



Boletín de Antropología

ISSN: 0120-2510

ISSN: 2390-027X

Universidad de Antioquia

Carvajal*, Juan Carlos Rubiano
Reichel-Dolmatoff y el chamanismo chocó, una mirada desde los embera-chamí
Boletín de Antropología, vol. 38, núm. 66, 2023, Julio-Diciembre, pp. 111-129
Universidad de Antioquia

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v38n66a7>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55777888002>

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

UAEH  redalyc.org

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

Reichel-Dolmatoff y el chamanismo chocó, una mirada desde los embera-chamí

Juan Carlos Rubiano Carvajal*



* Doctor en Antropología École Pratique des Hautes Études, EPHE, París, Francia

E-mail: juancarlos.rubiano@yahoo.fr

ORCID: [0000-0002-7013-5619](https://orcid.org/0000-0002-7013-5619)

Recibido: 9 de marzo de 2023. Aprobado: 17 de julio de 2023. Publicado: 26 de noviembre de 2023

Resumen

A partir del trabajo de Reichel-Dolmatoff sobre los grupos chocó y el chamanismo se manifiestan los aportes del investigador en los tres sujetos: el consumo de alucinógenos (como vehículo de contacto con el mundo-otro), el vestido chamánico (medio de incorporar las cualidades del otro) y el origen de la enfermedad (como reflejo de la relación de los individuos con su medio social). Se reanalizan dichos temas bajo el velo de la etnografía embera-chamí (uno de los grupos chocó), con el objeto de ver la importancia del trabajo de Reichel-Dolmatoff y de ampliar la visión que se tiene de ellos.

Palabras clave: Reichel-Dolmatoff, Chocó, embera-chamí, chamanismo, consumo de alucinógenos, vestido chamánico, enfermedad chamánica.

Reichel-Dolmatoff and Chocó shamanism, a look from the Embera-Chamí people

Abstract. Based on Reichel-Dolmatoff's work on the Chocó groups and shamanism, the researcher's contributions are manifested in the three subjects: the consumption of hallucinogens (as a vehicle of contact with the world-other), the shamanic dress (a means of incorporating the qualities of the other) and the origin of the disease (as a reflection of the relationship of individuals with their social environment). These themes are reanalyzed, under the veil of the Embera-Chamí ethnography (one of the Chocó groups), in order to see the importance of Reichel-Dolmatoff's work and to broaden the vision we have of them.

Keywords: Reichel-Dolmatoff, Chocó, Embera-Chamí, shamanism, consumption of hallucinogens, shamanic dress, shamanic illness, shamanic disease.

Reichel-Dolmatoff et le chamanisme Chocó, un regard apres les embera-chamí

Résumé : A partir de l'œuvre de Reichel-Dolmatoff sur les groupes Chocó et le chamanisme, les apports du chercheur sont révélés sur trois sujets : la consommation d'hallucinogènes (comme vecteur de contact avec le monde-autre), le vêtement chamannique (comme moyen d'incorporer les qualités de l'autre) et l'origine de la maladie (comme reflet du rapport de l'individu avec son environnement social). Ces thèmes sont réanalysés, sous le voile de l'ethnographie Embera-Chamí (un des groupes du Chocó), afin de percevoir l'importance du travail de Reichel-Dolmatoff et d'en élargir notre compréhension de ces thèmes.

Mots-clés : Reichel-Dolmatoff, Chocó, Embera-Chamí, chamanisme, consommation d'hallucinogènes, tenue chamannique, maladie chamannique.

Reichel-Dolmatoff e o xamanismo chocó, uma olhada desde os embera-chamí

Resumo

Com base no trabalho de Reichel-Dolmatoff sobre os grupos chocó e o xamanismo, as contribuições deste se manifestam em três sujeitos: o consumo de alucinógenos (como veículo de contato com o outro mundo), a vestimenta xamânica (meio de incorporar as qualidades do outro) e a origem da doença (como reflexo da relação dos indivíduos com o seu meio social). Esses temas são reanalisados sob o véu da etnografia embera-chamí (um dos grupos chocó), para ver a importância da obra de Reichel-Dolmatoff e ampliar a visão que temos deles.

Palavras-chave: Reichel-Dolmatoff, Chocó, embera-chamí, xamanismo, consumo de alucinógenos, vestimenta xamânica, doença xamânica.

Gerardo Reichel-Dolmatoff realizó investigaciones etnográficas pioneras en los grupos chocó (denominación dada a los embera-chamí, embera-katio, eperara y wounaan)¹ y nos legó tres artículos² sobre estas comunidades, que, sin ser de gran extensión etnográfica, como él mismo lo señala, aportan las bases para su entendimiento. El primero de los artículos es producto de una breve estadía en 1945 entre los embera-chamí de Río Frío (Valle del Cauca), que tenía como objetivo recoger información lingüística, pero que fue la ocasión para coleccionar narraciones y mitos, algunos de los cuales hacen referencia al mundo-otro y a la relación que los seres humanos establecen con él. Su segundo trabajo es el fruto de su estadía de cuatro meses en 1960 en el Chocó, durante el cual cohabitó con diferentes grupos notablemente wounaan y katio. Como resultado, el investigador hace una síntesis etnográfica clásica de los chocó abordando temas como cultura material, medio ambiente, sistemas de producción, vida social, cambio cultural y religión; de este último hace parte el chaman, los elementos rituales, las plantas alucinógenas, los rituales, las ceremonias y las curaciones. El tercer artículo es el producto de ocho meses adicionales de campo entre 1961 y 1962, trabajando principalmente con eperara, wounaan y katio, en que el autor hace una ampliación de los datos etnográficos presentados en su anterior escrito. En el documento de 1960, Reichel-Dolmatoff pone sobre el papel temáticas que posteriormente desarrollará en sus trabajos sobre otras comunidades amerindias, como el papel de las sustancias alucinógenas en la localización de objetos, la identificación de enemigos y como medio para entrar en contacto con espíritus ancestrales y de los animales. Es de los pioneros en señalar el rol de los ancestros patrilaterales, que pueden traer desgracia o protección y que, para inclinar su accionar hacia esto último, se debe establecer contacto recurrente con ellos, ya que suelen proteger a los seres humanos de los ataques de los espíritus de los animales que los enferman como venganza contra las acciones de los cazadores (Reichel-Dolmatoff, 1960).

El objeto del presente artículo no es repetir lo dicho por Reichel-Dolmatoff (para ello están sus documentos), sino retomar sus ideas para cotejarlas con el material etnográfico y mostrar cómo sus trabajos cimentaron discursos contemporáneos sobre el chamanismo, especialmente dar nuevas luces sobre el chamanismo chocó.

El autor es el primero en señalar que las creencias y prácticas religiosas de los chocó se refieren a un complejo concepto que gira en torno a la necesidad de asegurar a través del contacto con el mundo sobrenatural la subsistencia física en términos de alimentación y salud (Reichel-Dolmatoff, 1960). Con ello, el autor pone de manifiesto el eje central del chamanismo de estas comunidades: asegurar el bienestar del grupo. Los escritos, por lo tanto, no solo caracterizan a las comunidades chocó, también generan puntos de partida para el análisis del chamanismo. Así, estudiar los trabajos de Reichel-Dolmatoff sobre los

1 En este escrito mantendremos la palabra chocó para generalizar hechos o conceptos que engloban los grupos antes mencionados.

2 Basados en observaciones y entrevistas –que el autor mismo considera como un esbozo de ciertos aspectos culturales de los chocó, en vista de la escasez de datos sobre estos grupos– se presentaron como un estímulo para investigaciones futuras (Reichel-Dolmatoff, 1960).

grupos chocó permite adentrarse en los cimientos de la antropología colombiana y en análisis contemporáneos sobre estas sociedades y sobre el chamanismo, temática sobre la que él es uno de los pilares de la investigación contemporánea a nivel mundial.

