudiar. En ambos casos, gran parte es accidental. El verdadero truco es saber cuándo tienes algo, cuándo es interesante – ya sabes, la pelea de gallos, o un funeral o algo así-, o cuando el pueblo es realmente bueno para la investigación. (Ostrow, 1990, 67).

Ilustrando el mismo punto, pero desde otro ángulo y con otra tesitura, está la narración del antropólogo argentino Carlos Reynoso, a propósito de su estancia de campo en una aldea no muy alejada de Tihingan, Bali, en 1996:

Yo estaba asistiendo al crematorio de un brahmán, una verdadera fiesta popular con elementos tradicionales, por cierto, pero también con tecnología de punta en materia de compresores para encender el fuego. Había llegado a la aldea pocas horas antes y los nativos (si hemos de llamarlos así) me miraban... pues, como a un hombre invisible. Pero el encanto del exotismo se quebró de inmediato. Un nativo me espetó en casi perfecto inglés el “*Where are you from?*” de rigor. “*Argentina*”, contesté, pues es así más o menos como se pronuncia en Bali y porque en la comunicación intercultural conviene omitir las preposiciones. La respuesta que siguió fue la más predecible en

este mundo globalizado: “¿Argentina? Maradona...”. Los balineses circunstantes, lamentablemente no en coro como en *Deep play*² o en las películas de Monty Python, pero sí de a uno, fueron aportando sus granos de arena: “Batistuta”, “Ortega”, “Piojo López” y luego otros nombres de los que yo, indigno de mi patria, no había oído hablar jamás. Así fue como se estableció el rapport [...]. (Reynoso, 1996, s.p.)

Vemos cómo la selección del sitio de campo y la introducción en este, descrita con relativo horizonte en estas narraciones de *rapport*, trasuntan una intersección entre, por lo menos, la afectividad, la geopolítica, la lengua, la ética y la epistemología. Pero a efectos de este artículo en particular, tuvimos que preguntarnos ¿cómo fue a dar Vasco con los embera y en qué consistió el *rapport*? Según él mismo, esto ocurrió en su primera salida de campo, siendo estudiante de antropología (Vasco, 2007). Dicha salida implicaba ir a una comunidad indígena embera chamí en Risaralda en los 70 's; Vasco-estudiante y el resto del grupo se quedaban en el internado de los Misioneros. Pero esto cambió, por la inevitabilidad de las contingencias, para terminar acercando *off the record* al grupo de estudiantes un poco más a los indios.

Sólo que, en el proceso, les cayó un torrencial aguacero:

[...] las mujeres de nuestro grupo, las estudiantes y la profesora, se habían quitado sus vestidos mojados y estaban con ropas de las indígenas, sentadas en un corredor del tambo, supuestamente aprendiendo a hacer canastos; nosotros estábamos también por allí, pero con la ropa y los zapatos colgados encima del fogón, para que se secaran. Dos de las mujeres de nuestro grupo estaban cocinando una sopa de pastas, porque habíamos cargado nuestra comida a lomo de mula, –menos mal que ha cambiado mucho la ciencia y ya no se carga a lomo de indio, aunque ellos ayudaron a cargar algunas cosas, como la cámara fotográfica, la grabadora y la filmadora de una estudiante de antropología–; entonces, allí había dos antropólogas cocinando sopa de pastas de las que habíamos llevado, con un círculo de todos los indígenas de la casa observando cómo se hacían esas comidas tan exóticas –en esa época eran exóticas para ellos, ahora son comunes. Como desafortunadamente en esa época los embera no presentaban informes escritos de los resultados de su observación, nunca hemos podido saber qué conclusión sacaron, pero seguramente al ver

² Reynoso hace referencia acá al conocido artículo *Deep play: Notes on the Balinese cockfight* de Clifford Geertz (1973), en el cual este último ofrece una narración de su *rapport*, pero con respecto a su estancia de campo en Bali, Indonesia, en la década de 1950's. La superposición de los sitios de campo de ambos antropólogos y su concepción del *rapport*, constituye un eje importante en el artículo de Reynoso.

esas cosas tan raras debieron haber pensado que esa gente era tan extraña que parecían indios. (Vasco, 2007, p. 24).

Representativo de una idea que voy a desdoblar en seguida, según la cual la imagen de etnógrafo de Vasco es también su imagen de antropólogo, los términos de formulación de su *rapport* y las consabidas intersecciones, se fusionan a veces con el trazado de los objetivos académicos del trabajo y no se tratan por separado. Este es el caso en la apertura de su estudio seminal sobre el jaibanismo en la cultura embera:

Mi propósito es, pues, de doble naturaleza. Por un lado, captar la concepción embera del Jaibaná. Por otro, traducirla a un lenguaje accesible para nosotros, occidentales. Dejo claro con el mayor énfasis que no pretendo explicar el jaibanismo a partir de concepciones occidentales, que no planteo producir la concepción occidental, y por lo tanto pretendidamente científica, de lo que constituye este fenómeno. Para mí, la concepción embera al respecto es suficientemente válida para entender y explicar de qué se trata, tal como está en el mito y como ellos la expresan en sus declaraciones y en sus respuestas. El problema se plantea en el lenguaje. El suyo no es entendible por nosotros en forma directa. Debe, por ello, ser traducido a un tipo de discurso que nos sea familiar y que logremos comprender. Es lo que haré. Y, al contrario, no pretendo que ningún embera entienda lo que aquí digo. Ni mucho menos que esté de acuerdo con que mis palabras dicen lo que es el Jaibaná [...] Pregunto a Misael Nengarabe qué quiere decir Jaibaná. Piensa un momento, vacila, y finalmente se decide a responder. Alarga hacia mí la mano derecha y, juntando sobre el pulgar los otros dedos, me dice: “reunión de Jais”. Y los define afirmando que son los espíritus, las almas de los hombres, los animales, los vegetales y hasta los fenómenos naturales, como el arco iris y el rayo; “toda cosa tiene Jai”, concluye. (De un diario de campo sin fechar)” (Vasco, 1985, p. 9).

Es de anotar que, en la tradición antropológica colombiana, la división del trabajo entre el etnógrafo que realiza trabajo de campo y el antropólogo que formula teorías generales desde las urbes, no ocurrió con la claridad con la que sí sucedió en otras latitudes. Si Vasco representa en alguna medida la imagen del etnógrafo, al menos en el modo como se desarrolló en Colombia –y esto es ponderable por el hecho simple de que durante 40 años la obra de Vasco ha sido una referencia en la antropología de aquel país–, es precisamente en este punto. Es decir, la figura del etnógrafo que documenta y traduce usos y costumbres y la del antropólogo que edifica teorías generalizantes sobre la humanidad, es en este autor

una y la misma. Es una imagen híbrida en la que la praxis de campo y la formulación, el arrojo teórico, se trenzan todo el tiempo.

De todas maneras, y como haciendo justicia a una oposición dialéctica, ciertos atributos de esta imagen resultan cercanos también a los de las antropologías hegemónicas. Uno de los fundamentos de la imagen canónica del practicante de etnografía persiste en la iconicidad que permeó las antropologías dominantes de Estados Unidos y Europa: la autoridad y el crédito etnográficos están basados, en buena parte, en una figura emblemática cuya experiencia personal constituye una experiencia única. Esta experiencia se construye como autoridad, en gran medida, debido al trabajo de campo comprometido, prolongado y directo. Vasco es también el autor que autoriza con esa autoridad de raigambre malinowskiana:

Es mi propósito aquí confrontar los resultados de mi trabajo de campo durante más de 15 años entre los embera-chamí del Risaralda y del río Garrapatas (Valle del Cauca), con los trabajos realizados por otros autores en la misma región o en otros sitios de asentamiento: Panamá, Chocó, Sinú, etc. (Vasco, 1985, p. 6).

