

***Kariburu: digresión ritual y
posicionamiento político en el trabajo de
curación entre los embera¹***



Pablo Jaramillo²

pjaramillos@gmail.com

University of Manchester (Reino Unido)

Recibido en: Mayo 03 de 2006

Aceptado en: Agosto 28 de 2006

¹ Este artículo es producto de la investigación «El jaibaná en la encrucijada: ritual, territorio y política en el resguardo embera-chamí de La Albania (Caldas)», realizada por el autor durante los años 2000-2004 en la Universidad de Caldas.

² Antropólogo Universidad de Caldas. Estudiante de Doctorado.

Kariburu: digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los embera

Resumen

El análisis de los rituales como herramientas y medios de posicionamiento político, ha sido una labor difícil ya que la misma categoría de ritual ha oscurecido aspectos fundamentales de la función de los rituales. A través de la categoría de *digresión ritual*, el presente artículo examina cómo un ritual practicado entre los emberas se constituye en dispositivo para el posicionamiento político tomando el ritual como un trabajo discursivo y performativo para producir identidades políticas donde es conflictivo definir las. El presente artículo se basa en observaciones efectuadas en medio de un trabajo de campo etnográfico realizado de manera intermitente del año 2000 al 2004 en el resguardo La Albania, Risaralda y San José de Caldas, Caldas, Colombia.

Palabras clave: ritual, política, identidad, etnografía, indígenas embera.

Kariburu: Ritual Digression and Political Positioning in the Healing Practices among the Embera

Abstract

The analysis of rituals as a way of political positioning has been a very difficult task, essentially because the category of ritual itself has darkened important issues concerning the rituals' functions. Using the category of *ritual digression*, the present paper assesses how a specific healing ritual performed by Embera people becomes a tool to generate political commitment. The study considers the ritual as a discursive and performative work, which produces political identities in a context where conflict prevails. The present work is based in ethnographic fieldwork carried out from 2000 to 2004, in sporadic seasons in an Indian reserve called La Albania, Risaralda and San José de Caldas, Caldas, Colombia.

Key words: ritual, politics, identity, ethnography, embera people.

Kariburu: digressão ritual e posicionamento político no trabalho da cura entre os Embera

Resumo

O análise dos rituais como ferramentas e meios de posicionamento político, tem sido uma tarefa difícil já que a mesma categoria de ritual tem escurecido os aspectos fundamentais da função dos rituais. A través da categoria de digressão ritual, o presente artigo examina como um ritual practicado entre os *Emberas* constitui-se num dispositivo para o posicionamento político pegando o ritual como um trabalho discursivo e pré-formativo, para produzir identidades políticas onde é conflituoso definir-as. O presente artigo se baseia em observações efetuadas no médio dum trabalho de campo etnográfico feito de maneira intermitente no ano 2000 ao 2004 no resguardo La Albania, Risaralda y San José de Caldas, Caldas Colômbia.

Palavras chave: ritual, política, identidade, etnografia, indígenas Embera.

La categoría de ritual es uno de esos términos sobreentendidos en antropología que sólo en escasas ocasiones ha sido revisado en sus implicaciones metodológicas. Peligrosamente es una de esas «cosas culturales» que tienden a definirse por las formas y parafernalia que la envuelven. Así, es común que cuando se busquen andamiajes conceptuales que trasciendan la misma ejecución formal del ritual se encuentren modelos donde los ejecutantes no están siquiera cerca de sospechar qué es y para qué hacen lo que hacen. Es uno de esos terrenos donde más se revela la autoridad del observador porque pareciera haber una incapacidad del que ejecuta los rituales por representar su propia práctica. Quizá sea una de esas piezas fundacionales de la antropología que más se resisten a abandonar cierta razón etológica que muchos añoraron ver en esta disciplina. Por otro lado, las alternativas a esto han sido igualmente insatisfactorias: descripciones de lo que pasa en los rituales como escenas de una obra teatral con una intención más parecida a convertir lo observado en pieza de anticuario que reflexionar sobre ello. Es, en suma, una de las preocupaciones antropológicas más reacias al análisis porque, muy a menudo, necesitamos apelar a causas o determinantes que están completamente alejados de las personas que lo realizan y de sus intenciones.

De ese gran conjunto de problemas enunciados en el párrafo anterior —que exigirían por sí solos un espacio y una demostración juiciosa de la que no dispongo—, el presente texto, sólo pretende abordar un par. El primero, es cómo se construyen significados y mensajes con fines de generar simpatías y posicionamientos políticos a través de rituales de curación ejecutados por *jaibanás*³ en un resguardo⁴ indígena embera⁵ de Caldas, en un contexto marcado por el conflicto de establecer posiciones políticas después de la Constitución de 1991, donde *lo indígena* fue reevaluado como elemento constitutivo del Estado. El segundo, derivado del anterior, es el análisis del ritual como un trabajo deliberado por quienes lo ejecutan para mantener y

³ El *jaibaná* es una figura central en la sociedad embera, equivalente a lo que en la tradición antropológica se ha llamado chamán o shamán. Es el encargado de intervenir frente a maleficios y representa la cabeza de grandes segmentos de grupos parentales. Frente a los curacas, que curan «enfermedades de dios» (ver nota 13) y pilderos, que se ocupan principalmente de la adivinación (no presentes en el resguardo La Albania), el *jaibaná* se ocupa específicamente de la curación de jais (también conocidos como maleficios o achaques)

⁴ El resguardo La Albania se encuentra ubicado en el sur occidente del departamento de Caldas, en la cordillera occidental y más específicamente en el valle del río Risaralda. Tiene una población de alrededor de 240 personas en un área cercana a las 100 Ha.

