

Materia, energía y conciencia entre los embera.

Entrevista realizada a Luis Guillermo Vasco por Ariel José James y David Andrés Jiménez

ENTREVISTADOR: Hay algo que se observa a primera vista en el *Don Juan* de Carlos Castañeda y es la increíble capacidad del maestro de no equivocarse nunca, es infalible, omnisciente e incapaz de error alguno. ¿Cómo se explica esto?

VASCO: ¿Cuántos tomos han leído ustedes de las historias de Castañeda? Cuando uno llega por allá al quinto o sexto libro descubre, porque lo dice por primera vez Castañeda, que su maestro no fue propiamente Don Juan sino el otro, Silvio Manuel fue su verdadero maestro. Entonces todo lo que aparece en los tres o cuatro primeros tomos era una apariencia, de ahí en adelante aparece la realidad de ese proceso de aprendizaje en donde Don Juan no fue sino el intermediario que vinculó a Carlos Castañeda con sus maestros, que fueron Silvio Manuel y la gorda. Esos fueron sus verdaderos maestros, no Don Juan.

Entonces eso es una complicación, porque a medida que él va avanzando en su proceso de conocimiento, va narrando; narra primero lo que ve y sólo después cuando ya tiene un proceso avanzado empieza a descubrir que se estaba dejando llevar por las apariencias y no por el fondo de las cosas. Todo lo que cuenta antes no es su verdadero proceso de aprendizaje, sino que es únicamente la apariencia.

En *El don del águila* hay un primer punto de quiebre que es cuando él comienza a desenredar la madeja en la otra dirección. Es decir, hasta aquí fue lo que yo percibí al comienzo, pero una vez terminé mi búsqueda, descubrí que detrás de esa apariencia había otras cosas de las cuales yo no tenía conciencia, pero estaban ocurriendo. Ahí aparecen su verdadero maestro y las hermanitas, especialmente la Gorda.

ENTREVISTADOR: ¿Usted encontró puntos de contacto entre lo que narra Castañeda y su experiencia personal como etnógrafo entre los embera? ¿Se identificó con él?

VASCO: A diferencia de lo que piensan varios antropólogos, yo no creo que Carlos Castañeda sea un novelista que se inventó una historia mezclando informaciones sobre chamanismo, lamaísmo tibetano o filosofía oriental.

Desde que empecé a leer los libros sobre Don Juan, la primera conclusión a la que llegué comparando esas experiencias con lo que yo conocía de los jaibanás es que, realmente, en el campo de la antropología que se conocía y se publicaba, el único que había entendido realmente lo que era el chamanismo era Carlos Castañeda. Todas esas carretas de Lévi-Strauss, de Mircea Eliade, para mí estaban en la olla. Esa fue la primera identidad que yo sentí con Castañeda porque él sí conocía cómo eran esos procesos, por lo tanto eso no podía ser una novela, no era algo inventado, así fuera un texto novelado, que es otra cosa.

Esto implicaba que sí había habido una experiencia y una comprensión real de lo que es el chamanismo. Ya elementos puntuales, como las técnicas de percepción, pues hay muchas cosas que usan los jaibanás o los *mərəpiks* de los gumbianos, que son las

mismas técnicas que aparecen en los manuales para volverse chamán en quince lecciones, si usted compra las "maracas chamánicas" que vende Michael Harner.

ENTREVISTADOR: ¿De qué técnicas se trata?

VASCO: Técnicas para mirar con los ojos de determinada manera, para descentrar la atención, cómo viajar por el agua de un río desenfocando la visión, pero esos son unos elementos de física y óptica. Claro que nosotros no las utilizamos como conocimiento y los sabios de las comunidades sí las tenían desarrolladas como formas de conocimiento. Esas técnicas en específico cualquiera las puede desarrollar sin la necesidad de volverse chamán ni de comprar las maracas de Harner. Entonces yo digo que tengo coincidencias puntuales en ese punto con Carlos Castañeda.

ENTREVISTADOR: ¿Puede afirmarse que personajes como Rasputín, Buda o Cristo eran chamanes?

VASCO: No, no creo. Pero si me pide que le dé una profunda explicación científica para refutar esa idea, no la tengo. Son cosas diferentes.

ENTREVISTADOR: Más de quince años después de haber propuesto la interpretación del tiempo circular para los jaibanás, ¿sigue creyendo en la hipótesis de esta circularidad temporal?

VASCO: No, porque han pasado quince años y las ideas de uno cambian mucho. Si ustedes miran el libro que escribí con los guambianos sobre los guambianos verán que ya no pienso lo mismo acerca de la espiral. 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. Mi idea anterior de lo que es un movimiento circular era muy mecánica, producto de mis estudios de ingeniería y producto, además, de la influencia de las doctrinas de Mircea Eliade. Entonces, ahora creo que la concepción del tiempo en las sociedades indígenas es en espiral, porque una espiral vista de forma mecánica y plana se ve como un círculo, que fue lo que yo interpreté en ese entonces. Entonces no fui capaz de entender en su profundidad el fenómeno, y cuando capté que había una espiral, pensé que era el resultado del contacto con la linealidad de la historia en Occidente.

La idea del tiempo en espiral es que es cíclico, pero nunca se vuelve a la posición inicial, siempre se vuelve a una posición que avanza. Si yo miro una espiral desde arriba, la veo como un círculo, sobre todo lo que la encierra, porque no puedo ver la profundidad, la otra dimensión, no puedo ver el avance histórico, que sí hay un movimiento en el espacio. No se trata de dar y dar vueltas en un círculo volviendo siempre al mismo sitio; nunca se vuelve al mismo sitio. Se vuelve a pasar por la misma posición a otro nivel de mayor conocimiento y de profundidad histórica, de hecho no es volver al mismo lugar ni a la misma posición.

Una espiral, geoméricamente, es una combinación de movimiento circular con movimiento rectilíneo. Lo que está errado es la explicación de que eso fue resultado de la confluencia de una circularidad del pensamiento indígena con la linealidad del pensamiento occidental. Hoy llego a esta conclusión después de trabajar aún más con los embera y por toda mi experiencia posterior con los guambianos.

ENTREVISTADOR: Toda cosa tiene su *jai* en la mentalidad jaibaná: los animales, las plantas, las piedras. ¿Qué es un *jai*?

VASCO: El *jai* es la fuerza esencial de las cosas, la energía material que determina el ser de algo, una esencia material. Es energía, es fuerza. Hay seres que tienen más *jai* que otros, hombres con más *jai*, como los jaibanás.

ENTREVISTADOR: ¿En la cultura occidental cómo se entiende esa idea de los *jais*?

VASCO: No sé. Nunca he intentado explicarme la cultura occidental con base en el pensamiento indígena.

ENTREVISTADOR: Clemente Nengarabe, el señor gobernador de los indígenas en su oración para curar a un niño menciona a "*mi diosito*", que "*a este mundo vino y curó mucho a los enfermos*". ¿Este diosito es católico y se trata de Jesucristo? ¿Hasta qué punto ha permeado la religión el pensamiento de los jaibanás? ¿Esto es negativo o positivo?

VASCO: Primero, yo no hablo de oración en el libro; lo hace usted, tergiversando lo que yo digo; no es una oración; él canta. Ese es el dios que les enseñaron los misioneros, ese es Jesucristo que vino a este mundo a curar y a enseñar a curar. Han pasado quinientos años del descubrimiento y en mi libro se cuenta cómo por la presión, las amenazas y las actividades de los misioneros, el mismo Clemente había dejado de practicar su labor como jaibaná. Era el "*indio bueno*" que se había convertido en el objeto de mostrar de los misioneros. Hay también un cuento que aparece en el libro de los chamí: cuando yo llegué allá por primera vez, llevado de la mano de mi profesora de antropología, llegamos a la misión y fue el cura quién nos llamó a Clemente para que trabajara con nosotros porque era el indio de mostrar de la acción misionera.