Antes de pasar al siguiente segmento de este ensayo, es importante aplicar el siguiente razonamiento del antropólogo argentino-mexicano Miguel Bartolomé a la diferencia de tiempos, intensidades y profundidades que separa la información etnográfica dispuesta por Vasco en su obra y mi propia exploración: “en el ámbito latinoamericano atrapado en las redes de la globalización mercantil, la situación de la mayoría de las sociedades indígenas es diferente a la que prevalecía en la época en que los primeros etnógrafos profesionales reflexionaban sobre ellas” (Bartolomé, 2003, p. 200).

Meandros: lo que el campo conjunta

Estudié la carrera de Antropología a principios de siglo, más exactamente entre los años 2003 y 2009, en la ciudad andina de Manizales. A lo largo de mi preparación profesional y en el marco de esos estudios, el nombre de Luis Guillermo Vasco desfiló varias veces entre otros de la antropología colombiana. Pero en aquella época lo tuve asociado con la idea de “un reconocido profesor de la Universidad Nacional de Colombia”, más que con la idea de un antropólogo-autor de referencia textual.

Algunos años después, cuando tuve la oportunidad de impartir mi primera clase universitaria de antropología en Colombia, en el año 2012, la

misma persona comenzó a referir nuevos aspectos: la obra de Vasco pasó de ser una pieza en el rompecabezas de la antropología nacional o latinoamericana a ser un recurso de información puntual sobre etnicidades constitutivas de la diversidad cultural colombiana, un lugar de consulta sobre la mitología embera y una fuente de innovaciones textuales y metodológicas. Sin embargo, es preciso reconocer que lo que realmente me conjuntó a mí con la obra de Luis Guillermo Vasco, no fue la antropología de aula, fue la posibilidad tangible de realizar un trabajo de campo antropológico en un resguardo embera del Risaralda, en el año 2023³.

“Conjuntar” es un verbo transitivo proveniente del latín *conjunctāre* y que en español significa “combinar dos o más cosas con armonía” (Real Academia Española). El hecho de que yo use ese verbo aquí, no significa que mi encuentro con la obra etnográfica sobre la nacionalidad embera autorizada por Vasco fuera armónico en sí mismo. Más bien significa que esta obra me ayudó –como ninguna otra en la antropología que he leído y estudiado– a combinar con relativa armonía lo que era una imagen libresca y secundaria (Vasco, 2007) de la gente embera, con lo que se fue convirtiendo en una experiencia intercorporal (Csordas, 2021).

La imagen libresca era el fundamento de mi percepción inicial. La construí mediante lecturas inconexas, fue una imagen edificada sobre un *estar aquí* sin haber *estado allí*, entre la gente. La experiencia intercorporal, por otro lado, me exigía nuevas disposiciones para la interacción en tiempo-espacio real: pedir permiso para entrar al resguardo; andar el entorno; memorizar la toponimia; recorrer los caminos; bañarse en los ríos; hablar con la gente; que la gente me confrontara; observar sus modos de organización en el espacio; oír su lengua.

Prioricé la pesquisa de esa armonía entre lo libresco y lo intercorporal a partir de las primeras interacciones que tuve con el Cabildo Mayor del resguardo. Se concertó que se realizarían dos asambleas –una en la localidad de Kemberde y la otra en la de Bajo Gito– para discutir asuntos locales. Gracias a la buena voluntad de la gente, tuvieron la amabilidad de incluir en la agenda una presentación del proyecto que justificaba mi presencia allí entre ellas y ellos. En ambas asambleas participaron miembros de distintos segmentos de la comunidad, de género, generación y procedencia, y yo me preparé adecuadamente para exponer las razones que me llevaban hasta allá. Estas razones giraban en torno a una

³ Es importante aclarar que mi trabajo no pretende equipararse con la profundidad o amplitud del legado antropológico de Luis Guillermo Vasco; busco, dentro de mis propias limitaciones materiales, continuar humildemente su camino, tomándolo como referente e inspiración.

aproximación *in situ* a los usos de la lengua nativa en los contextos escolares del resguardo, para formular acciones de revitalización tecnológica.

Entonces fue cuando choqué contra varios obstáculos. Entre ellos, las apreciaciones indígenas sobre su lengua (*bedéa*) y cosmovisión como un secreto (vedado para un *midá* como yo, por supuesto); los efectos de la territorialización lingüística⁴ cada vez que quedaba temporalmente fuera del flujo de la comprensión; y la visible renuencia de mis interlocutores en nuestras primeras interacciones, ante un proyecto⁵ que no reportaría beneficios en metálico, como aquel que yo presentaba.

En los trayectos a pie por los caminos de tierra rojiza y arcillosa que surcan el resguardo, pasando los broches de listones de madera todos zanjados por la acción de un alambre bien apretado entre los puntillones y protegiendo mis mejillas del sol, las imágenes librescas replegadas en mi memoria y las imágenes que experimentaba intercorporalmente en el marco de esas asambleas y esos recorridos, entraban en franca colisión. Eso siguió así hasta que en algún momento, sobre algún camino, bajo algún sol, de esas colisiones emergió el recuerdo de que los indígenas embera son *semejantes a los dioses* (Vasco, 1987).

Y mi contradicción interna y epistémica comenzó a revelar sentidos adicionales, unos sentidos que me gusta calificar como *cargados de antropologicidad*.

Semejantes a los dioses

El libro *Semejantes a los dioses: cerámica y cestería embera-chamí*, fue publicado en el año 1987. Creo no equivocarme ni incurrir en lisonjas innecesarias al afirmar que, desde la fecha de su publicación hasta donde se alcanza a ver hoy, es el más completo estudio etnográfico sobre la

⁴ Si nos acogiéramos a los postulados de Ferdinand de Saussure (1945), en lugar de "territorialización lingüística" podríamos hablar del trazado de "líneas isoglosemáticas" (p. 323), que definen la distancia o proximidad entre ondas idiomáticas interactuantes en un mismo punto.

⁵ Es sugerente la comprensión generalizada en el resguardo sobre el término "proyecto". Cuando esta palabra es enunciada por alguien no indígena, se asocia con programas institucionales que, en términos ideales, representarían un beneficio monetario o en especie para el cabildo. En este resguardo actualmente tienen actividad distintos operadores de programas que se desarrollan con el soporte de recursos estatales. Entre ellos destacan el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, diversas Organizaciones no Gubernamentales y representantes de algunas Agencias de Cooperación Internacional. Estos agentes institucionales componen lo que, en resumidas cuentas, se conoce hoy en el campo laboral de la antropología colombiana como "trabajo humanitario". En general los programas operados por estos agentes territoriales replican una relación de dependencia que trasunta colonialidad con respecto a los pueblos indígenas. Esto se percibe en acciones tales como la entrega de alimentos procesados por unidad familiar, lo que se opone al fortalecimiento de la autodeterminación cultural indígena, su soberanía y los mecanismos propios de reproducción de su sociedad.

cerámica y la cestería embera realizado en Colombia. Hay estudios más contemporáneos aunque menos detallados sobre la cultura material de este mismo pueblo en el territorio colombiano (Imbett-Vargas y Monterroza-Ríos, 2018); y otros realizados sobre la cestería embera y wounaan y el conocimiento botánico asociado, pero desde una perspectiva que no es netamente etnográfica y en los asentamientos del Darién, en Panamá (Runk, 2001).