⁵ Embera es uno de los grupos étnico más grandes actualmente en Colombia. Se ubican en una gran variedad de departamentos de Colombia, pero fundamentalmente se encuentran en Chocó, Antioquia, Risaralda y Caldas. Lingüísticamente hacen parte de la familia Chokó.

modelar las redes de poder. Debería ser leído, por lo tanto, como un camino, entre los múltiples, para ver el ritual de una manera alternativa a esa burda imagen del análisis ritual presentada antes.⁶

En el presente análisis ambos problemas son indivisibles y, por lo tanto, no serán separados en la estructura misma del texto. Por el contrario, éste comenzará contextualizando las redes de poder en el caso que nos ocupa, teniendo en cuenta sus determinantes históricos, económicos y políticos. Posteriormente, se describirán detalladamente los rituales de curación, haciendo especial énfasis en un dispositivo discursivo y performativo que he llamado *digestión ritual*. Posteriormente se analizarán las diferentes formas que adquiere dicho dispositivo, en función de generar simpatías y posicionamiento entre los involucrados en el ritual —dentro de los que se cuentan indígenas, campesinos y etnógrafos— con fines de establecer posiciones frente a un proyecto de identidad indígena.

Los Recorridos y los Proyectos

Los indígenas habitantes del resguardo La Albania hacen parte de un éxodo de indígenas cuyo origen se remonta a la última década del siglo XIX. Su punto de origen es el actual resguardo del Chamí, en el departamento de Risaralda. La causa de su retiro fue la disolución de parte del resguardo, cuyos orígenes se remontan al siglo XVI. El proceso de disolución se inició, paradójicamente, con la intención de los indígenas de recuperar los títulos sobre el resguardo, ya que los originales se habían quemado en un incendio en Tadó (municipio del actual departamento de Chocó). La ley 44 de 1873 permitía la venta de tierras de resguardos para pagar costos relacionados con la expedición de títulos. De esta manera, los indígenas contrataron un abogado que les garantizara la expedición de nuevos títulos. Aunque así se dio, el costo que esto implicó fue enorme. Una porción equivalente a dos tercios del resguardo original fue rematada, en gran parte, para pagar los honorarios del abogado —que ascendieron al precio que se pagó por lo que actualmente es el municipio de Mistrató en Risaralda—. La tierra del resguardo fue vendida en su mayoría a campesinos de origen antioqueño pero la porción titulada no tenía suficiente capacidad para recibir a los habitantes de las áreas rematadas. Se inició así, un éxodo hacia varios departamentos. Al menos dos de estos grupos de

⁶ Un análisis completo sobre el tema de los rituales en el La Albania donde se pueden encontrar muchos detalles omitidos aquí por cuestiones de espacio puede ser encontrado en Jaramillo (2006).

personas que se asentaron en Caldas conformarían, casi cien años después, los resguardos de Totumal (municipio de Belalcázar) y La Albania (municipios de Risaralda y San José de Caldas). Aunque los indígenas del Chamí trataron de revertir el remate cuando advirtieron las consecuencias, este fue ratificado por el gobierno nacional en 1905.⁷

Los indígenas actualmente ubicados en La Albania, llegaron inicialmente a la vereda conocida como Asia en inmediaciones del municipio de Viterbo, pero, prontamente, después de disputas familiares, adquirieron una pequeña finca⁸ llamada La Albania. De los primeros habitantes de la finca, se sabe que eran miembros de una misma familia extensa de apellido Arcila que sigue predominando en el actual resguardo; que había dos cabezas de familia entre ellos y que entraron en disputas por el poder jaibanístico recién establecidos allí. No es claro, sin embargo, cuál era la relación de parentesco de estos dos personajes. Algunas personas del resguardo dicen que eran padre-hijo, mientras otras hablan de dos hermanos que se establecieron en el resguardo. Este es un aspecto fundamental cuando se trata de analizar las redes de poder presentes actualmente en el resguardo, por lo que se volverá a tratar más adelante.

Después de este primer momento de establecimiento en la finca, son pocos los detalles que se tienen. Es seguro que hubo un continuo crecimiento poblacional no solo por los matrimonios internos, sino por la llegada de más indígenas de la región del Chamí. Así, por ejemplo, en 1932,⁹ como consecuencia de la crisis económica en Estado Unidos, el gobierno nacional promovió la ampliación de la frontera agrícola y la cordillera occidental fue uno de los territorios de esa expansión. Progresivamente la finca se hizo más pequeña para la población que albergaba hasta la década de los ochenta. Como consecuencia, las fuentes de trabajo debieron ser buscadas por fuera de la finca, fundamentalmente en las haciendas cañeras del valle del río Risaralda. No es casualidad que los indígenas se hayan asentado en el pie de monte del valle; prácticamente todos los terrenos planos eran ya haciendas (cfr. Valencia, 2000) y toda la zona montañosa que lo rodeaba se había constituido en una zona marginal minifundista con abundante mano de obra barata. Los habitantes de La Albania se sumaron al trabajo en las haciendas prácticamente desde el momento en que se asentaron.

⁷ El expediente completo del remate ha sido transcrito y publicado por Zuluaga (1990).

⁸ Finca es la figura territorial equivalente al minifundio y es usada usualmente para nombrar la unidad territorial de los campesinos en Colombia.

⁹ Por medio de las Ordenanzas 5 y 30 del mismo año.



