



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Rubiano Carvajal, Juan Carlos

Juegos sociales: agresión y chamanismo entre los embera-chamí del Putumayo

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 23, núm. 40, 2009, pp. 32-54

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55715428003>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Juegos sociales: agresión y chamanismo entre los embera-chamí del Putumayo

Juan Carlos Rubiano Carvajal

Ecole Pratique des Hautes Etudes, EPHE, Paris

Dirección electrónica: asantac30@gmail.com

Rubiano Carvajal, Juan Carlos (2009). "Juegos sociales: agresión y chamanismo entre los embera-chamí del Putumayo". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23, N.º 40, pp. 32-54.

Texto recibido: 31/07/2009; aprobación final: 28/10/2009.

Resumen: Los diversos tipos de percepciones y discursos que los miembros de una comunidad tienen de las acciones que realizan los chamanes están mediadas por el grado de proximidad que las personas tienen con ellos y con las que se consideran víctimas de las agresiones chamánicas; dichas percepciones varían en el tiempo y en el espacio gracias a los movimientos y transformaciones de las relaciones sociales en las cuales están inscritos los individuos. A partir de un estudio de caso, se muestra cómo el exceso de "riqueza" está en el origen de la agresión chamánica y cómo ella busca reequilibrar las diferencias económicas al interior de la colectividad.

Palabras clave: chamanismo, embera, relaciones sociales, agresión, percepción social, relaciones intraétnicas.

Social games: aggression and shamanism between the embera-chamí from the Putumayo

Abstract. The diverse types of perceptions and speeches that the members of a community have about shamanic actions and aggressions are determined by the degree of social and familiar proximity with individuals and victims of the shaman. Such perceptions vary in time and space owing to the movements and transformations of the social and familiar relations to which the individuals and victims belong. Through the following case study we show how excess of wealth is at the core of shamanic aggression and how this aggression seeks to equilibrate economic differences within the community.

Keywords: shamanism, social relations, aggression, social perception, intra-ethnic relations.

Introducción

La mayor parte de estudios que abordan el chamanismo se han centrado en el chamán dejando el entorno social en un segundo plano; si bien es cierto que, en los últimos años, algunos autores han estudiado la opinión que el grupo tiene del chamán (como Chaumeil (2000), Perrin (2001), Losonczy (1997), solamente para citar tres obras de gran difusión en el chamanismo americano), también lo es que hace falta enfatizar

en los diferentes tipos de discursos que la comunidad tiene sobre este actor social y principalmente en la manera como son contruidos dichos discursos. Las acciones curativas emprendidas por los chamanes muestran que los actos que ellos realizan están en estrecha relación con las actividades de otros chamanes, del enfermo, así como de la familia, de los amigos y enemigos de la persona que sufre una enfermedad.

A fin de esclarecer los juegos sociales que se construyen y se reproducen en torno a la enfermedad y curación de un individuo, analizaremos la ceremonia de curación y las acciones sociales que se engendraron en 2003 en la comunidad embera-chamí del Putumayo.¹

Los embera-chamí son aproximadamente entre 10.000 y 15.000 individuos,² originarios del departamento de Chocó, en el pacífico colombiano, desde donde migraron a diferentes zonas del país. La mayor parte de emberas de Putumayo son originarios del departamento de Valle del Cauca, específicamente de la región del cañón del río Garrapatas (administrativamente localizado en el Valle del Cauca, pero geográficamente en Chocó). Los embera-chamí llegaron a Putumayo en los años setenta (junto a los primeros colonos de la zona), atraídos por la disponibilidad de tierras y de cacería, pero también por el sentido de la aventura, para escapar a las agresiones chamánicas y por la búsqueda de visibilidad sociopolítica (Santacruz, 2004). A su llegada a Putumayo se instalaron en diferentes sitios del municipio de Orito, formando tres cabildos (Campo Alegre, Villa Rica, Caña Bravita) y tres resguardos (La Cristalina, Alto Orito, La Venada); cada una de dichas comunidades está formada por dos o tres familias extensas.³ Cabe señalar, que los embera de Putumayo tienen fluidas relaciones de intercambio (económicas, políticas, chamánicas, de matrimonio, entre otras) con las comunidades embera de otras regiones del país. Los embera son políticamente acéfalos e idealmente una sociedad igualitaria, lo cual no contradice que cada año sea elegido por votación un gobernador que representa a la comunidad en sus relaciones con la sociedad nacional y que se encarga de organizar las actividades sociales del grupo.

Uno de los elementos culturales más sobresalientes de este grupo es el chamanismo que se estructura en torno a la acción medicinal del jaibaná⁴ o chamán embera.

1 Para el presente análisis nos centraremos en nuestros propios datos etnográficos (sobre la comunidad embera-chamí) dejando de lado los datos etnográficos de los grupos embera-katío, como son los presentados por Pardo (1991), Hernández (1995), Losonczy (1997), Pineda y Gutiérrez (1958), entre otros, a fin de evitar confusiones etnográficas que impidan profundizar el conocimiento sobre la particularidad de cada uno de estos grupos humanos; por esta razón la evocación de los trabajos de dichos autores se centrará en los aportes teóricos que ellos brindan al conocimiento del chamanismo en general. Esta decisión se toma en razón de las diferencias estructurales que existen en los sistemas culturales katío y chamí (los cuales serán abordados en un escrito posterior).

2 Según calculan los embera del Valle del Cauca.

3 Grupo residencial que agrupa varias familias nucleares emparentadas (Barry, 2008).

4 Jaibaná el que tiene muchos jaí. Los jaís son la esencia de todo lo existente, dicha esencia se concibe como una energía material, la cual puede adoptar diversas formas, transformarse y concentrarse

Para los embera el bienestar y el malestar pasan por las manos del jaibaná, que es el individuo que tiene la habilidad y la legitimidad social de entrar en contacto con los seres sobrenaturales. Para este grupo humano, como para las otras comunidades indígenas del área cultural Chocó, la enfermedad, como el infortunio, tienen origen exógeno, originados de una agresividad personalizada y deliberada (Losonczy, 1997) que puede ser causada por la actividad de los seres sobrenaturales y principalmente por la acción de un jaibaná. Este tipo de enfermedades son asociadas a un individuo y deben ser tratadas por un jaibaná. La curación se presenta como una guerra entre jaibanás y entre jaïs: de la confrontación de estos saldrá un ganador, si el ganador es el jaibaná curandero, el enfermo sanará, si al contrario el ganador es el jaibaná agresor, el sufriente continuará enfermo y corre el riesgo de morir.

La enfermedad de una persona implica la movilización de familiares, de amigos, de contradictores y de jaibanás, los cuales actúan con el objeto de curar o de mantener el malestar en el individuo, centro de la acción chamánica. El entramado social que se teje en torno al enfermo y las causas de la enfermedad son visibles desde antes que la enfermedad se manifieste y llegue a su apogeo durante la ceremonia de curación.

Contexto social de la agresión

La enfermedad de un individuo permite desarrollar múltiples lecturas de un mismo registro: la del enfermo; la de los miembros de la comunidad, que se divide en dos: las personas cercanas al enfermo y los no-amigos; y la del jaibaná, igualmente fragmentada en dos: el discurso del jaibaná curandero y el del jaibaná agresor.⁵ Cada uno de los tres primeros actores sociales se cuestiona sobre el origen y las causas de la enfermedad. De la confrontación de percepciones y discursos se construye la imagen que la comunidad tiene del jaibaná y de sus actividades. La opinión de cada uno de

(Vasco, 1985). Los jaïs son conceptualizados por los embera como seres espirituales que pueblan el universo. Todo en el mundo tiene un jaï y es el poseer un jaï lo que les da existencia a las cosas. Pero la existencia de los jaïs no se limita a lo materialmente perceptible por los seres humanos, dado que la cantidad y la variedad de jaïs sobrepasa lo visto y conocido por los hombres.

- 5 Cabe resaltar que un jaibaná no se identifica a sí mismo como agresor y cuando excepcionalmente lo hace se dice potencialmente agresor, dicha identificación la hace a partir del momento en que es acusado —o como dicen los emberas, “frentiado”— por el jaibaná curandero, o por los enfermos y sus familias, frente a toda la comunidad en una reunión de cabildo. Dicho jaibaná intenta normalmente eludir su responsabilidad señalando que los jaï pueden estar escapando a su control, lo cual es difícilmente aceptado por el grupo que lo rodea. La comunidad se refiere a este jaibaná como el agresor o mala persona. Antes de ser públicamente acusado y que la mayor parte del grupo se refiera a él como el agresor, él se identificará ante los demás como un curandero o como alguien que no ejerce su saber. Después de dicha acusación este tipo de jaibaná se identifica a sí mismo como jaibaná curandero, e intentará eludir la mala fama que tiene, diciendo que ella es injustificada o falsa.

los actores sociales sobre la acción del jaibaná y de las razones que están en el origen de la agresión, en otras palabras, del comportamiento del agredido y de su familia, está en relación con la proximidad social (de parentesco) de cada uno de los actores (jaibaná y enfermo), como con los intereses económicos y políticos de cada uno de los individuos, son dichos intereses representados en las opiniones y acciones de cada persona lo que llamamos juegos sociales.