No se puede iniciar sin señalar la importancia de los escritos de Reichel-Dolmatoff, la cual radica en la riqueza etnográfica; es por ello que su obra no pierde vigencia, pues los datos representan a las comunidades con las que trabajó y, simultáneamente, plantean puntos de partida para nuevos estudios etnográficos. El presente artículo retoma algunos de los puntos de partida de la etnografía de Reichel-Dolmatoff sobre los chocó, así como los análisis sobre el chamanismo que él realizó, siempre a la luz de los datos etnográficos de los embera-chamí.

Reichel-Dolmatoff (1960) caracteriza al *jaibaná* como el especialista en establecer contacto con el mundo sobrenatural, en apaciguar a las fuerzas malévolas y en curar las enfermedades con ayuda de fuerzas benévolas; para ser *jaibaná* se necesita la capacidad de visionar, indispensable para establecer un estrecho y continuo contacto entre él y los *jaii*. Para los chocó, la enfermedad y el infortunio están asociados a la acción agresiva de los *jaii* que, en la mayoría de los casos, actúan por iniciativa de un *jaibaná*, y solo la acción de otro *jaibaná* podrá reestablecer el bienestar perdido (Rubiano, 2010). El chamanismo chocó se caracteriza por la confrontación entre los *jaii* que los *jaibaná* controlan; como lo señala Reichel-Dolmatoff (1960), entre *jaibanás* hay mucho recelo y abierta hostilidad causada por mutuas acusaciones en las que atribuyen enfermedades y desgracias a otro.

Observando los *jaii*

Reichel-Dolmatoff (1960) muestra cómo el consumo de sustancias alucinógenas tiene un rol fundamental en el contacto con el mundo espiritual y sus habitantes; el objetivo de su consumo es establecer comunicación directa con dicho mundo cuyo poder se manifiesta en el curso de los estados de trance alucinatorio; para él, el consumo de estas sustancias es un hecho característico y está a la base misma de la práctica chamanística y ritual amerindias (Reichel-Dolmatoff, 1978, 1997a). El alucinógeno más común entre las comunidades chocó es el borrachero (*Datúra arborea*), el cual se utiliza para producir alucinaciones con fines adivinatorios (Reichel-Dolmatoff, 1960); pero, ¿cuál es el rol del borrachero en el chamanismo embera-chamí? Para dar cuenta de ello se describirán los momentos previos a una ceremonia de *jaii*.

Una vez seleccionada el área donde se colocará el banco, el *jaibaná* pide a su esposa que lo instale; lo primero que ella hace en compañía de una de las mujeres de la casa es limpiar dicho espacio, ellas barren y trapean el lugar con una mezcla de agua y borrachero. A continuación, la esposa del *jaibaná* instala el banco e inicia colocando una hoja de bija en el suelo: “La primera planta que se coloca es la hoja de bija que se llama [por el chamán] la iniciación de la primera bandera, la hoja es como una bandera frente a los ojos de los

espíritus... ella es la señal que el jaibaná ya es jaibaná, que *él* tiene poder, que ya es capaz de izar bandera.” (Entrevista personal con Carlos Obed Niaza, resguardo Cristalina, 2003³).

La hoja de bija, que en el mundo espiritual se visualiza como una bandera, es la señal con la que el *jaibaná* llama a sus *jai*⁴ para que se aliste a marchar al campo de batalla. Lo primero que hay que resaltar es el hecho de que es la esposa del *jaibaná* quien coloca el banco, la puesta del banco por jóvenes y hermosas mujeres ha sido mencionada para las comunidades chocó⁵, sobre ello el *jaibaná* señala: “...es la mujer del jaibaná la persona encargada de elaborar el banco, dado que es ella, su belleza y las virtudes que ella tiene, que atraen los *jai*.” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Dos elementos resaltan de este hecho, lo primero a tener en cuenta es que existen *jai* masculinos y femeninos, pero el que sean atraídos físicamente por una mujer indica que ellos tienen una esencia masculina. Un segundo elemento es que al *jai* se le seduce, se le enamora para que cumpla los deseos de la persona a la cual “ama”. Es la esposa del *jaibaná* quien por su belleza seduce a los *jai*, por lo tanto, el *jaibaná* y su esposa (o en otros casos una mujer joven preferiblemente virgen) son una unidad, son un par indisoluble⁶. Las mujeres tienen un rol mayor en el *jaibanismo*, los hombres obtienen el poder de chamanizar por intermedio de las mujeres, específicamente por una *dojurawera* (mujer de cabecera de río), quien lleva a un embera a vivir a casa de su padre, este último hace un ritual y le da a su yerno dicha capacidad (Rubiano, 2010). Las mujeres son un elemento nodal en el sistema de alianza entre hombres y *jai*, pues es por intermedio de alianzas matrimoniales con las mujeres espirituales (*jai*) o por la seducción de mujeres humanas sobre los *jai* que se establecen relaciones de cooperación entre humanos y *jai*, y es por ellas que se puede curar un enfermo⁷. Lévi-Strauss (1985) mostró que el intercambio de mujeres es un aspecto de una estructura global de reciprocidad en que las mujeres abren un ciclo de intercambios; en dicho sistema está inscrita la relación *jai*–*jaibaná*. La seducción de los *jai* está reforzando una relación primaria establecida entre el *jaibaná* y los *jai*, pues en el momento de su iniciación él entabla una relación matrimonial con un *jai* femenino⁸, dicha relación de parentesco le permite al *jaibaná* solicitar a sus cuñados *jai* apoyo para sus iniciativas.

3 En adelante, Niaza, 2003.

4 Importante resaltar que Reichel-Dolmatoff (1960) evidenció que cuando los indígenas hablan de ellos lo hacen en plural, por ende, que se designa una colectividad. Como lo señalan los embera-chamí, los *jai* son una colectividad, viven en un pueblo y tienen una organización comunitaria (Rubiano, 2010).

5 Reichel-Dolmatoff (1960) describe el rol de las mujeres jóvenes en las ceremonias agrícolas de los noanamá (wounnan) del bajo río San Juan. Pineda y Gutiérrez (1984-1985) describen el papel de las mujeres jóvenes en las ceremonias de iniciación de los *jaibaná* katío.

6 Tiene razón Vasco (1985) cuando señala que para los embera, la unidad y la oposición conforman una sola realidad, los opuestos hacen una unidad de lo múltiple. La relación entre lo masculino y lo femenino está enmarcada en dicha realidad y ello es fundamental para que el *jaibaná* pueda actuar como tal.

7 Años después, el *jaibaná* explicará: “Si una mujer no hace parte del banco, el jaibaná no puede curar, pues ella es la llave que abre el banco. Ella es importante porque seduce los *jai* con su belleza y su manera de servir, es gracias a esa seducción que ella y el jaibaná pueden hacer que los *jai* hagan lo que ellos quieren” (Entrevista personal con Niaza, 2007).

8 Durante la iniciación, el *jaibaná* maestro entrega a su aprendiz un *jaicarwera* (mujer cazadora espíritu), quien atrae los *jai* auxiliares del *jaibaná* y quien es el único ser que puede reprender al *jaibaná* (Rubiano, 2010).