Eso no es bueno ni es malo, simplemente refleja la incidencia del contacto con Occidente y con la religión católica durante ese período de tiempo. Puede jugar un papel negativo si avanza demasiado y el indígena realmente llega a pensar que es Dios el que cura, o que son los santos quienes le dan el poder. Pero ese no era el caso de Clemente, que estaba legitimando el volver a cantar *jai* con una cobertura religiosa; por eso él dice: "*Dios dio permiso para curar*", y "*diosito, déme permiso*", pero él es quien cura con sus *jais*.

Lo fundamental de lo que es el Jaibaná sigue actuando ahí, él no llama a Dios a que cure, él pide permiso, se ampara en que Dios dio permiso de curar desde que vino al mundo a curar a los enfermos. En la sociedad de ese momento ellos estaban dominados y bajo control absoluto de los misioneros. Clemente se ampara en eso para

realizar su actividad, pero a partir de ahí el diosito no vuelve a aparecer curando a nadie.

Es Clemente con los *jais*. También intervienen allí otras cosas; yo comento que ya se usa aguardiente, gaseosas en las actividades del jaibaná, que los pocillos ya no son de cerámica sino esmaltados, que son interferencias. Si esas interferencias son muchas y llega un momento en que lo dominan todo es posible que el contenido de la actividad del jaibaná cambie; pero mientras tanto, son fundamentalmente cambios formales. En aquellos momentos, en Clemente, seguía siendo todavía, en lo esencial, la actividad tradicional.

ENTREVISTADOR: Como en los casos de los brujos, por así decirlo, del vudú o la santería en el Caribe que utilizan fórmulas católicas...

VASCO: Yo no sé ellos cómo funcionan, no conozco nada del vudú ni la santería. Pero cuando los curas, hoy que se volvieron buenos, según dicen ellos mismos y los indios a veces les creen, empiezan a decir que *Caragabi* es el dios de los embera, y que es la misma religión pero con otros nombres, eso sí es ya un elemento de penetración y eliminación de las concepciones y de las actividades propias de los indígenas. Es como una especie de caballo de Troya para que los misioneros puedan penetrar. Es una nueva táctica de penetración.

Es posible que estas mezclas que se van dando propicien un espacio para que el misionero pueda hacer su trabajo, servir como punto de apoyo. Pero la penetración que se daba cuando los misioneros todavía no se habían vuelto "buenos" sino que eran enemigos del jaibanismo, no me parecía grave. El canto era un tributo a la realidad de una dominación, un reconocimiento a ese control misionero. Pero nunca una aceptación de que eso es así, ni tampoco el abandono de la concepción de los *jais* para decir que el que cura es dios o Jesucristo.

ENTREVISTADOR: ¿Entre los colonos de esa región no hay una influencia de los jaibanás; su cultura no es permeada por ellos?

VASCO: Allá, en esos tiempos, no. En otras regiones, como en el Chocó, en el mismo libro se cuenta que hay curanderos negros que han aprendido de jaibanás y que curan con *jais*, pero es que los negros también son considerados "salvajes". Pero los blancos, no; ellos son diferentes. ¿Cómo se van a poner con esas cosas de salvajes y a tener tratos con el diablo? Ahora, en algunas regiones, no sé si en el Chamí, hay colonos y blancos que se curan con sabios indígenas. En la Sierra Nevada también. Y ahora también con todo ese boom que tienen los inganos. Pero en esa época y allá y con esos colonos, antioqueños además, no. En esa región yo conocí colonos blancos muertos de hambre que me decían: "*Mire, yo he aguantado hambre con toda mi familia, pero comer plátano primitivo como los indios, jamás*".

Eso en una cosa elemental como la comida, ahora imagínense en algo como esto, estigmatizado por la religión y por todo. Era un pecado mortal consultar con un jaibaná; preferían morirse.

ENTREVISTADOR: Para los jaibanás, las experiencias del sueño son tan reales como las de la vigilia, pertenecen a una misma realidad. ¿Por qué esa necesidad de controlar conscientemente el sueño, cuál es el objetivo de dominar el inconsciente?

VASCO: Yo no creo que los jaibanás controlando el sueño dominen el inconsciente. ¿Quién dice que ese sueño es inconsciente? Esa es una idea de Freud y los psicólogos; al contrario, lo que ellos logran es hacer que esos sueños sean parte del consciente y de la realidad material, hasta el punto de poder actuar a través del sueño sobre las causas que producen los fenómenos, por ejemplo, las enfermedades, o de aprender soñando. Por eso yo digo que ese sueño no es nuestro sueño de blancos, sino que esa es la palabra que se usa en castellano para llamar a esas técnicas y a esos procedimientos y actividades de conocimiento y acción.

Pero como ellos tienen que hablar en castellano se producen las confusiones, porque lo que ellos llaman sueño no es nuestro sueño. Por eso Clemente explica, es dormido, pero no están dormidos sino despiertos, es como soñando pero no es soñando. Ellos tienen muy claro que ese no es el sueño que uno entiende como tal. Pero si uno se deja llevar de la palabra, entonces eso no funciona. Lo mismo pasa con Don Juan. Toda la primera parte del aprendizaje de Carlos Castañeda es aprender ese otro tipo de sueño, aprender a aparecer en el sueño, a actuar, a controlar en el sueño, a ser capaz de hacer cosas en el sueño.

Es decir, pasar del sueño occidental a un nuevo método de conocimiento y acción. Lo más difícil es verse en el sueño, y hay que aprender a hacerlo viéndose primero un dedo, la punta de un zapato, para luego actuar y despertarse cuando hay que despertarse. Hay que saber que es un sueño, que uno se puede despertar cuando quiera sin asustarse por nada de lo que pase. Como cuando se lo traga un animal, como ocurre con los personajes del Amazonas, el tigre o la culebra.

Todo eso se puede controlar, entonces no es el inconsciente, eso es parte del consciente, de un consciente que es parte de la vida material de la gente. Por eso se producen efectos, no es que crean que se producen efectos, es que los producen. Hay personas que explican esa actividad diciendo que lo que pasa es que cómo el paciente cree que se curó, por su fuerza de convicción se cura. No es un simple problema psicológico, no, eso produce efectos. Creo que el inconsciente es una categoría muy occidental y moderna, no sé incluso si para nosotros valga, tal vez sólo vale para la Inglaterra victoriana de la época de Freud.

El profesor Jaime Arocha pone aquí a los estudiantes a trabajar con el inconsciente, con una técnica que él llama el "diario intensivo". Ahora, uno de los bestsellers de la antropología de las mujeres guerrilleras, que es el trabajo de María Eugenia Vázquez, está hecho en parte con esa técnica, que es tener un control etnográfico, como fuente de información etnográfica, del sueño.

Y eso lo hace gente ahora en antropología, tomando como inspiración trabajos del británico Gregory Bateson, que fue psicólogo y antropólogo; y Jaime Arocha lo viene difundiendo aquí con estudiantes de antropología. Los que no se vuelven locos o autistas o casi se matan o se suicidan, hacen muy buenos trabajos. Se trata de una técnica para acceder a algo que uno tiene guardado y reprimido para controlarlo y

manejarlo. El problema es que si uno no es capaz de controlarlo, entonces eso lo destruye a uno, porque por eso uno oculta esas cosas en lo más profundo, para que no molesten en la vida cotidiana. Se trata de mecanismos de evasión. El subconsciente es la figura psiquiátrica del avestruz que esconde la cabeza y con eso cree que pasó el peligro.