«Talla» foto de Luis Guillermo Vasco

Aunque el nexo con las haciendas continúa hasta el presente, alrededor del año 1982, cuando el Concejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC) surgía, se dio un hito en la historia de La Albania con la llegada de algunos líderes indígenas de Riosucio.¹⁰ A partir de este momento emerge el cabildo de La Albania, que tomaría una década en ser declarado resguardo. Dicho vínculo con las haciendas representa un punto de quiebre de las relaciones en el resguardo, ya que de allí surgieron liderazgos de una naturaleza diferente a los de aquellos *pater familias* que representan los *jaibanás*. Implica una visión donde las relaciones con el Estado y las autoridades locales aparecen en el horizonte porque a causa del movimiento indígena de origen caucano se había hecho viable la construcción del indígena como sujeto político en el marco nacional, implican una visión donde la identidad indígena se convierte en un aparato de la lucha por recursos políticos, económicos y sociales.¹¹

A partir de este momento surgen elementos profundamente conflictivos que aparecen en las redes de poder involucrando a los indígenas de La Albania en primera instancia, así como a campesinos y hacendados. Este no fue un quiebre abrupto pero fue visible en múltiples aspectos. Así, los matrimonios entre indígenas y campesinos se volvieron tema de discusión del cabildo e inmediatamente se rompieron las relaciones con las Juntas de Acción Comunal- JAC,¹² a las cuales pertenecía desde sus inicios en la década del setenta. Particularmente problemática fue la relación con las haciendas. Para los líderes jóvenes el trabajo en las haciendas representó una manifestación de la campesinización, aunque ellos mismos puedan acudir a éstas en épocas de crisis. Para los líderes más viejos, *jaibanás* por derecho propio, las haciendas han sido, durante años, fuente de su poder, aunque paradójicamente son ellos los que más acérrimamente se opongan a la presencia de los *kahuna* —gente blanca— en los asuntos de los embera. Al llegar a ser patrones de corte, son intermediarios del trabajo en las haciendas y parte de la deferencia que se les procura se debe al monopolio que mantienen frente al trabajo por fuera del resguardo.

¹⁰ Riosucio es el municipio de Caldas donde se encuentra agrupada la mayor población indígena en el departamento de Caldas. Tiene resguardos con poblaciones que ascienden a los quince mil habitantes y, por ello recibe importantes transferencias del gobierno. Tienen además una importante trayectoria en lo que a organización indígena se refiere. Tienen, sin embargo, el problema de haber perdido prácticamente la totalidad de los diacríticos que les permitirían identificarse como indígenas (tales como lengua propia, vestido, elaboración de cestería, entre otros). En este sentido, la relación con el resguardo La Albania (donde estos marcadores sí han permanecido) es muy importante para la organización indígena con base en Riosucio ya que es a través de este y otro resguardo llamado Totumal, ubicado en el municipio de Belalcázar, Caldas, que se podría hacer un trabajo sistemático de recuperación cultural.

¹¹ Para una caracterización más detallada de los liderazgos emergentes después de la Constitución Política de 1991 ver Agier (2000).

¹² Las Juntas de Acción Comunal, son un mecanismo de participación comunitaria en operación desde 1968 usado específicamente para generar participación a nivel barrial y veredal. En áreas rurales es el mecanismo que tienen los campesinos para organizarse y los indígenas del resguardo La Albania estuvieron adscritos a una hasta que el proceso de organización del cabildo inicio.

Pero aún hay un elemento más complejo. Con el poder que ganaron los líderes jóvenes del resguardo, estos buscaron su lugar en el jaibanismo. Por su papel en las transferencias estatales a los resguardos indígenas, por su protagonismo en la consecución de tierras por medio del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria — Incora, ahora Incoder: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural— y por que fueron ellos quienes llevaron a la declaración de la finca como resguardo, estos líderes reclamaron su parte entre los que *representan* el poder por antonomasia: los *jaibanás*.¹³ De esta manera surgió la divergencia en la relación de parentesco de las dos figuras clave en el origen de la finca. Para los más viejos, los primeros miembros de la familia Arcila eran padre e hijo, de tal forma que hay una única línea a través de la cual se podía heredar el derecho de ser *jaibaná*. Para los líderes más jóvenes, se trataba de dos hermanos viabilizando así la presencia de dos grupos de *jaibanás* en el resguardo.

Más llamativo aún, es que las posiciones se territorializaron aprovechando que el resguardo consiste en dos áreas separadas: *los de arriba* —bastión de los líderes jóvenes, correspondiente a la hacienda entregada por el Incora— y *los de abajo* —correspondiente a la finca original y donde permanecen los líderes más viejos—. Es en este punto, donde surge el problema del ritual como dispositivo de la simpatía y las posiciones políticas. A partir de ese momento —si es que antes no lo era—, el ritual se convirtió en una arena política con un peso particular en la discusión entre estos dos grupos de personas que rápidamente buscaron su conjunto de simpatizantes a través de los rituales.

Entender el papel del nuevo liderazgo y la territorialización de las posiciones exige, por sí mismo, un contexto más amplio. Así pues, antes de observar cómo estos aspectos confluyen en el trabajo de curación, es fundamental hacer algunas anotaciones sobre lo que el *jaibaná* ha representado tradicionalmente en los grupos embera, que ayudarán a entender lo que ha llegado a significar actualmente.

La figura del *jaibaná* es una pieza clave en la circulación del poder y la reproducción social en los grupos embera. En observaciones realizadas en el Chocó, G. Stipek (1976) analizó este aspecto en detalle. Cuando una parentela (Vasco, 1990) con al menos un *jaibaná* establecida en un río crece lo suficiente, otro *jaibaná* surge y desafía la hegemonía que detentaba el anterior. El proceso que continúa ha sido repetidamente descrito como una guerra entre *jaibanás* (Pardo, 1987) que tiene por campo de batalla los rituales de curación y por armas las acusaciones de maleficio entre los *jaibanás*. Se ha

¹³ Incluso los gobernadores en el resguardo son una figura secundaria con respecto a los *jaibanás*.

descrito cómo estos enfrentamientos pueden terminar en la muerte violenta de uno de los *jaibanás* y, en cualquier caso, con el desplazamiento de una de las parentelas y su *jaibaná*, si sobrevive (Hernández, 1995). Teóricamente, la parentela desplazada se reproducirá bajo el mismo esquema. Pardo (1987) ve esta posición que detenta el *jaibaná* como la de un *pater familias*, es decir, como la persona que posee los conocimientos y la autoridad para constituir la parentela, como tal y no sólo como un grupo de familias.