Acto seguido, la auxiliar del *jaibaná* coloca sobre la parte central de la hoja de bija 4 copas plásticas⁹ y vierte aguardiente en ellas, posteriormente coge flores de borrachero blanco¹⁰, las mete en las copas y las exprime. Cada una de las copas es la visualización de los bancos o pueblos¹¹ que controla el *jaibaná*: “Las copas representan que en el momento el *jaibaná* empieza con un número determinado de pueblos espirituales, cada copa puede ser triplicada una vez que se cubre con la otra hoja.” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Las copas son la representación física de los pueblos que el *jaibaná* convida a la ceremonia y a quienes les pide ayuda para tratar al enfermo. Es interesante la referencia a que en estas copas beben los *jai* (Vasco, 1985), sin embargo, la situación es más compleja pues es en estas copas donde se congregan los *jai*, es decir ellas son las casa en donde se encuentra el *jaibaná* y sus *jai* en el mundo espiritual, a la vez que son la bebida que se consume en la fiesta de *jai*. Al lado de las copas se coloca un plato de comida que se ofrece a los *jai* a cambio de su ayuda. Sobre la segunda hoja de bija, la auxiliar del *jaibaná* coloca flores, plantas hongos y lianas seleccionadas a partir de un sueño que tuvo la noche anterior el *jaibaná* y en el cual observó qué tipos de *jai* tenían secuestrado el *jaure* (alma) de la enferma. La auxiliar del *jaibaná* procede a exprimir¹² nuevamente las flores de borrachero en cada copa: “Lo primero que se hace es colocar la planta de borrachero que limpia física y espiritualmente el cuerpo del *jaibaná* y abre la puerta del mundo de los espíritus para entrar en contacto con ellos.” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

La escopolamina que contiene el borrachero es un alcaloide de gran potencia, olerlo puede causar dilatación y enrojecimiento de las pupilas, su consumo genera dolor de cabeza, trastorno del equilibrio y agitación. Según Reichel-Dolmatoff (1978), la disociación mental producida por los narcóticos genera un medio para establecer contacto directo con la esfera espiritual, que se revelan en imágenes, voces y personificaciones a las que se pueden consultar. Si bien es cierto que el *jaibaná* consume, en algunas ocasiones, borrachero, esto lo hace en cantidades mínimas, al punto que ellas no pueden modificar el comportamiento del *jaibaná*, él no sufre de trastornos físicos (pérdida de equilibrio, dolor de cabeza o agitación); de hecho, como señalan los propios embera-chamí, él debe permanecer sobrio, el menor síntoma de embriaguez es identificado como sinónimo de que al *jaibaná* le voltearon el banco, es decir que perdió la batalla de *jai*, lo que conlleva la pérdida de sus *jai* aliados y de su capacidad de chamanizar.

9 Vasco (1985) se refiere a estos elementos como loza del *jaibaná*, muy apreciada por los *jaibaná*, su importancia radica en que en ellas comen y beben los *jai*.

10 Género *Brugmansia arbórea*, contiene como alcaloide escopolamina. El envenenamiento por borrachero, especialmente las semillas, genera una especie de locura furiosa, dolor de cabeza, trastornos, desequilibrios mentales, vértigo, estupor, dilatación de pupilas, agitación, delirio (García, 1975).

11 El banco, además de ser un elemento material de la ceremonia, es un signo; por banco se define el espacio que agrupa los *jai* que están bajo el mando de un *jaibaná* (las palabras banco o pueblo son utilizadas por los *jaibaná* embera-chamí indiscriminadamente); algunos autores, como Losonczy (1997) utilizan la palabra corral, que se asocia al hecho que los *jai* están encerrados bajo el control del *jaibaná*.

12 Reichel-Dolmatoff (1960) describe cómo los embera preparan el borrachero, para ello machacan la flor y cocinando la masa con un poco de agua, la dosis es una flor. Dicha preparación no se observó.

Como lo ha señalado Losonczy (1990), todo se desarrolla como si el *jaibaná* debiera hacer entrar en su cuerpo una sustancia que le permite abrirlo y deshacer las fronteras entre el adentro y el afuera, estas sustancias se utilizan no como drogas embriagantes sino como vehículos que levantan fronteras; como la autora expone, según los *jaibaná*, el poder se mide por la capacidad para no tener que recurrir a alucinógenos. Cuando los *jaibaná* usan alcaloides lo hacen para visualizar a los asistentes a la ceremonia que están entrando en contacto con los *jaï*. Además, no todos los *jaibaná* utilizan borrachero, algunos utilizan chicha, aguardiente u otras bebidas embriagantes; sin embargo, las dosis son muy bajas y difícilmente se puede argumentar que modifican la percepción de la realidad, de hecho, una modificación de este orden contradice la percepción del mundo: un *jaibaná* y cualquier persona puede ver o sentir la presencia de los *jaï* en cualquier momento de su cotidianidad, por lo tanto, el consumo de sustancias alucinatorias tiene un rol secundario en el chamanismo chocó.

Reichel-Dolmatoff (1983) señala que el consumo de alucinógenos es un mecanismo de interpretación por sustitución; el caso embera apoya y contradice dicho planteamiento, por un lado, la cosmovisión chamánica implica toda una serie de sustituciones: un hongo es una cárcel en el mundo inmaterial, una hoja de bija es una espada o una bandera, pero, por otro lado, la visión del mundo inmaterial no es una interpretación, los *jaibaná* ven, no interpretan. Por ello, posturas como la del mismo Reichel-Dolmatoff (1997), que pasa de demostrar el uso de alucinógenos como el elemento base del contacto con el mundo espiritual a analizar las características simbólicas de las plantas y objetos que se utilizan en estas actividades, es más ajustado a la realidad de las comunidades amerindias.

Regresando a la ceremonia, la auxiliar del *jaibaná* cubre con una segunda hoja de bija los bancos: “a segunda hoja representa la puerta abierta, la invitación a los espíritus a la fiesta; es la fiesta entre espíritus que vienen a conocerse, a planear, ellos comienzan a decir qué tiene el enfermo y que hay que curarlo... Con ello, los espíritus saben quién manda, si un espíritu jode se le puede castigar, ejecutar, desaparecer” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Si la primera hoja de bija es una invitación, la segunda es una orden, el *jaibaná* exige a sus *jaï* unirse a él. La curación de la mujer implica que el *jaibaná* debe combatir con uno de sus colegas (el que agredió a la mujer). Esto es un hecho recurrente en el chamanismo; por ejemplo, entre los tukano, la enemistad entre *payés* lleva a luchas: ellos se encontrarán en el aire, en el agua, en un cerro, se arrojarán rayos o se disfrazarán como culebras o jaguares, uno encerrará al oponente o lo convertirá en insecto, él podrá convertirse en agua y desaparecer bajo tierra (Reichel-Dolmatoff, 1978). En el caso embera-chamí, estas luchas se desarrollarán en el cielo o bajo tierra e implicarán que el *jaibaná* deba tomar diferentes corporalidades y personalidades mediante el “disfrazarse”, es decir, vestirse con la corporeidad de los espíritus que lo auxilian en su actividad.

Vistiendo de *jaï*

La noción de vestido es fundamental en el chamanismo y ello fue puesto de manifiesto por Reichel-Dolmatoff (1978); como señala, los tukanos dicen que en la casa del dueño de los animales permanecen los cueros y disfraces de los animales, el *payé* o chaman muestra a sus discípulos cómo los pueden tomar y cubrir sus cuerpos para poder vagar por la selva disfrazados de animales o espíritus; vestidos con la ropa de jaguar es que alzan el rostro y así es como penetran en el otro mundo (Reichel-Dolmatoff, 1978). En los relatos tukano es frecuente el cambio de vestido, cuando viaja el hombre-jaguar aparece en figura humana, pero cuando ataca o visita adopta atuendos felinos¹³; el verse como jaguar es explicado por la comunidad de tres maneras que están ligadas: el hombre-jaguar es un *payé* que tomó rapé y se volvió jaguar; es un hombre que tiene una piel de jaguar en una cesta y se la coloca o quita, según el caso; y la piel de jaguar no es una piel sino una esencia (Reichel-Dolmatoff, 1978)¹⁴. Uno de los supuestos básicos del chamanismo tukano es que el chamán puede volverse jaguar o que las almas de ciertos individuos pueden pasar al cuerpo del jaguar a su voluntad. La premisa de transformación es igualmente básica en el chamanismo chocó, los *jaibaná* manifiestan la importancia del vestido, que se ponen en el momento de entrar en contacto con sus *jaï*, cumpliendo con los tres puntos identificados por Reichel-Dolmatoff (1978), el *jaibaná* se pone un vestido/piel a su voluntad, volviéndose uno con él y tomando la esencia del mismo. El uso y el cambio de vestidos/pieles en el mundo-otro es una de las actividades principales del *jaibaná* en toda ceremonia de curación.