Nosotros escondemos esos recuerdos y esos acontecimientos y creemos que pasó el peligro. Pero no ha pasado y esos acontecimientos se lo comen a uno por dentro. Uno debería saber sacarlos y manejarlos como parte de la vida. Estamos reprimiendo un poder y una acción, una posibilidad de vida, con algo que simplemente podríamos controlar y que los indígenas controlan.

ENTREVISTADOR: ¿Dónde está para los jaibanás la capacidad del pensamiento y la acción que usted señala? ¿Existe una mente, una voluntad, un deseo que controle el mundo?

VASCO: El trabajo. La actividad del jaibaná es un trabajo, el verdadero trabajo, las otras actividades son trabajos menores o, como diría algún filósofo, epifenómenos del trabajo. Pero hay que tener en cuenta que ya en *La ideología alemana*, hace más de ciento cincuenta años, Carlos Marx había dicho que en las sociedades primitivas no había, como en las sociedades de clases, una separación, un desprendimiento tajante entre pensamiento y realidad, o entre conciencia y materia.

Marx explicaba que en esas sociedades la conciencia está completa y permanentemente permeada de materia. No podemos decir: aquí está la materia y aquí están las ideas. Las ideas están cargadas de materia, están "*preñadas*", decía él, de materia. Por eso, la mente y el pensamiento en las sociedades indígenas cobran realidad material. El propio Marx define esta capacidad como trabajo. En las sociedades indígenas las actividades mentales son trabajo. Lo dice Clemente Nengarabe, y ya lo había dicho Marx, ese señor "*tan etnocéntrico*".

Marx había entendido la peculiaridad de esas sociedades en cuanto a la relación pensamiento-materia. Sin embargo, como buen occidental y algo etnocéntrico, dice: "*No importa para efecto del análisis si el indígena realmente transforma la realidad con esa actividad o sólo cree que la transforma. De todos modos, es trabajo*".

Cuando ustedes preguntan si es con la mente o con la voluntad que se transforma el mundo, están planteando todo desde el punto de vista de que pensamiento y mente son una cosa y trabajo, actividad física y realidad material son otra cosa. En las sociedades indígenas no se piensa así, y no es un vicio mío antropológico, eso lo planteó Marx. Ahora hay quienes dicen que Marx en *La ideología alemana* todavía no era marxista; eso ya es problema de ellos.

Eso es lo que yo he encontrado en los embera. Hojeando rápidamente anoche el libro de Jaibanás encontré que ahí hay cosas que yo no me acordaba que estaban y que creí haberlas descubierto en Guambía. En ese libro de 1985 ya están muchas de estas ideas esbozadas en mi crítica a la categoría de trabajo como nosotros la vemos, cuando digo que el trabajo del jaibaná es el verdadero trabajo.

Es con esa actividad o trabajo, que para nosotros es mental y sólo mental, que ellos transforman la realidad, que actúan sobre las causas de los fenómenos de la realidad. La mente, el mundo de las ideas no está separado aún de la realidad, lo que Marx descubre es que esa separación se da con la aparición de las sociedades de clases. Es la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo material lo que establece el desprendimiento, la ruptura entre el mundo de las ideas y el mundo de la realidad material.

No se trata en realidad de separación sino de ruptura. Es cuando cada uno cobra una existencia aparte. Pero en las sociedades primitivas, que es lo que dice Marx, y es lo que yo he encontrado, no están separados. Uno no puede decir: *"estos son ideas y pensamientos"* y *"esto es realidad material"*, o *"esta es una actividad mental"* y *"esta es una actividad material física"*. No hay esa separación.

Si hay diferencias, pero no hay separación. Y la base del trabajo de los jaibanás es esa actividad que nosotros llamamos mental o de pensamiento. Un arhuaco, sin necesidad de ser necesariamente un mamo cuando se sienta frente a su telar para hacer el vestido, dice: *"Me voy a sentar a pensar."* Uno se acerca a ver lo que está haciendo y está tejiendo una tela, pero está pensando. Uno no entiende esa evidencia porque tenemos esas dos cosas parceladas completamente en la realidad.

ENTREVISTADOR: Eso me cambia toda mi perspectiva. Es muy complicado. Nosotros tenemos fragmentada esa visión. Es la transformación del mundo material con un trabajo tanto mental como material, que se considera como un todo; pero, ¿la parte principal del canto del *jai* es transformar esa realidad que se llama enfermedad? La enfermedad para los Jaibanás es una deficiencia del alma, en último caso puede ser la muerte del alma por parte de fuerzas enemigas. El jaibaná, entonces, ¿está curando el cuerpo o el alma....?

VASCO: Primero, la actividad principal del jaibaná no es curar; soy muy claro en decir siempre que esa es una idea errónea. Llamar al jaibaná sólo doctor de indios es ver sólo un aspecto de la realidad que no es el fundamental, aunque se haya venido convirtiendo casi en su actividad exclusiva. Entonces, él no hace esa separación entre cuerpo y alma, como tampoco separa entre persona o individuo y grupo social.

La enfermedad es social porque es un desequilibrio en la relación entre el ser humano y la naturaleza, que el jaibaná debe restablecer. Cuando una persona está enferma porque un *jai* devoró su alma, o sea su sombra, aunque ellos hablen de alma en ese castellano misionero que han aprendido a hablar, lo que quieren decir es que su energía fue absorbida por otra energía (y sin energía nadie puede vivir). La tarea del jaibaná es devolverle la energía para que pueda seguir viviendo, restableciendo la comunicación con las fuentes de energía. Ese es el trabajo de Don Juan. Cuando una persona está enferma se ve una opacidad en su capullo de luz, un gran hueco si la enfermedad es muy grave. Se trata de un vacío de energía, una energía que falta por algún motivo.

¿Qué hace Don Juan? A través de esos hilos que unen ese capullo con todo el mundo restablece el flujo de energía para que vuelva a ser completa, para llenar esa opacidad o ese vacío. Entonces no puede haber una enfermedad individual ni puede curarse

individualmente. Si yo entiendo alma, digo espíritu, pero eso no es alma, es *jai*, y *jai* es energía material. Así se puede enfermar y curar la tierra, no solamente una persona.

Así es como los embera curan un espacio “salvaje”, una selva virgen donde llegan a vivir. Se trata de un proceso de interrelación y a veces de lucha con los ocupantes y dueños de esa naturaleza que no son precisamente humanos. Son *achakes*, como los llaman allí, o son animales y otros seres a los cuales pertenece ese territorio. Para poder ocuparlo los seres humanos, allí tiene que haber una confrontación y una negociación entre los jaibanás y los seres dueños de esos animales y de esas plantas.

El jaibaná controla energías; para eso él aprende a manejar unas energías y a emplearlas contra otras energías en un choque y una contradicción permanentes. El mundo es eso, un choque de energías, que implica, al mismo tiempo que un equilibrio, una tensión entre esas fuerzas.

ENTREVISTADOR: ¿Esa energía es susceptible de desaparecer completamente?

VASCO: Uno nunca se gasta toda la energía; uno gasta, pero adquiere nuevamente gracias a los procesos de metabolismo, comer es consumir energías, dormir es recuperar energías. Hay muchos procedimientos para adquirir, así como hay otros para gastar. Los *mamus* y los orientales piensan que la actividad sexual es el gasto de energía más grande que hay, dejándolo a uno vacío, por lo que las actividades sexuales deben realizarse en forma controlada para no perder más energía de la que uno logra reincorporar. Los *mamus* regulan la actividad sexual de los arhuacos; hay épocas y momentos en que se puede tener y no todo el tiempo.