Durante las subsiguientes caminatas de reconocimiento y trabajo en el resguardo, bordeando algunas veces el río Agüita, otras el río San Juan y otras más trazando rumbos que implicaban pasar a través de alguno de los dos, fui componiendo paulatinamente una geografía relacional del territorio indígena. Conecté poco a poco en una misma imagen mental las comunidades de las que iba teniendo noticia mientras surcaba las veredas; lentamente los vínculos entre ellas se me fueron apareciendo cada vez menos como vínculos y cada vez más como relaciones.

Pero no es el tejido de mi cognición con esas localizaciones lo que me interesa relatar aquí; es que en cada uno de esos lugares fui evidenciando un alto número de hablantes bilingües embera-español. Esta era una situación que debía ponderarse durante esas incursiones ya que, de comprobarse, eran muy buenas noticias para los propósitos académicos de mi estancia. El estado de cosas de vitalidad lingüística y bilingüismo me animó a indagar, cada que pude, por la cerámica/alfarería. El resultado fue certero y el mismo en todas las ocasiones: ya no existe. Nadie lo practica. Y nadie sabe hacerlo. La cestería permanece, expresada fundamentalmente en el tejido de canastos (*Ēchake*) para el trabajo en el campo.

Por cuestiones conexas al proyecto de investigación que me condujo al resguardo en Risaralda y que no es este el lugar para relatar, visité de manera puntual dos resguardos embera en las inmediaciones del trozo de región que componen los municipios de Riosucio y Supía, en el departamento de Caldas. Esto se hizo en distintas estancias de corta duración – que se cuentan en días– y más o menos por la misma época, entre los años 2023 y 2024. Es conocido desde la época de la etnografía de Vasco, hace al menos cuatro décadas, que el segmento de población embera asentado en el departamento de Caldas ha transitado por una disminución casi total de hablantes nativos de la lengua (Vasco, 1985).

Aunque los estudios sobre la transmisión lingüística del embera en Colombia siguen siendo verdaderamente escasos –conviene confrontar aquí el trabajo de Llerena y Pernet (2023)– actualmente investigadores como Mauricio Pardo, muchas veces citado por Vasco a lo largo de su

obra, y Miguel Rivera Fellner, avanza investigaciones de caracterización lingüística en resguardos contiguos a los que recorrí en Caldas, con el fin de actualizar el estado actual de la vitalidad de la lengua embera en el contexto del departamento. Esto constituye un punto de partida importante para investigaciones posteriores sobre percepción y transmisión lingüística. Además, entre los lugares a los que se ancla esta investigación en proceso de desarrollo, figura centralmente el resguardo que en su momento fuera también escenario del trabajo de campo para el estudio sobre la curación ritual embera del *kariburu*, realizado en la primera década de este siglo (Jaramillo, 2007).

En tales recorridos caldenses, como lo venía mencionando, caminé y averigüé. Y por aquellos tampoco nadie dio razón de la cerámica, ni de quién la usa, ni mucho menos de quién sabe hacerla. Eso sí, varios indígenas nos contaron que en su familia sí hubo una mujer que sabía, pero que ya no está. Así como tampoco está eso que ella sabía. Una mañana nos encontramos con un indio embera muy conocedor que nos invitó a su casa, *el tambo del Árbol*, reconocida como la única casa de raigambre tradicional que hay en todo el resguardo. Después de ofrecernos una copita de un vino fermentado hecho con guayabas y de cantar unas canciones de *merengues* con su guitarra en compañía de sus hijas y su esposa, el dueño de la casa nos dijo, señalando el espacio cultivado alrededor del tambo que –“esto es la universidad propia, aprendemos todos los días”–.

El *tambo* está construido sobre la cima de una colina a la cual se llega mediante un camino quebrado, inclinado y arcilloso; después de caminar cerca de 40 minutos desde el Bermejil, se comienza a divisar el techo cónico del tambo y las matas iridiscentes que anuncian una entrada y a las que el dueño de la casa nombra como *rayo*, pero que probablemente sean alguna especie de *Dracena reflexa*, originarias de Madagascar. Cuando uno mira el tambo desde abajo, este parece rodeado de arbustos, plántulas y árboles indistinguibles que se trenzan entre sí y se doblagan ante el caos de lo silvestre. Se percibe el tambo como empotrado en el bosque.

Sin embargo, esa es la universidad del dueño: al acercarse uno, sorprende cómo se crían mutuamente entretejidos y con toda la libertad que quepa pensar para el mundo vegetal, los cafetos (*Coffea arabica*), el frijol (*Phaseolus vulgaris*), la ahuyama (*Curcubita máxima*), la sidra (*Sechium edule*), las guayabas (*Psidium guajava*), el maíz (*be*) de mazorcas pequeñas y granos de colores (Figura 1) y los árboles de drago (*Croton magdaleniensis*). “Todo está poblado. Y todo eso es alimento”, exclamó el dueño cuando yo le mostré mi sorpresa.



Figura 1. Mazorca de maíz nativo en Caldas

Fuente: elaboración propia.

Salimos del *tambo* unas horas después, con el fin de visitar un sitio sagrado para dirigirse al cual era preciso pedir permiso a unas fuerzas elementales: “por dentro del organismo corre sangre y no la vemos”, explicó el dueño del *tambo*. “Lo invisible existe. El permiso se pide precisamente a esas fuerzas que no se ven”. Una vez en el sitio –que consiste en una imponente caída de agua incrustada en la cordillera, entre dos paredes de roca volcánica tan lisas y rebosantes de vegetación como es posible imaginar– nuestro guía nos sugirió el silencio para la voz y la mente, por si acaso “comienza a espejarse algo. Uno no los ve, pero ellos están ahí.” Acto seguido, se fue.

No estoy seguro de cuánto tiempo transcurrió mientras estuve observando el hipnotizante fluir del agua refulgente de la cascada, ni cuánto tiempo flotaron mis pensamientos en el abarcador sonido concomitante que esta emanaba. Pero llegó el momento en que, escurriendo agua, me levanté de la roca en la que estaba sentado y tomé el mismo camino por el que entramos; al poco rato de haber comenzado el trayecto de regreso, vi al dueño del *tambo* sentado sobre un tronco caído en un punto en que el camino se ensancha. Estaba jugueteando con varias mariposas de colores que le caminaban sosegadamente por todo el cuerpo. Cuando me vio, se levantó como saliendo de un instante de disociación, esos en los que las personas se quedan mirando un punto fijo ubicado en el infinito. Las mariposas revolotearon en diferentes direcciones y él dijo: “vamos”.

En el Currucutao, dentro del otro de los dos resguardos, tres mujeres embera se ponen de acuerdo y una de ellas afirma que el tallo de Iraka (*Carludovica palmata*) bien preparado sabe a pechuga y que la natilla de bore (*Alocasia macrorrhiza*) no es menos que buenísima. En la misma conversación, la que había hablado asegura que “la consistencia del *tamal* es lo que hace decir «yo quiero comer»” y que “tiempo atrás no había tanto químico”. Y que “la comida está muy fumigada”. Cuando alguien de mi grupo opinó que la cocina implicaba mucho sacrificio, una de ellas le detuvo diciendo: “sacrificio el que hace la tierra para darnos los alimentos”. La misma mujer explicó con otras palabras –mientras el olor de los *ogagatos* asándose lentamente sobre las *cayanas* se desplegaba por todo el lugar– que cocinar la comida y los frutos de la tierra es un medio que tenemos para conectar la memoria y el presente. Y que por eso el petroglifo (Figura 2) que está afuera de su casa, tallado en una gran roca redondeada, tiene forma de espiral. Porque esa forma representa las fases de la luna. Y el maíz (*be*), la pesca, el deshojar el plátano, son cosas del tiempo de la luna.

