

PRÁCTICAS CULTURALES Y REPRESENTACIONES SOCIALES EMBERÁ EN BOGOTÁ

Estudio de caso de la práctica chamánica
emberá, Jaibanismo

Laura Alejandra Osorio Gómez
Director: José Ricardo Barrero Tapias
Bogotá, 2012

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

Esta tesis es dedicada a todas las personas que me acompañaron en el proceso de acercamiento y conocimiento del pueblo emberá en Bogotá. Especial agradecimiento al señor Gabriel Arturo Wasorna y a su familia, que de manera sincera y especial hicieron que este texto se enriqueciera con historias y cuentos de origen de los emberá.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	4
Convergencia de miradas: antropología e historia, análisis de los pueblos indígenas emberá (o un estado del arte).....	6
Marco Conceptual.....	9
Enfoque Metodológico.....	13
Técnicas de recolección de información.....	14
Análisis de la información.....	16
Capítulo 1: Quién es el emberá chamí	17
Un poco de historia, para saber quiénes somos y cómo nos han identificado.....	17
Y, ¿estos son los únicos actores involucrados en la historia?.....	22
Así las cosas.....	24
Capítulo 2: La vida en la ciudad [y su innegable proceso de integración social].....	26
Caracterización de la comunidad.....	27
Enseñando la cultura: Formas de educación emberá.....	29
¿Comunidad de lenguaje?.....	31
Parentesco.....	33
“Cultura material”	37
Organización política del pueblo emberá.....	41
Entonces... ..	45
Capítulo 3: Jaibaná: médico y señor de espíritus.....	47
¿Podríamos hablar de una sociedad animista en el caso de los emberá?.....	49
Otras formas de religiosidad.....	52
El Jaibaná y sus mensajes.....	55
Historia de vida, Emberá warchaque arebiabari.....	56

El Ritual.....	61
Organización social basada en Leyes Espirituales.....	65
Relaciones y tensiones entre Jaibanás.....	66
Relación de jaibanás con otros actores [Desde el Jaibaná].....	68
La Salud/ debate entre medicina tradicional y moderna.....	70
Percepción del Jaibaná (desde la comunidad, desde los jaibanás).....	72
Y entonces, el Jaibanismo... transformaciones y permanencias de la práctica.....	74
Consideraciones finales.....	76
Referencias Bibliográficas.....	81
Anexos	

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, somos testigos de las directas consecuencias que políticas económicas y sociales mal dirigidas, han tenido sobre gran cantidad de pueblos indígenas y campesinos que se han visto en la necesidad de migrar de sus territorios originales por ser estos de gran interés y valor económico para algunos actores, como ocurre con Multinacionales/Transnacionales y ciertos actores armados. En el caso de Colombia, este es un proceso social de largo alcance, el cual, ha llevado consigo a que hoy día, las ciudades se vean enfrentadas a fenómenos sociales tales como la llegada de miles de personas a causa del desplazamiento forzado, el incremento de la pobreza y por ende la reproducción de la violencia y sus consecuentes rupturas en redes y vínculos en todos los sectores de la sociedad. Así, es de mi interés presentar el caso concreto de la comunidad indígena Emberá chamí, de la cual, por estas condiciones mencionadas, sus miembros han tenido que migrar de su territorio ancestral hacia la ciudad de Bogotá enfrentando un proceso de socialización que en ocasiones, ha atentado contra su cultura o que por el contrario, la ha reafirmado, emancipando sus orígenes ancestrales y la importancia de su permanencia étnica.

Por tanto, el siguiente trabajo es un intento de comprensión de relaciones sociales que se configuran de acuerdo a la permanencia o transformación de prácticas culturales propias de esta comunidad indígena en procesos de socialización modernos. Para esto, se llevó a cabo un proceso investigativo sobre la situación del pueblo emberá chamí a través de un acercamiento directo con las personas residentes en Bogotá. Esta se desarrolló en un periodo de tiempo de un año con niños, niñas, jóvenes, mujeres y hombres del pueblo emberá chamí en Bogotá.

El objetivo general de esta investigación es identificar las transformaciones en la organización social y en la representación de la comunidad emberá residente en Bogotá a través del estudio de la práctica del *Jaibanismo* en la ciudad. ¿Por qué *Jaibanismo*? Como se argumentará en los capítulos que seguirán a continuación, dicha práctica emberá aparece como un factor fundamental en la reproducción cultural y social de la comunidad, por tanto, resulta de interés a la hora de pensar el problema de transformaciones y permanencias que resultan del proceso de integración con y en otras sociedades.

El informe de trabajo de grado se ha estructurado de la siguiente forma: en la primera parte, se expondrá el proceso de diseño de la investigación, marco conceptual y marco metodológico.

Después, vendrá la exposición de los resultados de la investigación, dividido en tres secciones, donde se mostrará cómo se cumplieron las tareas propuestas en el planteamiento del problema. **(a)** Se dará un acercamiento a la comprensión del proceso histórico de construcción social emberá considerando la idea de movilidad del pueblo emberá hacia otros territorios, **(b)** se presentará la percepción y la representación que tiene la población Emberá residente en Bogotá sobre sus prácticas culturales más representativas y por último **(c)** se presentará la práctica jaibanística, a través de su representante, el *Jaibaná* y su acto ritual intentando ver las transformaciones del acto y las relaciones que éste construye tras su proceso de migración y posterior integración a la ciudad de Bogotá.

II.

La investigación girará en torno a la pregunta por la forma en la que las relaciones sociales de la comunidad se mantienen e incorporan nuevos elementos sociales y por ende se transforman. Esta labor nos lleva a pensar en cómo algunas figuras emblemáticas de su cultura siguen ejerciendo su papel o adquiriendo nuevas formas de acción con el propósito de mantener vivas su cultura y cosmovisión.

¿Cómo y por qué se dan estos cambios o permanencias en las prácticas comunitarias? Sería una de las preguntas guía a lo largo de estudio, teniendo en cuenta que la construcción social de los pueblos indígenas responde a ciertas lógicas, prácticas y estilos de vida que se enmarcan dentro de una cultura e identidad propias, basadas en territorio, lengua, cosmovisión. Resulta primordial analizar cómo estas lógicas se integran en sociedades de destino que usualmente se asocian a procesos de desarrollo moderno en las cuales puede observarse poca relación con prácticas que en esencia no comparten ningún patrón de acción, pero con los cuales se lleva a cabo la búsqueda de procesos de integración social que satisfagan los derechos y las prioridades de los pueblos étnicos.

En este sentido, guiar también la investigación hacia la respuesta de *¿Cómo se lleva a cabo el proceso de integración sociocultural de las minorías étnicas, como ocurre en el caso emberá en Bogotá?*

Para esto, se debe hacer una mirada al proceso histórico-social que permita identificar periodos, espacios y momentos concretos articulados a la experiencia individual y colectiva de sus

miembros -que se ve mediada por los distintos roles y posiciones sociales bajo diversos mecanismos de motivación- antes y después de su traslado y asentamiento en otros lugares del país y como ya se había dicho, recurrir al *Jaibaná* como figura social que ejemplifique las diversas construcciones de orden Emberá de acuerdo a su acto ritual curativo y a su discurso.

Al inquirir por sus prácticas mágico-médicas y las relaciones que se producen en torno a éstas -y otras aprendidas o incorporadas- es posible pensar entonces cómo se lleva a cabo su intento de integración a la vida en Bogotá, identificando con esto algunos puntos clave: (i) las relaciones que se tienden alrededor de dicha práctica chamánica, como práctica que repercute y/o expresa transformaciones o permanencias que vive la comunidad en la ciudad y antes de estar en ella, pero también (ii) los cambios del Jaibanismo en relación con las interacciones urbanas, dónde es menester indagar por la forma en la que se está creando orden y si estos aún representan la configuración de la comunidad o esto ha pasado a otros miembros u estamentos sociales de la ciudad.