Lo que en un principio puede ser visto como una guerra por los recursos medio ambientales frente a la presión causada por el aumento poblacional, toma, interesantemente, la forma de una batalla por saber quién tiene más conocimiento y dominio sobre el mismo. Losonczy (1990:76) afirma que el conocimiento se adquiere y se expone por los viajes tanto físicos como oníricos realizados por los *jaibanás*. Este es un elemento patente entre los *jaibanás del resguardo*, quienes apelan espontáneamente a este elemento para demostrar quién es el más poderoso y por qué. El conocimiento, sin embargo, no da ninguna garantía para que un *jaibaná* sea respetado. En otras palabras, el conocimiento y la experiencia pueden hacer de los *jaibanás* figuras terroríficas por su capacidad para hacer *maleficio*. Los rituales, pues, tienden a condensar una lucha entre el poder y su legitimidad. Este aspecto, que como ya se ha dicho, en otras condiciones se desencadenaba por competencia por terrenos de caza (Hernández, 1995:109), es reconfigurado en el presente por las constricciones territoriales que representan los resguardos y porque en un contexto de políticas multiculturales no solamente hay nuevos conocimientos que entran en la discusión sino nuevos recursos cuyo acceso depende de estos. Respecto a ello, los *jaibanás* más viejos tienden a esgrimir precisamente el argumento del conocimiento sin control y sin experiencia que puede ser eventualmente riesgoso para el bienestar de las personas a causa de maleficios. Ser un líder joven no representa, en este sentido, directamente una ventaja sobre los otros.

Las dinámicas territoriales y sociales en las cuales la figura del *jaibaná* es fundamental, ayudan a entender la forma que ha tomado la lucha en el resguardo: la división territorial ha venido a remplazar la movilidad. Legitimidad, poder, autoridad y conocimiento siguen estando en el mismo eje; sin embargo se han alineado con otro tipo de recursos, de condiciones y de lenguajes para ser impuestos. En la siguiente sección analizaré cómo ocurre, concretamente, una guerra de *jaibanás* y cómo las fuerzas se despliegan en el contexto del multiculturalismo.



«Talla» foto de Luis Guillermo Vasco

El trabajo del *Kariburu*

Lo que para el etnógrafo es un ritual, para el *jaibaná* es un trabajo. Hay ciertas cosas para los observadores que son un ritual y ciertas cosas que son —otras cosas—, desviaciones, descarríos. La categoría con que se evalúe su trabajo es, por supuesto, irrelevante para el *jaibaná*; él está en su trabajo y busca los efectos por los caminos más eficaces. Como muestra, cuando observé los primeros trabajos de curación me sorprendí de encontrarme con una pausa en el canto en la cual se hablaba de los que en momento registraba en el diario como «otras cosas». Pronto, lo que había dentro de esas «cosas» fue lo que dio sentido al ritual dentro de las redes de poder e intereses arriba esbozados.

Los rituales de curación practicados por los *jaibanás* son conocidos por ellos mismos como *karidebaburua*¹⁴. No obstante, todos los indígenas y los mismos *jaibanás* lo conocen por el canto, considerado su momento más importante. El momento en el cual este se despliega, conocido como *kariburu*, sirve para denominar el conjunto del ritual. Sin embargo, cuando se le pregunta a un *jaibaná* en sus propios términos —es decir, por *el trabajo*— sobre lo que va a realizar, invariablemente dirá: «¡uno no, los que voy a realizar son tres trabajos: *kariburu*, *miefiburu* y *ukuburu*!». Penetrar en esta distinción ayuda a entender por qué la categoría de ritual nos lleva a pensar las prácticas «exóticas» como unitarias, homogéneas, mecánicas y no conflictivas en sí mismas.

Kariburu, *ukuburu* y *miefiburu* serían, para un observador que mire los rituales con los lentes de «el ritual», tres momentos de uno mismo. Me veo forzado a continuar, por ahora, tratándolos así, dado que considero que la mayoría de los lectores de este texto los tenemos puestos. De esta manera, *kariburu* corresponde al momento del canto, *ukuburu* al de la curación y *miefiburu*, al del arrastre de la hoja de biaho (*Calathea altissima*). Mientras que el significado de los morfemas /kari/ y /uku/ es, respectivamente, «cantar» y «curar», el de /miefi/ se desconoce aún. A la vez, el morfema /bu/ es una marca aspectual que denota «ser» y «existir» (Cfr. Caudmont, 1956: 66) y /ru/ es un incoativo (Cfr. Gallego, 1997: 116), es decir, la tripleta de momentos quiere decir respectivamente «estar empezando a cantar, estar empezando a curar, estar empezando a arrastrar la hoja».

Un *kariburu* —y aquí me refiero al ritual completo— se compone de estos tres elementos en los cuales el *jaibaná* siempre necesitará una botella de aguardiente —por lo menos—, tres hojas de biaho, dos paquetes de cigarrillos

¹⁴ Este ritual puede ser al que Reichel-Dolmatoff (1962: 181) se refirió como «ritual simple» en oposición al «ritual complejo», conocido como *benikua*.