En el Picará nos dijeron otro día que “el indio sin tierra no es” y que “el territorio es el que da la identidad”. Por eso los petroglifos que hay en el resguardo tienen talladas formas de espiral: porque es la forma de representar al mismo tiempo la estabilidad y el cambio.



Imagen 2. Petroglifo de espiral

Fuente: elaboración propia.

Al final de su estudio sobre el jaibanismo, Vasco argumenta que la concepción embera del tiempo es circular “como girando sobre su propio centro” (Vasco, 1985, p. 119). Continúa con la argumentación basándose en un informe de campo escrito por Beatriz Tamayo en 1982, para señalar que aquella concepción propia circular del tiempo “se rompe con la inserción de las sociedades indígenas en la sociedad occidental con su concepción lineal-direccional, adquiriendo una conformación del tipo espiral, resultado de la combinación de ambas concepciones y movimientos” (Vasco, 1985, p. 119). Corresponde indagar la conexión entre los petroglifos de espirales de Caldas con el cruce de líneas de tiempo y concepciones asociadas. A pesar de esta brecha en el conocimiento, las espirales inscritas en la espacialidad del resguardo en Caldas se alinean bien con la idea de que, desde el punto de vista embera, “La historia se concibe en forma de espacio, el territorio contiene la historia” (Vasco, 1985, 119)⁶.

En *sabores y saberes*, la doña encargada sonríe y asegura que “se da la lucha desde el menaje, de cerámica⁷ o de totumo” (*Crescentia cujete*); exclama también que “recuperando el paladar, recuperamos la memoria”. Y termina –continuando con las metáforas alimenticias y agrícolas– hablando de un tema conexo: “cuando uno dice «territorio», dice raíz”. Para ella, cabeza de lo que entiende como una cocina, aunque algunos insistan en decir que es un restaurante, uno de los problemas fundamentales de la organización indígena es “que tenemos una generación de gobernantes que fueron levantados con gaseosa”.

Origen: maíz, barro y lenguaje

En los petroglifos que hay en el resguardo ni hacen ni dejan hacer ritos. Hay quienes son de la opinión de que sea lo que sea que haya en los petroglifos, tiene tanto de bueno como de malo. Desde los sectores más radicales ideológicamente, se afirma que las espirales no son otra cosa sino la cola del diablo (que fue que dejó algo escondido ahí debajo...). No faltan sin embargo los que se acercan, abrigados por la noche, y beben ahí la chicha (*itua*) *sinango*⁸. Haciendo eco de Vasco (1985, 36), está por estudiarse si el proceso de elaboración de esta chicha está culturalmente

⁶ En el texto de una entrevista posterior, Vasco recalibra esta perspectiva: “En los Jaibanás planteo que el tiempo para los embera es circular y que, cuando se da la relación con el tiempo lineal de Occidente, entonces la concepción embera se transforma en una concepción en espiral. Ya no creo eso. Ahora pienso que la concepción propia de las sociedades indígenas es una construcción en espiral.” (Vasco, 2004, 2)

⁷ Lamentablemente, no se trataba de la cerámica tradicional documentada en *Semejantes a los dioses*.

⁸ En el *Currucutao* nos explicaron que se trata de una chicha de maíz aderezada con varias plantas y panela.

prescrito, porque de otra manera no podríamos clasificar su consumo de ritual.

No existe algo como una versión unificada sobre la aparición de los embera, es decir, del origen de la humanidad. Del análisis de los mitos realizado por Vasco, se desprende la interpretación de varios actos de creación fallidos, sucesivos aunque no lineales⁹, que fueron dando lugar a “un proceso que lleva desde los *burumiás*, pasando por *carautas* y *bibidís*, hasta los hombres actuales” (Vasco, 1985, p. 94). Este proceso consistió en rupturas y fragmentaciones que presentan la imagen de un desgajamiento progresivo de los hombres a partir de un origen común totalizante, identificado con la naturaleza.

Los primeros seres, como es el caso de los *burumiá*, se vinculan simbólicamente con el tigre, el agua y el árbol *jenené*, que en un principio lo contenía todo encerrado: “Se llamaban *burumiás*. Vivían en 4 árboles inmensos llamados *jenené* (lo mismo que el árbol de *gentserá*)” (Vasco, 1985, p. 82); “[...] el mito asocia a estos primeros hombres con el agua, los peces y el tigre (o sea, con el río y la selva) dentro del *jenené*, lugar de conjunción original de todos estos elementos” (Vasco, 1985, p. 94).

El dios *Caragabí* destruye estos primeros seres antropófagos y mezquinos mediante el fuego, instaurando así la cultura, definida por el intercambio abierto, en frontal oposición al mezquinar cerrado y natural, marcando claramente la frontera entre humanos (embera) y pre-humanos/no-humanos: “Por ser antropófagos, *Carabí* destruye a los *burumiá* y a los tigres por el fuego, es decir, mediante la cultura, al quemarlos-asarlos. *Carabí* se presenta aquí como humanizador [...]” (Vasco, 1985, p. 95). Esta destrucción por parte de *Carabí* obedece al hecho de que la antropofagia, la mezquindad o el incesto, se parametrizan como cosas del mismo orden de cerramiento: “es, entonces, la eliminación, la ruptura con lo que impide a *burumiás* y *carautas* ser embera, ser gente; si seguimos la terminología antropológica, con lo que separa a la naturaleza de la cultura, significada esta por el intercambio, por el dar, creador de relaciones sociales y, por tanto, de sociedad”. (Vasco, 1985, pp. 95-96).

Una vertiente de la mitología embera identifica el origen de las personas en la mezcla de tierra y agua que hicieron los dioses *Caragabí* y *Tutruicá* cuando se encontraron, siendo los embera míticamente nacidos del barro. Al infundir vida a un trozo de barro “dado por *Tutruicá* a *Caragabí*,

⁹ Esta clase de procesos los vamos a generalizar más adelante en el documento, bajo el concepto de “recursividad”.

donde venimos todos los hombres” (Vasco, 1985, p. 83), el ser primordial resultante fue creado a efectos, por qué no, de representar a sus mismos creadores. O representar, en todo caso, una síntesis concreta del mundo en el que fue creado, puesto que el mundo de abajo está, lógicamente, bajo la tierra y el agua, y el de arriba está, también lógicamente, sobre estas dos sustancias. Y de aquellos mundos venían *Tutruicá* y *Caragabí*.

La materia prima de la alfarería embera –el *iuru*– constituía el referente concreto de este material mítico, arcilloso y de cualidades particulares que, por lo tanto, no se encuentra en cualquier parte. El barro para las vasijas embera se encontraba y seleccionaba en sitios “siempre asociados con el agua” (Vasco, 1987, p. 22). Esta observación evidencia una relación isomórfica con ciertos mitos que analizó Lévi-Strauss para formular, puntualmente, que el barro para alfarería es un modo del agua (Lévi-Strauss, 1968, p. 246)¹⁰. La técnica predominante de manejo del *iuru* era el enrollado y la posterior disposición en espiral, “el trabajo de culebra” como le decían los indios a Vasco (1987, p.33). Este *trabajo de culebra* era, de nuevo lógicamente, el de *Caragabí* y *Tutruicá*.