Convergencia de miradas: antropología e historia, análisis de los pueblos indígenas emberá (o un estado del arte)

Al hacer una mirada retrospectiva de los planteamientos realizados en torno al tema indígena en Colombia y Latinoamérica, no es de extrañarnos que la gran cantidad de obras encontradas al respecto, sean construcciones antropológicas e históricas (Vasco, Pineda, Ulloa, Zuluaga, entre otros), viendo cómo, para el caso del pueblo emberá ocurre lo mismo. La mayoría de trabajos que se han hecho sobre la comunidad hacen referencia a trabajos de corte etnográfico, desde los cuales, la predominancia por la caracterización cultural e histórica de sus miembros es lo más relevante, encontrándose temas como el uso de vestirse, la familia, vivienda, instrumentos musicales y juegos así como su relación con la tierra, la forma de uso y las relaciones económicas y políticas dadas allí que, repercuten directamente en la forma de representación de la realidad de este pueblo.

Así las cosas, el siguiente trabajo ha optado por tener en cuenta gran parte de estas investigaciones con el fin de realizar un acercamiento a la comunidad, específicamente, resaltando aquellas que tienen en especial consideración el tema del Jaibanismo emberá tratado como un fenómeno de reafirmación social y política tanto a nivel comunal como regional y nacional. Frecuentemente estas

obras nos dan una visión estática del indígena y no suelen aportar elementos claves en la identificación de sus actuales formas de relacionarse entre sí como comunidad y con aquello que le es externo. Por tanto, esta investigación apuntará a dar una visión contemporánea de este pueblo teniendo en cuenta puntos esenciales del proceso histórico social que podrían verse repercutiendo en sus actuales formas de acción, aquello que apunte a las formas de relación e integración social con otros actores y su adaptación a nuevos estilos de vida.

Entonces, si el Jaibanismo aparece como tema central del presente análisis, es adecuado tener en consideración planteamientos que se han acercado y abordado esta práctica, más allá de su carácter médico, sin dejarla de pensar así por el valor simbólico que tiene para la comunidad y la mantención de sus principios básicos de salud, enfermedad, bienestar particular e individual y que han apuntado más bien a pensarla como una práctica cultural y política necesaria para la reafirmación de la identidad indígena frente a diversas situaciones como: la movilidad de sus miembros a otros espacios, el encuentro y el fomento de nuevas relaciones y aprendizajes, entre otros.

Pardo Rojas en su obra *El convite de los espíritus*, presenta un avance en el estudio realizado sobre Jaibanismo chocono, específicamente sobre esta institución indígena mágico religiosa que ha tenido que vivir variaciones resultantes de la combinación de situaciones geográficas, históricas y culturales sobre su tipo de vivienda, los productos que se explotan, cultivan, fabrican y comercian así como en el carácter de las relaciones y la resolución de conflictos interétnicos que han llevado consigo, particularidades en los procedimientos chamánicos. Es esencial en su estudio la afirmación que hace con respecto a otro tipo de estudios que determinan que estos procedimientos chamánicos pueden enmarcarse dentro de la acción política y para la cual, el autor afirma que ser Jaibaná no implica funciones de liderazgo ni jurídicas, ni políticas, ni económicas “es simplemente un especialista del control de los espíritus y en tanto tal un especialista médico pero sin mayor estatus que el que el estricto cumplimiento que estas actividades le confiere” (Pardo, 1988, p. 16).

Es recurrente que en el estudio que se ha realizado sobre la práctica chamánica emberá se afirme que la incidencia política es nula, en la medida que simplemente representa un uso de saber mágico-médico para salvaguardar el bienestar de la comunidad. Sin embargo, y a lo que le interesa realmente a este trabajo, es tener en consideración aquellos estudios que han puesto en escena el rol articulador y normativo del Jaibanismo encontrando planteamientos como los de Losonczy, donde la práctica aparece como un “dispositivo activo que polariza, trata, expresa y reproduce las discontinuidades y paradojas del campo sociopolítico, a la vez que funciona

como un modelo de acción que inspira tanto a las estrategias culturales de protección y reafirmación de lo propio, como a la incorporación y acomodación de lo nuevo y de lo exterior” (Losonczy, 2006, p. 18) (Énfasis mío).

Por otro lado, la materialización de la práctica chamánica se tomará acá como el Ritual, desde el cual, el Jaibaná enfatiza su poder de cohesión social en aquello que tiene que ver con la curación y la defensa de la comunidad y su territorio. Por tanto, se tendrán en cuenta aquellas afirmaciones desde las cuales esta práctica aparece como herramienta y medio de posicionamiento político. Esto último, planteado por Jaramillo (2006) para el cual el discurso y la puesta en escena del Jaibaná en el ritual producen identidades y relaciones de tipo político, dentro de la comunidad así como fuera de ella.

El Jaibaná como actor social es una figura clave en las dinámicas de los emberá ya que incide en la toma de decisiones en la comunidad y por tanto en la organización social, política y religiosa. Vasco ha contemplado esto y reafirmado a este actor como reproductor de la vida social debido a su importancia en los procesos de resistencia y supervivencia étnica por los que han tenido que pasar los emberá. “Para Vasco el Jaibaná es reivindicado como el “verdadero hombre”, cuya permanencia, aún fuera de la comunidad específica, es fundamental para el proyecto cultural de los Embera” (Pineda, 1985, p. 6)

Entonces, serán estos los lineamientos básicos que guiarán el estudio de la práctica jaibanística, en tanto ofrecen una construcción social en general apuntada a la acción del Jaibaná y a la importancia de su papel como agente articulador del mundo emberá. Como se dijo, serán tenidas en cuenta aquellas descripciones de la práctica desde su carácter médico pero buscando su complemento para identificar los puntos relevantes de su acción a nivel individual y colectiva así como la relación que existe entre las diversas prácticas a nivel social y cultural en donde puede verse cambio o permanencia de sentidos y significados.

MARCO CONCEPTUAL

Considero oportuno realizar un análisis de la problemática partiendo de algunos conceptos básicos que sirvan de sustento a la hora de pensar el cómo y el por qué este tipo de situaciones pueden presentarse como fenómenos sociales de importancia sociológica. Teniendo en cuenta que me dirijo a la identificación de tres temas elementales, acción, proceso y cambio, consideré pertinente partir de algunas ideas relacionadas con la teoría de la acción, abordada desde: las categorías de acción social de Weber, los mecanismos de socialización de Parsons y las ideas religiosas de Durkheim y Weber. Estas teorías son de inigualable importancia para comprender la forma en la que se lleva a cabo la acción colectiva, tanto de la comunidad como de la sociedad en la que está sigue manteniéndose, así como la forma en la que generan redes de relaciones, desde el momento inicial de la socialización hasta otras formas sociales más estructurales.

En el caso de los emberá, pensar que sus formas de acción responden a lógicas de tipo tradicional condujo a considerar los planteamientos de Weber y de Parsons en este aspecto, porque aportan específicamente a la problemática del Jaibanismo puntos de vista oportunos para su entendimiento, entre éstos, que esta práctica pueda relacionarse con la de las autoridades carismáticas y tradicionales como se expondrá más adelante. En este sentido, las obras *Economía y Sociedad (2008)* y *La estructura de la acción social (1968)* aportan diversidad de categorías analíticas que se toman como sustento para el desarrollo de la siguiente investigación, entre ellas sistema de motivaciones, intereses, valores, pautas de orientación, entre otras.

Para empezar retomaremos la categoría principal que guía diversas teorías, la de acción. Según Weber, acción hace referencia a cualquier actitud o actividad humana si, y en la medida en la que, el actor o actores asocian a ellas un significado subjetivo. Así pues, acción social: “se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras” (2008, p. 18). Tomar para estudio la acción se vuelve fundamental para la explicación de la forma como se lleva a cabo y de los consecuentes efectos que podría llegar a tener socialmente. En este sentido, tener en cuenta el concepto de proceso permite dilucidar cómo se dan “ocasiones, condiciones y resultados favorecedores o entorpecedores de la acción humana” (Parsons, 1968 p. 785).