y una ramillete de albahaca (*Ocimum basilicum* L. o *O. Micranthum* Willd) y unas cuantas copas para curar al maleficiado paciente del cual se dice que «tiene jai». ¹⁵ Antes de iniciar con el primer momento —más o menos a las nueve de la noche— se da la fase de preparación para la cual no existe nombre en embera y ninguna prescripción en particular. Aparte de cortar las hojas, preparar el atuendo básico —que no pasa de una cinta que se amarra el *jaibaná* en la cabeza y de una serie de collares— y disponer el fundamental bastón. Cuando se inicia el *kariburu*, se inicia el canto. El *jaibaná* toma un trago de aguardiente, empieza a agitar las hojas de biahio frente a su cara y empieza a cantar con voces graves y agudas, a veces en un hablado cadencioso, a veces en tonos crípticos: está dialogando con los *jais*, de los que dice que «son como soldados de un ejército» que dudan en entrar a la casa e invita a pasar. Después de unos diez minutos de canto, el *jaibaná* se detiene abruptamente y empieza a hablar de temas que, para un observador externo, no tienen mayor sentido dentro del contexto de la práctica curativa. Inicia hablando, por ejemplo, de las cosechas; pasa sin transición a asuntos domésticos y nos es raro que a continuación hable de los *jais* que ha invitado. Después de unos minutos de charla en tono informal regresa al canto, ahora innovando movimientos: se pone de pie y se balancea de un lado a otro o permanece sentado con las hojas frente a su cara y el bastón frente a las hojas, haciendo golpear el uno con las otras. Mantiene un canto rítmico hasta que se detiene de nuevo para hablar de «otras cosas». Así continúa por espacio de más o menos dos horas hasta que el momento de la curación llega.

El *ukuburu* se inicia sin ninguna marca en especial. Inicia cantando como antes, pero enseguida se dirige hacia el paciente —siempre sentado— a quien le pasa las hojas de biahio de la cabeza a los pies y las arrastra hasta su puesto —el fugaz momento llamado *miefiburu*— donde continúa cantado; luego se detiene y vuela a hablar de «otras cosas». De la misma manera que cuando solo canta, el *jaibaná* alterna el momento de la curación con el hablar, pero progresivamente involucra nuevos elementos hasta llegar al momento más dramático cuando succiona la parte enferma del paciente y, con fuertes contorciones, vomita. La deglución pronto deviene sanguinolenta y el *jaibaná* muestra, satisfecho al público, el *jai* finalmente extraído. El *kariburu* no se detiene allí. Se baja la intensidad del mismo volviendo al canto por espacio de más o menos una hora. Siempre permanece la alternancia entre el canto y la palabra hasta el final del ritual, por lo general, a las dos o tres de la mañana.

¹⁵ La clasificación de enfermedades entre los embera incluye dos tipos de afecciones: jai, maleficio o achaque y enfermedades de dios. Solo el *jaibaná* puede determinar si una dolencia específica corresponde a una u otra categoría y es de su competencias curar las primeras, mientras que las segundas las remite o bien a un curaca o a un «doctor de blancos». El maleficio o *jai* se diferencia de las «enfermedades de dios» en que las primeras son enviadas por alguien de manera intencional y comúnmente por medio de la intervención de otro *jaibaná*.



«Talla» foto de Luis Guillermo Vasco

«Kariburú: digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los embera»

En síntesis el ritual es un ir y venir permanente entre canto —que permanece incluso en los momentos de la curación— y la palabra. Es una larga sucesión primero de canto-palabra-canto, luego de cura-arrastre-palabra-cura-arrastre y finalmente canto-palabra-canto.

En su trabajo sobre dibujo y pintura corporal entre emberas, Ulloa (1992: 65) observó la estrecha relación existente entre el canto, la invocación del poder por parte el *jaibaná* y la curación. Quizá esto nos ayude a entender mejor la importancia del canto más allá de la misma nominación del ritual. Pero en definitiva queda en el aire una pregunta fundamental: ¿cuál es el contenido de eso que llamamos «palabras», qué son esas «otras cosas» de las que se trata en el *kariburu*?

Más por falta de un término en embera que permita nombrar ese momento del *kariburu* de manera genérica lo he nombrado como *digresión ritual*. Denomina un desvío del ritual mismo, si consideráramos el ritual como un producto acabado, una idea —sobre la cual tiene autoridad el etnógrafo— de la cual cada ejecución particular significara pérdidas y no ganancias. Por el contrario, pensamos con Tambiah (1981) que cada ritual es *uno* y *otro* a la vez: es *uno*, porque es reglado y tiene aspectos constantes —de hecho, lo hace a veces sinónimo de lo predecible en las interacciones sociales —, es *otro*, porque es altamente sensible al contexto.¹⁶ Mi propio camino como observador, me llevó, en un primer momento, a donde se reducía en el diario de campo, lo que el *jaibaná* decía como «otras cosas» a otro donde esas «otras cosas» se convirtieron en un elemento fundamental para interpretar los efectos políticos del ritual.

***Digresión ritual* y la trama de los mensajes políticos**

En el inicio del *kariburu*, lo que se dice en cuanto a las *digresiones rituales* varía mucho entre los diversos *jaibanás* y, aún, entre rituales ejecutados por uno mismo. En general, se habla de cualquier cosa de interés para el *jaibaná* y para el público. Sin embargo, a medida que va avanzando el ritual y se aproxima al momento del *ukuburu*, los temas siempre son los mismos: todo gira en un ataque a otros *jaibanás*; sin embargo, no se tratan, de embates

¹⁶ Incluso en los casos donde se ejecutan rituales para ser observados por turistas se puede corroborar. Es interesante como en estos momentos el contexto turístico hace que la ejecución del ritual se exacerbe en sus exotismos, y es de su competencias curar las primeras, mientras que las segundas las remite o bien a un curaca o a un «doctor de blancos». El maleficio o *jai* se diferencia de las «enfermedades de dios» en que las primeras son enviadas por alguien de manera intencional y comúnmente por medio de la intervención de otro *jaibaná*.

frontales. Se dicen, eso sí, nombres, sucesos y aspectos concretos, pero éstos se encuentran involucrados en tejidos de tropos complejos y de difícil comprensión si no se conocen las circunstancias. Dentro de los más frecuentes se encuentran acusaciones sobre uso desmedido de los poderes jaibanísticos y sobre diferentes versiones de posición de los indígenas frente a la política y entorno local. Examinemos con algún detalle cual es la forma que toman estas discusiones en los *kariburu*.