La diversidad de vasijas embera, cuya tipología se describió detalladamente en las páginas 56-80 del libro *Semejantes a los dioses*, se debía a que, como su autor afirmó en el contexto temporal de su etnografía, “los embera constituyen una de las pocas sociedades indígenas colombianas que producen todavía la cerámica que utilizan en su vida diaria” (Vasco, 1987, p. 12). Las que más llamaron la atención de Vasco en su momento –y como él mismo relata– fueron las vasijas *u*, *kuru* y *choko*. Y entre estas tres, especialmente la última. Por un lado, porque eran hasta cierto punto más abundantes que las demás; y, por el otro, porque exhibían formas antropomorfas casi siempre y zoomorfas algunas veces: “Las figuras de los cántaros y demás vasijas de barro de los embera-chamí son escasas y poco variadas en motivos y técnicas, si exceptuamos los *chokó*. Es más, cada día hay menos vasijas con figuras y parece ser que estas tienden a desaparecer, también con la excepción de los *chokó*.” (Vasco, 1987, p. 81).

¹⁰ Para efectos del análisis, Vasco distingue entre “greda”, que es la tierra tal y como se la encuentra, y “arcilla”, que es cuando ya está lista para amasarla. El término embera que encontró Vasco para denominar este barro de amasar (arcilla), es *iuru*. Sin embargo, el mismo autor aclara que este término alude más directamente a la tierra que al barro, que vendría siendo el concepto compuesto *iuruba* [*iuru* = tierra / *ba* = sustancia líquida] pero que los indios no lo usan así (Vasco, 1987, 21). En mis propias observaciones en el Risaralda, los embera actualmente emplean el término *yoro* para referirse a la tierra. Además, es valioso traer en este punto la siguiente anotación de Pardo (1986): “se tiene que tierra en lengua emberá se dice / egoró / , /j;oró/ o /yoró/ según la zona dialectal. Todos estos datos hacen pensar con gran seguridad que los emberá consideraban a Lloró [Chocó] como su lugar de origen o por lo menos su territorio tradicional, aunque ya hoy el común de las gentes no haga este reconocimiento (p. 27).”

La arcilla, amasada predominantemente por las mujeres y en su calidad de materia prima en el orden y tiempo míticos, entraba en la cultura, siguiendo las observaciones de Vasco, por la mediación del fuego, en el proceso de cocer las vasijas para poder usarlas. La indagación posterior desarrollada por el mismo autor le conduce a la observación empírica de que las vasijas *choko* eran donde la gente prefería almacenar el maíz (*be*) transformado en alimento, unas veces en forma de harina cuando se lo muele estando aún caliente y otras en forma de chicha, cuando se lo fermenta.

Y de allí emerge una conclusión que entreteje asociaciones sintagmáticas y asociaciones paradigmáticas entre los elementos presentes, simultáneamente, en el mito y en la vida material que solía estructurar la dinámica relacional entre los embera en lo cotidiano. Debo anticipar que esta conclusión se orienta a fundamentar la existencia de una relación de continuidad entre el mundo cotidiano y un orden originario del cual derivan las prácticas culturales, sociales y simbólicas. La reproduzco aquí usando las palabras del mismo Vasco aplicando varias elipsis para que se comprenda la ruta argumental, aunque esto va en detrimento de una cierta riqueza narrativa disponible en los textos originales:

[...] el mito no hace más que corroborar la realidad; la relación estrecha y fundamental entre los productos cerámicos principales (*u*, *chokó* y *kuru*) y la transformación del maíz en alimento es fácilmente observable en la convivencia con los embera. [...] En el estudio sobre los jaibanás se ha mostrado que la chicha de maíz proviene del mundo de abajo, del mundo subterráneo, en donde constituye la bebida de los habitantes de ese mundo [...] siendo también el alimento principal de los *jais* de este mundo (Vasco, 1985, p. 46). Igualmente, que este concepto de *jai* se refiere a la esencia de las cosas, de la cual dependen su existencia y características, y que no “se ve” (ibid.: 99-103). [...] Así, pues, la chicha de maíz está asociada a la unidad primordial [...]. Esto nos conduce a encontrar la identidad de aquellos Antiguos que aparecen en los *chokó* y que hacen la chicha: son los seres primordiales. [...] Si se aceptara la denominación de dioses que la antropología tradicional asigna a los seres primordiales, habría que decir que beber la chicha hace a los indios semejantes a los dioses. (Vasco, 1987, 113).

El análisis antropológico de Vasco encadena con precisión varias relaciones. Como decía antes, unas son sintagmáticas (i.e. secuencias espaciales, narrativas o acciones concretas) y otras son paradigmáticas (i.e. asociaciones simbólicas, míticas o conceptuales), y sirven para

establecer una red de conectividad entre el mito de origen y las actuaciones culturales cotidianas observadas en la etnografía. Especialmente las que constituyen el proceso de producción y uso de la alfarería y el consumo ritual de chicha (*itúa*) en las vasijas *chokó*, que se entiende, el autor observó en su momento. Ensamblado en una secuencia expresiva, Vasco muestra que la obtención y manejo cotidiano del *iuru* –arcilla primordial– reproducen simbólicamente el acto mítico original en el cual *Caragabí* y *Tutruicá* mezclaron tierra y agua y le infundieron vida, dando lugar así a la creación del primer ser humano, el primer embera. Lo que a ojo de buen cubero podía parecer una actividad manual mecánica como el “trabajo de culebra”, revela para una mirada más profunda y sistémica, la repetición ritualizada del momento fundacional del mundo embera.

En la Tabla 1, se sintetizan las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas en la argumentación de Vasco.

Tabla 1. Relaciones sintagmáticas y paradigmáticas en la argumentación de Vasco

Relación sintagmática	Relación paradigmática
Los dioses <i>Caragabí</i> y <i>Tutruicá</i> mezclan tierra y agua (barro), dando origen al ser humano.	El barro simboliza la conjunción del mundo superior e inferior (de donde vinieron los dioses).
Se recoge cerca del agua y se prepara especialmente por mujeres, para hacer vasijas.	La arcilla remite simbólicamente al barro primordial del mito de origen.
Técnica del "enrollado en espiral" denominada "trabajo de culebra".	Reproduce la técnica y acto creativo original realizado por <i>Caragabí</i> y <i>Tutruicá</i> .
Fabricación predominante de vasijas antropomorfas y zoomorfas.	Las vasijas representan figuras humanas y animales, vinculadas simbólicamente con seres primordiales (<i>Antiguos</i>).
Las vasijas se cuecen al fuego para volverse funcionales.	El fuego es mediador simbólico entre el mundo mítico y el práctico, permitiendo que lo primordial entre al mundo cotidiano.
El maíz transformado en harina y especialmente en chicha, es guardado en estas vasijas particulares.	La chicha representa la bebida primordial de los habitantes del mundo inferior; está asociada directamente al <i>jai</i> (esencia invisible de todas las cosas).
Consumo colectivo de chicha preparada y guardada en las vasijas <i>Chokó</i> .	El acto de beber chicha conecta directamente con los <i>Antiguos</i> (seres primordiales), haciéndolos presentes simbólicamente.