A partir de este punto vista, voy a hablar de un caso particular —pero representativo de las otras situaciones que movilizan la acción social de los jaibanás— que ocurrió en el cabildo La Venada, donde la esposa de uno de los hombres con más recursos económicos del cabildo cae periódicamente enferma. Las causas visibles de su enfermedad son la falta de apetito, vómito y fiebre que la mantienen débil de salud y que indican una agresión jaibanística. El debilitamiento progresivo de la mujer inquieta a los miembros de su familia, puesto que su salud se deteriora diariamente; a ello se debe agregar el hecho de que ella no puede cumplir adecuadamente con las actividades de la vida cotidiana, lo que perturba aún más a la familia. Dos aspectos: uno emocional y otro económico se combinan; el primero, la angustia de poder perder la madre, la esposa o el familiar; el segundo, ver disminuida la capacidad de producción del núcleo familiar.⁶

A causa del malestar, la mujer no puede preparar los alimentos de manera cotidiana, en diferentes ocasiones sus hijas casadas o su marido deben ayudarla; que el esposo no se pueda concentrar en sus cultivos y en sus otras actividades económicas hace que la productividad de los mismos disminuya, de manera que el ingreso económico de la familia se ve afectado. En ciertas ocasiones, la mujer debe abandonar su trabajo en las chagras⁷ a causa del dolor de cabeza que la aqueja (principalmente el corte del plátano que es una actividad pesada), lo que genera que los cultivos decaigan y que otra persona deba responsabilizarse de ellos.

La mujer sabe que ella está enferma, pero no sabe a ciencia cierta quién busca hacerle mal, ni por qué es víctima de un ataque de jaís. Esta incertidumbre la sumerge en un estado de letargo y toda comunicación con ella se vuelve difícil, ella se encierra en sí misma y no comunica sino ocasionalmente su malestar, en estas ocasiones la mujer aprovecha para recriminar a la familia, insinuando que no hacen todo lo necesario para que ella se cure.

En una sociedad como la embera, donde el secreto es reducido a su mínima expresión, donde lo no dicho no tiene cabida, la ruptura de la comunicación es un

6 Es importante señalar que en la división social del trabajo, la mujer desempeña tareas fundamentales, ella es la encargada de los hijos, de los quehaceres de la casa, de los cultivos alimenticios de autosubsistencia y de la producción artesanal que se comercializa en el mercado regional; por su parte, el hombre es el encargado de la caza, y de la producción y mercadeo de productos agrícolas destinados a la comercialización.

7 Zona de policultivo.

fenómeno angustiante, principalmente para las personas del entorno familiar de la enferma. Pese a que no hay una certidumbre sobre la causa de la agresión, la mujer sospecha qué está en la base del ataque, ella sabe que en la comunidad hay gente celosa y que la buena situación económica de su hogar frente a la del resto del grupo puede suscitar perspicacias contra su familia y ella misma.

Para los miembros del cabildo la enfermedad de la mujer es originada por el bienestar económico de la familia, el cual genera recelos en el año 2003 puesto que los habitantes del departamento atraviesan una crisis económica sin precedentes. A diferencia de las otras personas de la zona, sus cultivos no fueron perjudicados por una destrucción masiva que afectó las proximidades, además, la perforación de un pozo petrolero en los límites de la finca de esta familia les dio la posibilidad de trabajar en las obras (recibiendo un salario con el cual los otros miembros del cabildo no cuentan), de la misma manera, la apertura de un camino para acceder del pueblo al pozo dejó su propiedad en una posición ventajosa frente al resto de viviendas (en cuanto a facilidad de acceso).

Todo este bienestar excepcional dentro de esta comunidad era perceptible por la cantidad de electrodomésticos que tenían y principalmente una planta eléctrica. Dos visiones se desprenden de este bienestar: de un lado están los familiares y amigos de la familia que se benefician del préstamo de elementos como la motosierra y la guadañadora, así como de la posibilidad de ver la televisión por las noches (que es algo altamente valorizado por el grupo). Por otro lado, están las personas ajenas a esta unidad familiar y que por ende no se benefician de los préstamos (si necesitan algo lo deben alquilar). Para este grupo, la enfermedad de la mujer está relacionada con la mezquindad de la familia, por el contrario, para el primer grupo la causa está en la envidia injustificada de la gente.

¿Por qué la agresión a esta mujer? La respuesta se encuentra en el sistema sociopolítico de esta comunidad. Los embera son idealmente una sociedad igualitaria, por lo tanto, todo intento de salir de los límites socialmente aceptados es visto como una violación al statu quo, como algo socialmente inaceptable, por ello es rápida y fuertemente penalizado.⁸

De esta manera, la enfermedad de la mujer es vista por otros miembros de la comunidad como una respuesta al exceso de “riqueza” de la familia, que no ha sido seguido de una redistribución de recursos, tal como lo demandan las normas de buena conducta. Redistribución que se pone en marcha a partir de la realización de fiestas y de préstamos de dinero y de objetos (motosierra, guadañadora, etc.).

El exceso de “riqueza” en las sociedades “tradicionales” es una pesada carga que engendra tensiones sociales, las cuales solamente son resueltas por los dones que el hombre “adinerado” brinda a los otros miembros del grupo, quien a su vez en

8 Cabe señalar que los embera no conciben el bienestar como algo limitado, por ende el modelo de *limited good* planteado por Foster (1978) no es aplicable en el caso embera-chamí.

contrapartida recibe un contra don, la no-agresión de su familia por las personas celosas y en muchos casos una notoria preponderancia política al interior del grupo. Desde el punto de vista de la colectividad, el problema surge cuando alguien del grupo, principalmente el jaibaná, tiene la impresión de que él y los suyos no son cubiertos adecuadamente por el bienestar del hombre “adinerado” y utiliza la agresión jaibanística como un medio para presionar la mejor redistribución. El hecho de que la mujer sea agredida por la no redistribución de recursos confirma lo señalado por Losonczy (1986), la agresión chamánica supone la proximidad entre víctima y victimario; proximidad dada en el compartir un territorio y una organización político-administrativa.

Los embera señalan que el exceso de recursos económicos genera celos en los otros miembros de la colectividad y principalmente en los jaibanás; de la misma manera ellos expresan que estos últimos por iniciativa propia o por encomienda de alguien atacan a uno o a varios de los miembros de la familia que sobrepasa el grupo, agresiones que presionan el retorno a un statu quo valorado por la colectividad.

Las víctimas preferidas por los jaibanás agresores son los niños y las mujeres, dado que son físicamente más débiles y en la mayor parte de los casos no cuentan con un jaí personal que los proteja de las agresiones. En este caso, que esta mujer haya sido víctima de la agresión es comprensible dado que es una mujer relativamente mayor, lo cual hace que ella sea físicamente más débil que sus hijos y por ende más vulnerable al ataque de los jaís. A ello se agrega el hecho de que siendo ella uno de los componentes básicos del sistema productivo de esta familia, la agresión contra ella busca frenar el incremento de la capacidad económica de este grupo de producción. El hecho de que los embera reconozcan que el jaibaná arremete contra las personas que quebrantan ciertos ideales que la sociedad tiene, no contradice el hecho de que cualquier iniciativa agresiva de la parte del jaibaná es mal recibida por la mayor parte de la colectividad; dicha empresa es criticada por el grupo puesto que la mayoría de los embera tienen el ideal de ver su situación económica y política mejorada, por ende se sienten vulnerables a una futura agresión de la parte del jaibaná.

La incertidumbre y el deterioro de la salud de la mujer hacen que el esposo busque la ayuda de un jaibaná. Puesto que el dueño de la casa tiene una posición económica ventajosa, el jaibaná realizó gran cantidad de pedidos para la ceremonia: diferentes tipos de licores, cigarrillos (en abundancia), comida y golosinas para los asistentes (solicitudes que el jaibaná no hace normalmente). Que el beneficio de los gastos anormales no recaiga en el jaibaná sino en la colectividad, muestra cómo uno de los objetivos de la ceremonia fue la redistribución, como paso anterior a la curación.