Es posible que la acción esté dada por condiciones subjetivas así como por otras condiciones más objetivas referidas al sistema de motivaciones. Entendiendo por motivo “un complejo significativo que parece, al actor u observador, ser una base adecuada para sus actitudes o actos” (Parsons, 1968, p. 785). Todo esto, bajo la lógica de la interacción y de las comprensiones recíprocas que se dan en las relaciones sociales con respecto a los motivos.

Según Weber, en la acción social es posible observar regularidades de hecho, es decir el desarrollo de una acción repetida por los mismos agentes o extendida a muchos, cuyo sentido mentado es típicamente homogéneo; se dice que estas uniformidades aparecen como resultados de complejos de motivaciones (Parsons, 1968, p.796). La acción puede estar orientada en términos de uso, interés y orden legítimo. Nos interesa resaltar el uso, que se denomina como el modo como <<se hacen las cosas>> haciendo énfasis en que hay que hacer una distinción entre las cosas que se hacen porque se han <<hecho siempre de ese modo>> (Sitte) y las que se hacen porque <<es el modo más nuevo de hacerlas>> (moda) (Parsons: 1968 p. 796). Si se piensa en el hecho de que siempre se han llevado a cabo del mismo modo, podrá hacerse la asociación de éste con la costumbre que, según el autor, descansa en un *arraigo* duradero. Si pensamos en los emberá, diversidad de prácticas de la comunidad se reproducen bajo esta lógica de pensamiento del uso de las cosas, lo que efectivamente incide en la forma como se relacionan con y en el mundo, cerrando posibilidades al cambio, específicamente.

Este uso está determinado por una situación de intereses “cuando y en la medida en que la existencia empírica de su probabilidad descansa únicamente en el hecho de que los individuos orienten racionalmente su acción con arreglo a fines por *expectativas* similares”. (1964: p. 23)

Por otro lado, se encuentra el orden legítimo, que se presenta como una orientación de la acción hacia la idea de la existencia del orden como norma; esto último presenta dos elementos interesantes que son la concepción de la norma en la persecución de fines dados y la atribución de reglas que suponen un elemento de legitimidad u obligación. (Parsons, 1968, p. 795) Será desarrollado esto cuando se hable de los tipos de legitimidad y autoridad, que considerablemente develan elementos en la comprensión del fenómeno del Jaibanismo y su incidencia en el orden socialmente establecido.

Weber desarrolla una clasificación de la acción y de la acción social; presenta cuatro tipos de los cuales ahondaremos en dos especialmente. El primero es el de la acción denominada

Zweckrational, determinada por expectativas de la conducta del medio externo y de otras personas y mediante el uso de estas expectativas como “condiciones” o como “medios” para fines racionales, racionalmente sopesados y perseguidos; y segundo, el *Tradicional* dado mediante la habituación de una larga práctica (Cita de Weber, 1922 en Parsons, 1968, p 786).

El primero de estos tipos hace referencia a un tipo normativo de la acción, donde el actor tiene la posibilidad de diversas direcciones de obtener logros, al usar, como se dijo, ciertos medios o condiciones. Este tipo de acción puede verse asociado a la forma como diversos grupos de personas actúan dependiendo de unos fines en común, a partir de ciertos medios, independiente de que la motivación de cada una de las personas sea algo particular como tal, pero en sí, dirigen toda su atención y su hacer a obtener diversidad de fines. Asocio directamente esto a la forma en la que el grupo empuja a cabo sus acciones, en la medida que se generan racionalmente cantidad de fines a lograr, entre estos la permanencia de su cultura, su estadía como grupo, utilizando cantidad de medios para lograrlos.

Por otro lado, se encuentra el segundo tipo de acción, que como se ha dicho, corresponde al Tradicional. Este es el tipo que más podría interesar al presente trabajo en la medida que da cuenta cómo este tipo es por una habituación de una práctica desde el pasado, que también presenta aspectos normativos, así como la adaptación de los medios a los fines (Parsons, 1968, p. 790)

El concepto de tipo de acción tradicional puede relacionarse directamente con el tradicionalismo que, en el estudio del orden legítimo de Weber, sostiene que la legitimidad de un orden puede serle atribuida a los actores a causa de la tradición (no olvidando que la acción puede ser orientada por máximas). “La tradición, pues, sirve como sanción de lo que es, clara y explícitamente, un aspecto normativo de un sistema social. (Parsons, 1968, p. 790). Afirma Weber que los que actúan socialmente pueden atribuir validez legítima a un orden determinado en méritos de tradición y validez de lo que siempre existió (2008, p. 29).

Además, en el trabajo de Weber, son muy importantes los tipos de autoridad, siendo uno de los tres tipos principales de autoridad legítima la tradicional. Autoridad entendida como: “probabilidad de asegurar la obediencia a mandatos específicos por parte de un grupo dado de personas” (Weber 1922 en Parsons, 1968, p. 801).

Dice Weber que la autoridad será llamada tradicional en la medida en que su legitimidad descansa sobre la santidad de un orden y se crea en esta santidad del orden y en la de las

posiciones de autoridad dentro de él porque viene del pasado (han existido siempre) (Cita de Weber, 1922 en Parsons, 1968, p.791). Algunas veces, es posible relacionar a la autoridad tradicional con una cualidad como es la del carisma, que como tal, se presenta en personas que se ven aisladas de lo ordinario, cotidiano y rutinario. Por tanto, se supone que quien tiene el carisma es porque es ejemplar y por ende algo que hay que seguir, respetar e imitar. "Al mismo tiempo su reconocimiento como una cualidad excepcional que contiene prestigio y autoridad es un deber." (Weber, 1922 en Parsons, 1968, p.808)

Aparece acá la figura de profeta, que para el estudio del Jaibaná, como sujeto, resultaría clave a la hora de pensar en el tipo de acción que lo caracteriza. La estructura del tipo de acción tradicionalista, donde se presentan reglas que representan la cualidad carismática del profeta y que hacen que esta cualidad sea transferida de una persona a otra.

Realmente, el tratamiento más completo por Weber de legitimidad no deja lugar a dudas sobre que no hay un orden legítimo sin un orden carismático. En el tradicionalismo esto viene siempre dado en la santidad de la tradición. Esto implica más que el simple hecho de que las cosas has sido hechas de cierto modo y que la gente considera <<una buena cosa>> continuar del mismo modo. Hay un claro deber de hacerlas de modo tradicional. (Parsons, 1968, p. 811)

Así las cosas, es necesario establecer que bajo estas categorías y asociaciones se desarrollará el siguiente trabajo, por tanto, en ciertas ocasiones, se recurrirá a éstas con el propósito de analizar a fondo cómo se está llevando a cabo la acción social en el caso de los emberá para los cuales, se ponen en cuestión las diversas formas en las que actúan y se enfrentan a otros tantos modos de acción contrarios a los suyos y ante los cuales es posible ver un proceso de integración o en su defecto de adaptación, con cambios relevantes en sus pautas tradicionales.

Por otro lado, se presentará un estudio más completo sobre las formas de pensamiento religioso, especialmente con aquello que tiene que ver con el dualismo de la naturaleza y lo sobrenatural, así como en su momento de los procesos de socialización que se llevan a cabo en la comunidad y que tienen que ver específicamente con el modo en que las personas reproducen sus roles, sinónimo de una imitación para el caso de los emberá.

ENFOQUE METODOLÓGICO

El paradigma metodológico que guía este trabajo es, por un lado, el denominado *paradigma de la investigación constructivista* porque:

“Está basado en el conocimiento que nos ayuda a mantener la vida cultural, nuestra comunicación y significados simbólicos. Respaldo por la metodología cualitativa, cuya lógica sigue un proceso circular que parte de una experiencia (o anomalía) que se trata de interpretar en su contexto y bajo los diversos puntos de los implicados. No se buscan verdades últimas sino relatos. El diseño está abierto a la invención; la obtención de datos al descubrimiento; y el análisis a la interpretación” (cita de Crabtree y Miller 1992 en Valles, p. 56).