Fuente: elaboración propia basada en Vasco (1987).

La dinámica relacional que así se pone de manifiesto y que articula con el mito, situó en un nuevo grado de relevancia el proceso de producción de las vasijas *chokó*. La técnica del enrollado en espiral, el “trabajo de culebra”, reproducía intencionadamente el acto creador original llevado a cabo por los seres primordiales. En la mitología embera, la Jepá, culebra boa, simboliza poderosamente la unión de contrarios como “dueña del agua” y representación viviente del río. El movimiento serpentino, siempre en dirección descendente creando meandros, convierte a la Jepá en mediadora entre lo superior e inferior, entre el cielo y la tierra, reflejando la lógica cosmológica de los emberas. Esta relación se materializa en la técnica de fabricación de cerámica, conocida como “trabajo de culebra”, que reproduce intencionadamente el acto creador original realizado por los seres primordiales, concretamente la Jepá: “La jepá, como el agua, es elemento transformador y, por ende, permite el paso entre los mundos, entre uno y otro nivel de la realidad.” (Vasco, 1985, p. 110)

De esta manera, el “trabajo de culebra” trasciende lo material y adquiere dimensiones simbólicas profundas, funcionando como una auténtica “cosa-concepto” que conecta el orden cotidiano con el mito de origen (Vasco, 2018). Aunque hoy la técnica esté en riesgo de disolución, su presencia residual en otras prácticas como la transformación (ritual) del maíz en chicha constituye un potencial conceptual indígena invaluable, una contribución no solo cultural sino epistemológica para la antropología y la comprensión misma de la vida.

Así cada vasija, que era un objeto práctico surgido de un proceso de producción material, devenía a su vez un elemento concreto que conectaba tangible y simbólicamente a sus hacedoras con el ámbito ideológico-mítico-primordial, que constituye uno de los resortes de su cultura. Las vasijas antropomorfas y zoomorfas *chokó*, en particular, operaban entonces como representaciones materiales explícitas de un vínculo esencial y permanente, que se establecía y se actualizaba entre lo cotidiano y el universo mítico donde está marcado el origen común.

En la acción plenamente cultural de ingerir la chicha almacenada en esas vasijas *chokó* se terminaba de consolidar el *continuum* entre lo primordial y lo humano, entre lo mítico y lo cultural: “la chicha de maíz está asociada a la unidad primordial, a lo cerrado, causal de todo lo existente” (Vasco, 1985, p. 118). Los mitos aquí citados permiten agregar que de ella se nutren (¿se forman?) tales esencias. (Vasco, 1987, p. 113)”

Ya que en una antropología general esos seres primordiales han sido equiparados con lo sagrado (Lévy-Bruhl, 1963; Encyclopædia Universalis,

n.d.), entonces Vasco supo decir que los indios embera devienen divinos, concluyendo con precisión y pertinencia argumentativa y disciplinar que beber la chicha los hace semejantes a los dioses. Este conjunto de aseveraciones y las relaciones que se trazan sobre una base etnográfica, sirven como medio para conectar el mito y la producción de la cultura material. Y dicha conexión es expresiva de la coherencia interna de la cultura embera.

La pregunta obligatoria para un abordaje de la cultura embera desde el presente sería, ¿entonces ahora que no hay producción alfarera o está disolviéndose, tampoco hay emberas? ¿Tendremos que aceptar y sucumbir ante la inquietud planteada por Taussig sobre los indios de que “[...] tal vez, a medida que se volvían más civilizados, se volvieron también más palpablemente reales, y por consiguiente, menos mágicos” (Taussig, 2021, p. 211).

Disolución del marco cultural: cambiar para seguir siendo los mismos

No sabría cómo responder el interrogante de qué tiene que perder una cultura para que la cultura se pierda. Y mal haría en insinuar lo contrario. Tal vez más que hablar de pérdida sea necesario re-enfocar la perspectiva y hablar de transformación. Este es un asunto desplegado amplia y problemáticamente en la historia de Latinoamérica.

Como argumenta el antropólogo Miguel Bartolomé:

Las comunidades indígenas han llegado hasta nuestros días con fuerzas internas confrontadas, algunos sectores se orientan hacia el exterior y otros aún buscan en la filiación comunal el espacio básico para el desarrollo de su vida económica, social, cultural y política. A pesar de esas tendencias contradictorias, las comunidades nativas han sobrevivido durante muchos siglos, pero no como resultado de una inerte resistencia al cambio, sino como expresión de una constante adaptabilidad estratégica a esos mismos cambios. No son remanentes arcaicos de un pasado sino configuraciones dinámicas partícipes y creadoras del presente. Al igual que los individuos que las integran, las comunidades han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas. (Bartolomé, 2010, p. 21).

Según lo que se ha relatado aquí, mientras se trata de establecer un parangón entre la etnografía de Vasco y algunas modestas observaciones propias que no pretenden alcanzarle, en el Risaralda la gente embera se

sostiene en la vigencia de su lengua¹¹ (*bedéa*), pero el maíz (*be*) casi ha desaparecido (en sus formas tradicionales)¹². En Caldas, se conserva el maíz (*be*) y su transformación mediada por la emergencia de unas artes gastronómicas combinatorias, pero la lengua se ha ido disolviendo. A primera vista, ambos segmentos de la cultura embera parecen disminuidos tras su fragmentación. Pero la cultura perdura. Argumentamos a continuación que esto es posible debido a que se trata de un proceso recursivo.

Para sostener que los segmentos embera de Caldas y el Risaralda conservan la cultura a pesar de sus respectivas disoluciones de atributos culturales particulares. Es preciso enmarcar el concepto de cultura dentro de un sistema de recursividad y retroalimentación que hace del cambio el mecanismo de la continuidad. La idea clave es la siguiente: la cultura no sería un conjunto fijo de atributos –lengua, alimentos, artefactos–, sino más bien un proceso autorreferencial que gestiona el retorno a su núcleo central (*kernel*). Uno de estos núcleos es el mito. Para el caso de la cultura embera, sería la transfiguración divina surgida de la arcilla y dispuesta en el mito de creación. En este sentido, y anotando que “es posible para un símbolo hacer referencia a sí mismo” (Eglash, 1999, p. 110), este núcleo mítico se mantendría, capaz de replegarse sobre sí mismo cuando cambian las expresiones manifiestas en la vida cotidiana colectiva.

La recursividad se produce cuando un sistema hace referencia a sí mismo para generar complejidad o mantener la coherencia. La recursividad autorreferencial, que es de la que hablaremos aquí, es una entre otros tipos de recursividad: “Técnicamente se considera recursiva una definición basada en otra instancia de lo que se quiere definir. En nuestros modelos de parentesco, los antropólogos manejamos impensadamente algunas definiciones recursivas, como la de antepasado o descendiente” (Reynoso, 2016, p. 434). Se conocen ilustraciones etnográficas de que las prácticas culturales pueden crear motivos –gráficos, espaciales, verbales, conductuales– intrincados y mantener la coherencia mediante estructuras simbólicas autorreferenciales. Tal es el caso de las técnicas de adivinación en Dakar, Senegal, mediante los *Bamana* (Eglash, 1997).

¹¹ Me refiero aquí al sistema colectivo de la lengua *-langue*, como supo precisar Saussure (1945)- y no sólo al habla o realización individual de la lengua (*parole*, en términos del mismo autor).