Pero la ejecución de la ceremonia no recae solamente en el esposo de la enferma, ella incumbe a todas las personas allegadas a la víctima. La mujer sabe que su curación depende de la participación de la familia en la ceremonia y en el cumplimiento de las exigencias del jaibaná. Por esta razón, ella presiona a sus familiares para que hagan una buena fiesta de jaís, mediante sutiles comentarios relacionados con su

dependencia a las personas que la rodean, ella señala que es importante comprar licor de calidad para agasajar a los jaïs (“hay que traer Antioqueño y no del Norteño, hay que traer también ron y vino como pidió el curaca⁹”) que ellos se sientan a su pleno agrado y decidan colaborar con el jaibaná para curarla.

El no saber a ciencia cierta el nombre del agresor recubre de angustia a toda la familia, dicha preocupación es comprensible por el hecho de que la agresión a un individuo es proseguida por el ataque a las personas cercanas al enfermo (familiares y amigos). De ahí la participación no solo de la unidad familiar, sino de todo el entorno social próximo, en la ceremonia y en su preparación.

La familia y los amigos de la persona enferma abastecen los bienes solicitados por el jaibaná, en pocas palabras son aquellos que se sienten incumbidos por la agresión de la mujer los que ayudan a satisfacer los requerimientos del jaibaná. La colaboración de todas estas personas es comprensible dado que la participación en el ritual asegura conocer la fuente del mal, las causas precisas de la agresión y brinda la protección del jaibaná curandero y de sus jaïs. Ello muestra cómo es necesario dar a los otros para que no tengan una excusa para agredirlos, igualmente se debe participar de la ceremonia, asistiendo y brindando presentes a los jaïs como una forma de atraerlos, seducirlos y obtener su ayuda. Con los preparativos de la ceremonia se da inicio a la actividad ritual, desde este momento se empiezan a dar los primeros pasos para entrar en contacto con los seres del mundo espiritual y obtener su favor.

El momento ritual

Si entendemos como ritual una conducta formal prescrita para ocasiones que escapan a la rutina y que hace llamado a creencias en seres espirituales como lo hace Turner (1972), y tomamos la acción ritual como toda actividad destinada a identificar agentes humanos y no humanos, como a modificar la relación entre dos partes, podemos decir que la actividad ritual comienza mucho antes que la ceremonia de curación tenga lugar. Ella comienza en el momento en que el jaibaná agresor ataca a la mujer, en el momento en que se produce un contacto directo entre los jaïs y la mujer y uno indirecto entre el jaibaná y ella, que es el instante preciso en donde las relaciones entre seres humanos y espirituales se activan, se interrelacionan y modifican la existencia de una de las partes (la de los humanos). En este contacto la vitalidad¹⁰ de la mujer es atacada por agentes externos que buscan dominarla. Este primer acto es la iniciación de un extenso ciclo de violencia y contra-violencia, de violencia en retorno, el cual es marcado por la invasión de elementos externos que entran en el

9 Curaca, nombre genérico con el que se conoce a los chamanes en el departamento de Putumayo.

10 Energía que tiene todo ser vivo, la cual es como una carga que tiene el individuo, ella se encuentra en cantidad limitada y su agotamiento implica la muerte.

cuerpo de la mujer y que buscan consumir la vitalidad originaria dominante creando una vitalidad dominada.

La actividad ceremonial propiamente dicha, comienza la noche anterior, cuando el jaibaná, durante su sueño, entra en contacto con los jaïs a fin de identificar cuáles va a utilizar. La actividad continúa en la mañana, cuando él y su aprendiz van a la selva en búsqueda de las plantas indispensables para la ceremonia; el tipo y el número varían en proporción a la cantidad de jaïs que deben participar en la celebración, puesto que cada planta atrae un jaï en especial. La búsqueda de plantas es el primer llamado del jaibaná a sus jaïs; cada vez que él corta una planta, esta suelta un olor particular que atrae al jaï que está en relación con ella; atracción reforzada por el llamado que el jaibaná hace al jaï. Esta actividad es también el momento en el cual el jaibaná recarga energía,¹¹ dada por las plantas y los seres espirituales que están asociados a ellas, estos últimos son quienes le brindan su energía al jaibaná. Este es un momento delicado, dado que el jaibaná debe tener cuidado de no tomar más plantas de las necesarias, de no recibir más energía de la necesaria, o de lo contrario él puede sufrir una sobrecarga de energía, la cual puede afectar su salud y causarle la muerte. En este instante, él se impregna del mundo de la selva a fin de identificarse con ella y poder realizar su transformación: convertirse en un hombre-selva, un hombre-jaï, identificación que es el paso previo a cualquier contacto y negociación con el mundo sobrenatural.

Esta etapa marca el primer contacto entre el jaibaná y los jaï, es un momento de reconocimiento y de identificación entre estos dos asociados. El contacto inicial se realiza en la casa, durante el periodo de reposo del jaibaná, y continúa en la selva, en proximidad a un río. Este último sitio es el camino de comunicación que une los diferentes niveles que componen el universo embera, que grosso modo puede dividirse en tres niveles: uno superior (donde viven seres como Ankoso o Karabí), uno intermedio (habitado por los embera)¹² y uno inferior (en el cual habitan los dueños de los animales y ciertos jaïs); a su vez estos niveles pueden ser subdivididos en diferentes subniveles. Por ende, la recolección de plantas en las cercanías a los ríos no solo marca un primer contacto con los jaïs, sino que con ello se comienza a abrir el camino para la llegada de estos seres al espacio ritual donde se realizará la

11 Para los embera todo ser posee una cantidad limitada de energía vital, la cual puede perderse o ganarse a partir de múltiples acciones, como el contacto con los jaïs, con las plantas o con los alimentos. Algunos emberas explican este concepto utilizando como analogía una batería, o una pila, la cual se descarga y se puede cargar, y la cual, en el momento en que se acaba toda la energía, se muere. De la misma manera, una vez que una persona pierde toda la energía vital que acumula, su organismo puede morir.

12 Embera: hombre o ser humano. Con este término se identifica a todos los indígenas y se opone a categorías como kapunia (blanco u occidental) y niur (negro).

ceremonia de curación. Este momento es igualmente el comienzo de la negociación que el jaibaná entabla con los jaïs con miras a curar a la enferma.

Las actividades iniciales del jaibaná tienen su contrapartida en las tareas que deben realizar la familia y los amigos de la enferma a fin de preparar la ceremonia, como son: la limpieza de la casa, sacar los animales de la casa, recoger ciertas plantas en la selva, preparar una comida especial para la enferma y otra para los asistentes, comprar dulces, cigarrillos y botellas de aguardiente, ron y vino, y prestar atención a la sintomatología de la enferma a fin de describírsela al jaibaná, quien toma cuenta de ella para decidir qué tipo de tratamiento le brindará.

La preparación de los elementos necesarios para la fiesta de jaïs fortalece la identificación de los familiares y amigos con la enferma, hecho fomentado por la cercanía física a la mujer y por las conversaciones que giran en torno a ella y su afección. Este es igualmente un momento de tensión puesto que la familia es invadida por un sentimiento de dependencia frente al jaibaná, el cual los coloca en un rol, si no pasivo, si secundario ante él. Esta subordinación produce un cierto sentimiento angustiante, el cual es comprensible en un grupo humano donde la independencia es un valor muy importante.

La preparación del ritual es igualmente el momento para meditar sobre el origen del mal, fenómeno que intensifica la sensación de temor de la familia y amigos, quienes tienen miedo de que la sesión de curación fracase, lo cual puede conducir a agravar el estado de la mujer. Dicho temor se ve incrementado por el hecho de que el jaibaná agresor se enoje y decida tomar represalias contra los participantes del ritual. Este momento es un espacio privilegiado para interrogarse sobre una serie de asuntos que inquietan a las personas allegadas a la mujer enferma, como: ¿quién es el culpable de la agresión?, ¿por qué agredieron a la mujer?, ¿será la curación efectiva o no?, ¿quién será la próxima víctima?, ¿qué se puede hacer para evitar el mal? Por intermedio de estas charlas no oficiales los embera comienzan a aprender la manera de reconocer el mal de jaï, cómo evitarlo y cómo tratarlo. Las personas más próximas a la enferma (otras mujeres y niños), reciben la carga emocional más amplia puesto que ellas deben encargarse de observar la sintomatología para posteriormente comunicársela al jaibaná. Es a partir de esta proximidad que se construye la percepción de ambigüedad y de temor que la gente tiene del jaibaná.