ENTREVISTADOR: Para los jaibanás el conocimiento no es algo que se elabora racionalmente sino algo que se ve, ¿se podría hablar en este caso de un anti-método del conocimiento?

VASCO: Es otro método contrario al nuestro. Esa discusión es muy vieja en Occidente; el profesor Rubén Jaramillo, de filosofía, ha afirmado siempre que Engels es un mecanicista, no un marxista, cuando afirma que hay una dialéctica en la naturaleza. Es decir, Engels creía que la naturaleza es dialéctica y que lo que hace el hombre es conocer la dialéctica intrínseca en la naturaleza. El profesor Rubén Jaramillo dice que no, que la dialéctica es una categoría introducida por el hombre en el proceso de conocimiento del mundo, es una creación humana que no está presente en la naturaleza. Y afirma que la posición de Marx es distinta a la de Engels.

Es esa misma discusión. Nosotros, siguiendo a Rubén Jaramillo, decimos que creamos o producimos el conocimiento de las cosas, lo que decimos de las cosas no está en ellas sino que es una creación humana. El conocimiento es producido por el hombre a través de una metodología y de un proceso que sigue unos caminos. Los indígenas, en cambio, dicen lo mismo que dice Engels: el conocimiento está en las cosas, lo único que hace el hombre es encontrarlo en ellas. Descubrirlo en ellas. No es una creación humana, es un descubrimiento humano.

El procedimiento que sigue el jaibaná para descubrir ese conocimiento que está ya en las cosas es verlo, es el ver, ver con unos ojos que son más que los ojos de la realidad material, estos pobres ojitos que a mí casi ya no me sirven y que algún día se comerá la tierra. Ellos ven con los ojos que hay en la mente, con los ojos del cerebro, unos ojos que permiten ver más allá de lo que permiten ver estos ojos.

Yo no sé si usted alguna vez, contrariando las prescripciones de su médico cuando le dilata las pupilas para hacerle un examen de retina y le dice: "*Váyase con los ojos bien tapados, ciérrelos y no mire la luz*", lo ha desobedecido caminando con los ojos bien abiertos, mirando todo y corriendo el riesgo de que entre algo y le queme la retina. Si usted hace el experimento alguna vez, entonces descubre que los consejos de su médico le pueden proteger estos ojitos, pero si usted no los sigue ve otras cosas que no ve en su vida cotidiana con la pupila normal. Probablemente se trata de la clase de visiones que producen las drogas que, entre otras cosas, también dilatan la pupila, los alucinógenos, por ejemplo.

Muchas de esas experiencias no son alucinaciones sino imágenes que uno no está acostumbrado a ver porque nuestras pupilas no dejan entrar suficiente luz. Cuando la pupila crece, entonces uno ve otra cosa, o ve de otra manera. No son alucinaciones, uno está viendo. Los jaibanás son capaces de ver con el cerebro, no se trata de ninguna superchería o credulidad indígena. Los neurofisiólogos occidentales ya saben que usted puede ver sin ver.

Si a usted le destapan el cerebro y presionan o estimulan de alguna manera los centros nerviosos de la visión en el cerebro, usted ve cosas que aparentemente no está viendo, porque no está viendo con los ojos sino directamente con el cerebro. Los jaibanás hacen eso sin necesidad de destaparse el cráneo y de chuzarse el cerebro. Ellos lo estimulan con otras técnicas que les permiten ver con otros ojos que no son estos. Ven cosas que no están entrando por la pupila, que no son producto de la entrada de luz por la pupila.

Pero eso lo puede hacer también un científico tocándole ciertas partes del cerebro: puede hacer que usted escuche cosas que no están sonando en ninguna parte, que no entran por el oído, que se oyen directamente por el cerebro. Porque es que el órgano que ve, oye, siente, gusta y huele es el cerebro. No son la boca, las orejas, las manos, los ojos, que son sólo los vehículos mediante los cuales los estímulos materiales llegan al cerebro.

Indudablemente uno puede ver sin la necesidad de ese vehículo, que a veces se vuelve estorbo por su limitada capacidad. El cerebro tiene mucha más capacidad de ver que lo que los ojos humanos le permiten. Los jaibanás desarrollan eso para ver lo que no están viendo con estos ojos.

Hay un libro de Lobsang Rampa sobre los tibetanos que se llama *El tercer ojo*, —nunca lo he leído, por eso no se si se tratará de la misma idea—, en cuya carátula siempre lo dibujan ubicado entre las cejas. Pero, si uno se le acerca mucho a una persona, la mira demasiado cerca, uno no le ve los dos ojos, sólo ve un ojo en el entrecejo. Cuando uno se acerca mucho a una mujer, ella cierra los ojos, pero si los abre, lo que vemos entonces no son dos ojos sino uno, aquí, en el centro.

Una gran parte del proceso de aprendizaje con uno de los sabios andinos en el Perú es lograr quitarse la barrera que impide usar ese tercer ojo, que es el que más conocimiento produce. Es como destaparlo. Los jaibanás no dicen eso, pero sí que uno puede ver más allá de lo que le permiten estos tristes ojitos materiales limitados, que no ven infrarrojos ni muchas otras cosas. Desarrollando esta técnica están toda su vida, mientras más practican más capacidad tienen; lo mismo para oír. Ellos ven ese conocimiento.

Hay dos estudiantes que trabajaron conmigo, o contra mí, que trabajaron con un *yacha* de la bota caucana y luego de hacer su trabajo de grado se fueron a Inglaterra; no sé que chamanismo estarán aprendiendo allá. Se llaman Reineira Argüello y Graciela Romero. Ellas van más allá; no sé si es que eso es distinto de los jaibanás o que yo me quedé apenas en el umbral de lo que pasa y ellas lograron ir más allá. Ellas dicen que el proceso de conocimiento del *yacha* es hacerse ellos conocimiento. No es ver el conocimiento sino volverse ellos mismos conocimiento. El *yacha* no sería entonces un hombre de conocimiento, sino un hombre-conocimiento. Sus procesos de aprendizaje radican en lograr una identidad entre el *yacha* y el conocimiento. No es que vea el conocimiento, sino que él se hace conocimiento y así es como conoce.

Esa es una peculiaridad de allá, pero en todo caso en ningún lugar el indígena crea el conocimiento ni lo inventa, lo ve, lo recoge, entra en contacto con él. Si se parte de esa base teórica, no podemos hablar entonces de una anti-metodología, sino de otra metodología derivada de otra concepción teórica diferente de la realidad. Puede ser que para nosotros eso no sea científico porque no cumple con todos los pasos de la experimentación científica, aún cuando los positivistas, empezando por Santo Tomás Apóstol, no el de Aquino, sino el compañero de Jesús, dicen que "*si yo no veo no creo*".

Pero nosotros en esta cultura nos creemos casi todo lo que nos dicen, sin haber visto casi nada. Esa es una característica de la academia y del conocimiento en Occidente. Mientras menos vemos, más creemos. ¿Por qué el conocimiento indígena va por otro camino? Porque tiene otro propósito, tiene otros objetivos, quiere hacer otras cosas.

ENTREVISTADOR: Eso nos recuerda los hechos de parapsicología, famosos en la primera mitad del siglo XX, en los que personas en coma podían salir de su cuerpo y ver todo lo que pasaba en la sala de operaciones para confirmar su visión una vez se recuperaban... Eso es en parte chamanismo, ¿no?

VASCO: Pues no sé, el chamanismo lo que hace es manejar los principales contenidos del ser humano, porque en nuestra sociedad una gran parte de nuestras potencialidades físicas y mentales han sido relegadas y olvidadas. No usamos ni la mitad de lo que podemos hacer con nuestro cuerpo y nuestra mente. Entonces, cuando un individuo dobla con su mente una cuchara, eso no tiene ninguna trampa. Eso podríamos hacerlo todos con el entrenamiento adecuado. Hay personas en específico que lo pueden hacer sin mayor esfuerzo. El cerebro es fuerza, energía. El pensamiento, según la doctrina materialista, es un producto de la energía cerebral.

ENTREVISTADOR: Pero, ¿no dicen que el materialismo está superado?

VASCO: Para mí no, como yo estoy tan atrasado, según algunos. Los idealistas dicen que el materialismo está superado; obvio, eso es lo que les conviene. Así como muchos materialistas marxistas ya daban por muerto y enterrado al idealismo y se descuidaron en el combate contra él. Ese resurgir del idealismo en Occidente comenzó en los años cincuenta con el estructuralismo de Lévi-Strauss y por lo tanto con los antecesores y maestros del profesor Páramo y de otros. Cuando nos dimos cuenta, el estructuralismo nos había devorado. Ahora, la forma moderna de ese idealismo son los posmodernismos. Bueno, llegará el momento en que descubrirán que el materialismo no estaba superado. Mientras tanto, algunos seguiremos viviendo en ese pasado dinosáurico, como dicen por ahí. Puede que esté superado, pero yo no me he dado por enterado.

ENTREVISTADOR: Usted define la capacidad del jaibaná como el poder total, el poder de manejar la esencia de las cosas y sus causas últimas. ¿El jaibaná puede también manejar objetos que no sean de su entorno?

VASCO: Claro que sí. Mire, le voy a dar un ejemplo que casi nunca cuento. La primera vez que yo fui al Chamí llevando a mi hijo menor, que ya tenía un año y medio y podía caminar con su bastoncito ahí por esos pantaneros, llegamos a la casa de un hijo de Clemente Nengarabe. Allí había un niño que tenía la misma edad y, por lo tanto, no tenía todavía nombre de gente, y lo llamaban "*pescaíto*". El cura todavía no lo había vuelto gente con el bautismo y le decían "*pescaíto*". A ambos niños les decían: "*Vaya y juegue con su hermanito, lleve a su hermanito allá*".

Al principio, yo no me percaté de eso, imbuido de los Páramos y compañías con su idea de que el hombre es un ser simbólico y todo ese idealismo recalcitrante y galopante. El hombre no es un ser simbólico; ya Lenin desde los años diez del siglo pasado combatió contra esa idea; pero todavía ahora nos creemos el cuento de que lo que caracteriza al hombre es ser un creador de símbolos; eso es idealismo puro. Pero bueno, eso es otra cosa. Entonces yo pensaba que el calificativo de hermanito era porque ambos niños tenían la misma edad, como cuando uno se encuentra a alguien y le dice: "*Hermano, ¿Cómo está?*", pero cuando le preguntamos a la madre, nos dijo que eran hermanos de verdad.

Preguntamos: "*¿Cómo así?*". Ella dijo que habían nacido del mismo parto. Entonces nos contó la historia: "*Cuando yo estaba teniendo al pescaíto, el parto mío estaba muy enredado, con el riesgo de que él se muriera y yo también. A los dos días de tratar de tenerlo, de pronto la mujer jaibaná que me estaba atendiendo me dijo: 'Yo no sé cuál es el sitio, no lo conozco, muy raro, nunca he visto un sitio así, pero en ese lugar que yo veo y no reconozco y no sé que es, hay una mujer que usted conoce y está también teniendo un hijo. Esa mujer no tiene ningún problema, lo está teniendo muy fácil. Entonces, yo la voy a conectar a usted para que tenga su hijo con el trabajo de parto de ella.'*"

Y el niño nació fácilmente, exactamente el mismo día y a la misma hora que nació mi hijo.

No sé, ella podía haber tenido un equipo de investigación que se vino a la ciudad, averiguó lo que nosotros no habíamos dicho, pues hacía más de un año que no íbamos por allá, se pudo haber enterado el día y la hora en que nació y haberse inventado todo ese cuento. Pero si no fue así, entonces los jaibanás pueden manejar realidades que no están en su entorno, verlas y actuar sobre ellas a pesar de la distancia. La jaibaná pudo sincronizar el organismo de dos mujeres que estaban a mil kilómetros de distancia para que funcionaran al mismo tiempo y coordinadamente. Eso por no mencionar el ejemplo de Monserrate que narro en el libro.

ENTREVISTADOR: Usted pone el otro ejemplo, el del jaibaná que es apresado y en venganza destruye un pueblo entero, Cartago...

VASCO: Eso ocurrió en la colonia, por eso hay mucha gente que no lo cree, pero lo que yo viví fue hace diecinueve años y nadie me lo contó. Cartago sí se destruyó por un terremoto en la misma época en que la gente en el Chamí cuenta que fue un jaibaná muy poderoso quién provocó la destrucción. Yo les doy sólo ese caso que me ocurrió a mí porque es el más de para arriba de creer. Nacieron el mismo día y a la misma hora. Y efectivamente, yo llegué con mi compañera al hospital y ahí ya estaba una hora después Gabriel con ella; la otra señora llevaba ya dos días, y estaba a punto de morir. La señora indígena no volvió a tener más hijos porque cada vez el parto le era más difícil, y nosotros no íbamos a tener hijos al mismo ritmo de ella, que ya tiene seis. Así pasó.

ENTREVISTADOR: Usted nos acaba de decir que lo que define al ser humano no es su capacidad de crear símbolos, ¿entonces, qué lo define?

VASCO: No; eso no tiene nada que ver con el libro de Jaibanás.

ENTREVISTADOR: Pero sería muy bueno que lo explicara. Porque ahí sí me dejó loco. Yo pensaba que eran los símbolos que lo definían. Que uno crea signos, se comunica... Y que eso nos separa de los animales.

VASCO: Los signos..., sí. Los signos, pero no los símbolos. Aceptar que hay símbolos es aceptar que las ideas no tienen relación con la vida material, porque el símbolo se define por su arbitrariedad, por su independencia frente a la vida material. Esa es la base del idealismo. En su pelea con Ernest Mach, el filósofo idealista ruso de la época, Lenin demostró ese error. Yo puedo mostrar con ejemplos concretos que por lo menos los indios no tienen pensamiento simbólico. Puede que nosotros seamos un sector tan degenerado de la especie que tengamos pensamiento simbólico. Lenin decía que nosotros tampoco lo teníamos. El pensamiento está determinado por la vida material, por lo tanto crea signos y señas, pero no es un reflejo mecánico de la vida material, sino un reflejo activo que influye sobre la vida material y que tiene una relativa autonomía, pero no es ni independiente ni arbitrario.

ENTREVISTADOR: ¿Entonces, cuál es la diferencia entre signo y símbolo?

VASCO: La diferencia está en que el signo no es arbitrario. La relación entre signo y realidad es una correlación inmediata y material. La relación entre símbolo y materia es mental, es atribuida, creada por usted. Esa idea cobró auge cuando el estructuralismo

empieza a llamar metáfora a lo que plantean los mitos. Cuando los expertos en literatura comienzan a llamar metáfora a la manera como trabajan los poetas, que son el último refugio de un pensamiento "salvaje", para usar la palabra de Lévi-Strauss, en nuestro arte, en la poesía... La metáfora es símbolo, es la versión o la categoría idealista para llamar los signos. Cuando el indio guambiano me dice a mí: "*la historia es un caracol que camina*", el estructuralista me dice que no, que lo que los guambianos quieren decir es que la historia es como un caracol, que es una comparación, una metáfora.

Pero el guambiano no cree que la historia sea como un caracol sino que es un caracol. ¿Pero, cómo la historia puede ser un caracol? Porque ese pensamiento no es como el de nosotros. El guambiano no está haciendo una metáfora, está demostrando una realidad. La teoría del Big Bang, —tal y como lo digo en una conferencia que tengo por ahí inédita y que se quedará inédita—, sobre el origen del universo, como la plantea Stephen Hawking, es la conclusión de que nuestro universo es un caracol. Observen las fotos de la Vía Láctea y se explicarán por qué. Y eso que cuenta Hawking, el gran científico, uno de los paradigmas de la Humanidad, que ha logrado sintetizar los descubrimientos de la astronomía y de la física, lo cuentan los guambianos con un sombrero. La única diferencia es que no lo cuentan en inglés y no dicen "*el Big Bang que va para el Big Crash* ."

La historia de nuestro universo es la historia de la formación de un caracol, que terminará de nuevo por desaparecer y concentrar toda la materia de nuestro universo en un punto único en un gran choque. (Entonces, deberíamos dejar de preocuparnos dentro de esos millones de años porque vamos a desaparecer). La historia es un caracol que camina, que no está en un sólo lugar como dicen los antropólogos, porque según ellos los indios no tienen historia. Es diferente a la idea del ciclo del eterno retorno de Mircea Eliade. Un caracol que camina despacio, sí, el universo camina muy despacio.

ENTREVISTADOR: Según el escritor Eliseo Alberto los seres humanos somos como caracoles que debemos llevar nuestra casa a cuestas.

VASCO: Efectivamente, y nuestra casa es la historia, el tiempo. Precisamente, los históricos son los indios y los ahistóricos somos nosotros, que nos consideramos el paradigma de la historia; pero esa es otra historia.

ENTREVISTADOR: ¿El jaibaná está más cerca de la naturaleza y de la animalidad o está más próximo de la Humanidad y la organización social?

VASCO: El libro de los jaibanás lo escribí yo para desaburrirme de una incapacidad de un año que tuve a raíz de un accidente, en el año 1982. En estos últimos años, del 82 a la fecha, yo he aprendido que todavía en esa época yo pensaba que la naturaleza estaba de un lado y el hombre del otro. Sobre esa base yo desarrollé todo el capítulo sobre el proceso de la humanización, pero ahora sé que para los indígenas el ser humano es parte de la naturaleza. El problema no se puede plantear como una relación hombre-naturaleza, sino como una relación entre partes distintas de la naturaleza. El investigador François Correa editó un libro, "*La selva humanizada*", en donde yo

desarrollo estas ideas en el ensayo "*Los Embera-Chami en guerra contra los cangrejos.*" El jaibaná es el eslabón entre la naturaleza humana y la naturaleza no humana.

En ese libro hay un artículo de Kaj Arhem, donde se plantea el caso de los indígenas amazónicos, para quienes los animales son gente: gente danta, etc... Estos animales, cuando llegan a sus casas, a sus malocas, que están debajo de los ríos en el caso de los peces, o en las montañas cuando son animales, se quitan sus vestidos de danta y allá son gente, en sus malocas, tienen los mismos bailes y costumbres de los seres humanos. Cuando salen, se vuelven a poner sus vestidos de animales y entonces los vemos como dantas. Los chamanes de ellos sí pueden verlos como la gente que son. Yo no sé si los embera piensan lo mismo, pero tengo pistas que sí, por eso les hice el énfasis que ustedes no vieron cuando hablé del "*pescaíto*". Los embera tienen nombres embera que son de animales y plantas. Pero como eso es rechazado, y ellos tienen que relacionarse con nuestra sociedad, se ponen también nombres de gente.

Yo descubrí eso cuando en alguna ocasión nadie se refería a mi amigo Ernesto Tascón refiriéndose a Ernesto, sino que siempre lo llamaban con el nombre de "*mumuri*", perro de monte. Entonces yo pregunté, y descubrí eso. El jaibaná antes de que un niño nazca, ve el *jai* de ese niño que va a nacer y ve la forma que ese *jai* tiene, que es generalmente una forma de animal o a veces de planta. Entonces el nombre de ese niño corresponde a la forma de su *jai*. Eso significa que, por lo menos, no hay una barrera tajante entre ser humano y animal. No quiero decir que ellos tienen un pensamiento totémico y que su tótem es el perro de monte, porque es él solo, no es su grupo ni su familia. Otra persona puede ser danta, o mico cariblanco. La energía de las personas tiene forma animal o vegetal, sobre todo animal, y en algunos casos vegetal. Esa separación entre hombre y naturaleza no existe en el pensamiento indígena. Si eso es así, las barreras, las distancias y las diferencias entre plantas, animales, humanos, fenómenos naturales, entre otros, no es a la manera de la biología feudal de reinos independientes, hay una fluidez entre aquellos, una relación indisoluble entre ellos. Esa fluidez no borra la diferencia, tampoco lleva a la separación.

Los paeces consideran que todo es vivo, y en este mundo los hombres somos sólo una de las formas de la vida; ellos se llaman *nasa*, que quiere decir ser, pero los animales también son *nasa*, al igual que las plantas, las piedras, los fenómenos meteorológicos. Todo es vivo porque la naturaleza en su conjunto es un sistema vivo. Las relaciones entre los distintos componentes de ese todo se plantean en otros términos. Sí hay una diferenciación entre hombre y naturaleza, pero no una separación.

ENTREVISTADOR: Por ese camino llegamos a una idéntica organización social en los animales y en los hombres.

VASCO: No necesariamente. Hay cosas que yo no he escuchado para los seres humanos, por ejemplo, todos los animales y plantas tienen dueños, en cambio no he escuchado decir que todos los seres humanos tengan dueño. De pronto el término dueño es una mala traducción, los embera hablan de cepa, la cepa de la serpiente, de los cangrejos. De pronto signifique jefe, como en el cuento de "*Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos*", donde dice que los cangrejos tenían jefe y era una mujer.

Los animales también tienen familia y se casan, tienen jefes, son cazadores o pescadores, guerreros.

ENTREVISTADOR: Pero esa es una atribución de caracteres típicamente humanos...

VASCO: Yo nunca he sabido si eso es una atribución de caracteres humanos a los seres de la naturaleza, proceso que los antropólogos llaman antropomorfización; o si por el contrario es una atribución a los seres humanos de las características que tiene todo ser en la naturaleza.

Una vez, unos médicos que estaban haciendo una investigación en el Cauca, llegaron con la historia de que los paeces llaman a los brazos ramas, al cuerpo humano, tronco, y que por eso había una asimilación entre ser humano y árbol. Una señora guambiana decía entonces que era al revés, que a las ramas del árbol se les dice brazos y al tronco se le dice cuerpo. Ahí se enfrascaron en una larga discusión y luego intervinieron los paeces, y no se pudieron poner de acuerdo. Yo pienso que estamos ante la aplicación de unas categorías generales, que ellos comparten, a los distintos elementos de la naturaleza. El problema no está en que la rama sea brazo o viceversa, es que ambos son elementos diferentes que corresponden a una misma categoría. No sé cuál será esa categoría, de pronto extremidad.

Entonces la extremidad del ser humano se llama brazo y la del árbol se llama rama, en castellano. Pero en la lengua guambiana y en la lengua nasa se denominan con la misma palabra y el mismo significado, porque tanto los árboles como los seres humanos tenemos extremidades. La palabra no quiere decir ni brazo ni rama, sino extremidad.

La palabra que nosotros usamos para decir jefe, y decimos que los animales tienen jefe, probablemente no quiere decir jefe en embera, en castellano sí, en embera probablemente quiere decir otra cosa, aplicable por igual a los seres humanos y a los animales. No sé que querrá decir, habrá que preguntarle a los lingüistas y a los embera. O cuando dicen que tienen familia. Cuando ellos cuentan que Carabi se quita su camisa de manchas —que lo caracteriza como luna, por las manchas de la luna—, cuando se la quita es un ser resplandeciente y cuando se la vuelve a poner tiene esas manchas, ¿eso no será un manejo de las categorías de contenido y forma contado de otra manera?

No se trata de la camisa sino de la envoltura, pero como yo no sé embera no puedo trabajar eso. Habrá que trabajarlo con los lingüistas. Probablemente la palabra que ellos utilizan en esa historia de Carabi, en la lengua embera no quiere decir camisa, sino que quiere decir envoltura, y por lo tanto es aplicable a la forma externa de la luna, que se ve manchada, y a la camisa de una persona, que puede estar sucia.

ENTREVISTADOR: Cuando un indígena conversa con una planta, ¿Están hablando en el mismo lenguaje con las mismas palabras o en otro lenguaje?

VASCO: No sé, francamente. Cuando las señoras de la casa hablan con las matas, hablan en castellano y parece que las matas las entienden porque florecen y no se marchitan. ¿Y será que las entienden? Porque ellas les hablan y las matas están floridas y bonitas. Y las de uno que apenas les echa agua, no. Yo no sé francamente como

hablarán ellos. Yo nunca le hablo al perro de la casa con *guau guau*, siempre le hablo en español y él es el que me entiende. Deben ser más inteligentes que uno, porque yo no le entiendo su ladrido. (Al perro de la casa le encanta la comida de gatos, yo no sé si mañana empezará con el *miau miau*).

ENTREVISTADOR: ¿Usted ha hablado con las plantas?

VASCO: No, yo no. ¿Cómo voy a creer en esas supersticiones? Yo sólo les echo agua y abono. ¿Acaso estoy loco?

ENTREVISTADOR: Usted enuncia dos niveles o caras del mundo: la esencial-causal, que es invisible y mitológica; y la manifiesta-causada, que es la de la cotidianidad. ¿En qué se diferencian estas dos caras de la realidad?

VASCO: En que una cara del mundo es la esencia y la otra la apariencia, una que vemos en la vida cotidiana, de los fenómenos, de las consecuencias, y la otra es la que no podemos ver, excepto a través de la teoría, de un proceso de conocimiento científico, como diría Carlos Marx, o a través de los procedimientos del Jaibaná. Allí están las causas de las cosas y por lo tanto lo que permite la transformación de esos efectos y de este mundo en que vivimos.

ENTREVISTADOR: Ese concepto se parece al maya de los hindúes, que es la idea de la realidad como pura ilusión.

VASCO: No, no vivimos en la ilusión, este mundo también es material, tan material que es el que nos afecta. No hay separación, usted jamás ha visto el otro lado de la luna, siempre vemos el mismo lado, pero la luna tiene otro lado por detrás. ¿Quiénes lo han visto? Los satélites artificiales que pueden dar la vuelta y tomar las fotos. Ni siquiera los astronautas, porque ellos se posaron en la cara iluminada de la Luna. Uno diría: están tan separadas las dos caras que nunca las hemos podido ver. Pero es que la otra cara está oculta en virtud de un fenómeno físico.

El Jaibaná es como el satélite artificial con cámara fotográfica que le puede dar vuelta a la realidad y la ve por su cara oculta. Los chamanes siberianos viajaban a la luna, según Mircea Eliade. El viaje extático era a la luna. Los embera no viajan a la luna, no son lunáticos, por eso no son chamanes.

ENTREVISTADOR: Usted plantea que no son chamanes, ¿por qué?

VASCO: Porque no lo son.. Son jaibanás. Ellos no viajan a la luna ni tienen que ser epilépticos para poder ser jaibanás. Ninguno de esos cuentos que narra Mircea Eliade pasa allá con los embera.

ENTREVISTADOR: El término chamán se emplea como un ente clasificador que puede definir cierta persona en un núcleo social. Usted plantea que no es un chamán sino un jaibaná. Pero nosotros, para poderlo traducir, para poderlo asimilar en nuestra sociedad, en nuestros códigos, así como se dice que un sacerdote hace determinadas cosas, un presidente otras, en términos antropológicos decimos que un chamán puede hacer...

VASCO: ¿Hacer qué?

ENTREVISTADOR: Ese es un problema dentro de la antropología.

VASCO: ¿Cuál es la categoría de chamán? Ustedes me dijeron que era la de Mircea Eliade y lo que yo leí nuevamente en Eliade es que el describe el caso particular del shamán, o sea, de un determinado personaje dentro de un grupo siberiano particular. Ninguna de las cosas que hace el chamán siberiano la hace el jaibaná de los embera.

A mí lo que me dice el otro “genio del jaibanismo” que es Mauricio Pardo, que es “tan científico” y por eso puede ser profesor visitante en las universidades norteamericanas, es que los científicos lo que hacemos es ir redefiniendo las categorías y, por eso, al final, adquieren un contenido más general y, entonces, sirven clasificar a todos estos personajes. Pero yo le pregunté por el contenido que tiene ahora y él no me ha respondido cuál es.

Para yo saber si con ese nuevo contenido, que no es el de Mircea Eliade ni el de la antropología de hace cuarenta años, el jaibaná ya cabe dentro de él. Si chamán quiere decir eso, entonces el jaibaná es un chamán. También debo ver si el *te'wala* páez cabe en esa definición, si el *mərəpik* guambiano entra allí. Pero como nadie me ha dado el nuevo contenido de esa categoría, no sé si caben los jaibanás ahí o no. Mientras no lo sepa, no puedo llamar chamanes ni al jaibaná ni al *mərəpik* ni a ninguno de esos personajes. Nosotros sólo podemos, con nuestra limitada capacidad mental, enfrentar la realidad a través de grandes categorías, ya que no la podemos manejar a través de cada caso particular. Mientras yo no tenga claro qué significa chamán hoy, yo no llamo chamanismo al jaibanismo, ni a los *mərəpik*.

ENTREVISTADOR: Si uno observa, por ejemplo, lo que hace Buda, puede encontrar técnicas para el éxtasis superior, que él llamaba nirvana; entonces calificaría de alguna manera dentro del chamanismo porque es un personaje de conocimiento.

VASCO: Imagínese. ¿Y se imagina la confusión tan tremenda que se arma si incluye a Jesucristo? Yo tengo un criterio frente a eso, que no lo voy a discutir porque es muy complicado hacerlo. Ese manejo de categorías, como la de chamanismo y casi todas las que ha desarrollado la antropología, sólo se refiere a la forma, son formalismos, manejos de las apariencias. El mundo de las apariencias, como usted lo decía ahora, es el mundo de la ilusión, con las apariencias usted puede hacer aparecer cualquier cosa casi de cualquier elemento o forma.

Esa es la ciencia del profesor Guillermo Páramo, la ciencia de los estructuralistas. Si usted va a los contenidos esenciales de la gente, —y por supuesto, se dice que el esencialismo también está pasado de moda, está superado—, ya no puede hacer esos formalismos. Las cosas son lo que son y no cualquier otra cosa. En el campo de las apariencias, de las formas, se pueden hacer milagros. Eso lo aprendí del profesor Darío Mesa, a su pesar, cuando me dio clases de Weber. Max Weber es el maestro del formalismo en la sociología así como Lévi-Strauss lo es en la antropología. Es un formalista puro, absoluto.