¹² Estimo necesario ponderar y cotejar este presupuesto con el trabajo más reciente de Marulanda García (2025), donde se describe la relación de un grupo embera con el maíz, en un contexto más urbano y mediado por la agroindustria. Allí, hay una gradación en el acceso al maíz, primero la maquinaria, después la recolección manual y, por último, el rastreo: “Entre la gente que rastrea el maíz se encuentran algunas familias embera que han llegado durante décadas al corregimiento por causa de la violencia en sus territorios. Para ellos el trabajo con el grano hace algo más que producir dinero en tiempos de escasez. De acuerdo con la tradición, el maíz y su trabajo se vinculan con la forma en que la vida y el mundo llegan a ser lo que son”. (Marulanda García, 2025, 21).

En la cultura embera, el mito de la creación de la humanidad mediante la arcilla o las espirales talladas en los petroglifos, pueden fungir en una argumentación como la nuestra, como núcleo (*kernel*) recursivo. Especialmente si tomamos en cuenta que “El elemento visual emblemático de la recursividad (aunque no el único) es la forma en espiral [...]” (Reynoso, 2016, p. 343).

En el Risaralda, el lenguaje es el vehículo: las palabras y la reproducción verbal –fonológica y gramatical– hacen eco del acto divino de nombrar y dar forma a la realidad. La lengua ofrece un entramado signico que, a partir de la materialidad del sonido, va cocinando el significado. Cuando hablan, los embera vuelven y forman su origen, incorporando el acto creativo original en cada enunciado: la palabra es para los embera “la que da su verdadera realidad a las cosas y no la existencia de las mismas. Es como si las cosas que no se nombran no existieran.” (Vasco, 1987, p. 106).

Para el segmento cultural de Caldas, el maíz (*be*) y su relación con la espiral sería el vehículo: moler el maíz en harina o fermentarlo refleja la mezcla originaria de los dioses, de cierto modo una reiteración material del acto mítico-creativo, aunque hoy se haga en ausencia de alfarería. Comer o beber les devuelve a su alumbramiento en el mito, sus cuerpos se convierten de nuevo en barro y maíz hecho carne. Y, a partir de esto, se conserva la cultura: “la humanidad de los embera proviene del maíz en su forma de chicha. Son, entonces, hombres de maíz, hechos del maíz. Por eso, una mujer del río Machete, afluente del Garrapatas, decía que los antiguos eran los *Bembera*, es decir, los *Be-embera*, gente del maíz.” (Vasco, 1997, p. 114).

El bucle recursivo no necesita la arcilla, la lengua y el maíz a la vez. Cada grupo preserva la cultura volviendo a hacer referencia a la misma estructura de origen a través de diferentes medios –la lengua o la comida–, redefiniendo así el sistema pero manteniendo intacta su estructuralidad. Han cambiado (se disuelve un atributo cultural) para seguir siendo los mismos (ligados al nexo *iuru-be*). La noción de retroalimentación (*feedback*) refiere al mecanismo que permite a un sistema ajustarse según sus resultados; más sugerente aún es la idea de sistemas abiertos e interactuantes, en los cuales la retroalimentación puede operar sobre sí misma (Brand, 1976; Bateson, 1979).

En este caso, se trataría de cómo la diáspora causada por el despojo, las múltiples violencias y el *geotrauma* que engendran y del que hablé en otra parte (Lozano-Rivera, 2025), fuerzan adaptaciones que devienen refuerzos de la mismidad embera. Para el segmento cultural asentado en

el Risaralda, la disolución del maíz –un referente vinculado con la gente de Antigua y el territorio– puede entenderse como desencadenante de un bucle de retroalimentación: se vuelcan más en la lengua, intensificando su papel como portador cultural. Así, narraciones, mitos y enunciados pasan a ser el dispositivo de almacenamiento del simbolismo colectivo que una vez emanó del maíz. Para el segmento cultural asentado en Caldas, la disolución de la lengua desplaza la atención, por su parte, hacia el maíz: su cultivo, preparación y uso amplifican su papel originario, retroalimentando el sentido de mismidad que les constituye como pueblo, de vuelta a su génesis.

En este sentido, podría decirse que se trata de dos bucles de retroalimentación. Un bucle de retroalimentación negativa sería el que propende a estabilizar el sistema: la lengua del segmento del Risaralda compensa la disolución del maíz; el maíz del segmento de Caldas compensa la disolución lingüística. De este modo cada segmento se adapta para mantener el equilibrio cultural –y seguir siendo los mismos–.

De modo complementario, un bucle de retroalimentación positiva amplificaría el cambio, pero siempre dentro de unos límites. Así, el segmento del Risaralda puede desarrollar nuevas formas lingüísticas dentro de la lengua, como lo demuestra la proliferación de variaciones dialectales y geolectos. El segmento de Caldas puede desarrollar nuevas combinatorias de recetas sobre el maíz; lo fundamental es que, a fin de cuentas, ambos segmentos refuerzan el núcleo mítico en su autorreferencialidad. Es en este sentido que la retroalimentación (*feedback*) garantiza que la disolución de ciertos atributos conexos no logre deshacer la cultura, sino que la reorienta. El sistema «atiende» sus propias perturbaciones – guerras, despojos, migraciones– y responde re-equilibrándose: el cambio se convierte en el medio de la continuidad.

Luego cada acto –hablar (*bedea*) para el segmento del Risaralda, comer (*koi*)/beber (*doi*) para el segmento de Caldas– es una instancia del bucle de retroalimentación recursiva y autorreferencial; una instantánea, por decirlo así, en la que habita la cultura. Estas instancias, no sobra reiterar, no requieren el paquete original completo (*iuru + be + bedéa*). Los mitos y expresiones en el Risaralda o el maíz transformado en Caldas son suficientes para activar el bucle: hacen referencia al origen de barro, a la ontología de maíz, retroalimentando la mismidad comunal y afirmando su semejanza divina. El acto de los dioses no se emula entonces literalmente, sino relacionamente: a través de procesos de transformación diferentes (enunciados o alimentos), siguen siendo productores y reproductores del mismo repositorio de significaciones.

He aquí el *quid* del asunto: la persistencia de la cultura radica en su capacidad para transformarse y, al mismo tiempo, retornar a sí misma. El segmento cultural del Risaralda y el de Caldas han divergido –lengua sin maíz, maíz sin lengua –, pero ambos conservan la estructura recursiva autorreferencial del mito. Han cambiado en la superficie (lo que hacen) para seguir siendo los mismos en la profundidad. No se trata en todo caso de postular una preservación por inercia, sino una por alto dinamismo: una cultura que adapta sus expresiones (reflejando el cambio) para mantener su coherencia.

Volvamos a considerar entonces, tras estas anotaciones, a la cultura como un sistema cibernético (Bateson, 1958): la concepción sobre sí misma no reside en elementos estáticos (la sincronía de una lengua, la configuración de un cultivo), sino en el proceso de autorreferencia (recursividad) y los ajustes de retroalimentación (*feedback*). La recursividad mantiene el anclaje al mito de la creación de la arcilla, en un bucle que trasunta el sentido de que «Somos porque así fuimos hechos». La retroalimentación le permite flexibilizarse: perder el maíz o la lengua no rompe el sistema, sino que lo recalibra, alimentando con nuevas aportaciones –desde la vida en la diáspora, la fragmentación y el desplazamiento– el antiguo patrón.