La ceremonia comienza a las seis de la tarde, cuando la esposa del jaibaná que actúa como su asistente, instala el banco. Sobre una hoja de bija,¹³ coloca las copas de licor, que representan la cantidad de pueblos que el jaibaná posee; al lado coloca un plato de comida, para alimentar a los jaï, dinero, para pagarles sus servicios, y un machete, para que tengan un arma con la cual combatir en la guerra de jaïs. Encima se coloca otra hoja de bija sobre la cual el jaibaná pone cada una de las plantas que reco-

13 La bija (*Heliconia bihai*) es una hoja de gran tamaño de color verde en la parte externa y de color blancuzco en la parte interna.

lectó en las horas de la mañana. A la izquierda se colocan las botellas de aguardiente, vino y ron que serán repartidos entre los asistentes a la ceremonia, a la derecha está el aguardiente, el agua de río y una mezclada de raíces y flores de borrachero.¹⁴

El banco es el lugar donde la totalidad toma forma, es el sitio donde se encuentran los diferentes seres que componen el universo (jaibaná, jaï, otros seres espirituales, etc.), es un puente¹⁵ entre el lugar donde se encuentran los jaï y el sitio donde está el jaibaná, es el lugar donde se concentra la energía, donde se construyen los diálogos y las negociaciones entre los seres que comparten el universo, es el espacio donde los jaïs se agrupan y desde donde salen a combatir los jaïs agresores; en pocas palabras, el banco es un eje integrador, por esta razón él representa la unidad del cosmos. El banco es visto en el mundo espiritual como un tambo, una casa donde el dueño (el jaibaná), recibe y festeja a sus aliados a fin de que estos últimos se identifiquen con él y con su objetivo. En las ocasiones en las que el jaibaná se reúne con los seres del mundo espiritual (reuniones que tienen lugar en el banco), él actúa de manera análoga a como procede cualquier hombre cuando recibe visita, él da de comer y de beber a sus invitados a fin de que el visitante se sienta a gusto. Igualmente, él se comporta como un gobernador durante las reuniones de cabildo, él coordina un diálogo donde se exponen las ideas que el jaibaná desea que el grupo (de jaïs) adopte, él busca impulsar sus ideas a partir de una negociación, la cual se realiza por intermedio de una discusión donde el jaibaná presenta el caso, el porqué se debe curar a la mujer y la manera de hacerlo. Los jaïs debaten entre ellos sobre la posibilidad de brindar su ayuda o de negarla, ellos toman la decisión en función de los dones que los seres humanos les brindan, como del esmero que estos presentan para agasajarlos.

El aguardiente, la comida y los cigarrillos son los regalos con los cuales el jaibaná, la enferma y sus familiares agasajan a los jaïs, son regalos que ellos les dan a cambio del contra-don que esperan recibir: la curación de la mujer y la protección contra futuras agresiones. A partir de estos presentes el jaibaná reafirma los lazos de alianza que lo unen a los jaïs, los regalos buscan poner al jaibaná y a los jaïs en un nivel de equilibrio, el cual es construido a partir de la noción de don y contra-don, de deuda y pago de la deuda.¹⁶ los hombres dan alimentos, bebida y diversión, por su parte los jaïs deben combatir en nombre del jaibaná y obtener la curación de la mujer.

14 Planta del tipo *Datura candida*, es un árbol entre tres y cinco metros de altura que se caracteriza por sus abundantes flores pedunculadas de color blanco y morado. Sus principales componentes son la atropina, la hiosciamina, la meteloidina y la nor-hiosciamina. A esta planta se le dan varios usos, siendo los más conocidos: alucinógeno, en cataplasma para los dolores reumáticos y afecciones artríticas y en decocción como estimulante para quienes se sienten cansados (García, 1974-1975; Pérez, 1942).

15 Rol reforzado por el agua de río, que como la mitología muestra, representa el camino que une los diferentes niveles del cosmos.

16 Don y contra-don en el sentido de Mauss (1950).

Mientras el jaibaná organiza el banco, los asistentes a la ceremonia ayudan a preparar el líquido que el jaibaná utilizará para soplar, para ello machacan raíces, flores y plantas olorosas. Esta acción es muy significativa, puesto que ello muestra cómo los familiares y amigos de la enferma participan del llamado de los jaïs, por lo tanto cómo ellos tienen un rol activo dentro de la ceremonia; de esta manera, el llamado de los jaïs no es solo una tarea del jaibaná, lo es también de las terceras personas. En este momento, la casa toma un olor a selva, el perfume que sueltan las plantas atrae a los jaïs que se identifican con el sitio donde se realiza la ceremonia, puesto que él toma el mismo olor del jaï.

Una vez el banco está listo, el jaibaná toma una copa de borrachero, con el objetivo de entrar en contacto con su gran auxiliar, el dueño de esta planta. Este primer contacto directo e intenso le permite al jaibaná dejar la esfera netamente humana para convertirse en un ser perteneciente al mundo de los hombres y al mundo sobrenatural de manera simultánea. Inmediatamente, él sopla a la enferma y el banco, este soplo tiene la connotación de abrir el camino de los jaïs, de esa manera ellos pueden acceder al sitio donde se encuentra la enferma. Una vez realizado este acto, el jaibaná coge la hoja de bija, y comienza a cantar, a llamar los jaïs. En diferentes ocasiones este canto es respondido por los asistentes por un grito en español: “que cure”.

El jaibaná reparte algunas tareas a los participantes, que se dividen en dos grupos, los más viejos y más cercanos a la enferma forman un grupo activo que ayuda a cortar y a organizar las hojas de platanillo (planta de la familia *Heliconiaceae*), con las cuales el jaibaná succionará el mal. En tanto que las personas del otro grupo, participan de una manera “pasiva”, los más jóvenes y los hombres escuchan música y hablan entre ellos, las mujeres por su parte, tejen chaquiras.¹⁷ La enferma se encuentra aparte de todos, acostada al lado del banco del jaibaná, dando la apariencia de estar dormida. El jaibaná detiene su canto, hace una pausa y comienza a hablar de las ceremonias pasadas que ha realizado, y señala cómo el borrachero “se sube a la cabeza y se alista a pelear”, cómo el contacto con su gran asistente es óptimo y la ceremonia se desarrolla de la manera prevista.

El jaibaná se concentra, levanta la hoja de bija y comienza a cantar en voz baja, en tanto que los asistentes hablan de un gusano que venía en las hojas de platanillo y la enferma hace un dibujo para distraerse. El jaibaná hace una pausa, bebe un poco de licor y brinda aguardiente a los asistentes; con ello él busca que los asistentes entablen una relación de proximidad con los jaïs; de esta manera, el jaibaná dice a sus jaïs que hay una gran fiesta en su honor y que los están esperando. La participación

17 La principal actividad artesanal embera es el tejido de chaquiras, con ellas se hacen toda una serie de objetos decorativos tales como: collares, manillas, cinturones, aretes, etc. y que son percibidos como sus joyas. Existe gran variedad de diseños los cuales hacen referencia, principalmente a la mitología y al chamanismo.

en la fiesta de jaïs establece una relación de similitud entre jaïs y seres humanos, puesto que todos se encuentran en un mismo sitio, donde toma lugar la ceremonia, y están todos reunidos con un mismo objetivo, curar a la mujer. Es esta idea de equidad entre asociados la que permite la negociación del jaibaná con los jaïs y la inclusión de estos últimos en la vida de los hombres.

El jaibaná se levanta de su banco y portando la hoja de bija se acerca a la enferma y la sopla (el soplido es acompañado de la aspersión de agua con la boca y de viento con la hoja), esta acción tiene una doble connotación: abrir camino a los jaïs y limpiar a la enferma. El agua de río que se coloca en el banco lleva a los jaïs del sitio donde se encuentran al banco, y el agua que el jaibaná sopla los transporta del banco a la enferma. El agua es también el camino por donde los jaïs transportan los seres y sustancias que hacen mal a una persona, el agua que el jaibaná sopla lava el mal que afecta a la mujer.

El acto de soplar tiene otra connotación: cada vez que el jaibaná pasa la hoja de bija sobre la enferma, y la sopla, él observa cómo la enfermedad afecta el cuerpo de la mujer, cómo se desarrolla la curación y qué implicaciones tienen las acciones de los jaïs sobre el cuerpo de la mujer. El jaibaná sopla a la mujer con aguardiente y se sienta, los asistentes solicitan a los jaïs que la mujer sea curada, ellos gritan “que él cure, que él le gane al mal”, con estos gritos los asistentes dan su apoyo y fuerza al jaibaná.

El jaibaná sopla por segunda vez a la enferma, pero ahora él canta, él llama a los jaïs y les solicita curar a la mujer, él les dice que hay una fiesta, que hay comida, bebida, cigarrillos, música y dinero para ellos para que puedan hacer el trabajo, que él los necesita. El jaibaná canta durante un largo periodo de tiempo, en tanto que los asistentes continúan escuchando música, tejiendo chaquiras, hablando y otros comienzan a dormirse. Súbitamente el jaibaná deja de cantar y da el diagnóstico: la enferma es atacada por un jaibaná que vivía en el cabildo. La denuncia es fundamental puesto que la efectividad ritual y curativa es indisociable de una identidad sin ambigüedad, ligada a un adversario identificado y localizado (Losonczy, 1997). El jaibaná solo puede combatir el agresor y curar la enferma cuando él sabe contra quién se enfrenta y contra quién hay que dirigir sus jaïs.