Frente al primer caso, la forma cambia según si se hace desde los *jaibanás* jóvenes o desde los viejos. El poder de un *jaibaná* se gana con el tiempo y con los viajes que realizan en busca de *animales* o *jais*. Por eso no es extraño que un enfrentamiento político se traduzca en enfrentamientos generacionales. Un elemento comúnmente utilizado en la reivindicación del poder por parte de los *jaibanás*, es el *jaidé* o casa de *jais*. En el recorrido vital de un *jaibaná* lo que lo hace más poderoso es tener más *jais* bajo su dominio y eso requiere de un lugar de confinamiento para estos, para que no estén sueltos. Así, cuando se llega al *ukuburu* es común que los *jaibanás* más viejos incriminen a su contraparte de no tener *jaidé*, de ser peligrosos y descontrolados. Por otro lado, entre los *jaibanás*, ser más viejo o *jecho* implica una capacidad enorme —cualitativamente distinta a la que tienen los jóvenes— de hacer maleficio. La acusación que circula en este sentido, en los *kariburus* de los jóvenes, es que los *jaibanás* viejos son peligrosos y que su poder es utilizado para beneficio particular, en general para amedrentar a quienes, se supone, que los siguen. Con el protagonismo en la política derivado de la capacidad de detentar posiciones en gobiernos municipales que tiene los *jaibanás* jóvenes¹⁷, no es extraño que estos últimos hagan una lectura del jaibanismo como si fuera un cargo público a través del cual se debe representar a la población del resguardo. De esta forma, los jóvenes logran el mismo efecto entre la audiencia que generan los viejos a través de su ataque por falta de experiencia.

El segundo caso, el de los ataques por la posición de los indígenas frente a la política y el entorno local es, por mucho, más complicado. Involucra posiciones a la vez frente a temas de identidad cultural, de las relaciones cotidianas con los *kahuma* —sean o no en el contexto de las haciendas— y frente a la misma concepción que tienen los *jaibanás* del ritual como contexto y diacrítico del ser embera. Un par de casos servirán para entender esto.

¹⁷ Considérese, por ejemplo, que uno de estos líderes jóvenes ha llegado a ser concejal del municipio de Risaralda.

En una ocasión, cuando el ritual estaba en su clímax el más cercano compañero de lucha de uno de los *jaibanás* jóvenes tomó la palabra para contar un mito sobre la destrucción de la ciudad de Cartago en tiempos inmemoriales. Yo conocía previamente la narración que había sido registrada por Vasco (1985:53-54) en los años setenta en alguno de los resguardos del Risaralda. Resumiendo la versión que nos transmite Vasco, podemos decir que se trata de la historia de un *jaibaná* maléfico que, habiendo enviado múltiples maleficios, fue apresado por las autoridades del municipio de Cartago y condenado a morir en la pira. Previo a la ejecución de su condena y con la ayuda de su hijo, el *jaibaná* lanza un maleficio más contra la gente del pueblo que finalmente es totalmente destruido por una inundación. En su huida a las montañas, el *jaibaná* fue perseguido, pero aún le quedaban fuerzas para producir un terremoto y dejar locos a sus perseguidores.

El mito que escuché en medio del *kariburu* contiene esencialmente los mismos elementos, aunque con ligeros cambios en la estructura narrativa. Sin embargo, lo más interesante es de qué manera se remata el relato con aires de parábola. Justo cuando el *jaibaná* escapa de la cárcel, deja claro que el maleficio que había recaído sobre el pueblo sería el mismo que recaería sobre él. Después de eso, muere. El que narra el mito deja claro que de este tipo de situaciones proviene la necesidad de las leyes que establezcan derechos de ejercicio del jaibanismo —y en sentido general, el derecho a la propia juridicidad para los indígenas— y deberes de los *jaibanás* no solo en contextos indígenas, sino con las demás personas. Este mensaje deja completamente clara su posición y la de los *jaibanás* jóvenes a favor de la inclusión de los indígenas en el marco político e institucional del país. Ésto marca una inflexión frente a la posición de los *jaibanás* viejos. El punto de vista de estos últimos es que el tema propiamente indígena es un universo que no debe ser tocado por las leyes más que en aspectos mínimos y no tiene por que ser tema de discusión por fuera del resguardo. Se puede decir, además, que la concepción que tienen estos *jaibanás* sobre lo indígena es particular y no está ligada a una idea de «los indígenas de Colombia», emanada de los movimientos a nivel nacional y compartida por los *jaibanás* jóvenes. La visión de éstos últimos es, pues, una postura de los indígenas marcada por el multiculturalismo de Estado y busca prevenir a su público frente a posturas donde los indígenas no están incluidos en el marco legal del país.

El segundo caso involucra la posición frente a los *kahuma* y el *kariburu* como diacrítico de la identidad indígena. Como se expresó arriba, el ritual se inicia invitando a los *jais* a asistir al lugar donde se está ejecutando el *kariburu*. Cuando asistí a un ritual del *jaibaná* reconocidamente más poderoso del resguardo —por supuesto uno de los viejos—, el momento de la *digresión ritual*, diferente a lo que usualmente ocurre, se convirtió rápidamente en un flujo constante de mensajes para posicionar su versión de cómo debían ser las cosas. Empezó diciendo al público que los *jais* estaban asustados por mi presencia y de otros compañeros *kahumas* en el lugar. A continuación explicó al auditorio lo extraño que resultaba para los *jais* la presencia de «rationales» en los rituales cuando fueron ellos mismos los que habían perseguido el ejercicio del jaibanismo y logrado finalmente su confinamiento a la clandestinidad¹⁸. Profundizó, en el tema ilustrando a la amplia concurrencia, cómo los españoles habían robado la sal y el oro a los indígenas y otros abusos desde épocas coloniales. Resulta interesante reflexionar sobre el efecto que tienen estas imágenes esencializadas de lo blanco dentro del efecto político buscado en ritual —téngase en cuenta, además, que «español» y «racional» son traducciones comúnmente usadas por los *jaibanás* viejos para la palabra *kahuma*—.