Cada grupo, a su manera segmentado, refleja a los dioses. Así, preservan su cultura no a pesar de la disolución, sino a través de ella. La diáspora, la guerra, la segmentación cultural, todo ello fuerza el cambio. Pero el volver recursivo y autorreferencial a su origen y la retroalimentación (*feedback*) subsiguiente de la adaptación, ordenan que sigan siendo el mismo pueblo: nacido del *iuru*, nutrido con *be* y semejante a los dioses. La cultura, de este modo, no se representa tanto como objeto a retener como sí un bucle en el cual vivir, un sistema que se estabiliza cambiando para poder seguir teniendo mismidad en la continuidad.

Cerrando aquí este ensayo, no deja de ser importante tomar en cuenta –o, incluso, aceptar– dos juicios críticos. Uno epistemológico, según el cual “no existe ni existirá nunca población o grupo de poblaciones cuyos mitos y etnografía (sin la cual es impotente el estudio de aquellos) sean objeto de conocimiento exhaustivo” (Lévi-Strauss, 1968, p. 13). Y otro político, que invita a “deshacer ese vínculo entre las poblaciones autóctonas contemporáneas y el pasado precolombino que se ve como el único o principal elemento de su legitimidad. Desarmar, finalmente, el efecto de *alterización* de que son objeto, y comprenderlo en su articulación con el orden social hegemónico en que se inscribe [...]” (López Caballero, 2024, p. 395).

No nos parece que estos sentidos críticos recaigan directa o totalmente sobre la etnografía de Vasco, aunque seguro sirven para leerla mejor. Lo que sí nos parece es que tal vez sea observando desde la estatura de obras como la de Vasco, que la antropología colombiana podrá contribuir a una sociedad como la que el mismo autor imaginaba: una sociedad en la que sea posible hablar “un lenguaje común, mutuamente inteligible”. Esta será “una sociedad y un lenguaje que debemos construir juntos” (Vasco, 1985, p.9).

[Doña Radiela hace cerámica en Portachuelo. A veces, saca artesanías en Riosucio. Los sábados.]

Referencias

- Bartolomé, M. A. (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. *Runa*, 31(1), 09-29. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282010000100001&lng=es&tlng=es
- Bartolomé, M. A. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología social*, (12), 199-222.
- Bateson, G. (1958). *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford University Press.
- Bateson, G. (1979). Mental process criteria. En *Mind and Nature. A necessary unit* (pp. Pp. 89-128). Library of Congress.
- Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, 2, 118-146. <https://doi.org/10.2307/2928386>
- Brand, S. (1976). For god's sake, Margaret: conversation with Gregory Bateson and Margaret Mead. *CoEvolution Quarterly*, 10(21), 32-44.
- Clifford, J. (1990). Sobre la autoridad etnográfica. En: Reynoso, C. (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna* (C. Reynoso, Trad.) (pp. 141-170). Gedisa.
- Csordas, T. (2021). Una mirada retrospectiva y nuevas reflexiones sobre los procesos de embodiment como paradigma y orientación metodológica para la Antropología. *Encartes*, 07, 337-356. <https://doi.org/10.29340/en.v4n7.233>
- Eglash, R. (1997). Bamana Sand Divination: Recursion in Ethnomathematics. *American Anthropologist*, 99(1), 112-122. <http://www.jstor.org/stable/682137>
- Eglash, R. (1999). Recursion. En *African fractals. Modern computing and indigenous design* (pp.109-146). Rutgers University Press.
- Encyclopædia Universalis. (s.f). Divinités et cultes (anthropologie). *Encyclopædia Universalis*. <https://www.universalis.fr/classification/sciences-humaines-et-sociales/anthropologie-et-ethnologie/anthropologie-religieuse/divinites-et-cultes-anthropologie/>

- Geertz, C. (1973). Deep play: Notes on the Balinese cockfight. En *The Interpretation of Cultures* (pp.412-453). Basic books Inc. <https://cdn.angkordatabase.asia/libs/docs/clifford-geertz-the-interpretation-of-cultures.pdf>
- Jaramillo, P. (2007). Kariburu: digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los embera. *Universitas Humanística*, 63(63). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2339>
- Llerena García, E y Pernet, M. (2023). Herramientas tecnológicas y didácticas para la conservación de la lengua emberá. *Lingüística y Literatura*, 44(84), 124-153.
- Imbett-Vargas, E. y Monterroza-Ríos, Á. (2018). Análisis de artefactos identitarios de la comunidad Indígena Emberá Katío (Resguardo Jaidukama-Ituango, Antioquia-). *El Ágora USB*, 18(1), 173-186.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, L. (1963). *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Nouvelle édition). Presses universitaires de France.
- López Caballero, P. (2024). El Estado, el “indio” y el antropólogo. En: Restrepo, E.; Sandoval, P. (Eds.). *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. ICANH-ALA. Pp. 387-396.
- Lozano-Rivera, C. (2025). The Embera Category of Jai: A Territorial-Cognitive Analysis. *Journal of Ecohumanism*, 4(2), 1775-1786. <https://doi.org/10.62754/joe.v4i2.6559>
- Marulanda García, D. (2025). La multiplicación del maíz y la transformación del yerno en mico: indagaciones acerca de un relato embera. *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, 27(1). <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.1.2>
- Ostrow, J. M. (1990). The availability of difference: Clifford Geertz on problems of ethnographic research and interpretation. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 3(1), 61-69. <https://doi.org/10.1080/0951839900030106>
- Pardo Rojas, M. (1986). La escalera de cristal: términos y conceptos cosmológicos de los indígenas Emberá. *Maguaré*, (4). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/21-46>
- Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [18-03-2025].
- Reynoso, C. (1995). El lado oscuro de la descripción densa. *Revista de antropología*, 16, 17-43.
- Reynoso, C. (2016). Recursividad: El eterno y grácil bucle. En *Complejidad y Caos. Una exploración antropológica* (pp. 343-350). SB editores.
- Runk, J.V. (2001). Wounaan and Emberá use and management of the fiber palm *Astrocaryum standleyanum* (Arecaceae) for basketry in eastern Panamá. *Econ Bot* 55, 72-82. <https://doi.org/10.1007/BF02864547>
- Saussure, F. (1945). Lingüística geográfica. En *Curso de lingüística general* (pp. 305-336). Editorial Losada.
- Sherif, B. (2001). The Ambiguity of Boundaries in the Fieldwork Experience: Establishing Rapport and Negotiating Insider/Outsider Status. *Qualitative Inquiry*, 7(4), 436-447. <https://doi.org/10.1177/107780040100700403>

- Spiro, M. E. (1996). Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique. *Comparative Studies in Society and History*, 38(4), 759-780. <http://www.jstor.org/stable/179198>
- Taussig, M. (2021). Las tres potencias: la magia de las tres razas. En *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación* (pp.207-223). Editorial Universidad del Cauca.
- Vasco, L.G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Fondo Editorial del Banco de la República. <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=7>
- Vasco, L. G. (1987). *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chamí*. Editorial Universidad Nacional de Colombia. <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=13>
- Vasco, L. G. (2004). Materia, energía y conciencia entre los embera. En A. J. James y D. A. Jiménez (Eds.), *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia* (pp. 151-179). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula rasa*, (6), 19-52. <https://doi.org/10.25058/20112742.285>
- Vasco, L. G. (2018, 21 de septiembre). *Cosas-conceptos, mapas parlantes e investigación solidaria*. [Charla en el III Encuentro de Antropología Visual de América Amazónica]. luguiva.net. <http://luguiva.net/admin/pdfs/Cosas-conceptos,%20mapas%20parlantes%20e%20investigacion%20solidaria.pdf>