En el mundo físico, para iniciar oficialmente la ceremonia, el *jaibaná* huele la flor de borrachero, la coloca en la cabeza de la enferma y la sopla con aguardiente. En este momento, en el mundo espiritual el *jaibaná* entra al sitio donde están reunidos los *jaï* vestido como una flor: “... La atracción que ella [la asistente] produce entre los *jaï* permite al *jaibaná* entrar detrás de ella (vestido como una flor) al lugar del encuentro y de imponerse a los *jaï*” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Reichel-Dolmatoff (1990) recalca el carácter fálico de los chamanes, pero como lo muestra Losonczy (1990), los *jaibaná* poseen una potencia captadora masculina y femenina que está a la base de su capacidad de atraer seres del mundo-otro. El hecho de vestirse y verse como una flor en el mundo inmaterial deja ver que, más allá de poseer una potencia captadora, el *jaibaná* se inscribe en lo que Saladind’Anglure (1985) ha denominado tercer

13 Los *payés* ocultan su piel de tigre cuando no la están usando para fines chamánicos (Reichel-Dolmatoff, 1978).

14 Viveiros de Castro (1996) amplía esta idea: para él, en el universo amerindio los humanos ven a los humanos como humanos, a los animales como animales y a los seres inmateriales como inmateriales; por el contrario, los animales y los seres inmateriales ven a los humanos como animales y se ven a sí mismos como humanos. Esta concepción está asociada a la idea de que la forma de manifestación de una especie es una envoltura (un vestido) que cubre una forma interna que es siempre humana; es esta forma interna la que confiere al ser animal o inmaterial una intencionalidad o subjetividad idéntica a la conciencia humana. De esta forma, existe una esencia antropomórfica de tipo inmaterial, común a los seres animados, y una apariencia corporal variable, característica de cada especie. Sin embargo, como se verá más adelante, esta idea es problemática a la luz de los datos de los chocó.

sexo¹⁵, puesto que él tiene una identidad sexual de carácter mixto: jefe guerrero y seductor de *jaï*; al inicio de la ceremonia, el *jaibaná* se traviste¹⁶ vistiendo como una flor, tomando un atributo seductor que atrae a los *jaï*, ello lo logra utilizando la connotación femenina que le da el vestir de flor –entre los embera-chamí, la flor es un símbolo de lo femenino, por lo tanto de la seducción–. Pero él continúa siendo simultáneamente un jefe guerrero de poder incuestionable, por lo tanto, no solo es captador de una potencia masculina y femenina, encarna el prototipo de dichas esencias, es la sumatoria; la encarnación de la unidad de lo masculino y lo femenino es lo que está a la base de la capacidad del *jaibaná* de dominar los *jaï*.

Una vez los *jaï* son convocados, el *jaibaná* da una copa de aguardiente a la enferma y habla por varios minutos con ella, preguntándole sobre los males que la aquejan, pero aquí se está lejos del modelo amazónico de diagnóstico –entre los desana, el paciente mismo puede diagnosticar su enfermedad a partir de sueños y alucinaciones en los cuales los animales ofendidos manifiestan sus quejas y en donde el chamán interroga al paciente sobre sus sueños, sus hábitos y sus experiencias para establecer el dictamen (Reichel-Dolmatoff, 1997b)–. Entre los embera-chamí, el paciente no está en la capacidad de realizar dicho diagnóstico, él debe someterse a lo dicho por el *jaibaná*, tanto desde el punto de vista del diagnóstico del origen del mal como de lo que lo ha causado; en ocasiones, el enfermo y su familia son conscientes de sus diferencias con algún *jaibaná* y ven en él el agresor potencial, pero se debe esperar al dictamen de un *jaibaná* para saber quién se encuentra al origen de la agresión, el *jaibaná* dialoga con el paciente para contextualizarse de lo que acontece y hacer una interpretación acertada. Terminada la conversación, el *jaibaná* hace oler a la mujer la flor de borrachero y sopla a la derecha, a la izquierda y sobre la cabeza de la mujer. Simultáneamente, en el mudo-otro: “Cuando se entra en contacto, él [jaï] pregunta a qué viene usted, quién sos vos, de nadie he recibido trago” (Entrevista personal con Niaza, 2003). Es decir, los *jaï* interrogan al *jaibaná* sobre la persona que está enferma, ellos discuten si la van a ayudar, pero como señala el *jaibaná*, él es como el general que toma la última decisión, por ello él se presenta con un nuevo vestido: “El *jaibaná* entra a la otra dimensión, llega vestido como rey, allá los espíritus deben hacer lo que el *jaibaná* les dice...” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

A lo largo de la ceremonia, el *jaibaná* se vestirá de diversas maneras y adoptará y encarnará estereotipos específicos como prerequisite para hacer actuar las virtudes o actitudes que requiere para curar a la enferma. Por esta razón, el *jaibaná* practica lo que podríamos denominar como un travestismo alternativo: según los requerimientos que tiene en cada momento de la ceremonia, a cada instante, él cambia su indumentaria.

15 Entre los inuit, ciertos individuos tienen una identidad de carácter mixta, bien sea por los diferentes nombres que recibe en su vida o por las circunstancias de su gestación o nacimiento; este tipo de identidad suele ser acompañada por un travestismo total o tentativo, ellos pueden acumular aptitudes y roles de cada género (Saladind'Anglure, 1985).

16 El travestismo chamánico no implica una reorientación sexual.

Reichel-Dolmatoff (1960) describe los elementos utilizados por los chamanes de los grupos chocó, pero centra su atención en las tallas de madera¹⁷; esto ha variado de forma considerable, hoy en día el elemento más importante usado por el *jaibaná* son una o dos hojas de bija con las que se cubre –la función de estas se asemeja al bastón en forma de lanza descrito por Reichel-Dolmatoff (1960), según él, dicho bastón es el arma del *jaí*, del mismo modo, la hoja de bija en la mano del *jaibaná* es su arma–: “La primera hoja que tiene en la mano representa una espada, esa espada es de platino y oro, el filo es cortante y donde entra destruye todo. La segunda hoja es el escudo” (Niaza, 2003).

Como señala Reichel-Dolmatoff (1960), los *jaí* y los *jaibaná* deben ir armados a la guerra de *jaí*, los elementos que llevan estos últimos son entregados por el *jaibaná*; así mismo, los que este último porta son dados por los familiares de la enferma, quienes son los responsables de coleccionar antes de la ceremonia hojas y plantas a solicitud del *jaibaná*. Ni el *jaí* ni el *jaibaná* parten a la guerra por iniciativa propia, lo hacen en nombre de otro y con los medios que el que los convoca les ofrece, ello muestra que la actividad chamánica está inscrita en una red relacional donde los individuos (humanos y no humanos) hacen parte de un sistema en donde son piezas fundamentales, pero no son ni autónomos, ni tampoco los detonantes del hecho. Cada tipo de *jaí* tiene unas características y una función específica en la guerra de *jaí*: “El machete es una lanza hecha con punta de diamante, aquí se utilizan muchos elementos...” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Es por ello que se deben convocar diferentes tipos de *jaí*, uno por cada tipo de situación que se presenta en la ceremonia de curación. Mientras en el mundo inmaterial se preparan los combatientes, en el mundo material, el *jaibaná*, detrás de la hoja de bija, comienza a cantar llamando a los *jaí* y dándoles sus primeras instrucciones: “...se dice a los espíritus hoy se une tal y tal, hoy vamos a ir a atacar dentro del pueblo, van representantes de la pierda que son personas, se les dice hágase una piedra y lo hace, para detener la avalancha hay otro grupo flecheros que detienen ataques desde el aire.” (Entrevista personal con Niaza, 2003). En este momento, el *jaibaná* agresor lanza un primer ataque, una avalancha¹⁸; para defenderse, el *jaibaná* que busca curar a la mujer hace un muro. El agresor envía unas águilas para atacar, y quien cura se defiende enviando *jaí* flechero¹⁹. El *jaibaná* sopla con aguardiente la hoja de bija, comienza a abanicar sobre la mujer; él pone la hoja de bija en la boca de la mujer y con la otra mano toma la flor de borrachero que tiene en

17 Elementos también presentados por Vasco (1985).

18 Reichel-Dolmatoff (1960) señala que, entre los chocó, los espíritus de animales de presa son los principales agentes patógenos y los espíritus ancestrales son los defensores. Entre los embera-chamí, en los primeros años del siglo XXI, no se observa que los *jaí* de animales sean los agresores, pero sí que los *jaí* de los ancestros son los defensores, pues ellos son los auxiliares principales de todo *jaibaná*.

19 La utilización de diferentes tipos de seres para agredir o defenderse dentro de los sistemas chamánicos no es exclusivo de los grupos chocó, entre los desana quien manda la enfermedad debe transformarse en un jaguar pintado, al tiempo que debe transformarse a la víctima, para ello se invocan animales (su componente espiritual); por ejemplo, la tortuga, que una vez que muerde no suelta, estos también se emplean para curar, por ejemplo los peces o la ardilla, para que vayan royendo y destrozando la envoltura, así, eliminada la cubierta, se llama al gallinazo para que lleve la enfermedad a la Vía Láctea, y posteriormente al colibrí y al arrendajo para que limpien al enfermo como lo hacen con el nido (Reichel-Dolmatoff, 1986).

una de las copas que está en el banco y deja caer el líquido en la hoja de bija para que ella lo ingiera. Posteriormente él explicará que en el mundo-otro estaba atacando al agresor: "... si no se puede actuar, se debe actuar debajo de la tierra, los cangrejos hacen trocha y detrás va el *jaibaná*. Si no se puede entrar, se llama a las golondrinas, ellas entran y sacan del sitio el alma del enfermo y la sacan y la traen. El otro es el sapo,²⁰ él carga el alma de la persona o del *jaibaná*, cuando está agotado él lo carga y lo saca, cuando este muere, el *jaibaná* está en peligro de muerte" (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Un hecho recurrente en el chamanismo es que los espíritus auxiliares se relacionan con animales. Reichel-Dolmatoff (1990) pone de manifiesto que los "animales auxiliares" son representaciones zoomorfas que simbolizan ciertos poderes del chamán²¹, más no se trata de animales en el sentido zoológico, sino de principios o cualidades que están contenidos en los animales. El argumento del investigador es válido para el caso chocó y pone de manifiesto que el *jaibaná* debe manejar principios o cualidades que se asocian a ciertos seres u objetos para cumplir sus objetivos. Pero el hecho es más complejo, para avanzar detrás del cangrejo, el *jaibaná* debe vestirse como él, tomar su aspecto y actuar como él, es decir, tomar su esencia, solo de este modo puede vencer los obstáculos que se le presentan: primero pasando debajo de la tierra, luego combatiendo en el aire. Si Vilaça (2000) argumenta que tener un cuerpo diferente implica tener una manera particular (diferente) de percibir una misma cosa, a partir de los chocó se puede mejor decir que tener un cuerpo diferente implica actuar de maneras diferentes, lo que no implica tener una manera diferente de percibir las cosas. El actuar del *jaibaná* va más allá del travestismo, es más complejo que la idea del tercer sexo, pues debe también vestirse, adoptar las actitudes y actuar como diversos seres: como cangrejo, como avispa o muchos otros, según las necesidades de la ceremonia, ello como requerimiento de apropiarse y poder hacer uso de las virtudes que encarna el ser del cual toma su vestido; por ello se debe ampliar la noción de tercer sexo o de travestismo, puesto que la identidad del *jaibaná* es múltiple, multifacética, multiposicional e integradora.

Retornando al ejemplo tukano, se observa que el *payé-vuelto-jaguar* es un jaguar verdadero, posee la voz del jaguar, devora carne cruda, duerme en el suelo y tiene altamente desarrollados los sentidos de la vista y el olfato; pero hay un aspecto en que no es jaguar, su actitud hacia los humanos, ante ello se conduce como hombre, libre de restricciones culturales pero hombre de todos modos: las motivaciones de venganza, agresión sexual, atacar por detrás y en grupo no son rasgos de jaguar sino de humano; lo que se vuelve jaguar es la parte de la personalidad del hombre que resiste a las convenciones culturales, el jaguar de la esfera inmaterial es el alter ego de un hombre que vaga libre, sin restricciones, y que exhibe sus deseos (Reichel-Dolmatoff, 1978). Del mismo modo, el *jaibaná* es cangrejo o golondrina; como en el caso tukano, sus actitudes y comportamientos (liderar una batalla

20 Es interesante el rol asignado por los embera-chamí al sapo, que se asocia al trueno, al agua, se presenta como un gran aliado del *jaibaná* cuando cura, dado que Reichel-Dolmatoff (1960) señala que los sapos figuran como animales malévolos y no conectados con los animales que causan enfermedades por venganza.

21 Debemos manifestar que los animales no simbolizan poderes que los chamanes tienen, ellos representan capacidades o principios que el *jaibaná* domina.

o proteger a la mujer) son humanos, pues su raciocinio es humano, él puede vestirse como golondrina, pero su pensamiento es el del *jaibaná*, pero no es un alter ego como postula Reichel-Dolmatoff (1978), es el *jaibaná* mismo quien incorpora en sí las cualidades de su *jai* para fortalecer su ser.

Continuando con la ceremonia, el *jaibaná* toma la hoja de bija, comienza a cantar y a ventear a la enferma, da a su auxiliar la botella de aguardiente que hace parte del banco para que ella la haga circular entre los asistentes a la ceremonia, cada persona bebe un trago de licor y pasa la botella a quien está a su lado: “Al dar el primer sorbo de licor y soplar, el *jaibaná* da la primera bienvenida a los espíritus; en este momento la esposa del *jaibaná* es la princesa, ella está llena de todos los aromas que existen y existieron en el planeta, ella es también la dueña de los jardines” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

El licor ofrecido a los *jai* es identificado por los *jaibaná* como una ofrenda²² que ellos les hacen, pero este ofrecimiento se amolda mejor a la categoría de don²³, pues es un líquido elaborado por los seres humanos y por ello contiene la esencia del donante, dada por el trabajo humano en su fabricación, de modo que cuando la familia de la enferma (que son quienes lo compran) por intermedio del *jaibaná* lo dan a los *jai*, les están dando parte de sí. A cambio ellos esperan que los *jai* den parte de sí a la enferma, lo que se traducirá en la fuerza para sobrevivir la enfermedad. Pero para que ello se haga realidad, se requiere que el *jaibaná* venza al *jaibaná* agresor y a sus aliados, lo que implica que él debe llegar a donde el agresor tiene el *jaure* de la enferma, para lo cual es necesario que él se vista de diferentes elementos que se asocian con el tratamiento de la enfermedad: “El *jaibaná* representa al agua, en ella [la ceremonia] va vestido de color blanco o púrpura, puede ir de viento, de candela, de árbol de la vida (montaña), ello depende de qué afecta al enfermo. El *jaibaná* se sienta en un trono en medio de los pueblos²⁴” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Para los embera-chamí, tanto los ataques como las defensas implican ponerse diferentes vestidos, es decir, adoptar diferentes corporalidades y virtudes, el transportarse también lo requiere; para vencer cada tipo de obstáculo, el *jaibaná* debe adoptar la forma de un medio por el cual se desplazan los seres espirituales. En el primer momento se viste de blanco o púrpura y adopta la corporalidad del río, que es el camino privilegiado entre mundos; cuando este camino no le posibilita llegar al lugar donde tienen encerrado el *jaure* de la mujer, se transforma en viento, lo que le permite librarse de las trampas defensivas que ha colocado el *jaibaná* agresor y llegar por sorpresa a la casa donde está el *jaure* de la enfer-

22 Las ofrendas no son ajenas al chamanismo, por ejemplo, los kogui las ofrecen a sus ancestros cuando están enfermos, estas deben cumplir con dos características: identificarse con el individuo que la prepara y se debe seguir un orden fijo para hacer la ofrenda (Reichel-Dolmatoff, 1977).