Ya cuando el poderoso *jaibaná* había realizado la curación a un pequeño bebé, según su diagnóstico por el maleficio hecho por un trabajador de una hacienda cercana,¹⁹ este empezó la fase donde se vuelve al canto y se dispone a finalizar el ritual. Sin embargo, esta vez habría tanta tensión en éste como en los anteriores momentos. Era público que en mi condición de investigador asistía regularmente a *kariburús* de todos los *jaibanás* en el resguardo. Sin embargo, en un contexto donde la asistencia a las curaciones es un asunto de lealtades políticas —en un sentido amplio de las redes de poder en el resguardo, pero también en la política—, al *jaibaná* le parecía inadmisibles tal hecho.²⁰ Tal vez por este motivo decidió desplegar completamente la función de la *digresión ritual*: ubicar al auditorio. Más o menos a la una de la mañana me llamó al banco donde él había permanecido sentado todo el tiempo y me invitó a sentarme a su lado. Preocupado por lo que pudieron haber dicho sus contradictores en otros rituales a los que había asistido, el viejo y poderoso *jaibaná* me dijo en voz baja: «usted sólo me hace caso a mí y a mi familia».

¹⁸ Valga decir que efectivamente la realización de rituales de curación estuvo prohibida en la práctica en las regiones con presencia embera (cfr. Vasco, 1985).

¹⁹ Nótese el efecto que esto puede causar en un auditorio donde muchos de sus integrantes son directamente subcontratados por el *jaibaná* en esta u otra hacienda.

²⁰ Cuestión para la cual los *jaibanás* más jóvenes pueden estar más preparados por lo que para ellos representa desplegar la parafernalia ritual como muestra de que son «verdaderamente indígenas».



«Talla» foto de Luis Guillermo Vasco

Para esto sirven los rituales. Quizás valga la pena una digresión más sobre el valor, los medios y los usos de los rituales. Por la misma obstinación en observar lo que se ha querido adscribir en la categoría antropológica de *ritual*, muchas escenas de curación realizadas por *jaibanás* han sido reducidas a la parafernalia. Por este hecho, resulta difícil afirmar si aquel momento que hemos dado en llamar *digresión ritual* tenga o no un origen en la necesidad frontal de posicionar políticamente un grupo de concurrentes. Así como es posible que los momentos del ritual donde la palabra predomina hayan sido omitidos por los observadores, también es posible que este momento sea un resultado de tiempos donde la identidad indígena se convierte a sí misma en materia de discusión conflictiva y, consecuentemente, el trabajo del ritual deba ser más deliberado e intencionado para estar al servicio de proyectos específicos. Ya que existe una limitación en las fuentes para zanjar este interrogante, debemos atender asuntos más generales sobre el ritual que nos permitan ver el caso particular del *kariburu*.

Lo primero que debe ser anotado frente al asunto expuesto, es el valor que el ritual tiene en la esfera de la producción de significados, por lo cual es considerado como un *trabajo* sobre cualquier otra denominación. Asumir el ritual como *trabajo* implica una concepción mucho más cercana a la intención original de quienes lo ejecutan. Este aspecto ha sido resaltado antes por investigadores que se han debatido sobre curaciones embera cómo Vasco (1985). El presente estudio pretende profundizar en la manera como el ritual se constituye en trabajo o, para ser justo con la posición de los mismos *jaibanás*, cómo el canto es una manera de moldear las redes de poder en medio de una multitud de intereses. Para tal propósito la noción de *digresión ritual* ha sido particularmente importante.

La *digresión ritual* tiene una doble importancia en este argumento. Por un lado permite una plataforma de análisis para estudiar el ritual en su función de constructor de mensajes específicos. También, nos lleva a pensar que en el análisis del ritual, performatividad, discursividad y contexto deben ser pensadas de una manera unitaria donde, por lo menos, el último de estos elementos no sea considerado como el conjunto de los aspectos exteriores al ritual que lo afectan incidentalmente, sino como el conjunto de las variables de una fórmula cuyo resultado es completamente dependiente de éstas. Aunque el caso del *kariburu* ha permitido apreciar la *digresión ritual* como un momento separado de un trabajo de producción de posiciones políticamente significativas, es muy probable que los rituales que pretenden posicionar un grupo de espectadores y buscan constituir o consolidar identidades colectivas —que para este caso son propiamente políticas— contengan esta estrategia común de hacer textual lo contextual.

Por último, pero no por eso menos importante, tenemos que la noción de *digresión ritual* apunta a romper el concepto de *ritual* en su faceta formal y esencializada y nos ayuda a analizarlo como estrategia desplegada por agentes, con intenciones específicas y proyectos frente a los cuales toman cartas para posicionar y, de alguna forma, moldear comunidades interpretativas. La *digresión ritual* ciertamente introduce preguntas sobre el ritual en general que nos llevan a verlo de maneras muy diferentes a las que aludía este artículo en su inicio y que habrá que considerar con el rigor necesario posteriormente.

Ritual, identificación y poder en la Colombia multicultural.

