

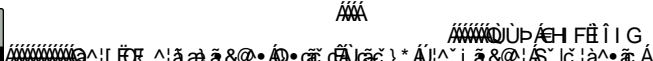
Lioba Rossbach de Olmos*

¿Vienen los espíritus cuando se les llama sin bastón? o Cómo mantuvo su identidad de chamán un jaibaná emberá del Chocó (Colombia) cuando efectuó un ritual fuera de regla

Resumen: Dentro de la antropología existen muchas teorías que giran alrededor del origen, del contexto, del significado, de la función y de las características de lo que es un ritual. En un sentido más estricto son el carácter de la acción, una codificación del procedimiento y su efecto de cambio que distinguen un ritual religioso de otros rituales y de otras actividades de la vida cultural. El presente artículo toma estas características para discutir un ritual organizado artificialmente y realizado fuera de regla por un chamán indígena emberá en una comunidad de la población negra del Chocó (Colombia). Analizando el ritual desde diferentes perspectivas se llega a la conclusión que tanto el control sobre el procedimiento establecido como su ruptura forman parte del ritual, el mismo que se basa en la identidad y personalidad del chamán que lo efectúa.

Summary: Within anthropology there are a variety of theories regarding the origin, context, significance, function and character of what is considered to be a ritual. In a stricter sense, it is its quality of action, a certain codification of the procedure and the effects of changing what distinguishes a religious ritual from other rituals and activities in cultural life. The present article takes these distinctive features for discussing a ritual that has been organized artificially and performed irregularly by a shaman of the Emberá Indians within a community of black people in the Chocó (Colombia). Analysing the ritual from different perspectives the article comes to the conclusion that the control over the established procedure and its break as well are integral parts of the ritual itself, which is based on the identity and personality of the shaman who performs it.

* Antropóloga, Universidad de Marburgo, Alemania.



La antropología ha creado desde su surgimiento como disciplina científica un sinnúmero de teorías que giran alrededor del origen, del contexto, del significado, de la función y de las características del ritual. Abarca una amplia gama de explicaciones tales como que el ritual debe entenderse como una técnica ineficiente basada en la irracionalidad que acompaña a la humanidad antes que ésta desarrollase sus técnicas científicas modernas, o la convicción que el ritual crea estabilidad y cohesión entre los hombres en un mundo lleno de inseguridades y miedos, o frente a sus grandes desafíos individuales como son la muerte, la fertilidad o la alimentación o al contrario ayuda a tematizar conflictos sociales latentes. Incluyen así mismo el pensamiento más bien dialéctico de la teoría estructuralista que supone que el ritual reintegra mediante actos y acciones lo que la mente había separado mediante los mitos y hasta el concepto más reciente que el ritual se caracteriza primordialmente por el hecho de que carece de significado alguno, realizándose sin que los participantes conozcan el sentido de sus acciones (Kramer 1987: 181ss.). Mientras que en tiempos de la modernidad se asociaba el ritual directamente con la religión, en la postmodernidad se identifican rituales en toda la vida privada y pública de los seres humanos (Krieger/Belliger 2006: 7s.). Hoy en día disponemos de una tipología de rituales. Podemos distinguir entre actos individuales de ritualización,¹ además las así llamadas buenas costumbres, las ceremonias, los actos de magia, los rituales litúrgicos y diferentes tipos de fiestas (Grimes 1995: 40ss.). Pero sea cual sea la teoría del ritual en que deseamos basar nuestras reflexiones y sea cual sea el tipo de ritual que nos interesa, la mayoría de las definiciones comparten ciertos elementos y estos son que el ritual puede entenderse como un “complejo de actos no-cotidianos los que se efectúan para ocasiones especiales de acuerdo con un procedimiento tradicionalmente establecido”.² Tal vez esta definición tendrá sus limitaciones y seguramente no será aplicable para todos los rituales y actos ritualizantes identificados como tales por las corrientes postmodernas. Pero aún así nos presenta dos aspectos fundamentales que nos ayudan a distinguir el ritual de otras expresiones religiosas y seculares parecidas. Estos aspectos son el carácter de “acción” que es esencial para que podamos hablar de un ritual y “cierta codificación” de la misma. Esta codificación sigue relevante para los rituales que se inscriben en un entorno religioso pero no así en los de los debates postmodernos en donde la atención ya no se dirige al cumplimiento de reglas establecidas sino a la ritualización o incluso las performances de aquellas acciones que las elevan por encima de las actividades cotidianas y con esto las constituyen como rituales. Dado que en el presente contexto trataremos de un ritual netamente religioso-curativo observaremos con cuidado el tema de la codificación.

1 Por ejemplo el ritual de fumarse una pipa.

2 Köpping (1988: 406s.), la traducción fue hecha por la autora.

Un criterio adicional sería oportuno introducir, el que puede ayudar a clarificar el concepto del ritual en su sentido tradicional y religioso y es el criterio del efecto, del cambio. A través de acciones rituales se supone que algo cambia, un joven se convierte en adulto, un enfermo se sana o alguien tiene más claridad sobre lo que le está esperando en un futuro próximo. Es este cambio, este efecto que se produce mediante el ritual lo que lo distingue de, por ejemplo, una función de teatro a pesar que ésta pudiese tener aspectos ritualizantes, lo que en resumen ha sido también una base fundamental para que se desarrollara una teoría de performance dentro de las investigaciones sobre el ritual (Belliger/Krieger 2006: 12ss., 21).

¿Pero que pasa si una acción, que podría identificarse como ritual por cumplir con muchos de los criterios mencionados, no sigue el procedimiento codificado? ¿Pierde el ritual por esto su efecto? ¿Pierde la acción su carácter de ritual? ¿Y no habrá una instancia que vigile la integridad del ritual?

Estas preguntas serán discutidas en este artículo³ entorno a un acontecimiento ocurrido hace casi veinte años en el Chocó. Se trata de un ritual artificialmente organizado y encargado por la autora de estas líneas quien, como antropóloga, estaba realizando estudios sobre la organización social de las comunidades negras en el Medio Atrato (Rossbach 1992; Rossbach de Olmos 2000; 2001) cuando se presentó la oportunidad de adquirir algunas experiencias con el chamanismo emberá. Ocurrió entonces que un chamán indígena emberá visitó la comunidad negra donde permanecía la antropóloga y realizó un ritual a pedido de ella. Este ritual servirá de ejemplo para discutir las preguntas arriba formuladas. Para la mejor comprensión del ritual y las condiciones en que se realizó es conveniente primero proporcionar algunas informaciones sobre la población indígena y negra del Chocó y las relaciones que mantienen. Después se presentará el ritual tal como lo observó la antropóloga para posteriormente proseguir con la interpretación del mismo desde diferentes enfoques y perspectivas.

1. Elementos del trasfondo general

Desde la época colonial la mayoría de la población del Chocó colombiano la conforman afrocolombianos, es decir descendientes de esclavos de minas de oro y libertos de origen africano (Sharp 1976; Rossbach de Olmos 2000: 75ss.). De acuerdo con las cifras oficiales en 2005 ellos constituían el 82% de los 441.395 habitantes del Chocó (DANE 2005). La población indígena emberá, waunaná y cuna a su vez constituye una minoría que en 1993 contaba de entre 21.000 y 26.700 personas los que corres-

3 Este artículo ha sido galardonado con el Premio Iberoamericano 2006 con el que el Cuerpo Consular Iberoamericano acreditado en Frankfurt am Main premió al mejor trabajo en idioma español, realizado en la Philipps-Universität Marburg.

pondían al 5,8%.⁴ Es conocido en la literatura (West 1957; Castrillón 1982: 187s.) que la relación entre la población indígena y la negra del Chocó ha sido desde siempre compleja y hasta conflictiva a pesar que nunca alcanzó dimensiones de violencia como las causadas en los años pasados por paramilitares y guerrilleros que mayoritariamente no fueron originarios de la región. Una novedad en esta relación fue la cooperación política que se desarrolló entre 1990 y 1991 durante la reforma constitucional de Colombia cuando un constituyente indígena proveniente del Chocó apoyó las reivindicaciones negras lográndose al final el mejoramiento de la situación legal de las comunidades negras de la región del pacífico.⁵

Hasta hace algún tiempo atrás era común que ambos grupos se mantuvieran separados y distanciados. Mientras que la mayoría de los emberá y waunaná se habían retirado a los cursos superiores de los afluentes de los grandes ríos chocoanos como son el Atrato y el San Juan, las comunidades negras se habían asentado a lo largo de las orillas de los ríos principales y los cursos bajos de sus afluentes (West 1957). Es igualmente conocida por la literatura la endogamia de los emberá que tiende a impedir relaciones sexuales y matrimoniales biculturales y previene especialmente uniones entre mujeres indígenas y hombres afrochocoanos, situación que para la población negra en cambio no solamente estuviera permitida sino deseada dado que cualquier cambio del físico negro en los progénitos como lo es por ejemplo el pelo cabelludo liso está considerado como una “mejora de la raza”. Independientemente si estas relaciones distanciadas deben considerarse como resultado de una política de segregación impuesta por el régimen colonial o por la iglesia católica, hoy en día coinciden con una actitud indígena, la que hace que las fronteras étnicas entre ambos grupos se mantengan.

Existe, sin embargo, un mecanismo que ayuda a regular las relaciones interétnicas a nivel local, y éste es el compadrazgo. No se sabe con exactitud por qué motivo y a partir de cuándo los indígenas chocoanos empezaron a buscar sus padrinos entre los la población negra para bautizar a sus hijos y contar, por ende, con compadres negros. Es de suponer que el compadrazgo tiene un origen católico y fue introducido por la iglesia a la cultura indígena. Pero su conversión en una institución de relación interétnica debe provenir de los indígenas mismos siendo ellos, al menos en la actualidad, el motor detrás de este sistema de compadrazgo. Sobre las ventajas que existen para ellos de contar con compadres negros, sólo podemos especular. Sabemos por la literatura que el negro⁶ apoyaba antes a su compadre indígena a moverse en el mundo occidental y a

4 Véase Jimeno/Sotomayor/Valderama (1995: 64) y en el Internet <<http://www.finagro.com.co/colombia/departamento.asp?IDDepartamento=04&Tema=07>> (27.05.2006).

5 Aquí nos referimos más concretamente al artículo transitorio 55 de la Constitución Colombiana de 1991 y la Ley 70 de 1993.

6 En los últimos años la denominación “negros” para la población afroamericana se ha ido perdiendo debido a que tiene connotaciones racistas e identifica rasgos biológicos como el color de la piel con

aprender el sistema del mercado y el manejo del dinero (Castrillón 1982: 176ss.). Lo trataba con cierto paternalismo hasta el punto de aprovecharse de él lo que le ha dado al compadrazgo interétnico fama de ser una institución de la explotación del indígena por el negro. Pero hay otros aspectos. Dado que el compadrazgo puede comprenderse como un tipo de parentesco ritual es evidente que existen prohibiciones sexuales y matrimoniales entre los compadres y sus familiares. Es conocido el respeto que tienen los negros a esta institución (Rossbach de Olmos 2000: 268ss.), y es por eso que un emberá con su familia podría hospedarse donde su compadre negro sin miedo que algún hombre de la casa se acerque a su mujer, sus hijas, cuñadas o hermanas. Y esto es lo que frecuentemente se hacía y se sigue haciendo, es decir reposar a medio camino donde el compadre negro antes de seguir de viaje a la ciudad.

En el Medio Atrato las relaciones de compadrazgo tienen algunas particularidades. Se dan por lo general entre indígenas que viven en un afluente del Atrato y negros que son del pueblo de o cerca de la desembocadura del mismo al Atrato. Estas relaciones parecen tener rasgos hereditarios, pues un nuevo compadre se busca dentro de una familia con la cual ya se mantienen relaciones de compadrazgo desde generaciones anteriores. Por el otro lado, en el pueblo de negros en donde la autora ha tenido la oportunidad de conocer algunos detalles del compadrazgo interétnico, no tiene cada persona negra un compadre indígena. Para los negros el compadrazgo implica obligaciones con el ahijado y con los compadres lo que significan costos. En un entorno chocoano de pobreza generalizada y una circulación reducida de dinero son sólo las familias negras un poco más acomodadas las que están dispuestas a asumirlo. Sin embargo parece que muchas familias indígenas, hablamos de familias extendidas patrilineales (de un hombre con su mujer, todos sus hijos no casados, sus hijos casados con sus mujeres y los hijos de ellos), mantienen relaciones de compadrazgo con una familia negra del pueblo cercano. En el caso concreto del pueblo de afrochocoanos donde la autora realizó sus estudios, el señor Domingo V., quien era el mismo jaibaná al cual nos referiremos después, era compadre con Don Domingo C., uno de los hijos del fundador del pueblo de negros que por su prestigio y por ser poseedor de una extensión de terreno respetable formaba parte de los más acomodados del lugar. Algunos hijos de ambos ya habían entrado en una nueva relación de compadrazgo.

También para los negros parece tener ventajas contar con compadres indígenas. Muchas veces es más favorable comprar una “champa” (canoa) de ellos que hacerla con manos propias. De la buena relación entre un compadre indígena y un compadre negro tiene provecho muchas veces el pueblo entero comprando los negros, por ejem-

particularidades culturales. “Afrodescendientes” es el termino que actualmente puede considerarse políticamente correcto. El mismo que es neutral y libre de racismo y discriminaciones escondidas, solo no expresa la compleja realidad social y cultural del Chóco de años pasados. Pero en este sentido se sigue usando en el presente artículo.

plo, canoas de los indígenas a un precio moderado. Los jóvenes indígenas son siempre bienvenidos como ayudantes en los trabajos de la siembra y cosecha de arroz, un producto que –a diferencia de los productos tradicionales como el plátano, el maíz o las frutas de la palma de “chontaduro”– requiere de mucha mano de obra. Además los negros a pesar de tener sus propios médicos tradicionales y un propio sistema de salud basado en la “uromancia” (vista de la orina) y el uso de plantas, estiman mucho los tratamientos de los chamanes emberá, los jaibaná, y sus capacidades visionarias, incluyendo, por ejemplo, la de encontrar al autor de un embrujo o de descubrir oro escondido. Debido a que en la mayoría de los casos hay un jaibaná en un asentamiento indígena, los negros por medio de sus compadres tienen acceso directo a un chamán de relativa confianza. Recurriendo a la asistencia médica de los indígenas los negros contribuyeron al surgimiento de una situación pluralista de salud en el Chocó, donde coexisten el chamanismo indígena, el curanderismo afrochocoano y la medicina occidental (Rossbach de Olmos 2001).

Es seguro que el compadrazgo interétnico tiene dimensiones y aspectos todavía desconocidos, no estudiados o incomprendidos. Como ejemplo puede indicarse un acontecimiento en el cual estaba involucrado el señor Domingo C., compadre de su tocayo emberá chamán mencionado. Se trataba de la eliminación de un “aripada” que es un monstruo con rasgos zoo- y antropomorfos ya descrito en la literatura (Vasco 1985: 87ss.). El aripada forma parte del mundo mítico-religioso de los emberá quienes lo consideran como muerto resucitado, muerto que se convirtió en una bestia que ataca, mata y come a los vivos. De acuerdo con las informaciones recogidas por la autora que en groso modo coinciden con lo publicado anteriormente se trata de un jaibaná quien durante la vida había consumido hojas de una planta especial⁷ por lo cual, al morir, se convierte en aripada o “mohán”, designación más común entre la población negra. Después de algún tiempo de haberse enterrado al muerto la bestia sale de la tumba que se encuentra tradicionalmente debajo del tambo, o sea la casa indígena construida sobre altos pilares, y mata a todas las personas de los alrededores. No le importa al aripada si éstas hayan sido sus familiares en la vida real. Los negros dicen que el mohán es una bestia que parece animal con pelo tan largo que no se pueden ver sus ojos. Si los indígenas se enteran que hay un aripada recorriendo los bosques dirigen sus pasos por otros senderos para no chocarse con él. Por miedo de la aparición de un aripada pueden dejar sus asentamientos para construir sus casas en otro lugar.

Entonces ocurrió, en tiempos pasados, que el jaibaná Domingo V. pidió a su compadre Domingo C. ayuda para evitar que un difunto se convirtiera en un aripada. La autora no ha podido averiguar todas las circunstancias del caso y solamente conoce las explicaciones de uno de los protagonistas negros al respecto. Hecho es que el indígena

7 La autora no ha podido conocer el nombre de la planta la que Vasco (1985: 92) indica como “guibán”.

pedía a su compadre negro que viniera al asentamiento indígena para eliminar un difunto que se sospechaba podría convertirse en un aripada. Este no dudó en ir acompañado por un sobrino. Sin embargo éste hecho no se entiende por sí mismo debido a que los emberá son, por lo general, considerados mucho más hábiles en asuntos religiosos, mágicos o de hechicería que los negros y no necesitan la ayuda de estos.

La razón de esta solicitud la explica el compadre Domingo C. bajo el concepto de que la relación entre los compadres se considera como algo sagrado, religioso y digno de respeto siendo por esto una institución opuesta a la hechicería indígena. Por eso – así lo interpretaron los negros involucrados– el compadre tiene el poder de ayudar. El método que aplicaban los indígenas apoyados por los negros para eliminar el muerto en transición a un aripada e impedir que salga de su tumba era el de desenterrar el cadáver, descuartizar el cuerpo y enterrar las partes en lugares distantes el uno del otro. El señor Domingo quien no tardó en prestar a su compadre la asistencia solicitada no dudaba que el muerto que desenterraron y descuartizaron se hubiera convertido efectivamente en un mohán. Lo que a Domingo C. ha convencido y lo que él siempre relataba cuando tocaba el tema era el hecho que el cadáver después de haber estado bajo tierra por más de una semana seguía intacto y sin síntomas de putrefacción. Falta decir que el nieto del jaibaná Domingo V., Emiliano, de 18 años de edad, creía que su propio abuelo ya había consumido la planta que le iba a resucitar como aripada después de su muerte. No descartó la posibilidad que en este caso toda la familia se mudaría a otro lugar.

Lo que aquí tal vez interesa más son las dimensiones complejas del compadrazgo entre indígenas y negros, que demuestra este acontecimiento, actuando, entre otras cosas, como instancia de intercambio cultural. Es precisamente la relación de los compadres mencionados que constituye el trasfondo del ritual artificial, al que nos dedicaremos ahora, pues fue al compadre negro Domingo C. a quién la antropóloga pidió solicitar a su compadre indígena Domingo V. “cantar jai” o sea llamar a los espíritus titulares del chamán por medio de cantos y así lo hizo.

2. Un ritual fuera de regla

El ritual que se realizó fue un acto improvisado y organizado a la carrera. En la tarde de un día viernes del julio de 1988, llegó el jaibaná Domingo V. en su “champa” con su hijo y un sobrino al pueblo en las orillas del Medio Atrato viniendo desde el río Buchadó donde tenía su casa y su familia. Cuando su compadre le solicitó cantar jai, lo primero que dijo fue que no estaba preparado, que no había traído sus bastones que son un requisito importante. Después cambió de idea diciendo que sí podía cantar jai sin bastones. Nos contó que él por lo general andaba acompañado de algunos de sus jais y que esta vez eran cuatro. Se acordó realizar el ritual en la misma noche en la sala del centro de acopio que servía, además de depósito para almacenar las cosechas de arroz, de lugar de las reuniones comunales. Se tuvo que improvisar. No se adornó la

sala como se suele hacer según la literatura en los tambos indígenas para estas ocasiones (Vasco 1985: 15ss.). No había altar ni tampoco hojas de palma para usarlos en el ritual. No se pudo preparar chicha⁸ de maíz. Se utilizó la mesa de la sala como lugar para poner ciertas ofrendas. Velas, tabaco, biche y dinero había que ofrecer para que los jais se sientan atraídos. Biche, el aguardiente casero hecho de caña de azúcar, no había en el pueblo en ese momento. Tuvo que usarse aguardiente fabricado industrialmente. Tampoco había tabaco, es decir cigarro. En vez de eso a los jais se les ofreció cigarrillos.

Pero había que darle una razón al jaibaná para que cante jai. El no quería llamar a los jais sin motivo. La antropóloga solicitó entonces que el señor Domingo consulte los jais sobre la situación de su familia en la lejana Alemania y averigüe también por su salud actual en tierra tan foránea como era para ella el Chocó. La gente del pueblo, al enterarse que el jaibaná iba a cantar jai, vinieron y se reunieron en el centro de acopio. El número de personas presentes era respetable y un tanto más alto que el de las asambleas políticas o comunales del pueblo. Entre estas habían algunas que querían pedir ayuda al jaibaná. Parecido a lo relatado sobre los mismos emberá en la literatura publicada no había una atmósfera de piedad. La gente llegaba al lugar de los hechos, se sentaba y empezaba a conversar, entreteniéndose sin guardar silencio, y sin poner mucha atención a lo que estaba pasando en el transcurso de la noche.

Al caer la noche empezó la ceremonia. El jaibaná se sentó frente a la mesa con las ofrendas y empezó a cantar con la cabeza inclinada. Largos minutos de cantos de un ritmo monótono y en un lenguaje en parte incomprensible salían de su boca interrumpidos solamente por los sorbos de aguardiente que tomaba. ¡De pronto una interrupción! El jaibaná deja de cantar y habla. Su voz cambia. Si, habían venido los jais que se expresaban por la boca de su dueño. Se quejaban. ¡Que no se había puesto la platita en la mesa! ¿Que porqué faltaba el dinero? ¡Que no había tabaco en la mesa! ¿Que era eso de los cigarrillos? ¿Y además porque no los llamaba con los bastones?

El problema del dinero se solucionó. Se había olvidado de ponerlo e inmediatamente se depositó. Acerca de las otras quejas de los jais, el jaibaná les regañó diciendo que la gente presente había solicitado su ayuda lo que él no había previsto y no había traído los bastones. ¿Como les iban a negar la asistencia? Por eso los llamaba sin bastón. Claro quedó, sin embargo, que los jais no iban a entrar a la sala sino quedarse en la orilla del río que pasaba a pocos metros de distancia. Tienen reservas, así se dijo, de entrar a pueblos de “libres” –como los indígenas chocoanos llaman a los negros cuando hablan español– sabiendo que en una de las casas había representaciones de santos católicos que son antagónicos de los jais. Y efectivamente los habitantes del pequeño pueblo de negros guardan unas imágenes representando a San Antonio y la Virgen del Carmen. Es por eso que no sucedió lo que, de acuerdo con los negros, siempre suele

8 Bebida fermentada de maíz.

sucedier cuando los jais o, lo que para ellos es algo parecido, “el diablo”, entra en una casa: que empieza a temblar fuerte.

El jaibaná logró calmar a su jais, seguía sus cantos, seguía tomando aguardiente y permitía con ciertos intervalos que los jais se pronunciaran por medio de su voz. Era obvio que el jaibaná, en la medida en la que seguía cantando y tomando, entraba en lo que esta conocido como “sueño”, es decir este estado visionario en que el chamán en contacto con las fuerzas sobrenaturales encuentra los medios que necesita para hacer solucionar los problemas que se le han solicitado que solucione.

La relación entre jaibaná y jais no parece como uno se la imagina después de haber leído los clásicos textos sobre el chamanismo (Eliade 1980). El medio no fue el éxtasis extrovertido ni tampoco la fuerte embriaguez con drogas. El jaibaná no parece salir de su cuerpo ni el espíritu entrar en el de él cambiando la identidad del chamán por completo. El “sueño” del jaibaná (lo que corresponde a la técnica de éxtasis según Eliade) si bien requiere del canto y del trago se asemeja más a un encuentro de dos entidades de mundos diferentes que se reúnen por medio del jaibaná. El chamanismo emberá tiende a compaginarse con algunas aspectos del postmodernismo, especialmente con el paradigma del diálogo, pues la relación entre jaibaná y jai parece ser un diálogo donde las dos participantes intervienen. Este diálogo no es, sin embargo, de igual a igual. Hay dimensiones de poder y queda claro que el jaibaná domina la situación; esto es lo que ha aprendido en el transcurso de su aprendizaje, pero los jais tienen voz y se pronuncian a veces fuerte y decididamente. A esto el jaibaná reacciona presentando argumentos y no puede simplemente imponer su autoridad. Por supuesto que esta observación de la antropóloga sobre la relación entre el jaibaná y el jai y su reflexión dentro de un concepto de diálogo se basa en una sola experiencia y puede, por eso, solamente servir como hipótesis que habría que comprobar o rechazar. En el acontecimiento relatado el carácter de diálogo ha sido de todos modos tan notable que vale la pena mencionarlo.

En un instante el jaibaná interrumpió la ceremonia y se dirigió a las personas reunidas. Sabía, así decía, que había gente en la sala quienes le consideraban un charlatán que no entendía nada de curar sino sólo tenía el propósito de sacarles plata a la gente. No quedó claro si este breve discurso sobre su reputación era un resultado de algo de que se había enterado en su sueño o no. Sea como sea, su intervención fue tan insistente que provocó a los presentes a confirmar lo contrario o sea el respeto que le tenían. Los líderes del pueblo trataron de desvanecer cualquier duda sobre el reconocimiento que se le brindaba y subrayaron la credibilidad de la que gozaba.

Después el jaibaná siguió con el canto por más de una hora. Por ciertas expresiones que incluían la mención del nombre de la antropóloga se podía desprender que su sueño estaba dedicado a ella. Al terminar se acercó a su cliente extranjera y le confirmó que su familia en Alemania estaba bien y que ella misma sufría de un malestar que no tenía que ver con brujería sino era por causa natural. Tenía probablemente su razón

en sus constantes vuelos largos. Este malestar requería un tratamiento que el jaibaná procedió a efectuar inmediatamente de la siguiente manera: siguió cantando y en un intervalo del canto chupó la parte superior de la cabeza de la antropóloga y así de la misma manera en dos oportunidades. Con esto terminó el ritual en lo referente a la antropóloga.

Antes que el jaibaná atendiera a las otras personas que en la sala buscaban su ayuda, el dedicó cierto tiempo más a la antropóloga explicándole algunos detalles sobre los jais. La investigadora no ha podido verificar los resultados de esta conversación en la literatura existente sobre el tema. Es posible que esto se deba en parte al estilo de discurso particular del jaibaná. Por sus contactos con los negros, blancos y mestizos de la región el estaba familiarizado con las dimensiones de la alteridad, es decir con personas y discursos provenientes de otras culturas y traducía sus conceptos indígenas no solamente al español para que la antropóloga los entendiera si no al mismo tiempo también al habla de los negros y, tal vez, “paisa”.⁹ La palabra “jai” la tradujo como “espíritu” y la relacionó con el diablo exactamente como los negros lo harían hablando de los “brujos” de los “cholos”, es decir de los jaibaná de los indígenas. Esta particularidad provoca nuevas preguntas acerca de la multivocalidad de la escena. Mientras que tradicionalmente el antropólogo fue quien hizo las traducciones de otra cultura a la suya y/o a la científica, era ahora el representante de la “otra” cultura quien traducía, usando para este efecto el lenguaje cultural de terceros.

Después de haber leído en la literatura que al jai no hay que entender como espíritu sino como la esencia de las cosas o una energía (Vasco 1985: 101s.), resulta más confusa la calidad sumamente humana y mundana con que fue presentado por el chamán. No es solamente que algunos jais pueden aparecer en forma humana asemejándose al diablo en la concepción negra, sino que otros parecen tener gustos muy humanos. A lo menos el jaibaná decía que los ve en sus sueños como seres humanos y los trata como “compañeros”. El mismo los comparó con las mujeres a las que los hombres deben entender y ofrecerles algo para que así se sientan cómodas y se queden. Son los jais que ya están bajo control del jaibaná que establecen el primer contacto con nuevos jais, los invitan a tomar y reunirse para conversar. Dijo el jaibaná, que un jai que se siente cómodo se queda (Vasco 1985: 102). Añadió que había también aquellos jais que el jaibaná debería mantener encerrados por que tienden a vagabundear como personas mal educadas. Por el otro lado el jai puede matar al jaibaná si el no lo sabe controlar. El jaibaná debe actuar como “patrón”. Son siempre varios los jai con los cuales el jaibaná trabaja y entre estos hay buenos y malos. El señor Domingo V. me hizo entender que cuanto más alto es el número de jais de los cuales el jaibaná dispone

9 “Paisa” es la denominación usual en el Chocó para la gente blanca. Al mismo tiempo es el nombre popular que se les da en todo Colombia a los Antioqueños.

tanto más es su poder y su influencia. Además decía que el está siempre acompañado de cierto número de jais, algunos están con él cuando está de viaje.

El ritual que acabamos de presentar se había realizado por solicitud de la antropóloga quien fue la que puso los ofrendas, es decir el aguardiente, el tabaco, el dinero y las velas para llamar a los jais. Esto, sin embargo, no impidió que otros pacientes se acercaran para pedir la ayuda del jaibaná. Vino por ejemplo la señora Soraida que raras veces salía de su casa que quedaba a 1.000 m de distancia río arriba del pueblo. Ella tenía, de acuerdo con el diagnóstico popular de la gente negra, reumatismo en la rodilla, sufría fuertes dolores y pedía que el jaibaná la atendiera. El lo hizo, cantando nuevamente y dialogando con su jais. Después chupaba la rodilla de donde sacaba una mezcla de “sangre y materia”. Para repetir esta medida pero también para curar las visiones nocturnas de las que la señora Soraida sufría y las que le producían miedos terribles, el jaibaná la invitó que venga donde él. De acuerdo con sus explicaciones era un mal “mandado”, una hechicería, que requería un tratamiento especial y prolongado. En la misma sala los hijos de la señora se sentaron a hablar de como y cuando llevar a la madre a la casa del jaibaná y cómo reunir los 500 pesos y el biche que el jaibaná pedía para su tratamiento.

Finalmente el compadre negro del jaibaná en quien se había apoyado la antropóloga para organizar el ritual solicitó la ayuda de él. Quería conocer el lugar de permanencia de un tesoro que un antepasado de él había enterrado y escondido, lo que entre otras cosas parece ser un fenómeno frecuente, a lo menos un tema muy presente en el Chocó. El dueño original del tesoro fue un hombre fuerte, dotado con conocimientos mágicos y al mismo tiempo recordado como el fundador del pueblo. El jaibaná en su sueño se dio cuenta que el tesoro había estado enterrado en una lata de galletas media vara bajo tierra en las cercanías del pueblo pero que una persona ya lo había encontrado que sin hablar de su hallazgo vivía “suavemente” del mismo. El dinero del tesoro, así indicaba el jaibaná, no había sido lo espectacular, más interesante fue su oro. Domingo quien desde tiempos atrás tenía claras indicaciones de un tesoro escondido por su abuelo no había iniciado la búsqueda sistemática temiendo la posible envidia de los parientes. El jaibaná le dio el nombre del nuevo dueño de las riquezas de su antepasado pero no se sabe si su descendiente Domingo haya tomado después medidas para recuperar lo que él consideraba herencia suya y la de su familia.

Aquí terminó la consulta del jaibaná después de la medianoche. Algunas personas quedaron sin embargo trasnochando.

Con esto termina el relato de los acontecimientos tal como la antropóloga los ha observado, percibido y anotado. El próximo paso será el de analizar el caso viendo hasta que grado lo ocurrido coincide con o se desvía de lo que podría llamarse un ritual regular. Veremos en adelante que esta pregunta no tiene una respuesta unívoca y clara, sino que los resultados dependen del punto de vista desde donde se hace la pregunta. Existen claros indicios de un rompimiento del procedimiento establecido. Pero

al mismo tiempo vemos a un chamán quien procura mantener la situación dentro de la normatividad tradicional y cuando no lo logra la reconstituye. Desde otra perspectiva se nos presenta la ruptura del procedimiento establecido para el ritual como una experiencia ya integrada al mismo.

3. Lectura número uno del ritual: la ruptura de la normatividad

Un ritual efectuado fuera del contexto normal y arreglado de una manera artificial no es un acontecimiento desconocido dentro de la antropología cultural. Se sabe, por ejemplo, que Audrey Richards (1939/1949), alumna de Bronislaw Malinowski que trabajó en África en la primera mitad del siglo XX, hizo realizar danzas rituales queriendo observar para documentarlas antes que desaparezcan y caigan en el olvido frente a las presiones de la modernización y aculturación. Años después se veía este estilo etnográfico con ojos críticos porque la autenticidad de lo observado no estaba garantizada. Para las generaciones anteriores de antropólogos esta problemática fue secundaria comparada con la gran tarea que se veían en estudiar y documentar las culturas supuestamente “antiguas” que se consideraban en peligro de extinción. Hoy por hoy se asume al contrario que no todas las culturas que parecen antiguas lo son y no todas van a desaparecer sino muchas seguirán existiendo a pesar que han de cambiar y adaptarse. Además el cambio no está necesariamente considerado como destrucción sino forma parte integrante de cualquier cultura.

Pero así como las danzas rituales encargadas por Audrey Richards también el ritual arriba descrito plantea el problema de la autenticidad. Antropólogos como Mauricio Pardo (Pardo 1980/81) o Luis Guillermo Vasco (Vasco 1985) para mencionar sólo algunos de la generación actual han estudiado la cultura emberá en el Chocó durante varios años y tendrían criterios propios para dar una respuesta contundente. La autora carece de esta base sólida y puede solamente recurrir al ritual mismo y a los elementos, actitudes, discursos y argumentos presentes en el mismo. El personaje principal es el jaibaná, el que en varias ocasiones hacía –así a lo menos se puede entender– referencias a las irregularidades del caso. Es por eso oportuno repasar las irregularidades las que el jaibaná mismo indicó, analizando los problemas que afrontaba y las soluciones que encontraba. Para esto se escoge un método “pragmático”, es decir se analiza el ritual dentro del contexto de su propia realización y de su propia dinámica sin perder de vista las definiciones “externas” arriba mencionadas de lo que constituye un ritual.

Debe recordarse que el jaibaná Domingo, al pedírsele que cante jai, lo primero que hizo fue indicar que no estaba preparado por no tener sus bastones consigo. Está claro que los bastones de madera de 80 hasta 100 cm de largo y con motivos antropo- y zoomórficos en su parte superior que probablemente son representaciones del los jais o de poderes espirituales (Vasco 1985: 49ss.) son un requisito indispensable para invitar a los jais. Al referirse el chamán a la falta de los bastones indicaba que la regla general es usarlos. Después el confirma que si se puede cantar jai aún sin tener los

bastones y así lo hizo. Es por supuesto difícil juzgar si la falta de los bastones cuestionaba la realización correcta del ritual o no. Lo que se puede confirmar es que el jaibaná manejó el problema enfrentándolo y no ignorándolo o negándolo. Solo después tomó la decisión de realizar el ritual.

Sobre algunas parafernalias como las flores, el banco, la chicha, el altar que conocemos como elementos centrales y claves del cantar jai no tenemos referencia ninguna de parte de Don Domingo V. Así que no podemos decir si su falta durante la realización de la ceremonia cuestionó la efectividad de la misma. Lo mismo es válido para la hoja de palma que entre los emberá es un objeto muy importante en los rituales curativos. Referente a las ofrendas que la clienta, en este caso la antropóloga, aportó para el ritual parece no haber estado en concordancia con las reglas establecidas para el efecto, pero el jaibaná no hizo alusión alguna al respecto.

Las velas no están explícitamente mencionadas en la literatura como requisitos indispensables del ritual así como tampoco el biche, es decir el aguardiente casero, el que con la chicha como bebidas embriagantes usuales en las sesiones de jaibaná, tienen en común que provienen de una producción casera, de las mujeres de la casa, pero que se distinguen porque el biche sólo lo producen las mujeres negras que lo venden a los indígenas. El dinero es otra ofrenda de la cual no sabemos con exactitud si forma parte de un procedimiento establecido del ritual curativo de los emberá. Se sabe que hay situaciones en que la “compra” forma parte de las tradiciones chamanísticas emberá. Es cuando un hombre decide aprender el arte del jaibaná, entonces va con este fin a un maestro al cual le tiene que “comprar” el banco. Pero no es de suponer que el dinero es indispensable cuando el jaibaná, y ésta es seguramente la situación más común, canta jai para curar un enfermo de su propia familia.

Lo interesante del caso es que los mismos jais, evidentemente los cuatro que estuvieron acompañando al jaibaná Domingo V., parecían haber jugado un papel como instancia de vigilancia sobre el buen procedimiento del ritual. Fueron los jais quienes reclamaron la falta de dinero que se había olvidado poner. Fueron ellos los que criticaron que se les habían ofrecido cigarrillos en vez de cigarros y una botella de aguardiente en vez del biche. Además se quejaron que habían sido llamados sin bastones. Fue después el jaibaná que evaluaba las quejas presentadas distinguiendo entre los que el consideraba legítimos como la falta del dinero y los que consideraba de menor importancia como la sustitución de los cigarros por los cigarrillos y del biche por el aguardiente. Su argumento principal fue que había quienes solicitaban la ayuda que no se les iba a negar. El jaibaná hizo entender a los jais que deberían arreglárselas. El dialogaba con sus jais pero se reservaba la última palabra sobre lo correcto y lo legítimo del ritual.

El jaibaná después de haber iniciado su canto lo interrumpió creando un espacio para atender las posibles dudas sobre sus capacidades curativas que pueden haber existido entre los participantes del ritual. La cronología de los acontecimientos hace supo-

ner que el discurso fue el resultado de algo que vio el jaibaná en su sueño porque lo hizo después de haber iniciado el canto. Con tanta insistencia se refería a aquellas personas que supuestamente no confiaban en sus conocimientos que provocaba declaraciones confirmándole la credibilidad de la cual gozaba. El jaibaná no solamente dialogaba con sus jais valiéndose por último del poder que tiene sobre ellos sino se dirigía también a los participantes asegurándose de su confianza y lealtad. Este breve discurso parece haber estado directamente relacionado con las condiciones extraordinarias bajo las cuales se efectuó el ritual, es decir frente a una clientela que era mayoritariamente negra y no indígena.

El hecho que el ritual se realizó dentro de un pueblo de negros y, por esto, fuera de su entorno regular indígena tuvo entonces su impacto pero no fue tema ni durante las expresiones de los jais ni de las deliberaciones del jaibaná. Simplemente se hizo entender que los jais no entraban a la sala donde se efectuó el ritual sino se quedaron en la orilla del río para no tropezar con los santos del pueblo que parecen ser antagónicos a éstos. Las opiniones de los indígenas sobre esta reserva se desconocen. De acuerdo con los conceptos negros chocoanos tiene su origen en la oposición entre lo santo que está asociado con lo divino, con Dios y lo bueno, mientras que todas las actividades del jaibaná están asociadas con lo humano y tienen que ver con el diablo incluyendo lo malo. A lo menos en la cultura afrochocoana existe esta división del mundo en dos conceptos opuestos. Este esquema se pone encima de todas las cosas existentes del universo, incluyendo enfermedades, plantas, animales, espíritus, etc. (Rossbach de Olmos 2000: 278ss.). La autora no sabe hasta que grado esta concepción del mundo forma también parte de la cosmovisión indígena. Pero el hecho que los jais que forman parte de la cosmovisión indígena se comportan de acuerdo con las reglas inherentes a la concepción negra, es decir respetando el antagonismo entre los jais del jaibaná y las imágenes de santos de los negros parece indicar que, si no lo comparten los indígenas también, se han acomodado a este detalle de la cultura negra. Los jais parecen respetar y reconocer esta concepción dualista opositora del mundo que los negros consideran innata a la creación del mismo aceptando por eso también que lo divino y lo humano hasta cierto grado se toleran y respetan mutuamente.

Partiendo del análisis de estos detalles que se presentaron antes y durante el ritual, no es fácil juzgar hasta que punto este cumplió o rompió con los requisitos tradicionalmente establecidos. Pero se puede confirmar que sí contó con unas instancias y mecanismos que vigilaban el cumplimiento de los procedimientos establecidos reclamando la falta de unos utensilios o lo inadecuado de otros. Lo cierto es que el ritual mismo proporcionó las instancias correspondientes y el jaibaná reaccionó a las deficiencias. Si tuviéramos que constatar una ruptura del ritual entonces sería una ruptura controlada. Pero antes de llegar a una conclusión sería importante mirar el problema desde otra perspectiva.

4. Lectura número dos del ritual: la ruptura como parte de la tradición

La antropología contemporánea enfrenta hoy en día un mundo diferente que su antecesora del siglo pasado. Es posible que la suposición de ésta ha sido correcta y que muchas culturas y sus rituales tradicionales han ido desapareciendo por las fuerzas aculturadoras que representan el mundo moderno y globalizado. Pero la antropología ha sido también testigo de la creación de nuevos rituales que tal vez carecen de los requisitos necesarios en su sentido estricto pero, al verlos de cerca, comparten muchos elementos con ellos o los inventan de nuevo.

Un buen ejemplo es el ritual del agua que se ha creado y realizado una sola vez durante una conferencia internacional de gran alcance, donde representantes gubernamentales y no-gubernamentales se reunieron para tratar los grandes temas de desarrollo y de medio ambiente del planeta tierra, es decir la Cumbre Mundial de Desarrollo Sostenible en Agosto y Septiembre de 2002 en Johannesburgo (Sudafrica).¹⁰ En el así llamado “Ubuntu-Village” se reunieron una tarde más de 20 mujeres indígenas de todas partes del mundo para realizar, bajo la orientación y guía de un curandero masai de Kenia, este ritual al que cada mujer contribuyó con una pequeña ceremonia desde su contexto cultural específico.¹¹ A pesar que no se trató de un ritual en el sentido clásico de la palabra sobre todo por la falta de un procedimiento establecido, reúne, sin embargo, algunos de los criterios más importantes. Podemos identificar por ejemplo la acción, que se dio en la misma realización del ritual. Así mismo podemos distinguir un efecto, pues el ritual estableció a un nivel simbólico una unidad entre las participantes que correspondió a la cooperación y solidaridad construida durante el trabajo político de largas reuniones en los días anteriores de la conferencia oficial. Trascendió tanto la experiencia política como la realidad cotidiana. Más aún, se pueden encontrar en el ritual las ideas de las grandes teorías que giraban en torno al tema. La estabilidad y la cohesión estuvo presente entre las mujeres participantes. El ritual fue antes que nada un acto simbólico pero llegó a juntar a las mujeres por unos instantes encima de las diferencias culturales, idiomáticas, de nacionalidad y otras. Creó un sentido de unidad y construyó una identidad. El ritual tematizó además uno de los retos centrales actuales del mundo que es el agua, de la cual toda la humanidad depende. En lo que respecta a este tema, el ritual (re)unificó por medio de su realización lo que los debates políticos habían separado, es decir agua potable, agua sanitaria, agua de regadío en la agricultura, agua para la recreación, etc. Hasta el más reciente concepto antes mencionado sobre la falta de un sentido claro en los rituales puede encontrarse, pues el ritual del

10 La autora ha tenido el gusto de estar presente como observadora en el ritual.

11 Es un interesante detalle de las Naciones Unidas que los representantes de los pueblos indígenas introducen en las conferencias donde participan en un mundo de conferencias y reuniones muy reglamentadas la costumbre de realizar un ritual para solicitar a las fuerzas sobrenaturales el éxito de la reunión.

agua efectivamente careció de un sentido coherente y un significado genérico basándose, si es que existen, en los distintos significados que las distintas mujeres le habían atribuido. Este proceso tiene algunos rasgos en común con lo que Bell llama la “construcción de ritual” (Bell 2006).

Pero el ritual contó, como ya se ha dicho, con un tipo de “maestro de ceremonias”, un curandero masai, quien orquestó la multitud de los pequeños, dispares y distintos actos rituales de las mujeres. Los integró hasta donde le fue posible y probablemente los relacionó con el sistema de símbolos y significados que correspondían a los de él y, por ende, a los de los masai, símbolos y significados que ninguna de las mujeres conocía.

Aquí se presenta un problema relevante para nuestra reflexión. Aquellos rituales como el que acabamos de presentar podrían calificarse como “postmodernos”. “Post-moderno” en este contexto quiere decir que los rituales son multivocales por incluir varias voces, son múltiples por tener diferentes orígenes y son eclecticismos por integrar varios estilos. Por todo ello incluyen fenómenos disonantes, discrepantes, incongruentes y hasta arbitrarios, los que la antropología tiende a relacionar con los procesos de intercambio y de mezcla cultural. Los asocia con fenómenos de entretejimiento cultural y bricolaje que son la base de las nuevas culturas híbridas. Estos elementos encontramos también en el ritual del agua y su intención, contexto y contorno fuera de lo común. En este ritual nadie, ni el curandero masai, estaría en condiciones de definir cuales de los aspectos corresponden a alguna tradición establecida y cuales aspectos han sido inventados o creados en el transcurso del mismo acto ritual. Nadie podría tener la autoridad de arrogarse los conocimientos de la verdad.

Esta evidencia hace también ver el ritual artificial del jaibaná Domingo V. con otros ojos porque la situación se presenta igual de ambigua. No se refiere tanto a que en este ritual, como en todos los rituales tradicionales, hubo fenómenos los que las personas comunes no comprenden debido por ejemplo al lenguaje secreto o los conocimientos secretos del chamán. El problema consiste más bien en que en la primera lectura del ritual algunos aspectos se consideraron y se trataron como indicios de una ruptura de la tradición pero debe preguntarse si tiene que ser así o si no se los puede leer en conformidad con la misma. Viéndolo de esta manera los mismos detalles que antes entendíamos como parte de un ritual artificial ahora los podemos distinguir como parte de una tradición existente.

Un ejemplo tiene que ver con los bastones. De la literatura conocemos el caso del jaibaná Clemente N. quien había destruido sus bastones por la presión de la administración pública y de la iglesia católica que perseguían fuertemente las prácticas chamánicas de los indígenas chocoanos en los años 70 del siglo pasado (Vasco 1985: 14ss.). La ruptura de sus bastones debe haber sido un acto grave para el jaibaná, porque se dice que romper los bastones es matar a su dueño. Tuvo que haber superado esta crisis y seguir existiendo sin bastones. Pero después, por necesidad de curar a su

nieto quien estaba gravemente enfermo, decidió cantar jai sin bastones logrando aparentemente también así sanar al niño enfermo. Parece entonces que el uso de los bastones es un requisito importante en el ritual emberá pero que los jaibaná por fuerza mayor, tuvieron que adquirir también experiencias como la de cantar jai sin bastones y lograron integrarlo en su manera de realizar el ritual.

Otro detalle ambiguo es el discurso del jaibaná a los escépticos que él sospechaba que desconfiaban de sus conocimientos y capacidades. Esto claramente pareció expresión de una situación excepcional en que la clientela no era la de siempre. Pero existe entre las anotaciones publicadas en el diario etnográfico del mencionado antropólogo Vasco la transcripción de un canto del jaibaná en español que nos da otra pista. En este canto el jaibaná se refiere repetitivamente a los del Cauca¹² que no creen en su capacidad de curar la fiebre e insiste que él es un hombre que entiende de estos trabajos (Vasco 1985: 18s.). Se puede suponer que se trata de un discurso que formaba parte de las rivalidades y fricciones que existen desde hace mucho tiempo entre los distintos jaibanás que se acusan mutuamente de fracasos e incapacidades y hasta brujerías (Vasco 1985: 148). Las rivalidades son especialmente fuertes entre los jaibanás de un mismo río y obviamente forman parte integrante de los sueños de ellos. Siendo así, el discurso que líneas arriba se identificó como resultado de lo artificial del ritual bien puede haber sido parte de un mecanismo muy tradicional.

Otro detalle interesante fue la dinámica que provocó el ritual. A pesar de su carácter artificial las circunstancias y las personas involucradas hicieron que el ritual siguiera siendo un ritual y no se convirtiera en un espectáculo de teatro. Cuando la noticia corrió por el pueblo que el jaibaná iba a cantar jai a pedido de la antropóloga, muchos de los habitantes, entre ellos los que requerían ayuda y los que no hubieran tomado solos la iniciativa de rogárselo al jaibaná, se hicieron presentes y contribuyeron a que el ritual no se convirtiera en un evento apócrifo.

Lo que nos muestra este ejemplo es que en la improvisación del ritual está presente la tradición y que la misma ruptura del camino tradicional sigue de una u otra manera los pasos del mismo.

5. A manera de conclusión: acerca la identidad del jaibaná

En el ritual el jaibaná Domingo V. se mostró conciente de la tradición sin manifestar especial preocupación por guardarla. Han habido otras instancias que reclamaban el cumplimiento del procedimiento establecido, es decir los jais. El jaibaná tomó en consideración estos reclamos, pero se valió de su autoridad para decidir cuales aspectos de la tradición se tuvieran que respetar y cuales no eran lo suficientemente importantes

12 El Cauca es uno de los principales ríos del país. Pero “Cauca” se llama también a un departamento del sur de Colombia que comparte el litoral pacífico con el Chocó y tiene población emberá.

para no sacrificarlos en favor de las necesidades de la clientela. En un sentido estricto el jaibaná actuó de intermediario entre el mundo real y los jais dotados con el poder de intervenir.

En este contexto se abrió el espacio para introducir el cambio y el jaibaná en diálogo con los jais asumió la tarea de procurar la reintegración de este cambio a la normatividad. Se llamó a los jais sin bastones, el aguardiente remplazó al biche, el cigarrillo al tabaco etc. Es interesante recordar aquí la actitud de los jais en el pueblo de los negros donde son temidos por su poder espiritual. Los jais que normalmente están presentes cuando se les canta jai, se quedaron en la orilla del río respetando la esfera de influencia de los santos católicos sin queja ni reclamo. Seguramente esto no ha sido siempre así. En algún momento debe haberse presentado esta situación, tal vez tras una ruptura del procedimiento codificado y un jaibaná que daba prioridad a las necesidades de sus (nuevos) clientes sobre la tradición. Se puede llegar entonces a la conclusión que los rituales se modifican en la medida en que se imponen las condiciones que los determinan (Krieger/Belliger 2006: 21).

Intermediario fue el jaibaná también frente a los participantes del ritual insistiendo en sus capacidades y haciéndoselas confirmar por estos. El diálogo del jaibaná con sus jais es parte integral del ritual, así mismo también el diálogo con sus clientes. El jaibaná es un puente entre estos dos lados buscando mantener o crear un equilibrio entre ellos. Esto es lo que define su identidad, o sea el manejo de la mediación entre el mundo de los espíritus y el mundo de los seres humanos incluyendo los cambios y rupturas que se presentan.

A pesar que la función del chamán como mediador esta ampliamente conocida en la literatura ésta no se refleja en las teorías de rituales que siguen dominadas por cuestiones sociales, de la comunidad, de lo colectivo, sin enfocar el papel de aquellos protagonistas que efectúan los rituales. Los “maestros de ceremonia” como se les llamó líneas arriba juegan muchas veces un papel central. En el caso del jaibaná Domingo V. se revela no solamente la importancia que él tiene para el ritual concreto sino ayuda además a relacionar el ritual con algunas tendencias actuales del debate teórico.¹³

Haciendo un resumen de lo dicho se vio que el chamán empleó un discurso de diálogo primero con los jais y después con los participantes del ritual. El hizo referencia a las reglas y los procedimientos convencionales así como a las posibles reservas de los participantes. Esto puede considerarse un mecanismo de comunicación –un aspecto importante en los debates actuales sobre las teorías del ritual– para integrar o incorporar a los participantes y a los jais en el ritual por medio de la creación de un entendimiento mutuo y de un significado común. Esto era importante dado que los jais no

13 Se refiere aquí a los debates que Krieger/Belliger (2006: 7-34) analizan en la introducción de su libro sobre las teorías del ritual.

forman parte del mundo religioso de los participantes del ritual y los participantes no eran los clientes regulares del jaibana.

Con estos diálogos el chamán enfocó y actualizó el significado del ritual y su procedimiento tradicionalmente establecido. Pero en el curso del mismo ritual prosiguió deconstruyéndolo para inmediatamente reconstruirlo y recodificarlo de acuerdo con las condiciones del contexto dado. Esta deconstrucción, reconstrucción y recodificación la efectuó con el consentimiento tanto de los jais que colaboraron como así mismo de los participantes que asistieron al evento. Con esto el jaibaná no solamente se mostró como agente de transformación intersubjetivo e intercultural sino también experto en la “pragmática generativa” (Krieger/Belliger 2006: 13), es decir en las reglas que permiten deconstruir y reconstruir el ritual.

Un pequeño detalle falta relatar. Este detalle pone en claro el problema que se está tratando aquí. Demuestra que lo tradicional orienta y guía su propia ruptura y la ruptura se basa en lo tradicional. Nuevamente es el jaibaná el centro de atención. Es así que el jaibaná Domingo V. después de haber hablado con la antropóloga sobre las particularidades de sus jais insistió que quería visitarla en su tierra. Ella respondió que su tierra quedaría muy lejos, que hacía mucho frío y que el viaje hasta allá era muy costoso. Don Domingo V. insistió hasta que despertó la curiosidad a la antropóloga quien quería conocer la razón de este deseo. Salió a la luz que el jaibaná había visto en su sueño el país de la antropóloga y había conocido suficientes aspectos como para formarse su propia idea de esta tierra lejana. Comentaba que había muchos jais sueltos en Alemania pero no había nadie quien los pueda controlar porque esta tierra carecía de jaibanás, los que saben tratar a los jais. Si él mismo hubiese llegado a esta tierra llevando su propios jais hubiera podido recoger toda esta tropa de jais sueltos lo que le permitiría, al regresar a su tierra chocoana, convertirse en un jaibaná sumamente poderoso.

Esto puede considerarse una manera muy “jaibaná” de relacionarse con una tierra desconocida. El señor Domingo V. no usaba libros, televisión, teléfono y mucho menos las tecnologías modernas de comunicación que acompañaban la globalización y que estaban por surgir en este entonces sino el sueño (tradicional) visionario del chamán emberá. Si esta experiencia ha sido por un lado típica para el jaibaná, por otro lado debe haber sido nueva y a la vez exótica porque fue un tipo de experiencia etnográfica visionaria, un encuentro con la alteridad en un mundo sobre el cual Don Domingo no tenía mayor referencia en ese momento siendo la única fuente posible algunos misioneros alemanes que estaban presentes en la región desde hace algunos años atrás.

A pesar, entonces, que esta experiencia fue extraordinaria, es a la vez parte de la experiencia usual del jaibaná. Esta ambivalencia es aún más compleja porque fue el resultado de un ritual efectuado fuera de su contexto usual. Aquí puede verse otra vez cuan importante es la personalidad y la identidad del jaibaná siendo él la instancia que

integra o no esta experiencia al repertorio y a los parámetros “tradicionales” de un chamán. Es él quien decide frente a una realidad ajena y desconocida si se deja atraer por los jais sueltos o por otros aspectos que en su sueño seguramente se le reveló. En última instancia sería él quien decidiría regresar a su tierra con los jais europeos conquistados o por el contrario con aquellos artículos de consumo de este mundo ajeno que despiertan grandes anhelos y simbolizan el poder y la vida moderna: es decir el dinero y una multitud de artículos comerciales. Posiblemente Domingo V. hubiera optado por el camino tradicional de agrandar su poder. Tal vez él hubiera aumentado el número de sus jais trayéndolos de tierra ajena aprovechándose que a los jais les gusta hacerse invitar como a las mujeres coquetas. Pero tal vez hubieran sido estos jais de origen europeo los que hubieran seducido al jaibaná hacia los atractivos artículos de consumo europeos despertándole desconocidos deseos y rompiendo nuevamente los esquemas tradicionales.

¿No puede ser, entonces, que una acción ritual que no se realiza dentro del esquema del procedimiento establecido confirma a su vez el mismo esquema? ¿No es posible que ambas cosas co-existen a la par, la continuación de la tradición y su ruptura? A lo menos, esta ambivalencia no entraría en contradicción con Victor Turner y su “proceso ritual”. Según Turner unas rupturas y unas crisis son inherentes a los rituales los que tras de un proceso de anti-estructura o liminaridad proporcionan la experiencia de “communitas” y conducen a la solución y reintegración (Turner 2000). Es a través del caos, que se produce la reconstrucción y renovación de la comunidad, la que en el caso presentado aquí conforman el indígena y el afrochocoano, el curandero y el enfermo así como el chamán y el cliente incluyendo a una antropóloga.

Una vez llegada a la conclusión que los rituales, incluyendo los clásicos rituales religiosos, tienen un procedimiento establecido pero al mismo tiempo tienen reglas para cambiarlos, el concepto que acompañó a la argumentación de estas deliberaciones se vuelve obsoleto; es el de la autenticidad que ayudaba a enfocar el problema pero que se ha vuelto innecesario al ver que el procedimiento establecido está abierto a reestablecerse cuantas veces sea necesario.

Bibliografía

- Bell, Catherine (2006): “Ritualkonstruktion”. En: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (eds.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 37-48.
- Belliger, Andréa/Krieger, David J. (ed.) (2006): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Castrillon C., Héctor (1982): *Chocó Indio*. Medellín: Ediciones Centro de Pastoral Indígena.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) [Colombia] (2005): Población censada después de compensada por omisiones de cobertura geográfica (1,22%) y contin-

- gencia de transferencia (0,26%), en 1973, 1985, 1993 y 2005, por áreas, según departamentos. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/censo_1964.pdf (24.07.2007).
- Eliade, Mircea (1980): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt am Main: suhrkamp wissenschaft.
- Grimes, Ronald (1995): *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Jimeno, Miriam/Sotomayor, María Lucía/Valderrama, Luz María (1995) *Chocó. Diversidad cultural y medio ambiente*. Bogota: Fondo FEN Colombia.
- Köpping, Klaus Peter (1988): "Ritual". En: Hirschberg, Walter (ed.): *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 406-407.
- Kramer, Fritz (1987): "Ritual". En: Streck, Bernhard (ed.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Dumont Taschenbücher, pp. 181-183.
- Krieger, David J./Belliger, Andréa (2006): "Einführung". En: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (ed.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 7-34.
- Pardo Rojas, Mauricio (1980/81): "Bibliografía sobre indígenas chocó". En: *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá), 23: 464-528.
- Richards, Audrey I. (1939/1949). "The Development of Field Work Methods in Social Anthropology". En: Bartlett, Frederic C./Ginsberg, Morris/Lindgren, Ethel J./Thonless, Robert H. (eds.): *The Study of Society. Methods and Problems*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., pp. 272-316.
- Rosbach, Lioba (1993): "Flußabwärts und flußaufwärts: Schwarze und Indianer in der kolumbianischen Pazifikregion Chocó". En: Dirmoser, Dietmar/Gabbert, Wolfgang/Meschkat, Klaus/Müller-Plantenberg, Clarita/Müller-Plantenberg, Urs/Rediske, Michael/Ströbele-Gregor, Juliana (eds.): *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte*, 16. Hamburg/Münster: LIT Verlag, pp. 15-31.
- Rosbach de Olmos, Lioba ([1998] 2000): *Komplexe Beziehungen. Zur Rezeption und Sozialorganisation der schwarzen Bevölkerung im Chocó (Kolumbien)*. Inauguraldissertation, Johannes Gutenberg-Universität in Mainz. Curupira, Band 11. Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg e.V."
- (2001): "Schwarze Heiler, indianische Schamanen und Chirurgen. Medizinische Postmoderne und postmoderne Medizin". En: Buche, Irina (ed.): *Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Amerika*. Hamburg: Akademie freier Autoren, pp. 241-272.
- Sharp, William F. (1976): *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Turner, Victor Witter (2000): *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag.
- Vasco, Luis Guillermo (1985): *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- West, Robert C. (1957): *The Pacific Lowlands of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Wicker, Hans-Rudolf (s.f.): *Leitfaden für die Einführungsvorlesung in Religionsanthropologie*. <http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e297/e1386/e3578/linkliste3581/leitfaden_religionsethno_ger.pdf> (28.11.2006).