En una de las clases de Mesa, sin que él lo dijera, yo lo comprendí y para el examen final no preparé nada. Uno tenía que escoger un tema, contárselo al profesor como con un mes de anticipación, prepararse sobre ese tema y luego ir en grupos de dos o tres a su oficina para que él les preguntara sobre ese tema. Como ya yo había descubierto el secreto, no preparé nada ni escogí tema ni trabajé con nadie, pero si le conté a los otros estudiantes que, por supuesto, no me creyeron a mí pero sí al profesor. El día del examen me preguntaron sobre qué iba a presentarlo y les dije: *"No sé, cuando llegue allá escogeré"*. Y dicen: *"¿Cómo va a escoger?"*, y yo les contesto: *"Abro el libro y, en la página que abra, sobre ese tema le digo al profesor que me examine"*.

Les dije que me trajeran el libro, estábamos en la cafetería de sociología, abrí el libro y decía: *"Partidos Políticos"*. En diez minutos entré al examen y le dije al profesor que yo iba a demostrar que en Colombia el Frente Nacional y la Iglesia Católica eran partidos políticos. Y se lo demostré. Porque con el formalismo se puede demostrar todo, cualquier cosa.

Ninguno de los dos era un partido político, pero yo demostré que ambos lo eran porque con el formalismo se pueden hacer milagros. Los ilusionistas le hacen a usted ver lo que quieren en el campo de las formas. Páramo le hace ver cualquier cosa. Uno puede hacer eso cuando descubre el secreto; una vez les demostré con un análisis formalista a los estudiantes en una de las fiestas del maíz que los embera y los guambianos son iguales. Que el pensamiento embera es idéntico al de los guambianos. ¿Pero, cómo lo hice?

Manejando la forma y las transformaciones. En el campo del formalismo usted puede hacer ver cualquier cosa. Es el mundo de la ilusión.

Por eso la aceptación de que las cosas tienen esencia, algo que las define y caracteriza, es el principal blanco de ataque de toda concepción idealista de hoy. Eso les permite negar la realidad material y decir que lo único que existe es lo que usted se imagina que existe, el mundo que nos inventamos en la mente. Usted no vive en una realidad objetiva, vive en su realidad, la que ve o se inventó. Yo no pienso así, como soy tan anticuado todavía.

ENTREVISTADOR: Entonces, tendría razón Wittgenstein cuando ve toda la historia de la filosofía es vana, que son palabras sobre palabras sobre palabras...

VASCO: Claro, y eso ya lo había dicho Marx. Todo es válido para los filósofos porque nunca se confrontan con la realidad; jamás se podrá saber cuál tenía la razón. Todo es válido.

ENTREVISTADOR: Entonces cualquiera podría ser Chamán.

VASCO: Pues hasta Jesucristo y Buda, según me están contando ustedes. Cualquiera que se compre el libro en quince lecciones de Michael Harner y encargue las maracas chamánicas a su dirección en los E.U.A. O vaya a los cursos de "Visión chamánica" organizados por el taita Ágreda y William Torres. En estas sociedades el conocimiento

cuesta. Pero ya se vuelven chamanes, entonces la próxima vez el curso lo hacen ustedes y comienzan a cobrar.

ENTREVISTADOR: ¿El chamán, entonces, trabaja con las esencias?

VASCO: El chamán no, el jaibaná lo hace. Yo no sé con qué trabaja el chamán.

ENTREVISTADOR: ¿El jaibaná puede ser cualquiera en la comunidad embera?

VASCO: Sí, y esa es una diferencia con Mircea Eliade que dice que no puede ser cualquiera. Ahora, no cualquiera es jaibaná, cualquiera no puede serlo. En cambio, el que quiera prepararse y estudiar para llegar a ser jaibaná, puede lograrlo partiendo de un nivel muy inmediato que todos los hombres tienen. Entonces, si a alguien le da un ataque o se enferma, cualquier hombre de la casa tiene el conocimiento necesario para sacar unas hojas y cantarle algo y enfrentar esos “primeros auxilios”.

ENTREVISTADOR: En su perspectiva no sería válido considerar a los chamanes como seres con psicopatologías o neurasténicos.

VASCO: Es muy posible que los chamanes sean locos pero los jaibanás no son así, ni los *merēpik* guambianos ni los *te'walas* paeces. Yo como no conozco un chamán. De pronto, algún día voy a Siberia y conozco a alguno que no esté comercializado para turistas y puedo saber si es así. Ahora lo que cuentan esos etnógrafos rusos, que es el testimonio que recoge Mircea Eliade, es que entre los tunguses había que ser alguien particular y estar marcado por ser epiléptico, nervioso, sufrir desmayos, pero eso no es lo que yo sé de los embera, de los guambianos, de los paeces o de los arhuacos de la Sierra Nevada.

En el libro de los jaibanás se dice que hay gente que se hace jaibaná después de enfermarse y ser curado por un jaibaná, pero esa no es una condición, y puede ser cualquier enfermedad, no necesariamente una cerebral o nerviosa.

El fondo del planteamiento de ellos es que ser chamán es una enfermedad mental manejada por la cultura. Es un loco reconocido socialmente en lugar de ser un loco aislado socialmente, como ocurre en nuestra sociedad. Yo no comparto esa idea, nunca he conocido gente más aplomada, equilibrada y con los pies puestos en la tierra y comprensivos del mundo real, que los jaibanás o los *merēpik* o los *te'wala* o los *mamús*. Son especiales por eso, pero no nacieron así, han llegado a esa situación a través de su proceso de formación y aprendizaje.

ENTREVISTADOR: ¿Si un hombre de la cultura occidental quisiera ser chamán qué debería hacer?

VASCO: Pues leerse los libros de Michael Harner, aunque él mismo dice que con uno solo de sus libros es suficiente, pero si se encargan las maracas chamánicas. Miren, yo tengo una vieja discusión con Mauricio Pardo porque yo no creo que un blanco occidental pueda llegar a ser jaibaná. Chamán tipo Michael Harner creo que sí, ahí está William Torres, que dice que ya se vuelve tigre y sale a buscar vacas por la sabana por

las noches. No me consta ni lo estoy calumniando, eso dice él mismo en su último escrito. Que él ya llegó a ese nivel, que es el máximo.

Entonces, yo no creo que un blanco pueda volverse jaibaná. Mauricio Pardo asegura que un blanco sí puede llegar a serlo. Por esa convicción y por el respeto derivado de esa convicción, yo jamás fui aprendiz de jaibaná. Mauricio Pardo sí; él estaba convencido de que cualquier persona, sin importar su extracción, su pensamiento, su formación, podía llegar a serlo. Sin embargo, por eso empezó a tener problemas serios, según me contó, porque cuando tomaba trago con sus amigos se le venían los *jais* a molestarlo. No sabía él que hacer, cómo ahuyentarlos o alejarlos; luego empezaron a venirle los *jais* sin necesidad de tomar y él se asustó mucho, tanto que se tuvo que largar para los Estados Unidos a hacer un postgrado y se demoró como ocho años en volver. A mí nadie me quita de la cabeza que Mauricio Pardo se fue para los E.U.A. para escaparse de los *jais*.

Nunca he hablado con él eso, es una convicción que yo tengo. Yo pienso que nosotros, por toda nuestra formación, por todo el medio, por lo que nos han metido en la mente, no podemos llegar a ser chamanes. No por una imposibilidad física sino por una imposibilidad social y cultural. Al menos el camino de los jaibanás está vedado casi por completo para nosotros...

(Entrevista realizada por Ariel José James y David Andrés Jiménez y publicada en Ariel José JAMES y David Andrés JIMÉNEZ (eds): *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2004, pp. 151-179)