Donna Lee Van Cott (2000) ha afirmado que en esta cuarta ola de constitucionalismo, Colombia es uno de los casos más extremos de reconocimiento de derechos relacionados con identidades étnicas. Basta esto para comprobar que las «políticas del reconocimiento» son independientes de la magnitud de las diferencias. El multiculturalismo podría bien, ser interpretado como una ideología promovida para reconfigurar el Estado. Sin embargo, considero que casos como el anterior prueban que, lejos de ser un grupo de ideas que pueden ser apropiadas, es una tecnología que ha tenido herramientas propias, técnicos y usuarios. Discusiones acerca de la apropiación del multiculturalismo generalmente se han centrado en cómo las organizaciones locales, regionales y nacionales se apropian de los discursos sobre la diferencia, para construir una imagen más específica o más general, respectivamente, de acuerdo a los intereses de las elites dentro de los sectores indígenas. Se ha considerado que niveles locales de movilización e inclusión en políticas multiculturales, razonablemente reivindican especificidades; mientras que, en ámbitos nacionales, se tienden a reivindicar discursos más genéricos sobre la diferencia. Sin embargo, este tipo de ejemplos donde el ritual y diversas técnicas de posicionamiento son puestas en juego ayudan a entender las dinámicas de los momentos y lugares donde todo está en juego.

Estoy de acuerdo con Hale cuando dice que el multiculturalismo ha promovido las imágenes más inofensivas —el «indio permitido»— de lo que es diferente dentro de la composición del Estado (2004). A la vez Bhabha (1994) ha evidenciado cómo en contextos coloniales se han promovido imágenes fijas e inmutables de lo que es diferente y busca ser homogeneizado. Coincidiendo con Norval (1999), sin embargo, creo que la discusión fundamental se encuentra, no en los momentos y lugares donde las personas manifiestan *tener* una identidad, sino

en los momentos en los cuales las personas llegan a *identificarse* con una. En este contexto, la mirada clásica de los rituales puede bien pasar desapercibida esta diferencia: las personas *tienen* una identidad que es reafirmada en ellos. La mirada que se propone aquí sobre el proceso ritual, pretende dar un vuelco a esta idea. La clave del uso de la tecnología del multiculturalismo, no radica en cómo se despliegan ciertas identidades en lo local, lo regional o lo nacional; sino cómo en estas escalas territoriales, lo indígena se constituye, y las personas que llamamos indígenas se llegan a identificar como tales.

Decir que en ámbitos locales se promueven discursos particularistas y específicos sobre las identidades indígenas, y que en lo nacional se habla en términos más genéricos, es una posición que está siendo revaluada fuertemente (Rappaport, 2005). El posicionamiento político en el trabajo de curación embera, nos habla en este respecto sobre batallas por la legitimidad de dos tipos de discursos en el ámbito local. Más interesante aún, es reconocer que las posiciones no se encuentran determinadas de antemano y que el trabajo de los líderes —los viejos y los jóvenes— empieza por engendrar lecturas sobre el mundo, imponer orden sobre los «contextos» —de alguna manera crear los contextos que reivindican sus ideas— y, fundamentalmente, transformar sus posiciones políticas en disposiciones para la práctica.

Bibliografía

- Ager, M. 2000. «Las antropologías de las identidades en las tensiones contemporáneas» en *Revista Colombiana de Antropología*, 36:7-19.
- Bhabha, Homi. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.
- Caudmont, J. 1956. «La lengua chamí II. Esbozo gramatical». *Revista Colombiana de Antropología*. 5:53-108.
- Gallego, J. H. 1997. «Síntesis de la investigación del sintagma verbal de la lengua “ep” era en el resguardo de Jaidukama». *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 11 (27):109-123.
- Hale, C. 2004. “Rethinking indigenous politics in the era of the ‘the indio permitido’”. *NACLA report on the Americas*. 38 (2):16-22.
- Hernández, C. A. 1995. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. Bogotá: Colcultura-CEREC.
- Jaramillo, P. 2006. *El jaibaná en la encrucijada. Ritual, territorio y política en una población embera*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.

- Losonczy, Anne-Marie. 1990. «La Maîtrise du multiple, coros et espace dans le chamanisme embera du Chocó (Colombie)» *L'Homme*, 30 (114):75-100.
- Pardo, M. 1987. *El convite de los espíritus*. Quibdó: Centro de Pastoral Indígena.
- Pineda Giraldo, R y V. Gutierrez de Pineda. 1984-1985. «Ciclo vital y chamanismo entre los indios Chocó. Visión de mitad de siglo». *Revista Colombiana de Antropología*. 25:9-185.
- Norval, A. J. 1999. "Rethinking Ethnicity: Identification, Hybridity and Democracy" in *Ethnicity and Nationalism in Africa. Constructivist Reflections and Contemporary Politics*. Edited by P. Yeros, Pp. 81-100. London: MacMillan Press.
- Rappaport Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham and London: Duke University Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1960. «Notas etnográficas sobre los indios del Chocó». *Revista Colombiana de Antropología*. 9:73-157.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1962. «Contribución a la etnografía de los indios Chocó». *Revista Colombiana de Antropología*. 11:169-185.
- Stipek, G. 1976. "Sociocultural responses to modernization among the colombian embera". Tesis de doctorado, State University of New York at Binghampton.
- Tambiah, S. 1981. "A performative approach to ritual". *Proceedings of the British Academy*: 65:113-169.
- Ulloa, A. 1992. *Kipará. Dibujo y pintura corporal, dos formas embera de representar el mundo*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Valencia, A. 2000. *Colonización, fundaciones y conflictos agrarios. Manizales: Artes Gráficas Tizán*.
- Vann Cott, D. L. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vasco, L. G. 1985. *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular.
- Vasco, L. G. 1990. «Jaibaná embera y chamanismo». *Cultura embera. Memorias del simposio sobre cultura embera. V Congreso Colombiano de Antropología*. Medellín: Organización Indígena de Antioquia.
- Zuluaga, V. 1990. *Documentos históricos para la historia de Caldas, Chocó y Risaralda*. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira.