



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Pardo2, Mauricio

Intercambios y resiliencia entre los embera del Chocó, Colombia [1]

Tabula Rasa, núm. 36, 2020, Octubre-, pp. 177-200

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.07>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39664893008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Intercambios y resiliencia entre los embera del Chocó, Colombia¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.07>

MAURICIO PARDO²

<http://orcid.org/0000-0002-4386-1674>

Universidad de Caldas³, Colombia

mauricio.pardo@ucaldas.edu.co

Cómo citar este artículo: Pardo, M. (2020). Intercambios y resiliencia entre los embera del Chocó, Colombia. *Tabula Rasa*, 36, 177-200. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.07>

Recibido: 18 de febrero de 2020

Aceptado: 28 de mayo de 2020

Resumen:

Entre los embera de la selva del Pacífico en Colombia se dan una gran diversidad de relaciones e intercambios entre humanos, otros seres vivos y espíritus. Desde la Colonia han estado vinculados a la economía tributaria y capitalista, pero han conservado en buena medida sus dinámicas sociales y han incorporado parte de esas transacciones monetarias dentro de su lógica interna. La red de intercambios incluye las mediaciones del chamán, el jaibaná, con los espíritus, los *jai*. La diversidad de transacciones en la sociedad embera van desde intercambios no mediados directos que engloban la capacidad reproductiva de humanos, animales y plantas, e intercambios mediados por dones o mercancías en los distintos ámbitos de acción de la sociedad embera, y puede ser entendida dentro de diferentes calidades de reciprocidad e inscrita en varias esferas de intercambio, que permiten entender la resiliencia de los embera frente a los agresivos procesos capitalistas que los rodean.

Palabras clave: intercambios, chamanismo, indígenas embera, Colombia.

Exchanges and Resilience Among Embera from Chocó, Colombia

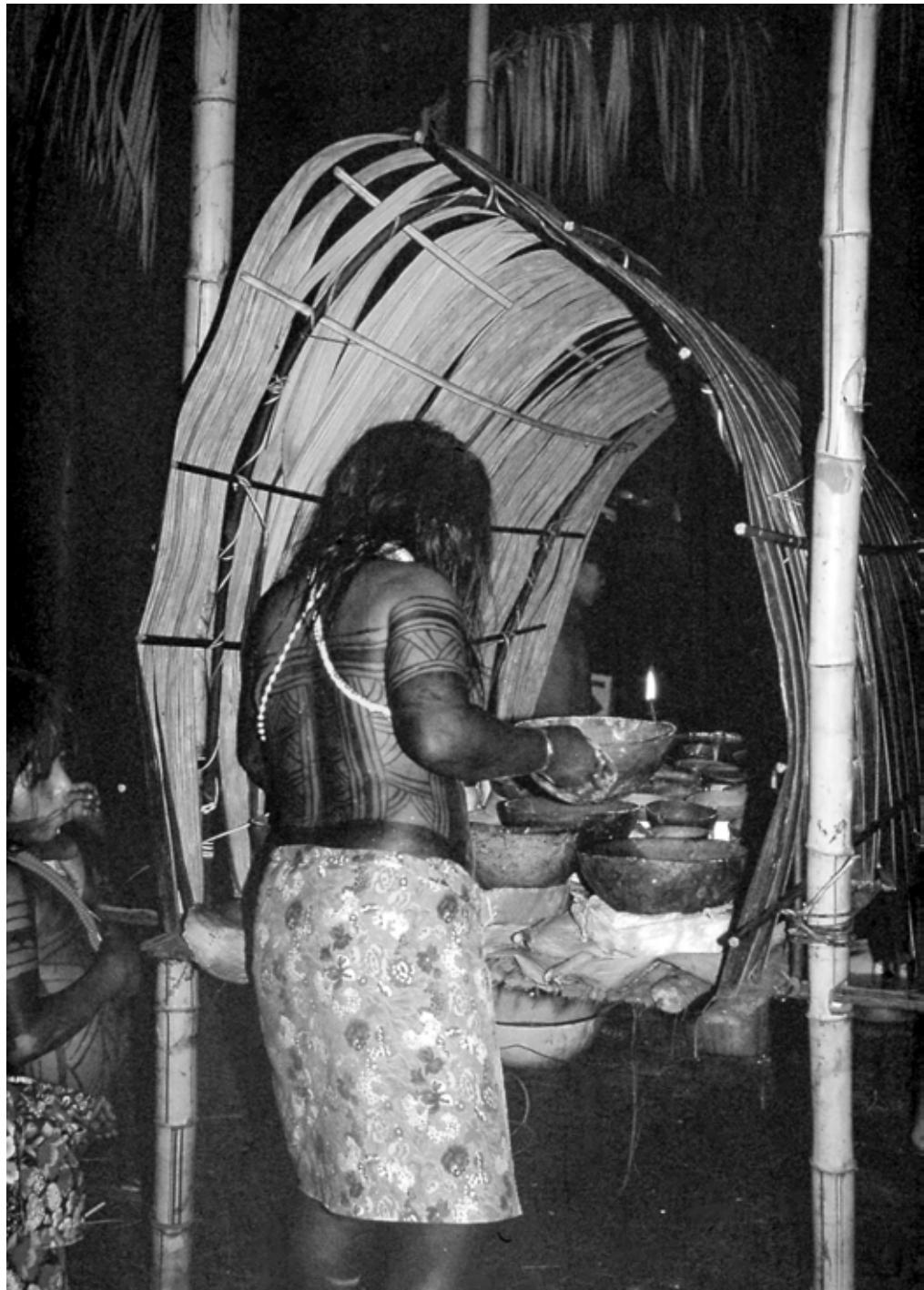
Abstract:

Among the Embera of the Pacific rainforest in Colombia there is a great diversity of relations and exchanges between humans, other living beings and spirits. They have been linked to the tributary regime during the colonial period and to capitalist economy afterwards, but they have largely preserved their social dynamics and have incorporated part of these monetary transactions into their internal logic. The network of exchanges

¹ Este artículo es producto de la tesis de maestría 'Markets and Religion. Endurance and Transformation Among Choco Indians in the Western Rainforest of Colombia', presentada a la State University of New York, Binghamton.

² Doctorado de la Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

³ Profesor del Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas.



1981 - Muchacha embera organizando la chicha dulce para los jai
Mauricio Pardo

includes the mediations of the shaman, the jaibana, with the spirits, the jai. The diversity of transactions in the embera society range from direct non-mediated exchanges that encompass the reproductive capacity of humans, animals and plants, and mediated exchanges of gifts or commodities in the different spheres of action of the embera society. Those interactions might be understood within different qualities of reciprocity and as inscribed in various spheres of exchange, which allow us to understand the resilience of the Embera in the framework of the aggressive capitalist processes that surround them.

Keywords: exchanges, shamanism, Embera indigenous people, Colombia.

Intercâmbios e resiliência entre os Embera de Chocó-Colômbia

Resumo:

Entre os Embera da selva do Pacífico, na Colômbia, existe uma grande diversidade de relacionamentos e trocas entre seres humanos, outros seres vivos e espíritos. Eles estiveram ligados ao regime tributário durante o período colonial e, posteriormente, à economia capitalista, mas preservaram amplamente sua dinâmica social e incorporaram parte dessas transações monetárias em sua lógica interna. A rede de intercâmbios inclui as mediações do xamã, o jaibana, com os espíritos, os jai. A diversidade de transações na sociedade Embera varia de trocas diretas não mediadas, que abrangem a capacidade reprodutiva de humanos, animais e plantas, e trocas mediadas por presentes ou mercadorias nas diferentes esferas de ação da sociedade Embera, e podem ser entendidas como diferentes qualidades de reciprocidade e registradas em várias esferas de intercâmbios, o que nos permite entender a resiliência dos Embera no contexto dos processos capitalistas agressivos que os resgatam.

Palavras-chave: intercâmbios, xamanismo, povos indígenas Embera, Colômbia

Introducción

Este artículo es una versión revisada de un fragmento de mi tesis de maestría (Pardo, 1993). Los datos están en gran parte basados en muchos viajes y prolongadas estadías de campo entre 1980 y 1988, principalmente en el caserío de Santa María de Condoto, en el resguardo embera de Alto Baudó, pero también en estadías más cortas en otras localidades embera tanto en el Pacífico como en el occidente antioqueño. Lo presentado en el artículo se basa primordialmente en lo observado en el alto Baudó lo cual se asemeja en muchos aspectos a lo que acontece en los demás grupos de indígenas chocó de las tierras bajas selváticas del Pacífico. También se incluyen referencias a algunas de las numerosas publicaciones sobre la sociedad y el chamanismo embera.

Recientemente, en 2019, regresé al medio y el alto Baudó, dos de las principales áreas de asentamientos de los embera dóbida. Desde la década de 1980 los embera se han constituido en organizaciones regionales y en su casi totalidad las

localidades tienen reconocida la tierra en la forma de resguardos y se gobiernan por cabildos elegidos anualmente. Las organizaciones y los cabildos han impulsado el asentamiento en poblados y administran ciertos servicios, sobre todo la educación escolar, pero tienen poca injerencia sobre la actividad económica de las parentelas. Pude constatar que, aunque efectivamente ha aumentado el tamaño de las aldeas, la escolaridad y la actividad comercial, en lo esencial se mantiene lo planteado en este artículo en cuanto a la actividad de los jaibanás y la dinámica de los intercambios en la unidad doméstica, la parentela y el vecindario.

El objetivo del artículo es analizar la compleja red de intercambios dentro del multiverso embera y en particular dilucidar los procesos que han resultado en la resiliencia y adaptaciones de las dinámicas internas de la sociedad embera a lo largo de más de cuatro siglos de intrusión capitalista en sus formas colonial y republicana.

Las referencias teóricas empleadas, Strathern (1988), Sahlins (1972) y Parry & Bloch (1989), que datan de las décadas de 1970 y 1980, con el trasfondo seminal de Mauss (1979 [1924]), son unos de los aportes cardinales a las discusiones antropológicas sobre el intercambio. Según el concepto de algunas revisiones más recientes (Graeber, 2001, pp.23-48, 151-228; Wilk & Cliggett, 2007, pp.3-14, 153-174), esas discusiones referentes al intercambio, la reciprocidad, el don y el valor en sociedades indígenas situadas en los márgenes del sistema capitalista, todavía están muy vigentes y muchas de las preguntas y problemas, planteadas en esas décadas, aún ameritan discusiones basadas etnográficamente.

En cuanto al contenido del artículo, inicialmente se presenta una información general sobre indígenas chocó con especial énfasis en los embera dóbida, habitantes de la selva del Pacífico. Luego viene una descripción sobre el multiverso embera, poblado por una diversidad de humanos, no humanos y espíritus, los intercambios entre ellos, y de las acciones del chamán, mediador entre esos múltiples seres. En las siguientes secciones se analizan tales intercambios empleando el enfoque de Strathern (1988), en el que las capacidades productivas y reproductivas de esos seres del multiverso son parte de una red perenne de intercambios que ocurren en la unidad doméstica, entre la parentela, en el vecindario de río y en las relaciones con los no indígenas. A continuación, se consideran esos variados intercambios a la luz de los tipos de reciprocidad propuestos por Sahlins (1972). En el aparte siguiente se analiza la intervención del dinero en varios de esos intercambios, aplicando el planteamiento de Parry & Bloch (1989) sobre la oscilación de las transacciones monetarias entre un orden individualista de corto plazo o un orden social o cósmico del largo plazo.

Los indígenas chocó: embera eyábida, embera dóbida, wounaán

En Colombia, los indígenas del grupo lingüístico Chocó, que comprende la lengua wounaán y varios dialectos de la lengua embera se encuentran en el noroccidente de Colombia y en las selvas del Pacífico (Pardo 1987a, Arango & Sánchez 2004,

pp. 320-324; Orewa, 2013). Una parte de estos indígenas habitan en unas zonas en la cordillera (en los departamentos de Antioquia, Córdoba y Risaralda); estos indígenas de montaña, eyábida en lengua embera, son unos 50.000. Han visto sus territorios invadidos por la colonización mestiza y la consecuente desforestación y contracción de las tierras indígenas, y la mayor mercantilización de la economía y el trabajo de los indígenas (OIA, 2012, pp.20-28; Resguardo Indígena Emberá Katío del Alto Sinú, 2012).

Otros indígenas del grupo Chocó, se asientan más hacia el occidente, en la llanura selvática superhúmeda a lo largo de la costa del Pacífico en Colombia. La mayoría están en la porción norte de estas tierras bajas: departamento del Chocó; y en menor cantidad hay algunas localidades en la parte sur de esta franja de bosque tropical (Orewa, 2013, pp.16-22) (Mapa 1).

Este artículo se refiere a estos últimos embera, los dóbida, 'gente de río' en lengua embera, quienes se asientan a lo largo de los ríos en esa selva baja húmeda, y en particular a aquellos de las cabeceras del río Baudó (Pardo, 1981). Sin embargo, muchos de los tópicos tratados en el texto, son en menor o mayor medida similares entre los esperara y los wounaán, las otras poblaciones indígenas, del grupo lingüístico Chocó, que habitan la red fluvial del Pacífico colombiano (Pardo, 1987a).

Estos embera de las tierras bajas, son unas 45.000 personas en el Chocó, a quienes se pueden agregar unos 8.000 habitantes de las orillas de los ríos en las tierras bajas de los departamentos de Cauca y Nariño, hablantes del dialecto epera y quienes se llaman a sí mismos esperara siapidara. Los wounaán, habitantes del área del bajo río San Juan (en el sur del departamento del Chocó y norte del departamento del Valle), unas 20.000 personas, hablantes de una lengua emparentada pero ininteligible con la lengua embera, son muy parecidos a los embera de río en su cultura material, usos de la selva, chamanismo y con algunas diferencias en la mitología y en rituales colectivos (Orewa, 2013, pp.20-22).

Estas selvas sólo son habitadas por estos grupos indígenas y por afrocolombianos en áreas aledañas, y quienes tienen unas formas productivas y de uso del medio ambiente muy semejantes a las de los indígenas. Estos derivan su subsistencia de la caza, la pesca, y de una horticultura de pequeñas parcelas de plátano, banano, malanga, maíz, arroz y caña. Hasta la década de 1980 su forma de asentamiento era el de viviendas dispersas a lo largo de los ríos (Isacsson, 1975, 1976).

Desde la época colonial, incorporaron algunos artículos procedentes del mercado tales como herramientas, telas, sal y utensilios de cocina. Su organización social es la de parentelas cognaticias que ocupan sectores de río, los habitantes de las viviendas cercanas mantienen reiteradas relaciones de reciprocidad y unas veces al año hacen grandes fiestas con motivo de rituales chamánicos o de trabajos colectivos a las que concurren parientes y amigos de otras áreas vecinas (Stipek, 1976).

Desde finales del siglo XIX, grupos de embera y wounaán comenzaron a migrar hacia la provincia de Darién en Panamá y de allí algunos se extendieron a otras áreas. Actualmente hay unos 40.000 indígenas embera y wounaán en la república de Panamá (Pardo, 1987b; Velásquez *et al*, 2011, pp.12-44).

A finales de los años 1980 surgió la Organización Regional Embera Wounaan en el Chocó, la cual impulsó la creación de poblados y logró por parte del gobierno la titulación de la totalidad de los territorios indígenas bajo la forma de resguardos los cuales son gobernados por los cabildos, unas juntas elegidas anualmente por la población indígena. Cabildos y resguardos son reconocidos por la Constitución colombiana (Flórez López, 2007, pp.104-113; 333-394).



Mapa 1. Resguardos indígenas grupo chocó. Elaboración del autor a partir de: https://igac.gov.co/sites/noticias.igac.gov.co/files/wp-content/uploads/2015/09/RESGUARDOS_INDIGENAS_EMBERA.pdf

Un abigarrado concierto de seres

Para los embera, el universo está poblado por humanos, no humanos y seres vagamente análogos a lo que se conoce en Occidente como espíritus, *jai*, en lengua embera. Como en otras sociedades indígenas, en tiempos míticos los animales eran gente, pero en la medida en que los frutos, la alimentación y los hábitats fueron asignados por alguna deidad primordial, los humanos y los animales adquirieron una diferenciación más permanente (Pardo, 1985; Vasco, 1985; Pineda & Gutiérrez, 1999).

En el mundo existen muchos *jai* que tienen potencias especiales, muchas de las cuales tienen que ver con el bienestar o el infortunio de los humanos, al causar o evitar enfermedades o accidentes o la abundancia de elementos de la selva usados por la gente. Un gran número de *jai* existen en el mundo ocultos en cuevas, pozos, troncos o en lo profundo de la selva. Otros vagan por el mundo sin punto fijo de residencia. Algunos *jai* se comportan como personas, son astutos, conversan con la gente bajo apariencias engañosas y pueden hacer daño o traer insospechados beneficios. Otros *jai* se comportan más bien como animales, atacan ciegamente a los humanos o huyen cuando son amedrentados. No hay una correspondencia entre animales y una esencia espiritual, es decir los animales no tienen un alma propiamente dicha. Algunos animales pueden estar bajo el control de algún *jai*. Algunos ejemplares concretos de animales o humanos, pero no todos, son expresiones tangibles de algunos de esos espíritus. Por ejemplo, un mico capuchino puede ser la apariencia de un *jai* que causa locura o unas mariposas ser la forma externa de pequeños *jai* que ocasionan mareos, o un hombre o una mujer con quien alguien se encuentra en un camino o en la orilla del río pueden ser el aspecto inofensivo de un *jai* peligroso etc. Algunos animales, en especial las presas de cacería o pesca, están bajo el poder de los *uádra*, o madres de los animales, un tipo de *jai* que propicia o restringe la abundancia de la correspondiente especie (Pardo, 1991, pp.92-100; Ulloa, Rubio & Campos, 1996, pp.94-97).

Los embera no están totalmente a merced de las acciones o poderes de los *jai*, pues los chamanes, llamados jaibáná en lengua embera, pueden influir a los *jai* mediante rituales en los que les presentan ofrendas y fiestas, para lograr canalizar ese poder espiritual con diversos fines (Reichel-Dolmatoff, 1960, pp.122-140; Torres de Arauz, 1962; Vasco, 1985, Pardo, 1991; Pineda & Gutiérrez, 1999, pp.224-273; Kane, 1994, pp.140-176)

Además, en el mundo existen, circulan o pueden ser creadas sustancias o fuerzas místicas que tienen efectos sobre el mundo tangible. Algunas de ellas están intrínsecamente ligadas a determinados animales, plantas o cosas. La interacción, mediante procedimientos sencillos que pueden ser aprendidos por cualquier persona, con esas fuerzas o sustancias corresponde a los campos de lo que en algunos textos antropológicos ha sido referido como magia, magia simpática o tabús (Pineda & Gutiérrez, 1999, pp.38-39, 48-49).

Algunas de tales potencias pueden ser manipuladas por las personas. Con unas fórmulas rituales o verbales se pueden buscar efectos sobre la salud o buenos resultados en ciertas acciones o deseos. Otras de esas sustancias o fuerzas causan efectos que no pueden ser evitados, o desencadenan consecuencias cuando las personas no observan requisitos o prohibiciones.

Una vez cazadas o pescadas, las presas deben ser tratadas con una serie de requisitos y cuidados para no «dañar la mano» del cazador o el pescador. Deben ser peladas, despresadas, preparadas, cocinadas, consumidas de cierta manera. Las partes de los animales tienen restricciones dietarias para ciertas personas, ya sea porque no son apropiadas según género o edad o por el estado de salud de las personas (Pardo, 1981, pp.59-71).

Algunos animales generan presagios según se presente algún comportamiento. Si algunas aves cantan de cierta manera a cierta hora o unos peces saltan o emiten ruidos, o algún reptil corre de forma peculiar, por ejemplo, anuncian que alguna mujer va a quedar embarazada, que va a ocurrir algún fenómeno meteorológico, que alguien va a enfermar o morir, etc.

Los embera consideran que todo animal porta en su cuerpo sustancias místicas de sus habilidades y propiedades. Esto es sobre todo aprovechado en el ritual de la ombligada, en el cual se aplican, preferentemente en el ombligo fresco de los recién nacidos, pero también en el cuerpo de niños mayores, unciones de partes de animales tostadas y pulverizadas, en una mezcla, de grasa y achiote, por ejemplo, con la intención de trasmitir a las personas las cualidades del animal. Así la pezuña del venado puede trasmitir velocidad al correr, la uña de oso fortaleza para pelear, el pico del martín pescador habilidad para pescar. También hay diferentes animales que portan sustancias que provocan atracción amorosa hacia la persona que se las aplican, esta vez en una mezcla de partes maceradas del animal con esencias aromáticas de alguna madera, hierba o flor (Urbina, 1979; Losonczy, 1986a; Kondo, 2015).

El yerbaterismo es una actividad abierta a cualquier persona que quiera aprender. Implica un conocimiento variopinto de las costumbres de las plantas, sus hábitats, sus asociaciones con animales y con otras plantas y sus potencias que se manifiestan en efectos curativos y/o venenosos. Esos efectos no son simplemente fisiológicos, sino que también tienen que ver con muchos sentidos de la fuerza mística de las plantas (La Rotta, 1985).

Para los embera, la selva y el río son un abigarrado concierto de multitud de seres, plantas, animales y *jai*, que tienen vida social, personalidad, costumbres, intenciones, fuerzas y potencias. Es extremadamente raro que un hombre o mujer adulto no conozca esos detalles sobre algún insecto, pez, ave, animal, árbol, bejucos, o hierba. Cotidianamente, en la casa, en el patio, en los cultivos, en la selva, en el

rio, cada persona tiene su particular relación, su particular esfera de intercambios, con parte de ese abigarrado concierto, bien sea para aprovechar o usar algún animal o planta, o simplemente mientras se coexiste, se observa y se piensa sobre los miembros de esa multitud de seres, los cuales a su vez se aprovechan los unos de los otros, coexisten, se observan y se piensan (Kane, 1994, pp.105-139).

Entre los embera, los intercambios entre humanos y no humanos, y entre no humanos, son de una gran extensión y complejidad, como se ha querido mostrar en los párrafos anteriores. Pero en este texto se tratarán sólo algunos de esos intercambios dentro del multiverso de relaciones entre diversos seres, a partir de las relaciones sociales de los embera y la forma en que, esos intercambios ocurren en el marco del tejido social humano.

El tipo de organización social de los embera está basado en parentelas constituidas por el grupo de individuos que reconocen parientes comunes indistintamente por el lado paterno y el materno. En la literatura antropológica esta clase de ordenamiento social ha sido referido como parentesco de tipo cognaticio. Los embera dóbida se asientan en sectores de río, cuya población está conformada por el conjunto de viviendas de los descendientes de los primeros habitantes de esa área, sus cónyuges y sus propios descendientes. Las viviendas tienen un ciclo que se inicia con una familia nuclear y que puede llegar a ser una familia extensa limitada, conformada por los abuelos y alguno de sus hijos o hijas y su cónyuge y los hijos de estos últimos. Es una organización social muy flexible en la que salen personas a buscar cónyuges, o al que llegan esposas y esposas de otros sectores, y se presta para la fisión de las parentelas y la emigración para asentarse en nuevos territorios. La vida social transcurre en una serie de relaciones reiteradas con parientes y vecinos, marcadas por distintos grados de colaboración, reciprocidad y redistribución en actividades de comensalidad, festividad y trabajo (Torres de Arauz, 1966, pp.61-80; Stipek, 1976; Pardo, 1981, pp.12-44).

Las tipologías propuestas por Descola (2001 [1996]), análogas a las que sobre el parentesco humano ha construido la antropología, sobre la objetivación social de los no humanos, consistentes en modos de relación, de clasificación y de identificación, y en particular los tipos de relación en las sociedades animistas que varían de la reciprocidad, a la predación, a la protección, han de ser consideradas con especial precaución para ser aplicadas a los embera. Podría decirse que entre los embera se dan en ciertos casos y en distintos grados la predación y la reciprocidad, más que un marco riguroso de acciones y reacciones.

Entre los embera, la expectativa es que la cadena de intercambios ocurra sin contratiempos. El esfuerzo de sembrar, cazar, cocinar y elaborar objetos, se compensa con lo producido por estas acciones, que puede ser consumido o usado sin mediaciones por los más allegados, pero también pueden constituir dones,

que median la relación entre familias, entre parentelas y vecindarios e incluso con humanos no indígenas. Perturbaciones sobre el ciclo de intercambios que constituyen la continuación de la vida misma y de la vida social, como con la enfermedad en las personas, la escasez en las cosechas o en la caza o la pesca, o la desconfianza hacia otras personas sospechosas de actuar negativamente, son atribuidas a la acción espontánea o por mediación chamánica de los *jai*, en cuyo caso son requeridos los servicios del jaibaná quien tratará de mediar ante los espíritus agresores.

Relaciones análogas a la predación se dan ante las feroces agresiones de ciertos *jai*, que han de ser aplacadas por rituales realizados por el jaibaná, o en la cacería consuetudinaria que no implica ofrendas a las madres de los animales, hasta que pueda acaecer la escasez, o en los graves conflictos que pueden sobrevenir por acusaciones de agresión chamánica que pueden escalarse hasta el homicidio o la huida sin retorno de familias enteras (Losonczy, 1986b; Pardo, 1990). En cambio, distintos grados de reciprocidad se dan en las continuas donaciones de comida entre unidades familiares de parientes y vecinos, y en las celebraciones seculares o chamánicas en las que los anfitriones ofrecen comida y bebida con la expectativa de recibir invitaciones, ser compensados con colaboración u obtener el favor de los espíritus.

Resiliencia, intercambios y chamanismo

Desde un punto de vista que se sitúe al interior de la organización social embera, las relaciones sociales se pueden considerar análogas al caso melanesio analizado por Strathern (1988) en su libro *The Gender of the Gift*. Para Strathern la sociedad melanesia puede ser vista como un sistema de intercambios entre términos (personas, grupos sociales), los intercambios pueden ser mediados por dones y la relación entre los términos que intercambian es objetivada en el don. El don es la apariencia que permite descubrir los constituyentes internos de la relación de intercambio. Pero hay otros intercambios que pueden ser no mediados por dones, sino que se dan directamente entre «servicios» es decir entre capacidades constitutivas de los términos y resultantes en productos tales como cosechas, hijos, animales cazados o criados, etc. En la teoría de Strathern, el sistema social es un sistema ideal, los términos de los intercambios son ideales pero las personas específicas y los casos concretos son ocurrencias particulares, cuya situación social solo se entiende como expresiones de esos términos ideales. Todos los términos de los intercambios tienen una intrínseca marca de género. En una sociedad dada, los intercambios constituyen un sistema total, y las relaciones inmediatas, mediadas o no mediadas por dones, ocultan, «eclipsan» según el término de Strathern, otros factores, relaciones y productos de los intercambios.

Al aplicar la teoría de Strathern a los embera, vemos que al interior de la unidad doméstica se dan intercambios no mediados reproductivos y productivos, en primer lugar, entre la pareja conyugal. En las relaciones sexuales, ocurre el intercambio no

mediado de la capacidad reproductiva del marido y de la esposa, cuyo producto son los hijos y las hijas. Los hijos y las hijas como producto de la relación de los padres no son del exclusivo ámbito de los padres sino que por un lado son miembros de sus parentelas maternas y paternas con potenciales derechos territoriales en cada una de ellas, y de otro lado son cónyuges potenciales de cualquier persona de género opuesto miembro de parentelas que no sea la suya propia.

En segundo lugar, en las relaciones de trabajo doméstico, los cónyuges (u otros miembros adultos de la familia extensa) intercambian su capacidad de trabajo cuyo producto son los frutos de los cultivos, las presas de la caza y la pesca y los objetos fabricados para el uso doméstico. Estos intercambios no mediados reproductivos y productivos en todos sus aspectos y etapas están marcados por el género de los términos (los miembros adultos de la unidad residencial) participantes. Las relaciones sexuales entre las personas masculina y femenina de la pareja, y las relaciones productivas están marcadas por la división del trabajo según sexo y edad.

Siguiendo esta línea de análisis, entre los embera los intercambios no mediados al interior de la unidad doméstica eclipsan a su vez la capacidad reproductiva de animales y plantas, de los vegetales de los cultivos y de los animales y peces objeto de la caza y la pesca, o de los diversos productos silvestres (maderas, lianas, fibras) usados por la familia en la construcción de casas, canoas, cestería. Pero dentro del mundo embera, esta capacidad de reproducción de vegetales y animales no es completamente una cualidad intrínseca de estos seres, sino que es resultado de la capacidad o actividad generadora de las «madres», *jai* dueños de cada especie. Pero a su vez esta actividad generadora de las «madres» *uâdra* puede ser en parte resultado de un intercambio con el jaibaná, quien les ofrece una fiesta a la o las *uâdra* a cambio de que permitan la abundancia de sus «hijos», los ejemplares de la especie de presa (Pardo, 1991, pp.92-100; Ulloa, Rubio & Campos, 1996, pp.94-97).

En las relaciones cotidianas entre unidades residenciales se dan continuos intercambios mediados, principalmente de productos de caza y pesca. Cuando el hombre o los hombres de la casa traen piezas de cacería o de pesca en cantidad suficiente, la mujer o las mujeres de esos hombres después de limpiar y cortar las piezas, envían una parte para las casas vecinas (Pardo, 1981, pp.26-36). Las relaciones de intercambio se objetivan bajo la apariencia de la comida donada, la cual encapsula o eclipsa algunas de las relaciones no mediadas primarias: la capacidad de trabajo de los hombres al cazar o pescar y de las mujeres al arreglar los animales o los peces muertos. También eclipsa la capacidad de reproducción de los animales y los peces. Y a su vez eclipsa los intercambios mediados entre el chamán y los *jai* objetivados en las ofrendas en los rituales y en la abundancia de las presas generada por los *jai*.

En un nivel de intercambio más amplio que involucra a uno, dos o más sectores de río, los embera celebran dos tipos de fiestas: las de mingas (trabajos colectivos) y las de rituales chamánicos. En el caso de trabajos colectivos, una pareja ofrece comida y bebida a familias invitadas procedentes de un área mayor que la del vecindario inmediato. En todos los momentos del intercambio, tanto en el día del evento trabajo-fiesta, como en el tiempo prolongado de la cadena de fiestas, todas las acciones entrañan el sello de género. El hombre o los hombres de la casa procuran la mayor cantidad de carne de cacería y de pescado y las mujeres preparan grandes cantidades de chicha de maíz y en ocasiones también los hombres muelen guarapo de caña. Los hombres invitados aportan su trabajo y las mujeres invitadas colaboran con la anfitriona en la distribución de comida y bebida. Luego durante la fiesta, hombres y mujeres participaran de acuerdo a sus roles en estos eventos (Pardo, 1981, pp.26-36).

El día convenido arriban entre una o dos docenas de familias invitadas y los adultos se dirigen al sitio del trabajo colectivo, generalmente para abrir un terreno en la selva para la siembra. Los hombres portan hachas y machetes y las mujeres llevan la comida y la bebida, los hombres trabajan derribando los árboles y cada cierto tiempo las mujeres reparten chicha y al mediodía reparten la comida. Cuando terminan el trabajo, todos vuelven a la casa en donde beben y bailan durante toda la noche. En esta forma de intercambio los invitados hombres proveen su capacidad de trabajo, hombres y mujeres proveen su asistencia a la fiesta y la familia anfitriona provee comida y bebida y la celebración de la fiesta. Los intercambios anteriores eclipsan el intercambio no mediado en la unidad doméstica anfitriona de capacidad productiva y reproductiva. Los anfitriones aportan la comida y la bebida y el acontecimiento festivo, pero a su vez ellos serán potencialmente retribuidos con comida y bebida cuando sean convidados por alguno de sus invitados.

A su vez los anfitriones deberán potencialmente reciprocar con trabajo y asistencia festiva durante alguna futura invitación. Con la comida, la bebida y la fiesta, los anfitriones reciprocan sólo parcialmente el trabajo aportado por sus parientes, vecinos y amigos pues la reciprocidad debe darse entre entidades del mismo tipo, es decir de asistencia a una invitación a aportar la capacidad de trabajar y de festejar. Entonces, el intercambio no queda saldado y cerrado, pues la dinámica del don es la de que el intercambio es diferido en el tiempo, de manera que el ciclo de reciprocidad se mantenga. El proceso de reciprocidad no es un simple intercambio o deuda de objetos, sino que implica la dimensión personal de los términos, la entidad personal que se transmite en el don, es decir la sustancia mística a la que se refería Mauss (1979 [1924]) y que está en el centro de su teoría, la cual Strathern retoma para develar el carácter de género de esa entidad personal incorporada. No tendría sentido en la lógica del complejo social embera

que un hombre o una mujer acudieran solos a la invitación. El aporte cobra sentido y es apreciado por la contraparte con la presencia de hombres y mujeres en la festividad y en las acciones pautadas y ritualizadas del trabajo colectivo. Corresponder a las invitaciones asistiendo a las fiestas es otro de los elementos involucrados en los intercambios de reciprocidad. Al asistir, a la vez se reciben los bienes festivos, pero también se aporta con la presencia, lo cual también contribuye fundamentalmente al ciclo de reciprocidad. Los anfitriones adquieren de esta forma el compromiso tácito de acudir cuando sean a su vez invitados por alguna de las familias asistentes; están de esta forma ligados por la obligación moral de reciprocar el don.

Un ritual chamánico consiste en que el jaibaná canta durante la noche para atraer a los *jai* y brindarles ofrendas en forma de comida y bebida y de celebración festiva. Los *jai* son homenajeados con la profusa decoración de la casa y la elaboración del altar o mesa en donde se colocan las ofrendas. Los hombres de la familia del paciente decoran la casa con adornos de hojas de palma y con las figuras talladas en madera de balsó y elaboran el altar en el centro de la casa. Se usa el balsó porque al ser una madera blanda permite elaborar todo ese decorado en poco tiempo, tanto más cuando todos esos adornos son de un solo uso y después del ritual son descartados, lejos en el monte, para evitar «tropezarse» con los *jai*. Las mujeres asean la casa con hierbas aromáticas y elaboran comida y bebida especial para los *jai* y comida y bebida para los invitados. Esta última es repartida después de que el jaibaná ha cantado en la noche y de que los asistentes han bebido y bailado (Pardo, 1991, pp.119-126).

En los rituales chamánicos se da un complejo entramado de intercambios. Si el jaibaná por iniciativa propia efectúa un ritual, es básicamente un intercambio entre el jaibaná y los *jai* mediado por las ofrendas rituales. El jaibaná les ofrece a los *jai* la fiesta, la comida y la bebida y los *jai* le entregan su capacidad curativa o reparadora. Pero como en el caso de las fiestas de trabajo, la transacción no se cierra, sino que queda abierta a futuras invitaciones. Los *jai* pueden aparecer en sueños e invitar al jaibaná a una fiesta (Losonczy, 1990c). En este caso todo ocurre como en los otros rituales, pero en un sentido intrínseco, esta vez el jaibaná será el invitado y los *jai* los oferentes. El jaibaná sostiene con los *jai* una relación mutuamente dominante; en un sentido son dominados por el jaibaná y por eso él los llama «mis familiares» o «mis animales», pero en otro sentido el jaibaná no puede rehusarse a lo que los *jai* le indican en sueños so pena de sufrir graves perjuicios (Losonczy, 1990a). En estos intercambios, objetivados bajo la apariencia de la ofrenda ritual, quedan eclipsadas las relaciones de intercambio domésticas de capacidades productivas, según género y edad de la familia del jaibaná, implicadas en la producción de comida y bebida y de decoración de la casa.

Como en las fiestas de trabajo, el jaibaná y su familia, o la familia que esté encargando el ritual, invitan a otras familias de un área más amplia que la del vecindario inmediato (Pardo, 1991, pp.119-126). De esta forma la asistencia e invitaciones a festejos rituales configuran la esfera más amplia del tejido de intercambios que constituye la sociabilidad embera.

Si es otra persona la que encarga el ritual al jaibaná, entonces hay intercambios simultáneos entre la familia del «paciente» y el jaibaná, entre esa familia y los invitados y entre el jaibaná y los *jai*. El jaibaná recibe de la familia del «paciente» una suma en dinero (Losonczy, 1986b, p.165; 1990b, p.80; Pardo, 1991, pp.103, 104, 124, 150; Pineda & Gutiérrez, 1999, pp. 213, 242, 251, 271), y la familia anfitriona y los invitados participan del ciclo de intercambios de invitaciones y asistencias, y, por otra parte, el jaibaná y sus *jai* renuevan el proceso continuo de intercambios.

El individuo que va a ser, o individuos que van a ser beneficiados por el ritual, puede ser o un niño al que se le va a celebrar un ritual de «cerrada de cuerpo» para fortalecerlo, o una adolescente que recién haya tenido la menarquía y que va a tener un ritual de iniciación femenina, o la casa a la que se le celebrará un ritual de limpieza, un adulto que vaya a tener un ritual de iniciación para convertirse en jaibaná, o un grupo de pobladores locales que encargan al jaibaná un ritual para mejorar la caza o la pesca, o cualquier persona enferma que encargue un ritual de curación.

En todo caso, es intercambio entre una o más familias y el jaibaná para beneficiar a alguno o algunos de sus miembros. Algun adulto de la familia del paciente encarga el ritual al jaibaná. Los preparativos son del mismo tipo de los descritos anteriormente, pero quien encarga el ritual debe pagar una suma en dinero al jaibaná. Esta suma no es estrictamente un pago de honorarios al jaibaná sino que es parte del sistema de intercambios ampliados. Los jaibanás afirman que es necesario cobrar para que la acción de los *jai* sea efectiva, un aspecto de ese dinero existe en la dimensión del mundo de los *jai*, de los espíritus (Losonczy, 1990a, p.80). El jaibaná puede gastar ese dinero como quiera, de manera análoga a como las personas asistentes a la fiesta consumen la comida y la bebida destinada a los espíritus. Lo anterior revela que los intercambios con los *jai* tienen una dimensión intangible que va más allá de la apariencia material de los seres animados e inanimados. El jaibaná como persona participa de esta ambigüedad, la cual lo diferencia del resto de los seres humanos, tiene las características de cualquier otra persona, pero además participa de las características de los *jai*, pero por esa misma razón es el intermediario con el mundo de los *jai*. Este papel de intermediario permite ver que en el proceso social embera algunos aspectos de los seres no humanos son también resultado y parte de intercambios entre los jaibaná y *jai* poderosos «dueños» y «madres», que controlan las especies animales y el acceso a lugares peligrosos como cuevas, pozos profundos o rocas.

La iniciación chamánica es una fiesta ritual que el aprendiz de jaibaná contrata con el maestro jaibaná. No necesariamente el aprendiz es un neófito pues la carrera de jaibaná consiste en aprender con muchos maestros. En el ritual de iniciación se hacen todos los arreglos como en los otros rituales. El aprendiz debe dar una suma de dinero al jaibaná y en el ritual se hacen también las ofrendas en comida y bebida a los *jai*. Pero a diferencia de los otros rituales, en la iniciación no solamente se busca una acción propicia de los *jai* sino que el maestro transfiere a su discípulo la facultad de interactuar con ellos (Pardo, 1991, pp.101-114). El hecho mismo de ser jaibaná pone a la persona en un circuito de intercambios de poder chamánico, pues un jaibaná usualmente no se rehúsa a enseñar a quien se lo solicite.

De acuerdo con los relatos y las creencias embera, la relación con los *jai* es por excelencia una relación de intercambio. Intercambio mediado y diferido, lo cual lo hace un notable caso del paradigma de las relaciones del don, planteadas por Mauss (1979 [1924]) y ampliadas por Strathern (1988).

Además de los intercambios en la unidad doméstica, en el vecindario inmediato y en un área más amplia, los embera toman parte en limitados intercambios mercantiles monetarios. Necesitan dinero para adquirir algunos bienes que han adoptado desde hace algún tiempo: ollas, platos y cubiertos, telas y ropa, herramientas como hachas, machetes y azuelas, ingredientes de cocina como sal, grasa, condimentos, y adornos como chaquiras, hebillas, pulseras, etc. Esos bienes han remplazado algunos otros que los embera obtenían de sus industrias domésticas como la alfarería, las telas de corteza de árbol, herramientas de piedra. Pero otras industrias domésticas están aún vigentes como la cestería, la construcción de casas y canoas, la talla de madera, la platería martillada, y algunas de las mercancías adquiridas son materias primas para trabajos artesanales como los adornos de chaquira y metálicos hechos de monedas cortadas y martilladas. El dinero para compra de esos bienes lo obtienen de la venta de canoas, marranos, cacao, plátano, cestos y carne de cacería.

Estas transacciones mercantiles monetarias no ocurren en un terreno impersonal de mercado abierto. Los embera pueden vender algunos de esos bienes a pequeños comerciantes negros que recorren las áreas indígenas comprando marranos o canoas y vendiendo telas, chaquiras o utensilios. Pero los embera prefieren emprender largos viajes de hasta dos y tres días de duración, con trechos en canoa y trechos a pie para vender sus mercancías en los poblados más grandes. Efectúan dichos viajes a través de una red de conocidos tanto indígenas como negros, algunos de ellos sus compadres. Los embera pueden vender sus productos a menores precios a sus compadres o conocidos porque disponen de alojamiento y de otros favores en casa de ellos. Con el dinero obtenido compran los artículos que necesitan en tiendas y almacenes en esas poblaciones.

Estas actividades comerciales están en otro ámbito de intercambios en el que coexisten la lógica de la reciprocidad y la lógica de la mercancía. Al vender los bienes a precios favorables a sus compadres y conocidos, el precio favorable y el producto vendido se constituyen, en la lógica Mauss – Strathern, en la objetivación o apariencia de la relación entre el indígena y su compadre o conocido. Esa apariencia a su vez eclipsa las relaciones no mediadas para obtener el producto, pero también eclipsa las relaciones por las cuales el comerciante ha llegado a obtener el dinero para la compra. Simultáneamente, por parte del compadre o el conocido hacia el indígena se da una entrega de favores, los cuales son la apariencia de la relación y eclipsan las relaciones no mediadas del compadre o conocido que permiten ofrecer esos favores tales como hospedaje o alimentación. Como circuito de reciprocidad, la relación entre el indígena y sus conocidos y compadres se extiende en el tiempo en sucesivas prestaciones y contraprestaciones.

Entre reciprocidad generalizada y negativa

Un aspecto de la teoría de Sahlins (1972) puede ser útil para analizar la dinámica de los procesos de intercambios que constituyen la vida social de los embera. Sahlins aborda el «flujo material de las relaciones sociales» y los tipos de reciprocidad y su relación con la distancia de los lazos de parentesco. Ese flujo material es de dos tipos, de redistribución y de reciprocidad. La redistribución es una operación «dentro» de las partes y la reciprocidad es una relación «entre las partes». En la redistribución clásica unas personas dan algún tipo de bien a algún jefe y éste a su vez distribuye los bienes. En un nivel más elemental hay redistribución doméstica de alimentos o en cualquier grupo social que obtiene bienes colectivamente y los distribuye colectivamente también. La redistribución tiene dos dimensiones, una práctica para el sustento material de la comunidad en el uso y consumo de los bienes y una instrumental que opera como ritual de comunión integrador del grupo social.

La reciprocidad toma lugar entre dos partes que dan y reciben bienes. Sahlins, señala que la reciprocidad tiene muchas posibilidades que varían entre los extremos de reciprocidad generalizada, cuando se da un presente a cambio de nada, y reciprocidad negativa, cuando se trata de obtener algo de otra persona sin dar nada en retorno, y en el medio se tiene el tipo de reciprocidad balanceada o intercambio directo en el que se da y se recibe por partes equivalentes (Sahlins, 1972, pp. 193-195). A partir de algunos casos etnográficos, Sahlins sostiene que la reciprocidad generalizada tiende a darse entre parientes cercanos y que entre mayor la distancia de parentesco, la reciprocidad tiende más hacia el polo negativo. Plantea también que la reciprocidad tiene tres dimensiones valorativas: económica, social y moral, y que esas dimensiones también tienen una directa relación con la distancia de parentesco, y con estatus o rango, riqueza o necesidad, de los involucrados en el intercambio.

El flujo material entre los embera no corresponde a los ejemplos clásicos de redistribución o de reciprocidad. No hay una persona que recolecte los bienes y los redistribuya (como en el potlach) y tampoco hay reciprocidad pautada entre personas para la entrega y recepción de bienes (como en el kula). Entre los embera, en sentido estricto, se presenta redistribución en los niveles de la unidad doméstica, del vecindario inmediato, del sector de río y de un área geográfica establecida por relaciones reiteradas al nivel más amplio. En los tres niveles hay un evidente sentido práctico de sustento material del grupo: la redistribución inmediata de alimentos en la unidad doméstica, los continuos regalos de comida entre vecinos y el apoyo en las pesadas tareas agrícolas convocadas en los trabajos colectivos. Pero dentro del aspecto festivo de la fiesta de trabajo y en el ritual chamanístico del tercer nivel, la dimensión instrumental ritual de integración es evidente. Aunque con una intención práctica inicial (de realizar el trabajo o de efectuar la curación), las celebraciones con comida, bebida y baile, son la instancia ritual en donde se despliega el nivel al mismo tiempo más amplio y más intenso de sociabilidad embera.

Flexibilizando el esquema de Sahlins, se puede decir que los tipos (generalizada, balanceada, negativa) y factores de reciprocidades (parentesco, rango, riqueza, necesidad) pueden ser aplicados sin problema a los niveles de redistribución también, y de esta manera se obtiene una organización esclarecedora sobre este aspecto de la vida de los embera. Los intercambios no mediados al interior de la unidad residencial, principalmente entre los cónyuges, revelados mediante el enfoque de Strathern, son reciprocidad generalizada, «don puro» al decir de Sahlins, aporte continuo del hombre y la mujer con sus capacidades productivas y reproductivas. La expectativa moral en este nivel es muy fuerte pues refiere a la definición misma del ser y de los deberes de una persona (como hombre, como esposo, como padre, o como mujer, como esposa y como madre).

Los continuos obsequios de comida entre las viviendas más cercanas, son parte de un proceso prolongado en el tiempo, en los cuales las familias implicadas tienen la expectativa de la reciprocidad. Estos intercambios están situados entre la reciprocidad generalizada y la balanceada. En este nivel intervienen en distintos casos los factores de rango, riqueza relativa y necesidad. Entre las viviendas cercanas tiene un sentido de mayor compulsión moral el enviar comida a los padres o a los suegros por parte de la vivienda de los hijos casados. También hay mucha más presión para compartir cuando la vivienda tiene abundancia de comida, y en un sentido complementario, cuando alguna de las viviendas cercanas tiene necesidad por alguna circunstancia, la ayuda de las familias de las viviendas cercanas es sentida como una obligación moral.

Los intercambios de mayor alcance espacial y social que se llevan a cabo en las fiestas de trabajo y en los rituales chamánicos, son del tipo de reciprocidad balanceada. Los anfitriones entran conscientemente en una expectativa de retorno de favores tanto en el caso de los invitados humanos a las fiestas como en el caso de los *jai* invitados a las fiestas chamánicas.

Por otro lado, hay algunos aspectos de la vida social de los embera que podrían considerarse como reciprocidad negativa, no exactamente en el sentido planteado por Sahlins (1972), de obtener algo a cambio de nada, sino en el de no compartir lo que se posee o en una forma más negativa aún: el de enviar un daño a la contraparte. Si se ve a la sociedad embera como constituida por relaciones e intercambios, algunos de ellos tendrán sentido negativo, centrípeto y disgregador. Estas crisis conflictivas no conducen a una resolución en el mismo espacio, sino que entre los embera son parte intrínseca de su misma dinámica de reproducción social y supervivencia. Los conflictos conducen a algunas familias a migrar alejándose de las supuestas agresiones, y, de esta forma los embera ampliaron enormemente sus áreas de asentamiento desde el fin del período colonial.

Al igual que en muchas otras sociedades indígenas y campesinas, entre los embera existe una fuerte vigilancia moral sobre quienes tienen más bienes, y la presión social para compartir es intensa. Una de las peores acusaciones morales es la de la avaricia y la negativa a compartir, «mezquinar» como se dice en el castellano regional. Muchos conflictos se originan por resentimientos de quienes se sienten excluidos de la redistribución de los bienes de otro vistos como abundantes.

El otro caso es el de frecuentes acusaciones de agresión chamánica. A menudo enfermedades o infortunios son atribuidos a los *jai* enviados por algún jaibaná, y algunas veces, las acusaciones son en contra de jaibanás específicos. Es el caso completamente opuesto al de la reciprocidad generalizada, es el envío de un elemento maléfico, el cual puede resultar en guerras de *jai* entre jaibanás, como lo relatan abundantes relatos en todas las localidades embera. Estas agresiones ameritarían ampliar la tipología de lo negativo de Sahlins hacia algo así como reciprocidad destructiva o agresiva.

Las actividades mercantiles de los embera no escapan del todo de la esfera de la reciprocidad, pues no son enteramente relaciones instrumentales e impersonales sino que se inscriben también en expectativas de reciprocidad en un trayecto temporal no inmediato. Son también relaciones de reciprocidad balanceada no enteramente mercantilizadas. Parte de ellas sí son transacciones monetarias puntuales, pero otras se inscriben en relaciones más complejas que implican hospitalidad y circulación de favores.

Dinero cósmico y espiritualidad pragmática

Los conceptos y propuestas teóricas de Parry & Bloch (1989) sobre el dinero y la moralidad del intercambio, ofrecen también elementos heurísticos para esclarecer la dinámica de los intercambios entre los embera. Según estos autores, no hay una dicotomía absoluta entre dinero y comunidad, sino que en muchas sociedades tradicionales el dinero coexiste con las obligaciones tradicionales que restringen su circulación dentro de una mentalidad capitalista. No es cierto que los intercambios de dones sean transparentes, en contraste con el intercambio de mercancías cuyo fetichismo las hace opacas. Sostienen Parry & Bloch que, así como el fetichismo de la mercancía viene de la separación de productos y productores, en el intercambio de dones hay una fetichización que proviene de la no separación entre personas y cosas. Esto último es análogo al concepto de eclipzación de Strathern (1988) y al de la sustancia mística de Mauss (1979 [1924]) que no es inmediatamente aparente en el don.

Sostienen estos autores que, en las sociedades tradicionales, o «primitivas», los intercambios de mercancías se llevan a cabo dentro de clases de valor, «esferas de intercambio», término acuñado por Bohannan (1955), aunque él se refería a clases de bienes, y no a ámbitos de la circulación. Esas sociedades transforman y adaptan el dinero dentro de los parámetros de sus visiones de mundo. Los datos etnográficos sobre las dinámicas del dinero en muchas sociedades indígenas, indican que esas clases de valor o esferas de intercambio pueden agruparse en dos grandes órdenes: el individualista de corto plazo de competencia y/o disfrute; y otro de largo plazo sobre el orden social y cósmico. Las transacciones monetarias son por excelencia intercambios dentro del primer orden, pero en muchas sociedades, por medio de diferentes procedimientos simbólicos y morales, frecuentemente por medio de metáforas alimenticias, el dinero es transportado al orden cósmico de largo plazo.

Argumentan Parry & Bloch que, en el mundo capitalista el orden de corto plazo de las transacciones individualistas competitivas ha sido elaborado en una teoría de la reproducción del largo plazo y como consecuencia las dinámicas particulares del dinero en sociedades «primitivas» o tradicionales, y las continuidades entre los dos órdenes, han sido pasadas por alto o malentendidas en la academia occidental, que usualmente ha visto una intraducibilidad y una separación radical entre esos dos órdenes.

El modelo teórico de Parry & Bloch se presta para examinar los usos del dinero entre los embera, y permite detectar otros elementos que ayudan a explicar la muy limitada mercantilización de estos indígenas, a pesar de haber estado en contacto con el mercado desde hace casi cuatro siglos. Si el modelo de Parry & Bloch se hace un poco más dúctil, no necesariamente se deben tener solamente dos órdenes polarizados, sino más bien dos polos en los que pueden aparecer un espectro de órdenes o esferas, según sea el caso etnográfico analizado.

Las transacciones monetarias entre los embera pueden verse en tres tipos de operaciones. Una de compra y venta de mercancías con comerciantes en los poblados no indígenas, o en las ciudades, sin que medie ningún otro tipo de relación social, es decir una relación puramente mercantil, la cual claramente puede ubicarse como dentro del orden del corto plazo, de los intereses puramente individuales. Los bienes comprados eran o productos básicos como sal, grasa, telas, pólvora para las escopetas, cuerda y anzuelos, pero también adornos de plata, chaquiras, maquillaje los cuales reforzaban las prácticas internas de la sociedad embera.

Otro tipo de transacciones se dan entre conocidos, con quienes pre-existen lazos de amistad o de compadrazgo, y, en este caso la relación mercantil está acompañada con rasgos, acciones, intenciones y valoraciones de reciprocidad, tales como los de hospitalidad, obsequios o el compartir alimentos, o el hecho mismo de dar favorabilidad en los precios y condiciones de las transacciones. Están en un nivel de orden social más allá del estrictamente individual y se sitúan en el complejo campo de las relaciones interétnicas en el Pacífico colombiano, las cuales no son simétricas, pero en las que los embera ejercitan diferentes intercambios con los afrocolombianos y mestizos de la región.

En un tercer nivel están los pagos en dinero a los jaibanás, o según la versión de los jaibanás mismos, las ofrendas en dinero a los *jai* para solicitar sus favores. Aquí claramente opera la resemantización de la transacción monetaria dentro del orden cósmico del largo plazo. Lo que desde un análisis apresurado podría aparecer como una degeneración mercantilista del ejercicio chamánico, al situarlo dentro de la visión de mundo de los embera se muestra como la oferta de intercambio de un objeto valioso, el dinero mismo, al lado de otras ofrendas de origen exógeno tales como aguardiente comercial, cigarrillos o incluso algunas ofrendas alimenticias con ingredientes externos obtenidos comercialmente, tales como frituras de harina de trigo. En los rituales chamánicos, los embera no tienen el menor sentido de purismo litúrgico; en estas celebraciones las tallas ceremoniales de madera de balso que cuelgan alrededor del altar de las ofrendas en el centro de la casa, incluyen representaciones de aviones, motores fuera de borda, escopetas, y otros objetos de procedencia comercial occidental. En tanto objetos de poder, los embera los ven muy adecuados para adornar la fiesta de los *jai*, y de esta forma se entiende como el dinero, uno de los objetos más poderosos, es considerado apropiado para ofrecerse a los *jai* a través del pago al jaibaná.

Los enfoques de las relaciones y el género de los intercambios y los procesos de eclipsamiento y objetivación de Strathern (1988); sobre los tipos de redistribución (dimensión práctica y dimensión instrumental) y de reciprocidad (generalizada, balanceada, negativa) de Sahlins (1972); de los órdenes de valor de los intercambios (individualista de corto plazo y cósmico – social de largo plazo) y en particular su

aplicación para entender las dinámicas del dinero en los intercambios de Parry & Bloch (1989), permiten ampliar el entendimiento de los intercambios entre los embera y de su limitada monetización y mercantilización.

Entre los embera son las distintas «esferas de intercambio» las que mejor permiten entender estos procesos. La unidad doméstica, el sector de vecinos, el sector de río, el área más amplia de población indígena, el área de influencia de los centros poblados comerciales y de la población no indígena, son escenarios en donde los intercambios ocurren de diferente manera. El concepto de eclipsamiento de Strathern, permite entender múltiples relaciones internas entre diferentes intercambios, y, en particular, cómo el dinero no es la esencia de tales relaciones, sino una apariencia que objetiva ciertas relaciones de reciprocidad con humanos y con no humanos. Las categorías de Sahlins son útiles para ver un entramado jerarquizado y multidimensional de intercambios redistributivos y de reciprocidad, en los cuales el uso del dinero es ambivalente, extendiéndose tanto a la dimensión pragmática como a la instrumental, y se ubica en distintos planos e intensidades de valoración económica, social y moral. Así, en la compraventa llana y simple, predomina una valoración económica en una escueta dimensión práctica; mientras que en las transacciones con compadres tiene más peso el valor social, en una dimensión instrumental y en los pagos a los *jai*, el eje de la evaluación de las acciones es más moral. La propuesta de Parry y Bloch añade aún otros ejes para examinar los flujos de intercambio; mientras unas relaciones se ubican más en el orden de lo individual de corto plazo como las decisiones que se toman en el día a día y la compra y venta de productos, otras relaciones como la cooperación, la circulación de regalos de alimentos y las fiestas, se sitúan en el orden de lo social – cósmico, pero estas últimas pueden incluir algunas de las operaciones individuales, llegando a cerrar el círculo de polaridades opuestas como el caso del dinero que opera simultáneamente como pago al jaibán y como ofrendas en dinero a los *jai*, los cuales a su vez intermedian distintas relaciones entre humanos y no humanos.

Referencias

- Arango, R. & Sánchez, E. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: DNP.
- Bohannan, P. (1955). Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv. *American Anthropologist*, 57(1-1), 60-70. <https://doi.org/10.2307/665788>
- Descola, P. ([1996] 2001) Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social en: P. Descola & G. Pálsson (Eds.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, (pp.101-123). México D.F.: Siglo XXI.

Flórez López, J. A. (2007) *Autonomía indígena en Chocó*. Quibdó: Centro de Estudios Étnicos - Diócesis de Quibdó - Klima-Bündnis.

Graeber, D. (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

Isacsson, S. E. (1976). Embera: territorio y régimen agrario de una tribu selvática bajo la dominación española. En: N. S. de Friedemann (Ed.). *Tierra, tradición y poder en Colombia*, (pp.21-37). Bogotá: Colcultura.

Isacsson, S. E. (1975). Observations on Chocó Slash Mulch Agriculture. *Goteborgs Etnografiska Museum Arstrick*. 20-48.

Kane, S. (1994). *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Kondo, H. (2015). The Skin as a Surface of Composition: The Use of Animal Body Parts and Plants in Various Practices of the Panamanian Emberá. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13(2), 11-24. <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Skin-as-a-Surface-of-Composition%3A-The-Use-of-in-Kondo/755998214804101c5ace92e22d0de06dfcc9efc5>

La Rotta, C. (1985). Estudio etnobotánico de las especies utilizadas por la comunidad embera del alto río Baudó (Chocó – Colombia) (Informe de Investigación). Fundación Segunda Expedición Botánica, Bogotá.

Losonczy, A. M. (1990a). Cadrage rituel et improvisation: le chamanisme embera du Choco. En A.M. Blondeau & K.M. Schipper (Eds.). *Essai sur le rituel II. Colloque du Centenaire de la section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, (pp. 185-200). Louvain: Peeters.

Losonczy, A. M. (1990b). La matrie du multiple. Corps et espace dans le chamanisme emberá Chocó. *L'Homme*, 113, 75-100. <https://doi.org/10.2307/25132898>

Losonczy, A. M. (1990c). Lo onírico en el chamanismo emberá del Alto Chocó. En M. Perrin (Ed.). *Antropología y experiencias del sueño*, (pp. 93-116). Quito: Ediciones Abya Yala.

Losonczy, A. M. (1986a). La sagesse et le nombril. Rites de naissance et sages-femmes chez les Embera et les Afro-Colombiens du Haut-Choco (Colombie). *Civilisations*, 36(1/2), 259-287.

Losonczy, A. M. (1986b). Le destin des guerriers - Aggression chamanique et agression guerrière chez les Emberá du Chocó. *Journal des Américanistes*, LXXII, 57-183. <https://doi.org/10.2307/24606563>

Organización Indígena de Antioquia -OIA- (2012) Plan de salvaguarda embera Capítulo Antioquia. OIA – Ministerio del Interior, Medellín.

Orewa (2013). Plan de salvaguarda pueblo embera. Documento unificado planes regionales. Ministerio del Interior – Orewa, Quibdó.

Mauss, M. ([1924]1979). *Ensayo sobre el don. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*. En: M. Mauss. *Sociología y antropología*, (pp.155-263). Madrid: Editorial Tecnos.

Pardo, M. (1993). *Markets and Religion. Endurance and Transformation Among Choco Indians in the Western Rainforest of Colombia*. Thesis. M.A. Anthropology. State University of New York, Binghamton.

Pardo, M. (1991). El convite de los espíritus. Notas sobre chamanismo chocó. En: E. Almodio & J. Juncosa. (Eds.). *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Suramérica*, (pp. 81-154). Colección 500 años # 31. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Pardo, M. (1990). Conflicto de hombres, lucha de espíritus. Aspectos sociopolíticos de los jaibanás chocó. *Revista de Antropología*. Universidad de los Andes, 5(1-2), 175-198.

Pardo, M. (1987a). Indígenas chocó. En F. Correa & X. Pachón (Eds.). *Introducción a la Colombia amerindia*, (pp. 251-261). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Pardo, M. (1987b). Regionalización de indígenas chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. *Boletín Museo del Oro*, 18, 46-63.

Pardo, M. (1985). *Zroara nebura. Literatura oral embera por Florestmilo Dogiramá*. Bogotá: Centro Gaitán.

Pardo, M. (1981). Báubida. La vida de los embera del Alto Baudó. Informe de investigación. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Parry, J. & Bloch, M. (1989). Introduction. En: Parry, J. & Bloch, M. (Eds.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pineda Giraldo, R. & Gutiérrez de Pineda, V. (1999). *Criaturas de Caragabí: Indígenas chocoes, emberaes, catíos, chamíes y noanamaes*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, 9, 73-157.

Resguardo Indígena Emberá Katío del Alto Sinú Tierralta-Córdoba (2012). Plan de salvaguarda étnica pueblo emberá katío del alto Sinú. Tierralta: Resguardo Indígena Emberá Katío del Alto Sinú – Ministerio del Interior, Montería.

Sahlins, M. (1972). On the sociology of primitive exchange. En: M. Sahlins. *Stone Age Economics*, (pp.185-230). New York: Aldine de Gruyter.

Stipek, G. (1976). *Sociocultural Responses to Modernization Among the Colombian Embera*. (Doctoral thesis). State University of New York, Binghamton.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Torres de Arauz, R. (1966). *La cultura chocó, estudio etnológico e histórico*. Panamá: Universidad de Panamá.

Torres de Arauz, R. (1962). El chamanismo entre los indígenas choco. *Hombre y Cultura*. 1, 16-43.

Ulloa, A., Rubio, H. & Campos, C. (1996). *Trua wandra. Estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utría, Chocó, Colombia*. Bogotá: Fundación Natura/OEI/ Orewa/Ministerio del Medio Ambiente.

Urbina, F. (1979). La ombligada: un rito de los embera. *Revista Javeriana, XCII*(459) 349-356.

Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Banco Popular.

Velásquez Runk, J., Martínez Mauri, M., Quintero Sánchez, B. & Sarsaneda del Cid, J. (2011). *Pueblos indígenas en Panamá: una bibliografía*. Panamá: Acción Cultural Ngóbe (ACUN).

Wilk, R. R. & Cliggett, L. (2007). *Economies and cultures: foundations of economic anthropology*. Boulder: Westview Press.