Una vez el jaibaná da su diagnóstico, las especulaciones sobre la identidad precisa del culpable de la agresión no se hacen esperar, los asistentes a la ceremonia señalan que el culpable es un viejo jaibaná que vivía al otro lado del territorio. En este caso la agresividad del jaibaná es comprensible por la falta de solidaridad entre la familia de la mujer enferma y la familia del jaibaná; él castiga a esta familia a fin de que ellos corrijan su accionar, que hagan partícipes de sus logros a todo el grupo. La delación del jaibaná curandero abre la puerta a una guerra entre jaibanás, un circuito de retorno de la violencia, de la agresión, es abierto.

La denuncia del agresor es un momento que genera gran tensión al interior del grupo, dado que de ella pueden brotar una serie de confrontaciones que pueden trascender la esfera chamánica. Esta información da lugar a conflictos entre perso-

nas y entre familias, puesto que las personas allegadas a la víctima culpabilizan al jaibaná y a su entorno de agredir a la mujer. Las personas cercanas a la enferma califican al jaibaná como alguien malintencionado. Para ellos “[...] ese jaibaná es la embarrada, hace años ese jaibaná hizo mal a la comunidad, enfermando a la gente [...]”. La opinión de la familia del jaibaná que ha sido denunciado es muy diferente, ellos niegan que este jaibaná sea agresivo y se concentran en torno suyo para apoyarlo y protegerlo en la medida de lo posible. Para la hija del jaibaná que fue denunciado como responsable de la agresión, su padre era una persona honorable que no hacía mal a nadie “[...] ellos tenían envidia, ellos decían que mi papá era la embarrada, pero él no hacía mal a nadie, él solo utilizaba su arte para ayudar la familia [...]”. De esta manera, vemos cómo la imagen que se tiene de un jaibaná varía dependiendo de la posición del observador y estas diferencias de opinión están en la base de diferencias y conflictos al interior de la colectividad, sin que necesariamente ello implique un desmembramiento de la misma.

Debemos aprovechar la oportunidad para decir que el señalamiento público del jaibaná como un agresor genera en la colectividad una imagen de terror hacia el jaibaná, terror que como señala Taussing (1987) es mediatizado por la multiplicidad de narraciones que se construyen en torno a un personaje o a un hecho y a la confrontación de dichos comentarios. En el caso chamí las múltiples opiniones que los miembros de la comunidad tienen del jaibaná se confrontan, pero la presencia física del enfermo desempeña un papel definitivo en inclinar la balanza en contra del jaibaná quien es percibido como un agresor. Estamos de acuerdo con Taussing, quien muestra que la imagen que cada individuo tiene del otro y de sí mismo es una construcción producto de la confrontación de hechos y representaciones, construcción que como muestra el caso embera-chamí es colectiva dado que la imagen que un individuo se hace de un jaibaná pasa por la comparación de discursos y de observaciones que se tienen de dicho personaje. Es importante indicar que para dicho autor la imagen de terror, de violencia, que se forma alrededor de un personaje, específicamente del chamán de la región de Putumayo, es el producto del contacto entre sociedades, podríamos decir que de dos seres desconocidos, donde el otro es asimilado a lo salvaje, a lo inexplorado.¹⁸ Para los embera-chamí el miedo no lo genera un jaibaná desconocido (nunca visto) todo lo contrario, el jaibaná que produce terror es aquel que habita cerca, con el cual una persona se puede cruzar en cualquier momento en el camino y al cual se le puede causar un disgusto, generando su respuesta consecuente: una agresión de jaí. Por ende podemos decir que si el modelo de Taussing (1987) es válido en ciertos casos para las relaciones interétnicas, no lo

18 Si bien esta explicación es válida para ciertos casos, como lo ha mostrado Pineda (1987), también lo es el hecho de que lo “salvaje” o “desconocido” representa un rol fundamental en la construcción positiva de la imagen del otro, fundamentalmente en el chamanismo, como lo muestran los trabajos etnográficos de Chaumeil (2000, 2003).

es para las intraétnicas, en las cuales la proximidad y el conocimiento del otro son fundamentales en la construcción de la imagen que se tiene de este.

Las relaciones entre los jaibanás y de estos con la comunidad nos muestran un circuito de acciones y relaciones. La relación entre el jaibaná y la comunidad son de tipo simétrico, a toda acción agresiva del jaibaná, sea que afecte a un individuo en particular o a un grupo de personas, hay una respuesta por parte de la colectividad, sea buscando otro jaibaná para que responda la agresión, sea asesinándolo para que no pueda continuar agrediendo. De esta manera, toda acción violenta tiene como respuesta otra acción violenta, este circuito de violencia y de retorno de la violencia no se detiene ni siquiera con la muerte del jaibaná, quien después de muerto continúa causando mal a la comunidad, a la vez que esta continuará intentando neutralizar sus ataques; así, se continúa en el ciclo de ataque y de contraataque. Es importante señalar, que para los embera, el jaibaná es prácticamente inmortal, puesto que su *jauri* (alma) continúa existiendo después de su muerte física, dicho *jauri* mantiene una relativa autonomía y puede hacer mal a las personas vivas hasta el día en que es encerrada por otro jaibaná.

Después de la denuncia, el jaibaná se sopla las manos, sopla el banco, levanta la hoja de bija y comienza a cantar. Él anuncia que los jaïs están llegando, pero no todos lo hacen al mismo tiempo, puesto que algunos se encuentran más lejos del sitio de la ceremonia que otros.¹⁹ La llegada de los jaïs marca la intensificación del conflicto entre los dos jaibanás y aumenta las esperanzas de la familia que ve cómo los jaïs responden positivamente el llamado del jaibaná, lo cual asegura y prácticamente garantiza la curación de la mujer.

Hacia las diez de la noche, el jaibaná hace una pausa y fuma un cigarrillo; después de lo cual sopla (sin agua) la cabeza de la enferma, de esta manera él le transmite a la enferma su energía vital. El jaibaná retoma la iniciativa, él sopla sobre la enferma, sobre el banco y comienza a cantar por un corto periodo de tiempo, se detiene para fumar un cigarrillo y hablar con las personas que están a su lado. Luego recommienza el canto y sopla sobre los asistentes, de esta manera él les trasmite su energía protectora y la de los jaïs. Con esta acción el jaibaná busca que los jaïs se identifiquen con los asistentes, entren en contacto directo con ellos y les brinden su protección.

La curación propiamente dicha comienza cuando el jaibaná da un poco de aguardiente a la enferma, la sopla y le esparce agua mezclada con plantas y borrachero en la cabeza y en las manos. Entretanto, la asistente del jaibaná alista las hojas de platanillo, las dobla de dos en dos. El jaibaná se coloca al lado de la mujer y sopla las hojas de platanillo, coge de a dos hojas y se aproxima al área afectada, coloca una hoja sobre la mujer y chupa, de esta manera él comienza a absorber la enfermedad. Él

19 A lo largo del ciclo de aprendizaje y de su vida como jaibaná, este último atrapa jaïs en diferentes zonas de Colombia, la llegada al sitio del ritual va en relación directa con la distancia hasta el sitio donde habitan.

escupe en una hoja de platanillo los elementos que están en el cuerpo de la mujer y que son causantes del mal (cuarzos) y los muestra a los asistentes, hecho que confirma la capacidad curativa del jaibaná y su victoria sobre el agresor. La visualización de estos objetos es la muestra física de que alguien quiere hacerles daño, pero también de que hay alguien que los protege.

El combate entre estos dos jaibanás no se limita a esta única ocasión, ellos continuarán enfrentándose varias veces: el jaibaná curandero ensayará con ello poner término a las agresiones de su colega; por su parte, el jaibaná agresor buscará recuperar sus jaïs y acabar con la fuerza que se le opone. Esta guerra entre jaibanás es inmersa en una “ética de caza”, en dicha ética, como lo ha señalado Fausto (2002), las percepciones del fenómeno se invierten respectivamente de predador a presa. De esta manera, en el caso chamí, el jaibaná agresor que es en el primer momento el predador se vuelve la presa en el momento en que el jaibaná curandero lanza su contraataque.

Después de curar a la enferma por la cual se organizó la ceremonia, el jaibaná comienza a curar a otras personas enfermas que se encuentran en la casa y a quienes la fiesta de jaïs no estaba dedicada. El proceso de succión del elemento patógeno es exactamente igual que para la persona anteriormente referida. Después de estas curaciones el jaibaná termina la ceremonia, para ello se lava la boca con el agua con la cual soplab a la enferma (la que es mezclada con plantas). El jaibaná recoge todas las hojas de platanillo y las guarda en un costal, luego sopla sobre el banco y comienza a cantar, esta vez para agradecer a los jaïs por su ayuda; con este soplado el jaibaná muestra a los jaïs el camino de retorno al sitio de donde partieron. Inmediatamente comienza a soplar planta por planta del banco, para agradecerle al dueño de la planta su presencia y su ayuda en la curación, y la guarda en el costal dispuesto para ello; paralelamente los asistentes gritan que cure. Luego, él sopla sobre la sopa que había en el banco, la cual tiene como virtud hacer que el enfermo recupere el apetito.

El jaibaná mezcla el agua de borrachero con la de río y de esta forma despide al dueño del borrachero, que es su gran auxiliar. Para terminar, pasa sobre la enferma un huevo de gallina (barriendo el mal) y les da a las personas que le son más próximas (su asistente, su aprendiz y a los asistentes especiales) un banco para que lo beban (copa de licor que representa un grupo de jaïs); el jaibaná toca cada banco (el licor que hay dentro de la copa), toma la copa entre sus dos manos (dando la impresión que está consagrando el contenido de la copa), y se lo pasa a su asistente quien a la vez se lo da a las personas escogidas. Con ello, el jaibaná transmite una parte de la energía vital a las personas de su entorno, a fin de que estas, que son próximas a él y que por ende son las más susceptibles de ser agredidas por el jaibaná agresor, se identifiquen con los jaïs y de esta manera sean reconocidas por estos y las protejan. Una vez repartidos los bancos, se levanta la última hoja de bija que se mete en el costal y se cierra, después este es llevado por los familiares de la mujer a la selva donde se deja abandonado o se le bota a un río para que este lo transporte al mundo de abajo.

Como hecho inusual, terminada la ceremonia, comienza la fiesta “profana”, los invitados comen, beben y charlan hasta el día siguiente. En esta fiesta de jaïs el jaibaná había solicitado gran cantidad de comida y bebida, dicha solicitud tenía por objetivo hacer que los anfitriones gasten alta suma de recursos y de esta manera redistribuyan los recursos económicos que los hacían sobrepasar el resto de la comunidad. La enfermedad de jaïs opera como un mecanismo de corrección, de estabilización homeostática, que entra en acción en el momento en que la adquisición excesiva de capital por cierta parte de la comunidad pone en peligro el equilibrio socioeconómico de la colectividad.²⁰ Este mecanismo de reequilibrio se activa a fin de corregir los desbordamientos que pueden generar rupturas que engendren la transformación del sistema social y cultural existente.

Los jaibanás, la enferma y la comunidad

Cuando la mujer fue atacada por el jaibaná “agresor” la familia buscó la ayuda de otro jaibaná “curandero”, quien entabla un combate con el agresor a fin de obtener su curación; en dicha actividad la familia de la enferma desempeña un rol importante, puesto que ella ayuda a atraer a los jaïs, que son seres encargados de obtener de manera directa la mejoría de la mujer.

La agresión jaibanística implica la intromisión de un jaibaná agresor en el espacio vital de la víctima, dicha agresión se realiza a partir de un contacto metafórico, en el cual el jaibaná introduce un elemento extraño en el cuerpo de la mujer. En este momento, la iniciativa es tomada por el agresor. Una vez que la enfermedad alerta una agresión jaibanística, las personas más cercanas a la mujer buscan la ayuda de un jaibaná, de esta manera el contacto inicial entre la mujer y el jaibaná es mediado por terceros.

Para que la interacción entre jaibanás tenga lugar es necesario que las personas allegadas a la víctima brinden su energía vital y atraigan la ayuda de los jaïs. Esta participación les asegura la protección del jaibaná curandero frente a la posibilidad de agresiones del jaibaná agresor, esta última engendrada por la participación en la ceremonia y por el apoyo económico a la misma. Como ha dicho Sales (1991), la participación a una ceremonia de curación no es un acto sin consecuencias puesto que la sola presencia implica establecer una relación de solidaridad con el enfermo y al mismo tiempo oponerse a sus enemigos. La relación que entablan los familiares y amigos de la enferma con el jaibaná agresor es indirecta, ella pasa por la enferma y por el jaibaná

20 Debemos señalar que existen otras personas que son blanco privilegiado de las acciones de los jaibanás: las mujeres chismosas y fundamentalmente los líderes políticos, estos últimos relacionados con los hombres “ricos” por su capacidad de acumulación y no distribución de lo acumulado, con la diferencia que los segundos intentan acumular capital económico y los primeros capital simbólico.

curandero, pero si este decide castigarlos por oponérsele, el contacto que él entabla con estas personas es directo: estas personas pasan de ser invitados a ser víctimas.

La relación más intensa es la que se establece entre los dos jaibanás que se enfrentarán en múltiples ocasiones hasta que uno de los dos logre una victoria contundente contra el otro; estos enfrentamientos pueden ser indirectos cuando uno de los jaibanás enferma a una persona, o directos cuando el jaibaná agresor ataca durante su sueño al jaibaná curandero. Con dichas batallas el jaibaná agresor busca vengarse de las acciones realizadas por las personas y que él considera que lo han afectado, él busca igualmente imponer su ley y demostrar su fuerza. Por su parte, el jaibaná curandero busca devolverle la tranquilidad al grupo, acción que simultáneamente hace que él aumente su prestigio y su poder al interior de la comunidad, y en ciertas ocasiones por fuera de ella.

En una ocasión, nuestro jaibaná curandero se enfrentó a otro jaibaná, este último continuó acosándolo en su sueño durante múltiples ocasiones, él le enviaba sus jaïs con el objeto de doblegarlo y hacerlo enfermar. El jaibaná curandero relata que él veía cómo alguien intentaba atarlo y hacerle mal, y como él se defendía y trataba de capturar los jaïs de su agresor. En los combates que entablan los jaibanás, la vitalidad y la vida de las personas inmersas en la confrontación (jaibanás, enfermo y familia) son comprometidas, puesto que las batallas se desarrollan principalmente en los “cuerpos” de los enfermos, y toda derrota del jaibaná curandero implica el debilitamiento del enfermo, lo que le puede acarrear la muerte de este último.

Estas relaciones de agresión entre los embera-chamí pueden ser comprendidas a la luz del sistema simbólico de la caza y del canibalismo, tal como lo ha sugerido Losonczy (1997) para los embera-katío. La agresión implica una acción canibal, puesto que ella busca la sustracción y el consumo de la energía vital del individuo agredido, energía que en cierto modo es el individuo en sí mismo;²¹ para que el individuo pueda ser devorado es necesario deshumanizarlo²² (Vilaça, 1998), lo cual es posible en el caso chamí a partir de concebir a esta mujer y a su familia (tanto por el jaibaná como por la comunidad) como seres asociales, que no cumplen con los deberes que la conducta embera tiene establecida; así, el incumplimiento de las normas sociales aproxima al ser humano a lo animal, a lo salvaje²³ y por lo tanto legitima su depredación, puesto que para los embera-chamí todo animal puede ser cazado sin ninguna restricción, sin negociación previa.

21 Puesto que como vimos anteriormente, una acumulación de energía puede sobrepasar la muerte y continuar teniendo una existencia más allá de la existencia física del cuerpo.

22 Como brillantemente lo demostró Aparecida Vilaça (1998) para el caso wari, el acto canibal es posible gracias al trabajo cultural en el cual el cuerpo del individuo es deshumanizado, en el cual se demuestra que la humanización del sujeto recae enteramente en su espíritu.

23 Para los embera, los animales eran antiguamente gente, pero por no cumplir las normas de conducta fueron transformados en animales, por ejemplo los micos eran personas de edades groseras.

Si bien es cierto que la mujer es deshumanizada físicamente, simultáneamente, la parte no física de ella (el *jaure* o alma), es resaltada como lo netamente humano. La agresión hacia esta mujer está basada en una noción de depredación, en la cual el principio de consumir es fundamental puesto que, comer con alguien, como alguien o a alguien, inicia un proceso de transformación que conduce a la identificación con ese alguien, en hacerlo un pariente (Fausto, 2002); en el caso embera-chamí, la agredida pasa de un potencial afín a un consanguíneo; de manera que el caso chamí se inscribe dentro del modelo de depredación amazónico, según el cual tomar el alma de alguien es transformarlo en pariente, es realizar un proceso de familiarización (ibíd.). El chamanismo chamí se suscribe en dicho modelo, dado que cuando el *jaibaná* agresor busca consumir la energía vital de la mujer, que es “su ser”, busca transformarla en una parte de él,²⁴ si el *jaibaná* agresor logra su cometido él poseerá la esencia de la mujer y ella pasará a ampliar el *stock* de posesión del *jaibaná*, de cierta manera el *jauri* de la mujer será un consanguíneo de este en el mundo espiritual, que posteriormente le ayudará a atraer y a seducir los *jaïs* que son sus aliados y que tienen una esencia masculina, son en parte estos *jauris* femeninos los que el *jaibaná* dará como esposas a sus aliados espirituales con el objetivo de afianzar sus relaciones con estos últimos. Ello explica en parte por qué la gran mayoría de agresiones chamánicas afectan a las mujeres, esto no quiere decir que los hombres no sean agredidos o que sus enfermedades o desgracias no sean atribuidas a las acciones de un *jaibaná*, simplemente que las enfermedades de las mujeres son sistemáticamente imputadas a un *jaibaná* y las de los hombres no.

La figura 1 nos permite ver de manera clara la forma como son establecidas las relaciones sociales en el *jaibanismo* embera-chamí, tal como puede ser esquematizado a partir del caso de agresión chamánica anteriormente presentado. Lo primero que nos permite ver el diagrama es que la mayor parte de las acciones y relaciones sociales que los individuos establecen son realizadas por intermedio de los *jaïs*; a excepción de las establecidas entre una persona que solicita agredir a otra y el *jaibaná* agresor (situación que es extremadamente excepcional), entre la familia y la enferma (en los momentos previos y posteriores a la ceremonia de curación), y entre el *jaibaná* agresor y sus allegados. Dado que los *jaïs* actúan por sí solos únicamente de manera muy ocasional, prácticamente todas sus acciones pasan por las manos de un *jaibaná*, quien incita, aprueba y coordina las intervenciones de los *jaïs* en la vida de los seres humanos (la falta de autonomía de los *jaïs* es una clara prolongación de la corta libertad de acción que los yernos tienen frente a su suegro, fundamentalmente en los primeros meses o años de matrimonio cuando la joven pareja vive bajo el mismo techo

24 La relación entre los seres humanos y el *jaibaná*, en la que este último busca la incorporación del primero, es complementaria a la relación que existe entre los *jaïs* y el *jaibaná*, en la cual, como señala Losonczy (1990), se establece un intercambio igualitario en el que cada uno de los componentes incorpora parte del otro.

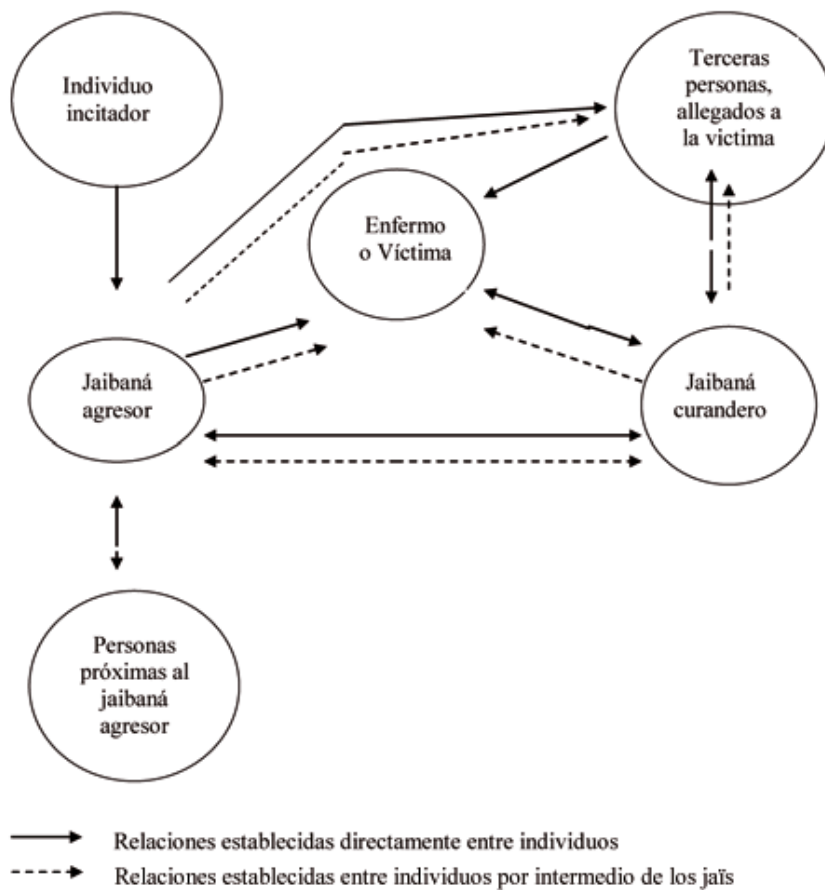


Figura 1. Esquema de relaciones sociales en el jaibanismo embera-chamí

que el padre de la esposa y cultivan la tierras de propiedad de dicha persona²⁵). Esta gráfica nos muestra cómo las relaciones tienen un origen y una dirección, dicho origen y dirección depende del momento en que se encuentra el desarrollo de la actividad jaibanística; por ejemplo, en un primer momento las agresiones van del jaibaná agresor hacia la víctima y las amenazas de este hacia las terceras personas (familia y allegados a la víctima); en un segundo instante las acciones van de las terceras personas hacia el jaibaná, dado que ellas ayudan a realizar la ceremonia para que la enferma mejore,

25 Los embera-chamí tienen un sistema de parentesco de tipo cognaticio y un sistema de residencia uxorilocal (principalmente en los primeros años de matrimonio).

ellas brindan su energía al jaibaná curandero para que este pueda combatir a su contrincante; en este mismo periodo, las terceras personas esperan recibir a cambio de su participación la protección del jaibaná; en un instante posterior las terceras personas pueden ser víctimas del jaibaná agresor a causa de haber brindado su ayuda a la víctima. Es importante señalar que las acciones sociales son más complejas que la representación, dado que como se indicó anteriormente, un familiar puede ser el culpable de la agresión o que los familiares del jaibaná agresor estén a favor de la persona agredida y ayuden en su curación. Dichas transformaciones en las acciones sociales no anulan las relaciones entre individuos, sino que los individuos se reposicionan entre los tipos de relaciones existentes posibles. Es precisamente el análisis de las transformaciones y reposicionamientos de los individuos lo que nos permite comprender de qué manera se construyen las relaciones entre personas en el chamanismo al interior de un grupo humano determinado.

Este esquema de interacción social presenta una diferencia remarcable con el postulado por Chaumeil (2000), puesto que si bien es cierto que los seres del mundo espiritual hacen parte activa de las acciones jaibanísticas, su rol innegablemente es secundario frente a las acciones de los seres humanos, ya que ellos no son dueños de sus actos sino que hacen lo que los seres humanos les dicen hacer, por lo tanto son solo mensajeros de las acciones y decisiones de los hombres. En este esquema, el centro de interés está puesto en la relación entre seres autónomos y claramente identificables (los seres humanos), puesto que son ellos los que forman el campo de acción social de esta sociedad. A diferencia de otras sociedades de tierras bajas, para los embera los seres del mundo espiritual no interactúan por iniciativa propia con los seres humanos sino a través de la decisión del jaibaná; si bien es cierto que la lectura de ciertos discursos de intelectuales indígenas y de algunos trabajos etnográficos sugiere que los jaïs pueden tomar la iniciativa de agredir a una persona que cace o tale árboles en exceso, la realidad es bien diferente, jamás en tres años de convivencia con los embera-chamí se presentó un caso de este tipo y cuando a un embera se le pregunta si los jaïs castigan el exceso de caza o tala la respuesta es “¿si usted lo dice es porque puede ser!”, pero ellos tampoco han visto una situación de este tipo, todos los ataques de jaï son producto de la actividad agresiva de un jaibaná. Por otro lado, la acción social por definición implica la interrelación entre individuos humanos, los cuales a partir de su interacción en la vida cotidiana construyen el campo de acción social que caracteriza su comunidad, su cultura y el (los) sistema(s) o subsistema(s) operante(s).

La opinión de cada individuo está ligada a la de los otros, de manera que se forman grupos de relaciones y dichas opiniones se construyen a partir de la proximidad de los individuos con las personas visiblemente actuantes: jaibanás y víctima. Las diferentes posiciones no son el producto de individuos aislados o reunidos, sino de la relación entre ellos, en la que el grado de proximidad entre individuos es fundamental para definir el tipo de percepción que se tiene de la agresión

jaibanística. Si bien es cierto que cada individuo tiene su opinión particular sobre la acción chamánica, el tipo de opiniones no es ilimitado. Las relaciones sociales construidas en torno a la agresión jaibanística nos permiten constatar la existencia de tres visiones sobre el mismo sujeto: para las personas cercanas al jaibaná agresor, este actuó bien puesto que su accionar busca corregir el incumplimiento de las normas sociales y morales de buena conducta que indican que los sujetos afortunados deben redistribuir su bienestar entre la comunidad; para estas personas, el jaibaná curandero actúa mal dado que al evitar la presión sobre la víctima dificulta el cumplimiento de la norma. Es importante señalar que nunca he conocido un jaibaná que acepte haber agredido a alguien; cuando se le cuestiona sobre la fama que tiene en una región o en una familia de ser agresivo, él responde diciendo: “esa gente es malagradecida, yo que tanto hice por ayudarlos”, de esta manera él niega toda responsabilidad en actividades tendientes a hacer daño a alguien; de la misma manera los familiares de dicho jaibaná niegan que él sea agresivo. Antes de continuar se debe decir que para que un jaibaná sea identificado como agresivo es necesario que él sea conocido por el grupo, que anteriormente haya sido alguien que los protegía; también debemos decir que normalmente la familia de dicho jaibaná solamente admite su agresividad una vez él ha muerto, en otras palabras, ha sido castigado por las personas cercanas a sus víctimas (los jaibanás acusados de agredir al grupo son frecuentemente asesinados, en una iniciativa de venganza, por los familiares de sus víctimas). Una vez que los miembros de la comunidad están de acuerdo sobre las “malas” iniciativas del jaibaná, su familia comienza a aceptar sus acciones considerando que son justificables.

Para la gente cercana a la enferma y al jaibaná curandero, él toma la iniciativa adecuada pues protege a la persona a quien se le ha puesto en peligro su existencia; por el contrario, el jaibaná agresor es de mala fe dado que desea presionar una iniciativa que no es del interés de la familia de la víctima. De esta manera, podemos ver cómo la diferencia en la apreciación del jaibaná es de grado y no de naturaleza. Un tercer grupo de individuos, los otros, tiene una opinión neutra sobre el hecho, no se sienten afectados, incumbidos por la agresión jaibanística y el único comentario sobre ello se reduce a decir que ojalá la mujer se cure y que ellos debieron pensar en lo que hacían. Tanto para los unos como para los otros el jaibaná es un ser y un actor social ambivalente, y sus cualidades benéficas o maléficas dependen del punto de vista del observador; de esta manera, hay diversidad de opiniones pero una sola base de percepción, fenómeno que no es ajeno a otros sistemas chamánicos de bajas tierras.

Estas apreciaciones no son estáticas, el individuo tiene una percepción activa de los hechos. Si un pariente de la mujer ve que él no participa del bienestar del núcleo familiar de ella, él pasa a hacer parte del tercer grupo de personas, ello es apreciable en la ausencia de ciertos parientes y amigos en la ceremonia de curación, y en algunas ocasiones él puede volverse la fuente de la agresión. La percepción que una persona tiene de un jaibaná puede transformarse en el tiempo y en el espacio a partir de las iniciativas de este último, por ejemplo, un familiar que concibe a un jaibaná como un

protector puede verlo como un ser agresivo y desaprobando sus acciones. Este tipo de situaciones son frecuentes en sitios donde ha habido larga ocupación del territorio, por ejemplo en el año 2007 en la región del cañón del río Garrapatas un antiguo jaibaná (ya muerto) es acusado de agredir a sus descendientes (por desaprobando sus actividades), ante los ojos de sus familiares dicho jaibaná pasó de ser un protector a un agresor, de aprobar las acciones de un jaibaná las personas pasan a desaprobando las. En esta misma comunidad una familia que se siente constantemente agredida por un jaibaná (a causa de su situación social y económica favorable: el jefe de familia es funcionario público), dado que la esposa del jefe del hogar es constantemente el objeto de enfermedades que la familia y el grupo conciben como agresiones chamánicas, es reticente a la existencia y a las acciones del jaibaná, pero a partir del momento en que un jaibaná logra mejorar a la mujer, ella y su familia se sienten próximos al chamanismo y al jaibaná que ha logrado mejorar el estado de salud de la mujer. Ante esta familia el jaibaná y el chamanismo adquieren connotación positiva, al menos momentáneamente.

A manera de conclusión, es importante señalar que el estudio del chamanismo no se puede centrar solamente en el chamán y sus actividades, puesto que el chamanismo no se explica a partir de uno solo de sus participantes; este es explicable fundamentalmente por las asociaciones y las relaciones que se construyen entre individuos, resaltando en todo momento la unidad y la diferencia entre los grupos o tipos de individuos o percepciones que conforman el sistema.

El campo de acción social crea un campo de percepciones y acciones que se comunican a cada individuo o grupo de individuos. El tipo de opinión, el rol y la comunicación que se establecen entre los participantes depende de la posición de cada individuo frente al núcleo de la situación, en este caso la agresión de la mujer por un jaibaná y la participación en el bienestar de la familia de la mujer. Así, podemos decir que la manera como los individuos toman sus decisiones y sus formas de actuar, se transforman gracias a las relaciones que establecen con otros sujetos; a las decisiones individuales que la persona toma, las cuales se encuentran en correlación con las relaciones que el individuo tiene con otros individuos, dado que son dichas relaciones las que imponen los límites de la toma de decisiones (Elias, 1991). Por ende, la posición de los individuos no es fija, esta varía (en el tiempo y en el espacio) en relación con el grado de proximidad que los individuos tienen con los dos jaibanás actuantes y con la persona víctima de la agresión; en este caso específico la cercanía entre los miembros del grupo y la víctima puede variar dependiendo de su participación en el bienestar que atraviesa la familia de la víctima.

Nota

Agradezco a Philippe Erikson, Anne-Marie Losonczy, Jean-Pierre Goulard y Andrea Santacruz por su ayuda y sugerencias, las cuales contribuyeron a enriquecer este texto.

Bibliografía

- Barry, Laurent (2008). *La Parenté*. Editions Gallimard, Paris.
- Chaumeil, Jean Pierre (2000). *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne*. Georg, Paris.
- _____ (2003). "Chamanismes à géométrie variable en Amazonie". En: Hamayon (ed.). *Revue Diogenes, Chamanisme*, N.º 396, pp. 15-175, Paris: Puf.
- Elias, Norbert (1991). *La société des individus*. Fayard, Paris.
- Fausto, Carlos (2002). "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". En: *Mana*, Vol. 8, N.º 2, pp. 7-44.
- Foster, George McClelland (1978). *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*. Fondo de Cultura Económica, México.
- García Barriga, Hernando (1974-1975). *Flora medicinal de Colombia*. Tres Tomos. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hernández, Camilo Antonio (1995). *Ideas y practicas ambientales del pueblo embera del Chocó*. Colcultura y Cerec, Bogotá.
- Losonczy, Ann Marie (1997). *Les saints et la Forêt*. l'Harmattan, Paris.
- _____ (1990). "Cadre rituel et improvisation dans le chamanisme embera du Chocó". En: *Actes du Colloque du Centenaire*, E. P. H. E., Paris, Vol. xcv, pp. 185-200.
- _____ (1986). "Les destin des guerriers. Agresión chamanique et agression guerrière du Chocó". En: *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. LXXII, pp. 157-183.
- Mauss, Marcel (1950). "Essai Sur le Don. Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques". En: Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Quadrige/Puf, Paris.
- Pardo, Mauricio (1991). "El convite de los espíritus". En: Guerrero, Pardo y Leiva, Amodio (eds.). *Los espíritus aliados, chamanismo y curanderismo en los pueblos indios de Sudamérica*. Abya-Yala, Ecuador, pp. 81-154.
- Pineda, Roberto y Gutiérrez, Virginia (1958). "El mundo espiritual del indio Chocó". En: *Miscelánea Paul Rivet*, tomo II, XXXI. Universidad Autónoma de México, México.
- Pineda, Roberto (1987). "Malocas del terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI". En: *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. III, N.º 2, pp. 83-109.
- Pérez, Enrique (1942). *Plantas útiles de Colombia*. Contraloría General de la República, Imprenta Nacional, Bogotá.
- Perrin, Michel (2001). *Les Praticiens du Rêve*. Puf, Paris.
- Sales, Anne de (1991). *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des magar du nord*. Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Santacruz, Andrea (2004). *Grands hommes et migration chez les embera-chamí du département du Putumayo*. Mémoire de Maîtrise Université René Descartes, Paris 5. Paris.
- Taussing, Michel (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man, a study in terror and healing*. University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Turner, Víctor (1972). *Les tambours d'affliction, analyse des rituels chez les ndembu de Zambie*. Editions Gallimard, Paris.
- Vasco, Luis Guillermo (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Banco Popular, Bogotá.
- Vilaça, Aparecida (1998). "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari à luz do perspectivismo". En: *Mana*, Vol. 4, N.º 1, pp. 9-67.