23 Lo que caracteriza al don es que él contiene la presencia del donante, por lo cual este último continúa a tener ciertos derechos sobre lo dado (Mauss, 1950).

24 Las personificaciones que representan las fuerzas que activan y controlan el bienestar humano son los espíritus de los antepasados, principalmente de línea paterna, la salud y el bienestar humano depende de ellos; aunque con el paso de los años se pueden establecer relaciones con varios espíritus, aquellos de los antepasados ocupan siempre un papel principal y son los protectores de la persona (Reichel-Dolmatoff, 1960); como dice el *jaibaná* embera: “Los pueblos del banco [antepasados] son los poderosos, los que están todo el tiempo con el *jaibaná*, los de las plantas son los que se dejaron asegurados en un sitio a donde el *jaibaná* viajó” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

ma. Cuando es atacado por elementos que sucumben ante el fuego, por ejemplo, plantas, el *jaibaná* se viste de fuego y quema los obstáculos que se le presentan. Y para aferrarse a un punto desde donde puede defenderse y estar próximo al *jaure* que quiere rescatar, puede vestirse de árbol, con lo cual la selva en su conjunto se integra en él. Todo ello lo hace rodeado de sus *jaï*.

Mientras estas acciones tienen lugar en la parte inmaterial del mundo, en la parte material el *jaibaná* toma la flor de borrachero, la coloca sobre la boca de la mujer y su jugo le escurre en ella; él humedece con este mismo líquido sus manos y las huele, con ello entra su espíritu auxiliar en la mujer para que expulse al del agresor y cierra el cuerpo de la enferma para evitar que regrese el *jaï* agresor. El *jaibaná* toma la hoja de bija y otras de diversas plantas, las comienzan a agitar y canta. Acto seguido, coloca las hojas en el banco, las esparce con el agua que contiene borrachero, las alza nuevamente y ventea el banco y a la enferma. En la esfera inmaterial, dicha acción implica una operación bélica. Por ejemplo, entre los tukano se visita al dueño de los animales en su morada y debe despojárselo de sus objetos de poder, ello se logra por medio de darle alimentos que lo hacen dormir (Reichel-Dolmatoff, 1997b); entre los embera, se presenta una verdadera batalla en la que varios grupos de *jaï* toman parte de las acciones, su escogencia por el *jaibaná* está en relación directa con los *jaï* agresores dado que cada *jaï* debe enfrentarse a su homólogo: un *doniur* (negro de agua) solo puede ser enfrentado por otro *doniur*, cada uno de ellos debe estar representado por una planta u objeto que se encuentra en el banco.

Cada hoja representa un pueblo, la planta de la diarrea, ajengibre, es una persona, pero se representa en una planta; si la planta no está, no se puede curar; es un personaje que viste de traje de capote, se mantiene destilando agua, como destila agua, la enfermedad es la diarrea. Hongo capabaana representa la jaula o concha donde se capturan los espíritus, es sellada de oro y minerales finos, ahí se encierran y se llevan a hacerles un juicio. El agua de río representa dovidua (señor del río), que no puede ser tumbado por nadie, por ninguna avalancha, y no se la lleva; si a alguien lo tiraron al río, como esta planta vive al lado del río él ve y si el alma de alguien pasa él la coge y salva a la persona que estaba en riesgo de muerte. Iumaca (el sol) representa la fiebre, es un hombre vestido de amarillo, de noche morado; tiene doble perspectiva de vestirse porque de día es calor intenso, representa el sol, ataca el cuerpo general, de noche representa el dolor de hueso; él vive en una ciénaga, lo que hace es que si un *jaibaná* lo maneja hace que él tenga a una persona en la ciénaga y ahí la persona suda y al partir el día es donde muere la gente, de tres a cinco días mata, dice cuando a las doce del día porque es la hora del voltaje alto, a esta hora la gente muere (Entrevista personal con Niaza, 2003).

El *jaibaná*, como un general, guía a sus *jaï* en la lucha que se entabla por recuperar el *jaure* de la enferma, pero para poder dirigir cada uno de los tipos de *jaï* que posee, él debe ser como ellos, tomar su corporeidad, es decir, vestirse como ajengibre, como hongo, como río, como arcoíris. Para interactuar con el mundo de los *jaï*, los *jaibaná* deben portar vestidos especiales que no solo les dan las características de aquellos y aquello que requieren para adelantar la actividad que están realizando, los utilizan también para protegerse, pues actúan como una armadura que protege de los ataques de los *jaï* del contrincante: “El oro tiene un valor ancestral, es un elemento fino, hay *jaï* que hacen derretir los metales, pero

no los finos, por ello se utilizan como atadura, como llave especial. Los diamantes son un escudo, son un traje, chaleco, que protege” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Para finalizar la ceremonia, el *jaibaná* pone el corazón de las hojas de platanillo en la parte afectada de la mujer, en este caso las piernas, y comienza a succionar extrayendo una sustancia roja que escupe en otra hoja de platanillo: visualización del mal y de la cura lograda. Él señala quién es el agresor o da pistas para que la familia del enfermo o este mismo lo deduzcan, no sin antes remarcar que no solo el *jaibaná* que cura se pone vestidos para ser como otro, el *jaibaná* agresor lo hace para confundir a su contrincante: “para engañarlos se viste como alguien de la familia, como mi padre, como un amigo, como uno de mis hermanos. Debo diferenciar entre mi hermano y esa imagen, para ello hay que estudiar su comportamiento, hay que hacerlo rápidamente, porque si me equivoco puedo matar a mi papá o a mi hermano. Por esa razón tengo una contraseña con mi papá; si la persona que está frente a mí no lo hace es porque no es mi papá. Toca ser rápido porque, si no, él va a aprovecharse para atacarnos y matarnos” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

Origen de la enfermedad

Terminada la ceremonia surge la inquietud sobre quién enfermó a la mujer y por qué razón; desde el punto de vista social, la pregunta más relevante es la segunda, pues está relacionada con la convivencia en comunidad. Ello lo evidenció Reichel-Dolmatoff (1983) cuando señala que en la ceremonia de curación el chamán sabe que investiga una dimensión social, él actúa como un estabilizador, no tanto de una enfermedad definida como una entidad patológica, sino de un desequilibrio social, de un agente disruptivo en un orden establecido; por lo tanto, el chamán toma interés en la enfermedad solo en cuanto ella representa las relaciones entre dos entidades: el paciente y el orden social. En este caso, luego de la ceremonia el *jaibaná* comenta: “Esta mujer es muy chismosa y por eso tiene problemas en la comunidad, ya le han dicho, pero continúa. Por ese problema le pasó la enfermedad” (Entrevista personal con Niaza, 2003).

En un muy buen documento, Reichel-Dolmatoff (1983) vislumbra que las condiciones físicas y mentales constituyen una enfermedad que se cree siempre son causadas por agentes externos al organismo, por malevolencias expresas de fuerzas externas que pueden ser animales de presa, seres sobrenaturales o animosidad de personas. Él muestra que entre los kogui todo tiene un dueño, que es un antepasado del linaje a quien se le debe hacer ofrendas y pedir permiso para hacer usufructo de aquello que es de su propiedad; la enfermedad es el resultado de la omisión de uno de dichos deberes, por ende, es el resultado de una desviación de la norma; por lo mismo, el único agente responsable de la enfermedad es el enfermo y la actividad del chamán consiste en realizar un detallado interrogatorio para averiguar las infracciones del paciente y generar un medio para compensar a los seres ofendidos. Entre los tukano, la enfermedad es el producto del acto voluntario y consciente de quebrantar una norma, los síntomas y las visiones del paciente le indican al chamán la etiología social de la enfermedad, ello le permite crear un modelo que le ayuda a susti-

tuir la realidad de manera tal que sea posible actuar sobre ella; dado que para los tukano la enfermedad es la consecuencia de haber trastornado el equilibrio ecológico, la acción del chamán es observar la enfermedad no tanto como una función biológica, sino como un desorden en el flujo de energías, de tal modo que su accionar se centra en compensar el desequilibrio comunicándose con los seres sobrenaturales, por ello él es el responsable del equilibrio ecológico, él controla y administra los recursos con los que cuenta el medio (Reichel-Dolmatoff, 1983).

Para los grupos chocó, Reichel-Dolmatoff (1960) señala que la causa de la enfermedad es la malevolencia de los animales de presa y del prójimo, pero la causa mayor es la acción punitiva de los primeros; el autor indica que el *jaibaná* se sirve de los animales de presa para causar prejuicios, tratando de inducirlos a hacer daño a las personas, aunque él también puede hacer daño directamente introduciéndole un dardo a una persona. En este sistema, la cura se centra en hacer actuar los espíritus de los ancestros para que influyan sobre los espíritus de los animales a fin que estos últimos retiren la enfermedad; al respecto, el autor manifiesta que la enfermedad generalmente tiene como base el castigo de los dueños de los animales por un mal manejo del medio²⁵. Losonczy (1986), que realizó su trabajo de campo a partir de mediados de la década del 70 del siglo pasado, muestra que la enfermedad puede tener como origen el castigo de *vandra* (la madre de los animales) que sanciona la caza excesiva, pero la causa fundamental es la malevolencia chamánica deliberada, agresión que se inscribe en un sistema de agresiones entre unidades residenciales. La agresión se asocia a un circuito de agresiones, y marginalmente por acción de un *vandra*; en el trabajo de campo realizado con los embera-chamí desde el año 2001, se ha mencionado la acción punitiva de los *vandra* pero jamás se ha visto una ceremonia en donde ellos hayan estado al origen de un mal. Estos tres momentos de estudio entre los grupos chocó pone de manifiesto las transformaciones del chamanismo en los últimos 50 años, de ser fundamentalmente un regulador de relaciones con el medio (socioambiental) a ser uno centrado en la regulación social, cambio que se gestó desde finales de los 70 –como se pudo deducir a partir de la obra de Losonczy (1986)–, lo que muy posiblemente se relaciona con la pérdida de movilidad, la concentración en territorios (reservas y resguardos) y el deterioro del medio, en especial de la caza.

En el presente, la agresión chamánica opera como un regulador social y el *jaibaná* como un consejero que busca traer el equilibrio ante los conflictos sociales, puesto que durante la ceremonia y cuando esta se termina habla con el enfermo y hace que el mismo ponga en evidencia qué situación está al origen de su enfermedad, dándole la posibilidad que corrija su comportamiento y, por ende, que desaparezcan los hechos que justifican una agresión hacia él.

Para los desana, la enfermedad fue creada por el Padre Sol para controlar la conducta humana y su ejecución es tarea del dueño de los animales, ellos atribuyen a la animadversión de un enemigo personal las dolencias y los síntomas aislados que se tornan graves a

25 Dicha idea lleva a Reichel-Dolmatoff (1983) a señalar que la enfermedad y su manejo se relacionan con la necesidad de institucionalizar normas de conducta que protejan los recursos amenazados (el medioambiente).

través de los animales de caza; los agentes patógenos más comunes son astillas o espinas, pelos (el más peligroso es el del mico), pluma, hojas o fibras vegetales que son introducidos a los hombres mediante la intermediación de su dueño. En este sistema, los animales de caza fecundan a sus víctimas con gérmenes de enfermedad, por ejemplo, a los peces se les atribuye enredar las venas causando mareo y fatiga, a los perezosos causar somnolencia; el enfermo se concibe como cubierto de una placenta que el curandero debe romper para que el paciente renazca (Reichel-Dolmatoff, 1986, 1997b). El trabajo de Reichel-Dolmatoff no solo explica cómo funciona la enfermedad, también permite verla y palparla como lo hace el grupo indígena; los embera-chamí visualizan cómo los *jaï*, por mandato de un *jaibaná*, vienen a donde un individuo y capturan su *jaure*, generalmente en la noche cuando este se aleja de la parte corpórea del individuo, y lo encierran, estos *jaï* son águilas, sapos, tortugas, serpientes, pero con mucha mayor frecuencia son: cerdos, burros, afrodescendientes y personas de la comunidad (un *jaibaná* con una máscara²⁶), cada día es más recurrente oír hablar del *jaïtor* (blanco, en un sentido de occidental pero que se comporta como embera). Ello muestra que entre los embera-chamí no son los animales de presa/caza los agentes patógenos, son los vecinos próximos, lo que ratifica que la enfermedad hoy gira en torno al manejo del medio social; que los agentes se relacionen con animales de cría, con población afrocolombiana y la sociedad nacional, muestra que agentes externos a la colectividad son vistos como vehículos de los problemas que aquejan a la sociedad, después de todo la convivencia está a la base de los problemas que genera compartir un territorio.

La definición de enfermedad es importante para entender lo que las comunidades entienden por ello; los desana utilizan la palabra *suriró* para vestido, la cual también utilizan para describir el estado de una persona en el sentido de estar investida o revestida de ciertas cualidades, lo que indica un estado latente; la palabra *suriró* está relacionada con el verbo *suriri* que significa estar enredado o cubierto de algo, en donde la enfermedad es un vestido que porta el enfermo y la curación consiste en penetrar y quitar dicho vestido (Reichel-Dolmatoff, 1978). El concepto de enfermedad en lengua embera *jaï* o *jaideba kakúa kichirúa* viene de *jaideba* que significa con *jaï*, *kakúa* que traduce cuerpo y *kachirúa* mezquino, es decir el que rechaza el intercambio, la alianza y se aproxima al endocanibalismo y al salvajismo, o sea, el desvío de las normas sociales (Losonczy, 1986). En el caso chocó, el enfermo no es aquel que viste o está cubierto de la esencia de un agente patógeno, sino aquel que violó una norma social, alguien mezquino cuyo cuerpo fue castigado con el accionar de los *jaï*.

Antes de terminar, se debe decir que Reichel-Dolmatoff (1983) inscribe de manera acertada el tema de salud en las comunidades indígenas dentro del sistema religioso de las mismas. Él identifica dos aproximaciones de los individuos a dicho sistema: por un lado está el sistema religioso de los tukano, que es de carácter participativo, allí el individuo

26 Reichel-Dolmatoff (1990) tiene razón cuando señala que el chamán es un gran transformador, bajo la influencia de narcóticos cree poder transformarse en un pájaro, en un jaguar o en otro animal y así poder vagar sin ser reconocido en el mundo terrenal. Debemos decir, tomando el punto de vista del *jaibaná*, que él no cree que se transforma, él se transforma.

experimenta su contenido simbólico al encontrarse con lo sobrenatural durante el trance inducido por el yagé – en ese trance, el chamán es un guía que conduce a las personas y les explica sus visiones, su diagnóstico es simultáneamente tratamiento–; por otro lado, está el sistema religioso kogui en que el paciente no es introducido en el contacto con los espíritus, sino que debe aceptar lo que dicen los chamanes –el chamán no es un guía sino un juez–, allí la transgresión se castiga con obligaciones rituales que generan la cura (Reichel-Dolmatoff, 1983). Sin embargo, se debe abrir una tercera vía, que es la de los grupos chocó, en este sistema el paciente participa del relacionamiento con los *jaï*, la gente los ve y los escucha cuando su *jaure* está siendo agredido por ellos, pero también cuando pasea por la selva, el río o la casa, después de todo ellos son unos vecinos próximos con quienes se comparte un territorio²⁷, por ende, el sistema es participativo; sin embargo, el enfermo y su entorno familiar deben aceptar de manera pasiva lo que dice el *jaibaná*, pues es él quien observa sin velos lo que pasa en la esfera inmaterial del mundo. Para Reichel-Dolmatoff (1978, 1983), el chamanismo es un sistema religioso que organiza la relación de los individuos con su medio social y ambiental, pero los cambios a que se han visto avocadas las comunidades amerindias, en especial por la concentración en resguardos, su inserción en una economía de mercado y el deterioro ecológico de sus áreas de residencia, han llevado a que el chamanismo se centre de manera casi exclusiva en el entorno social.

Comentarios finales

La obra de Reichel-Dolmatoff es un aporte mayor a la antropología por la calidad de su etnografía, se deduce de las descripciones que presenta de las visiones de los chamanes una sutil compenetración con las comunidades que trabajó; pero también se percibe un cierto interés del autor por mostrar a dicha comunidades como filósofas, interactuando en armonía con el medio y dejando en segundo plano el conflicto interno –esta fue una postura política de muchos etnógrafos del siglo pasado que trabajaron y buscaron darle reconocimiento sociopolítico a las minorías–. Sin generar un conocimiento a profundidad sobre los grupos chocó (como él mismo lo reconoce), Reichel-Dolmatoff abrió caminos de investigación como el sistema de clasificación del parentesco, la escogencia y formación de los *jaibaná*, el análisis de rituales y mitología de estas comunidades, o el rol del chamanismo y de los chamanes al interior de su grupo. Su aporte al estudio de chamanismo, en especial al americano, es notable y se direcciona en diferentes caminos; es este documento se ha retomado el tema de los alucinógenos, que, como se ha mostrado, al menos para los grupos chocó es algo secundario, pero se ha podido ver cómo la noción de vestirse y de enfermedad están en el centro del chamanismo y de su comprensión. Reichel-Dolmatoff (1978) muestra que al vestirse como un ser del mundo-otro (ponerse la piel de jaguar)

27 Por ejemplo, para el caso embera-chamí se ha referenciado cómo la gente observa o huele los *jaï* cuando van por caminos (Rubiano, 2010) y cómo los embera-katio tienen tal grado de contacto con ellos en su cotidianidad que cuando van por la selva y ven una sombra le preguntan si es persona o *jaï* (Losonczy, 1997).

se toma su esencia y se actúa como él –esta temática ha sido ampliamente identificada en comunidades como la yagua (Chaumeil, 2000)–, lo que permite que el chamán puede actuar sobre el cosmos. El mismo autor señaló que la enfermedad tiene un carácter social (Reichel-Dolmatoff, 1983), puesto que está relacionada con la interacción hacia otros humanos y no-humanos, como se observa entre los makuna (Cayón). Ciertamente, han pasado alrededor de 50 años desde que el autor abordó dichos temas, período en el cual se han hecho nuevos descubrimientos que permiten tener un conocimiento más complejo sobre los mismos, pero ello no invalida lo dicho por él, por el contrario, sus escritos son y deben ser el punto de partida en muchos análisis contemporáneos tanto de los grupos chocó como del chamanismo en general.

Bibliografía

- Cayón, Luis (2002). *En las aguas de Yuruparí*. Ediciones Uniandes, Colombia.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2000). *Voir, savoir, pouvoir*. Georg, Paris.
- García, Hernando (1975). *Flora medicinal de Colombia*. Imprenta Nacional, Colombia.
- Lévi-Strauss, Claude (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-Agostini, España.
- Losonczy, Anne-Marie (1986). “Le destin des guerriers. Aggression chamanique et agression guerrière chez les emberá du Chocó”. En : *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXII, pp. 57-183. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1986_num_72_1_1002
- Losonczy, Anne-Marie (1990). “La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme embera du Chocó (Colombie)”. En: *L’Homme*. vol. XXX, n.º 144, pp. 75-100. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1990_num_30_114_369241
- Losonczy, Anne-Marie (1997). *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l’échange entre noirs et indiens embera (Choco, Colombie)*. L’Harmattan, Paris.
- Mauss, Marcel (1950). “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”. En: Mauss, Marcel (ed.). *Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris, pp. 145-283. <https://journals.openedition.org/lectures/520>
- Pineda, Roberto y Gutiérrez, Virginia (1984-1985). “Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXV, pp. 9-181. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1567/1139>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1953). “Algunos mitos de los indios chamí (Colombia)”. En: *Revista Colombiana de Folklore*, n.º 2, pp. 148-165. <https://redaprende.colombiaaprende.edu.co/recursos/coleccion/34UDQKC25D1/T5RZEZ6LF62/1226>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1960). “Notas etnográficas sobre los indios del Chocó”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. IX, pp. 73-168. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1588/1165>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1962). “Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó”. En *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, Vol. XI, pp. 169-188. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1680/1252>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1977). “Notas sobre el simbolismo de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta”. En: Reichel-Dolmatoff G. y A. (ed). *Estudios antropológicos*. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, pp. 229-248.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo XXI, México.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1983). "Conceptos indígenas de enfermedad y equilibrio ecológico: los tukano y los kogui de Colombia". En: Barriga García, Hernando, Triana Antorveza, Adolfo y Jimeno Santoyo, Myriam (eds.). *Medicina, shamanismo y botánica*. FUNCOL, Bogotá, pp. 19-27.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1986). *Los desana, simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. PROCULTURA, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1990). *Orfebrería y chamanismo, un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Editorial Colina, Medellín.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1997a). "Sensaciones ópticas inducidas por drogas alucinógenas y su relación con el arte aplicado entre algunos indios de Colombia". En: Reichel-Dolmatoff, Gerardo (ed.). *Chamanes de la selva pluvial*. Themis Books, Inglaterra, pp. 241-257.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1997b). "Ensalmos desana: análisis de algunas metáforas chamanísticas". En: Reichel-Dolmatoff, Gerardo (ed.). *Chamanes de la selva pluvial*. Themis Books, Inglaterra, pp. 163-208.
- Rubiano, Juan Carlos (2010). *L'homme forêt: action sociale et action rituelle dans le chamanisme embera-chamí*. Tesis de doctorado, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.
- Saladin d'Anglure, Bernard (1985). "Du projet PARADI au sexe des anges. Notes et débats autour d'un «troisième sexe»". En: *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, n.º 3, pp. 139-176. https://web.archive.org/web/20200307031717id/http://classiques.ugac.ca/contemporains/saladin_danglure_bernard/du_projet_paradi_sexe_des_anges/du%20projet%20PARADI.revu_BSA.pdf
- Vasco, Luis (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Biblioteca Banco Popular, Bogotá.
- Vilaça, Aparecida (2000). "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na amazônia". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n.º 40, pp. 56-72. <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/XpNGWq8xKbQ9wnPbd4rHJfn/?format=pdf&lang=pt>
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: *Mana*, vol. 2, n.º 2, pp. 115-43. <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BrW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?format=pdf&lang=pt>