El trabajo tiene como referencia las bases teóricas y metodológicas de la *etnometodología*, la cual se ha asociado fundamentalmente con los estudios de corte sociológico, inspirados en la antropología y la lingüística así como de la fenomenología sociológica (Valles, 1999, p. 67). Si la *etnometodología* se caracteriza por estudios empíricos, podría también ser ubicada la presente investigación en esta perspectiva.

Pensar en reconocer la problemática emberá desde la construcción de relaciones sociales basadas en prácticas culturales propias de esta comunidad, para las cuales -en clave de proceso social- podrían identificarse algunos puntos elementales en su transformación, así como de su permanencia, es fundamental para la comprensión del discurso ofrecido por los actores y la significación que podría tener para cada uno de ellos.

Esto último se basó en algunos elementos claves encontrados en la obra ***Campesinos de los Andes*** del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda que sirvió de base para visualizar el trabajo a realizar con sujetos de comunidades simples. *¿Cómo analizar sociológicamente comunidades indígenas insertas en el actual mundo moderno?* Teniendo en cuenta que la perspectiva utilizada en la mencionada obra se define como “contigua”, en tanto descripción del conjunto social, basada en documentos históricos desde los cuales la problemática campesina se entiende, desde sus características junto a los efectos estructurales, políticos, económicos y sociales que inciden en ella (Borda: 1961, p. IX), esta investigación estructura su enfoque metodológico contemplando este punto de partida. La investigación tendió a la comprensión de la comunidad en su totalidad, relacionada con actores y programas externos (económicos y políticos) que en

parte se asocian a la idea de construcción social de la comunidad, así como de otros tantos elementos como el desplazamiento forzado y el asentamiento en otras zonas del país.

Las estrategias cualitativas que guían este estudio son: (i) la estrategia de la investigación documental o uso de documentación,(ii) la estrategia del estudio de caso y (iii) la estrategia de la triangulación (Valles, 1999).

El primer paso para la construcción de la mirada del problema en torno a estos factores fue la revisión documental en torno a algunos puntos específicos: caracterización social de la comunidad emberá, antes y después de su desplazamiento, el proceso mismo de desplazamiento y una mirada general al *Jaibanismo* y a todo lo que éste representa. Después de esto la construcción de los modelos de entrevista y observación (como acercamiento al estudio de caso) tomaron como punto de referencia algunas categorías de análisis que sirvieron para ahondar aún más la experiencia de los individuos del estudio. Estas son:

Caracterización de la comunidad por: **Lenguaje, Religión, sistema de parentesco, historias compartidas y Organización social**, de los que se hizo una mirada comparada entre su vida en la ciudad y en sus territorios de origen (Ver anexo 3)

Técnicas de recolección de información

Se ha advertido así sobre las constantes del método de Fals Borda, rigor en la documentación, detalle descriptivo, consciencia del significado de la historia, preocupación por la totalidad de los fenómenos, por tanto, se intentó llevar a cabo en esta investigación un proceso similar en las visitas a campo y en los encuentros en diferentes espacios con los “sujetos de estudio”.

Dicho método de recolección de información podría relacionarse con la etnografía en tanto se nos presenta como una “concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)”. Llevando con esto a cabo un acercamiento a los “sujetos de estudio” a través de trabajo de campo realizado por medio de entrevistas e historias de vida (Anexo 3).

En cuanto a los métodos de recolección de información se tomaron en cuenta los siguientes criterios mostrados en Valles (1999):

- 1) Selección de contextos relevantes al problema de investigación: para lo cual fue necesario hacer una investigación detallada de la ubicación espacial en la que se encontraban residiendo en la ciudad los miembros de las comunidades emberá. Dichos barrios se encuentran en el centro de la ciudad y desde décadas atrás se han caracterizado por la concentración de migrantes internos colombianos que deciden llegar a Bogotá como punto de destino; estos son, el barrio La Favorita de la Localidad de Santafé y el Barrio San Bernardo de esta misma localidad. Para esta selección se tomaron en consideración los casos relevantes y estos fueron 10 (por accesibilidad y tiempo) bajo los criterios de sexo, edad, procedencia social, movilidad social en Bogotá y relación con el *Jaibanismo*.

Ante esto, fue necesario pensar cómo tomar estas decisiones muestrales, para lo cual compartí lo planteado por Siles (2010) con respecto a lo dicho por Valles (1999): Las decisiones muestrales, en esta sección, giraron en torno a criterios generales de “heterogeneidad y economía” y a criterios prácticos como la identificación de **quiénes tienen la información relevante; quiénes son los más accesibles; quiénes están más dispuestos a informar; quiénes son más capaces de comunicar la información con precisión.**

- 2) Competencia narrativa atribuida: **¿Qué voces serán oídas y cuáles silenciadas según nuestra particular concepción de la gente?**

Se optó por tomar en consideración la lengua como elemento clave en la construcción de representaciones sociales en torno a la problemática que guía la investigación. ¿Cómo comprender a los sujetos de estudio si no hablamos el mismo idioma? Por tanto, y respondiendo a la pregunta de qué voces serán oídas, di mayor atención a aquellos con los cuales la comunicación podría ser clara y concisa –teniendo en cuenta que el español se presenta como una segunda lengua para gran parte de los miembros de las comunidades- y evitando traducciones por cuestiones de interpretaciones terceras que estuvieran ya mediadas por intereses propios de aquellos que entendían y trataban de decirme lo comunicado.

Por este motivo, la investigación tomó como “sujetos de estudio” a miembros de la comunidad emberá chamí que tuvieran (i) comunicación oral entendible y que pudiera aportar elementos claves al análisis de la investigación, (ii) que residieran en la ciudad de Bogotá (teniendo en cuenta que muchos de ellos retornan a sus territorios de origen), (iii) personas que se relacionaran constantemente con el Jaibaná y con el acto ritual de curación de enfermedades y otros males y (iv) *Jaibanás* establecidos en la ciudad de Bogotá con los cuales la comunicación también fuera posible. El trabajo presenta una condición de confidencialidad y anonimato, no desconociendo la importancia que tienen las narraciones y las historias de vida de las personas que participaron en la investigación, pero es fundamental tener en cuenta la privacidad en cuanto a detalles, por esto, los nombres de las personas han sido reemplazados por otros que no son reales.

Análisis de la información

Para el análisis de la información fue necesario dar por terminado el trabajo de campo y sus respectivas observaciones y entrevistas para dar paso a transcripciones que llevaran consigo una codificación y clasificación de la información. Esto se basó en la técnica de análisis de contenido que llevó a la creación de categorías de análisis que permitieran ver cómo se estaban construyendo los relatos y discursos de las personas entrevistadas así como las ratificaciones o contradicciones que podrían verse en cada uno de ellos.

Capítulo 1: ¿Quién es el emberá chamí?

La caracterización de los grupos indígenas emberá se ha presentado como una constante en la literatura antropológica e histórica en el país. Podemos observar la cantidad de obras que se han escrito en torno al tema de las particularidades chamí y katío con respecto a su forma de vida y pensamiento del mundo, las cuales, en su gran mayoría, se han mantenido pero también, como los documentos mismos lo mencionan, han cambiado profundamente como consecuencia de la relación constante con otros grupos de personas e instituciones sociales.

Este capítulo trata entonces de ver la forma en la que se representa al indígena chamí en su territorio de origen, llevando consigo una descripción de sus prácticas más comunes y de la manera como en la actualidad, por diversos motivos tales como su movilidad hacia otras zonas del país, la forma de llevarlas a cabo varían o por el contrario, perduran generando nuevos procesos de construcción social. La narración de las personas entrevistadas se concibe como punto fundamental para comprender cómo algunos autores y sus obras tienden a crear ciertos “tipos ideales” del indígena dejando de lado cambios radicales en la cultura de estas personas, por tanto, todas las voces escuchadas apuntan a ver las transformaciones que se han llevado a cabo en la organización así como las permanencias de algunas de sus prácticas y de sus costumbres considerados por éstos como el sustento de su identidad.

Un poco de historia, para saber quiénes somos y cómo nos han identificado:

En la actualidad, los emberá se ubican como uno de los grupos poblaciones indígenas más grandes de Colombia; se encuentran subdivisiones étnicas producto de la historia de cada pueblo, entre estos los emberá chamí.

Como lo plantea Jaramillo (1997) con respecto a la obra *Campesinos de los Andes* de Fals Borda, llevar a cabo un proceso de reconstrucción histórica **del territorio**, relievamos los diversos momentos de la relación de los grupos humanos rurales, con la tierra, entendida en una dimensión socio-histórica, que la despliega como hábitat, fuente de sustento, forma de vida, relación de inclusión y exclusión, origen de pobreza y de prosperidad (p. 69)

El lugar de origen de la mayoría de personas entrevistadas en esta investigación es del departamento de Risaralda, específicamente de los municipios rurales de Pueblo Rico y Mistrató. Este territorio ha sido descrito por Sánchez (1975) de la siguiente forma:

Sobre las estribaciones de la vertiente occidental de la cordillera Occidental, en los municipios de Mistrató y Pueblo Rico... la población indígena se encuentra asentada principalmente en el terreno comprendido entre las cabeceras del río San Juan, que nace en el cerro Bocató (Nudo de San Fernando) y corre en dirección suroeste, y uno de sus afluentes, el río Ágüita... La población indígena se halla distribuida en ambas márgenes de los ríos San Juan y Ágüita y a lo largo de sus afluentes, principalmente las quebradas Anquima, Currumay, Inamur y Embordó.

Históricamente, este espacio se funda bajo las políticas de reducciones hechas por los españoles, llevando consigo la creación de los pueblos San Juan de Chamí y Chamí, el primero ha desaparecido hoy completamente; los restos del segundo todavía pueden encontrarse en las cercanías de Aribató y su recuerdo está fresco aún en las mentes de los actuales pobladores de la zona, indios y blancos (Vasco, 1986). Por su parte, Zuluaga comenta que los “pueblos” fundados en el territorio ocupado por los indígenas chamí fueron, San Juan de Chamí, Guantras y San Antonio de Tatamá (1988, p. 51), discrepando en parte frente a lo planteado por Vasco. Ante esto, las personas entrevistadas no tienen mucha información al respecto, sólo recuerdan de donde eran procedentes sus abuelos, siendo ésta la referencia más cercana a la historia sobre el territorio emberá; algunos de ellos sólo tienen en mente los nombres de los actuales resguardos de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico, pero no ahondan mucho en el tema.

En tiempos de la conquista y colonización de territorios indígenas, los Emberá, ante la presión ejercida por los españoles, deciden escapar y ubicarse en lo que se conoce como Alto Chamí debido a la cercanía de este lugar con los territorios de origen de estos indígenas, generando así su asentamiento en dicho lugar. No obstante, la independencia y llegada de criollos a este territorio originó el regreso de los habitantes de esta zona a sus territorios de origen. De este período y los años inmediatamente posteriores datan los poblamientos actuales de la zona del chamí: Humacas, Purembará, etc. “La llegada de los primeros pobladores, los cuales se establecieron por veredas e hicieron alianzas entre “familias” mediante intercambios matrimoniales, abriendo montaña, está bien documentada en los recuerdos de los ancianos de hoy, quienes pueden seguir su genealogía desde ese momento” (Vasco, 1986)

Cabe resaltar que independientemente de las formas de evasión de estas comunidades con los blancos, su integración en un momento determinado se llevó a cabo; esto es de gran interés

para la presente investigación, en tanto se presenta como elemento sustancial de análisis sobre la actual creación de formas de vida y códigos sociales en la población chamí a partir de las constantes interacciones sociales que se presentan en la comunidad. Dentro de la primera ola de asentamiento de blancos en tierra Chamí, se encontró el caso de los campesinos blancos pobres provenientes del sur de Antioquia y de algunas regiones de Caldas quienes buscaron territorios baldíos para apoderárselos y trabajar en ellos (Vasco, 1975, p. 15).

Seguidos de éstos, llegan al territorio latifundistas que toman posesión de las mejores tierras de esta zona, relacionadas en parte con la posibilidad de extracción de recursos naturales y minerales, como el oro, creando grandes latifundios y haciendas de trabajo produciendo disputas entre indígenas y colonos.

Entre 1914 y 1916, se adjudicaron 8.726 hectáreas en Pueblo Rico a un total de 17 personas... estas adjudicaciones sin embargo no produjeron un incremento de la colonización y como dato sorprendente, el número de bautizos realizados en Pueblo Rico, por esta época, descendió en forma significativa (Zuluaga, 1988, p. 81).

Debido a su gran cercanía con pueblos y ciudades de colonos, el indígena Chamí se vuelve peón del latifundio o de la hacienda de campesinos y terratenientes blancos católicos, dando pie a la pérdida de sus trabajos y formas tradicionales de cultivo; en este sentido toma importancia el hecho de que estos han sido convertidos en trabajadores asalariados, pero con muy bajos salarios, que muchas veces no era pagado en dinero sino en ropa, en comida y alcohol. Esto es analizado por Vasco de la siguiente forma:

“esta implantación y expansión, por las condiciones en las que se desarrollaba y al ser los indígenas la mayor parte de la población, hacían necesaria la incorporación de éstos a las “actividades sociales” que se daban allí, a saber, la producción agrícola para el mercado –siembra de café y cacao, venta de maíz y frijol- el consumo de mercancías de todo tipo introducidas por los comerciantes blancos (las cuales requerían de los indios la posesión de dinero para adquirirlas), la comercialización de la tierra y sobre todo, la venta de la fuerza de trabajo que hiciera posible la instalación y producción de las haciendas” (2002, p. 54)

Estas tensiones sociales que se enmarcan dentro de las modernas lógicas de producción y consumo para las cuales el indígena no aparece dentro de los rangos de beneficiados sino dentro de los grupos sociales dirigidos a ser mano de obra o expulsados del sistema, lleva

también a pensar en la necesidad de crear formas de socialización que permitan su ingreso a la nuevas dinámicas sociales, como sería a través de medidas como la escolarización. Así pues, las relaciones con otros actores, entre estos la Iglesia católica, agente de integración social de la comunidad, de cambios y de reinenciones en la forma de organización del grupo, trasciende todas las esferas de organización de esta comunidad.

La llegada de las misiones católicas a territorio chamí no sólo traería consigo la puesta en escena de las formas de vida religiosa sino también intervendrían en la manera de reproducir pautas de conducta y de percepción de la realidad a través de la educación con fines de una integración cultural. Ante esto, Zuluaga presenta una cita que da cuenta de la forma en la que el indígena era representado y las estimaciones que se hacían sobre su condición de vida para un futuro:

Pocos años después de creado el Departamento de Caldas, el gobierno seccional ordenó la preparación de un informe detallado sobre la situación de los indígenas en su territorio. Ese informe fue rendido en 1912 por don José María Díaz y en él recomienda que los aborígenes: "... bien merecen disfrutar de todas las prerrogativas del ciudadano, condición ésta que será un poderoso estímulo para que ellos avancen en el camino de la civilización... son incalculables las ventajas que reporta la nueva medida de que se trata y que reclama el bien general. Entre ellas pueden mencionarse, como principales: 1º El estímulo que la plena ciudadanía obrará en los indígenas para esforzarse por la educación de sus hijos 2º La movilización de sus valiosas propiedades sustraídas hoy al comercio, suceso que atraerá la inmigración y concurso de capitales. (1988, p. 79 sobre Díaz, 1912)

Presenta esto una ambivalencia de miradas en la medida que se concibe al indígena como un "*ciudadano*" pero a la vez con la necesidad de reformular su salvajismo para lograr la tan esperada civilización; que más que a partir del catequismo lograr que los aborígenes reconstruyeran sus formas tradicionales de vida y lograr en parte ser reproductores de una cultura esperada socialmente. Así que, para el año de 1913, llegan las misiones católicas a Chamí después de que el territorio estuviese abandonado de asistencia de clérigos; es entonces cuando a cargo de la *señorita Laura*, se empieza a realizar la labor misionera en el territorio, creando caseríos con fines de evangelización específicamente. Sería hasta 1964 que se llevará a cabo la creación de un internado a cargo de la comunidad de las Hermanas Lauras, quienes ya, para 1933 había llegado al territorio fundando alrededor de 10 escuelas para los diferentes resguardos de la zona. Para Vasco, "el establecimiento del internado misionero, con su incidencia etnocida sobre los Chamí, marca el comienzo de una nueva etapa que no termina

aún, la de la integración definitiva de los indios y de su territorio a la sociedad colombiana” (1986)

Para llegar a este fin, las órdenes religiosas se hacen dueñas de terrenos, reproduciendo también la forma de hacienda y de trabajo asalariado del indígena, todo bajo el pretexto de ayudar a la evangelización de la comunidad. Como lo relata Vasco (1975) en uno de sus trabajos etnográficos en la zona:

Uno de ellos (misioneros) es dueño de una hacienda ganadera (que prácticamente suministra la carne para el pueblo y la cual es vendida en la carnicería propiedad del mismo misionero) y es él quien lleva la cuenta de los días trabajados por el indígena. Comprobamos que no entrega a estos sus jornales en dinero sino que los carga a una cuenta que cada uno tiene en la “cooperativa” del misionero (p. 35).

Retomando la escolarización del indígena, Zuluaga postula una idea diferente a la que presenta Vasco, apartándose del problema ideológico por la llegada de estas órdenes religiosas, apuntando más bien a que la llegada de las misiones no fue tan fácil, en la medida que el acceso al territorio requería mucho esfuerzo y aparte de esto, la comunidad como tal no aceptó muy bien esta labor misionera. Señala el autor:

Los indígenas eran reacios a que sus hijos asistieran a las escuelas, pues no veían ninguna utilidad al estudio. Dice el Padre Onetti: “luego han de luchar (los misioneros) con la indolencia e inconstancia de sus discípulos...donde dicen (los indígenas) que pierden el tiempo; que mejor lo emplearían en pajarear (cazar pájaros con bodoquera) y que con saber lo que dice un papel, no comen...” Tenían entonces los misiones que recurrir a unos policías escolares pagados por la comunidad Claretiana, para que pasaran de tambo en tambo a presionar a los padres de familia a que enviaran a sus hijos a la escuela. (1988, p. 89)

Este último apunte, será fundamental para ver cómo se están llevando a cabo los procesos de escolarización de la población infantil emberá frente a su llegada a otros territorios aparte del de su origen, como ocurre en los cascos urbanos, donde esto ha sido una de las problemáticas fundamentales a la hora de pensar en una integración de esta comunidad en sociedades de destino. Pero, para poder ahondar en el tema y en parte ver cuál es la mirada que atribuye el indígena a la escolarización, será menester indagar por sus formas tradicionales de enseñanza a la infancia, tema que será tratado en la parte de organización de la comunidad.

Y, ¿estos son los únicos actores involucrados en la historia?

Todo el tiempo se ha mencionado la movilidad espacial que han tenido los miembros de la comunidad hacia otras zonas del país y específicamente hacia cascos urbanos cercanos o a gran distancia como ocurre en la actualidad en la ciudad de Bogotá. Pero cabría preguntarse, toda esta historia contada con anterioridad ¿qué tendría que ver con el retiro de estas personas de su territorio original hacia otros lugares?

Aparte de la eventual expulsión de los indígenas de su territorio por el robo o intercambio de sus tierras por parte de latifundistas y hacendados y el incremento de la pobreza en la comunidad, llegan a la escena otros actores relacionados con este tema, los actores armados, guerrilla, paramilitares, entre otros, llevando consigo un tipo de violencia especial para el cual el indígena aparece como una amenaza y en parte como un estorbo.

Adelantándonos un poco en la historia y tomando como eje de partida 1974, puede pensarse que es desde esta época que “el indígena emerge como sujeto de movimiento social e interroga al Estado respecto a sus derechos” (Villa, 2004, p.14). La población se organiza desde una visión étnica en la actualidad, pero no se desconoce que parte del no reconocimiento estatal sobre estos pueblos indígenas es que muchos de ellos empezaron a identificarse como campesinos haciendo que la prelación a sus necesidades como grupos “especiales” fueran atendidas mucho después de la incursión de la violencia armada actual en sus territorios.

Para Villa, la guerra o el conflicto se entiende como el vehículo que propicia la integración de territorios y poblaciones. Frecuentemente la colonización de los territorios ha sido armada y debido a esto, los pueblos indígenas han experimentado la guerra como su propia cotidianidad; el conflicto transforma sus territorios:

Una comprensión adecuada de la guerra vivida por los indígenas en sus territorios tiene como punto de partida entender el modo como evoluciona el conflicto, los intereses que se ponen en juego, los ordenamientos del territorio que determina la acción de los actores armados... La memoria de estos pueblos está llena de hechos violentos y de resistencias a los mismos, que abarcan los cinco siglos que corren desde la colonización y conquista con el consecuente despojo territorial (Villa, 2004, p. 15- 16).

Sea el caso de la mayoría de los indígenas entrevistados para este trabajo, los cuales comentan que su llegada a la ciudad se debe a los problemas por el territorio y los recursos ocurridos en

sus municipios y resguardos, generando el desplazamientos de todo ellos hacia otras partes del país

El conflicto armado ha afectado a los pueblos indígenas atacando y destruyendo sus gobiernos y territorios llevando consigo algunas formas particulares de acción como son reclutamiento de jóvenes indígenas, paso por territorios, disponibilidad alimentaria y venta de protección (Villa, 2004). Como lo ve uno de nuestros entrevistados que comenta: “La guerrilla no respeta ni al cabildo, el cabildo no tiene como solucionar los problemas de amenazas de la guerrilla” (Entrevistado 1).

En el periodo de tiempo que va de 1970 a 1991, se vive en el país lo que Villa denomina como periodo de violencia gamonal donde la movilización campesina por recuperación de tierras se da como un proceso al cual se integran también pueblos indígenas para recuperar los antiguos resguardos o de satisfacer sus necesidades de tierra y obtención de recursos como ocurre con los territorios con posibilidad de extracción minera. En el caso de los emberas, es preocupante la cantidad de daños a la propiedad y violencia contra las personas por parte de terratenientes y actores armados casi todos amparados bajo la protección de autoridades gubernamentales. Villa presenta los siguientes casos, donde es posible ver la violencia en territorio Emberá, no sólo Chamí, sino también Katío del Choco:

- De 1978 a 1982 se vive una época difícil para los pueblos indígenas del Cauca, Tolima, Caldas y Chocó como resultado del Estado de seguridad impuesto por el gobierno de Turbay Ayala; las detenciones arbitrarias y torturas cubran la mayoría de los casos (Villa, 2004, p. 30-31).
- La constante es el uso por parte de los grandes terratenientes, de narcotraficantes y en algunos casos por parte de colonos medios, de grupos armados que se constituyen en precursores de los paramilitares o directamente de los policías para resolver conflictos de tierras. Este tipo de eventos se concentran especialmente entre los pueblo Senu, Pijao, Nasa y Emberá; se destacan las masacres del Alto Andageda en mayo de 1987 bajo la responsabilidad de un grupo llamado Los Montoyas entrenado por el ejército, evento en la que perderían la vida más de 70 embera y otros 18 fueron desaparecidos en disputa por el control del enclave minero (Ibíd., p. 31).
- En 1997 el fenómeno armado más relevante ocurre en el departamento de Antioquia, donde son afectados Mutatá, Frontino, Dadeiba, Apartadó, Turbo, Yondó, Chigorodó, El Bagre, Urrao, y que afectó especialmente al pueblo Emberá Katío (Ibíd., p. 41).

Por otro lado, algunos territorios indígenas empiezan a ser ocupados militarmente como rutas de control por ser vías de salida directa para el negocio del narcotráfico llevando consigo desplazamiento forzado y violación a los derechos de las comunidades propias de estas tierras.

Villa comenta que en cifras las violaciones contra el pueblo emberá son las siguientes: “el Gran Urabá conformado por los departamentos de Córdoba, Antioquia y Chocó, en conexidad con el eje cafetero, es la segunda región más crítica en violaciones de derechos humanos de pueblos indígenas, 22.28%, escenario que constituye el territorio de los pueblos Emberá” (Villa, 2004, p. 58) “lo que se ha denominado el Gran Urabá es justamente el territorio de los Emberá y Emberá katio, quienes fueron víctimas del 14,5% de las agresiones entre 1974 y 2004; si sumamos las agresiones contra los Emberá Chamí en el sur de Antioquia y el eje cafetero, con territorios contiguos al Chocó biogeográfico, se trata del 17,8% del total.” (Ibíd., p. 62)

ASÍ LAS COSAS...

Podría pensarse que las repercusiones que tiene para los pueblos indígenas la violencia ejercida a lo largo de la historia sobre su forma de organización y reproducción de su cultura como pueblo originario ha sido una constante que han tenido que soportar generaciones enteras de miembros de estos pueblos, viendo cómo diversos actores aparecen como agentes influyentes en las dinámicas sociales de la comunidad respondiendo casi siempre a determinaciones construidas desde la idea moderna de “civilización y orden” sin pensar realmente en las condiciones verdaderas de estos pueblos.

Como se señaló, la cantidad de medidas asumidas por estos agentes, en últimas se podrían asociar a cambios directos sobre las dinámicas sociales de las comunidades; cambios que debemos considerar apuntados a responder lógicas de incorporación al desarrollo o a la noción de progreso. Esto último, lo comparto con Millán (2010) en el sentido de pensar cómo para muchos de dichos agentes, especialmente aquellos que buscaron la “incorporación” del indio al mundo “civilizado” concibieron el progreso como solución a los problemas sociales. Sin imaginar que, la falta de congruencia de lógicas fue porque los sujetos se encontraron en un “orden sociocultural hegemónico distante a éstos por sus prácticas culturales y la forma como le daban sentido al mundo”, causando así detrimento de todas sus formas de organización social; como ocurrió en el caso de la imposición de la religión católica y de la educación ofrecida en

torno a estos mandatos, que como tal, podrían asociarse a un tipo de “políticas paternalistas hacia las poblaciones indígenas que tratan de incorporar al indígena -reconocido sólo en su calidad de atrasado y excluido- apuntando al desarrollo nacional a través de su “desindianización” y de su blanqueamiento” (Millán, 2010).

Ahora bien, es posible imaginar cómo pueden los pueblos superar la fractura en su estructura social teniendo en cuenta este tipo de formas de socialización –impuesta- no sólo recae en lo anteriormente dicho sino también en la expulsión y consecuente migración hacia otros territorios lo que ha hecho que estas comunidades deban generar nuevas formas de vida, de prácticas y de relacionarse con el mundo. ¿Cómo mantener la identidad propia, tanto individual como colectiva ante estas eventualidades?

Los procesos de desplazamiento forzado de minorías étnicas han llevado a muchas familias a buscar refugio en los centros urbanos. Allí las familias se integran a la sociedad mayoritaria creando estrategias de supervivencia, aunque esto implique la renuncia a sus tradiciones culturales o al desmembramiento de su grupo étnico. En las urbes los indígenas se enfrentan a formas de violencia como la segregación, la pobreza extrema, el abuso sexual, el tráfico de personas, etc. Al mismo tiempo crean formas novedosas de protección familiar y desarrollan estrategias para alcanzar los recursos que les permitan moverse dentro del sistema económico. Estas nuevas experiencias culturales para la vida de la urbe mezclan lo tradicional y lo moderno y moldean un nuevo tipo de habitante de la ciudad (cita de Cabrera, 2009, p.25 sobre Tambianh, 1989) (Énfasis mío)

Dando cuenta de la cantidad de situaciones que generan cambios en las dinámicas de la comunidad, para la cual sus miembros se ven también condicionados a desenvolverse en la ciudad, a reconstruir su grupo y los lazos rotos por las diversas situaciones vividas o simplemente a vivir una gradual desintegración de los lazos y por ende eliminación de su cultura en miras de lo que se ha visto como progreso de sí mismo como “individuo” porque ya no se es parte de ese pequeño “todo” sino de la gran cultura que homogeneiza y elimina la diferencia.

Capítulo 2: La vida en la ciudad [y su innegable proceso de integración social]

La comunidad emberá chamí podría pensarse como un grupo social, que independiente de sus actuales cambios, presenta aún un predominio de vínculos comunes primarios entre personas impulsados por una voluntad natural y siguiendo una lógica de solidaridad. Retomando a Durkheim, se puede evidenciar una escasa especialización pero donde la personalidad individual es absorbida por la personalidad colectiva (Jaramillo, 1997, p. 62). Podría afirmarse que es una comunidad que guía parte de su acción como grupo a partir de un tradicionalismo que, como hemos visto, basa sus motivaciones e intereses en vivencias del pasado haciendo que sus prácticas se lleven a cabo de esa forma porque “siempre se han hecho así”. Retomamos acá lo mencionado con respecto a la costumbre de las prácticas, las cuales descansan en un “arraigo duradero”, por tanto, la forma en la que las personas de la comunidad se representan y llevan a cabo su acción se da bajo esta lógica. Por tanto, diversidad de prácticas apuntan a la perduración de la cultura y de la comunidad como tal, siendo, como se ha dicho, resistente al cambio.

Para entender un poco más de fondo este aspecto, es necesario recurrir a las descripciones etnográficas hechas por diversos autores sobre la vida en la comunidad en su territorio original, contrastada o afirmada con los relatos de las personas entrevistadas, esto con el fin de concebir el cambio que empieza a verse en la práctica emberá, al interactuar con otros emberá y no emberá. Esto permite dilucidar cómo se vive la cultura desde otro territorio y frente a otros estilos de vida, específicamente en la ciudad, teniendo como referente también la construcción histórica que se ha hecho sobre territorio chamí y las nuevas interacciones sociales llevadas a cabo.

Usualmente, la literatura realizada sobre los emberá registra las siguientes características de su cultura, organización social y religión, lingüística, cultura material (elementos como vivienda, vestido, adornos, entre otros, parentesco y ciclo vital). La presente investigación tomó como referencia algunos de estos puntos, entre ellos, religión, salud, educación y lenguaje, familia y comunidad, Organización social y política, con el fin de realizar una identificación reciente de las vivencias de las personas entrevistadas viendo cómo para ellas el cambio en estas prácticas empieza a generar nuevas dinámicas en la vida de su grupo.

Caracterización de la comunidad

En este apartado, retomaremos algunas de las caracterizaciones que realiza Max Weber sobre el concepto de comunidad. Entenderemos por el concepto lo siguiente: “Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social -en el caso particular, por término medio o en el tipo puro-se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo”. (Weber, 2008, p. 33)

Repensar la comunidad emberá en esta lógica conduce a ver cómo algunas veces el imaginario colectivo de comunidad efectivamente se estructura bajo la idea de un todo para todos, guiado no solamente por su relación con el territorio sino a la variedad de elementos de la tradición y la historia cultural de todas las personas que la componen.

Como lo comentan algunos de los entrevistados, frente a los elementos que serían claves para hacer parte *del todo* de la cultura emberá: “saber culturas ancestrales, lo que hacían la cultura, yo como indígena sé tejer, por ejemplo canastas para cargar alimentos” (Entrevistada 2, 2011). “Parte de la cultura nosotros sabemos la ciencia de la artesanía y la elaboración de armas como flechas, allá utilizan la bodoquera, eso es un arma para nosotros con eso cazamos y buscamos nuestra alimentación. Cultura de danzas, bailes, la historia y creación de *Jaibaná* del espíritu que sé hemos tenido y sabemos en el canto de mujeres” (Entrevistado 1, 2011).

Entonces, es un “nosotros” que conduce a la permanencia del grupo que da por hecho que todos actúan dirigiéndose a fines comunes a través de medios, como podría ser la historia cultural y familiar que los une, los cuales ya no radican en lo individual sino en lo colectivo. “La comunidad puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales... sin embargo, la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la “comunidad” y en parte de “la sociedad” (Weber, 2008, p. 33).

Frecuentemente, los emberás se caracterizan por tener familias extensas con descendencias patrilineales y residencia patrilocal (Vasco, 1975, p. 58). En cada bohío conviven descendientes y ascendientes por línea masculina, de tres generaciones: padres, hijos e hijas y nietos y nietas, sin incluir las hijas y nietas casadas. (Pineda, 1999, p. 124). Esto se comprueba al ver cómo en la actualidad, específicamente en el caso de Bogotá, se encuentran viviendo juntas familias donde hay abuelos, padres, hijos y nietos. La gran mayoría de entrevistados para esta investigación,

eran personas que se relacionaban entre sí por línea paterna, es decir, tenían el mismo apellido del padre; algunos de ellos no superaban los cincuenta años de edad y ya tenían hijos mayores de treinta años de edad, nietos y bisnietos. Casi todos viven en la misma residencia, *pagadarios*, donde comparten habitaciones y, en ocasiones, todos los miembros de una familia, sean 6, 7 u 8 personas, viven todas en un mismo lugar.

A su llegada a la ciudad, la gran mayoría de las personas buscó un lugar para residir siguiendo algunas redes, familiares, amigos, vecinos, que ya habían llegado a la ciudad; con esto se puede ver cómo la comunidad se mantiene independiente de la movilidad espacial que hayan tenido que enfrentar en un momento en particular, seguida por el sentimiento de reproducir el “todo” social que los determina como “familia”.

Sin embargo, es comprobado cómo, parte de la caracterización del lugar de residencia propia de los emberá se ha ido transformando con el tiempo.

Comúnmente se ha señalado que la construcción de sus viviendas con la forma ancestral era realizada para cada clan o familia extensa. Por esto, no es raro ver cómo para autores como Vasco y Zuluaga, se describe que los emberá, dentro de sus costumbres tradicionales, realicen la construcción de sus hogares a base de guadua, llevando por nombre *Tambos*, las cuales, por su altura, servían a los emberá para protegerse de ciertos peligros, como con los animales u otro tipo de situaciones que los pusiera en riesgo. Frente a esto, algunos entrevistados comentan que “el tambo tiene escaleras de guadua, el animal venía para saltar pero ya no tenía la medida y no alcanzaba pero si era más bajita la casa, el animal podía alcanzarlos” (Entrevistada 2).

Sin embargo, se ha podido observar cómo esta idea de vivienda emberá se ido transformado con el tiempo debido en parte a las múltiples relaciones que estos sujetos empiezan a presentar con otras comunidades o pueblos cercanos. Por tanto, no es raro ver como se deja de realizar esta práctica y se pasa a una que contempla elementos de la modernidad, referidas a otro tipo de seguridad y por tanto de bienestar social. Uno de los entrevistados comenta:

“esto era anteriormente (referido al Tambo) cuando éramos pequeños pero ya, como por civilización hemos cambiado mucho las casas, las han bajado al suelo, o de pronto hacen de cemento los pisos y las paredes, a veces que tengan recursos las hacen de adobe y hojas de lámina” (Énfasis mío) “esta es la cocina (referido a la cocina tradicional del tambo), pero ya no la hacemos así, hemos cambiado mucho”.

En este sentido, es posible observar cómo se ha llevado a cabo un proceso en el cual la incorporación de elementos de la vida urbana ha repercutido en los estilos de vida comunal emberá y de su organización social, reflejado, como se ha visto, en los cambios en la arquitectura de sus viviendas y de diferentes espacios de encuentro de este pueblo. Y esto no sólo se puede evidenciar en la forma de hacer las viviendas, sino en la forma misma como están siendo apropiados diversos elementos de la vida moderna, que en sí, no generan impactos profundos en lo referido a la representación que se hace de estos sino más bien *al hacer* mediante estos nuevos elementos.

Enseñando la cultura: Formas de educación emberá

Entender a qué se hace referencia cuando se dice cultura ha sido de gran discusión y debate en toda la historia de las ciencias sociales, especialmente por aquellas construcciones que se han podido establecer desde la antropología y más aún cuando se refiere a comunidades indígenas. Para poder centrarnos en lo que a este trabajo corresponde, será necesario concebir la cultura como un producto de los sistemas de interacción social humana y de otra, un determinante de esos sistemas. Este es el concepto utilizado por Parsons, el cual establece que la cultura es transmitida, constituye una herencia o una tradición social, es aprendida y compartida. (1966, p. 34). Entonces, si la cultura es producto de las interacciones, es posible observar cómo aparece el significado de los signos que hacen posible que estas interacciones se estructuren dependiendo de las diversas situaciones; junto a esto, se encuentran los sistemas de símbolos que hacen posible el sistema de acción humana. La comunicación entre las personas aparece como un factor clave para que los símbolos y la significación derivada de las situaciones de interacción entre diversos actores, se compartan. “A este sistema de símbolos compartidos que funciona en la interacción es a lo que llamaremos aquí *tradición cultural*” (Parsons, 1966, p.30).

Estos sistemas de símbolos presentan modos propios de integración, llamados por el autor “consistencias de pautas”. Este proceso de integración se ve mediado, como ya se ha visto anteriormente, por tensiones que surgen de la interdependencia de elementos motivacionales y situacionales de la acción, y es posible llegar a enfocarse en esto a través de las consideraciones sobre el “aprendizaje” de una pauta cultural (Parsons, 1966, p. 34).

Es clave tener en consideración el papel del aprendizaje de las pautas y su posterior incidencia en la forma como se configuran o “estructuran” sistemas de símbolos y significados, esto ayudará a entender a profundidad cómo se puede evidenciar el proceso de enseñanza y reproducción de pautas culturales en el caso de los emberá; una de las formas en las que es mantenida y reproducida la cultura emberá se da mediante la socialización de niños y niñas a través del aprendizaje de orientaciones que, como diría Parsons, van dirigidas al funcionamiento del sistema (1966 p. 219).

Así pues, al observar los procesos de aprendizaje de los miembros de la comunidad, se pueden identificar muchos aspectos relevantes, tanto en *lo que se aprende* como en *cómo se aprende*. La etapa de la infancia del niño y niña se caracteriza por el aprendizaje de elementos fundamentales de su cultura, en el caso de los varones, es la caza, la pesca, la siembra y recolección, enseñado por los padres y adultos hombres de la comunidad, siendo esta una forma en la que se espera que el varón se desenvuelva y pueda tener un futuro con mejores posibilidades, tanto de reconocimiento en la comunidad como de obtención de mejores bienes y servicios. Para el caso de las mujeres, es su madre y las otras mujeres adultas de la comunidad las que la preparan para aprender todas las “labores” propias de la mujer emberá, empezando por la preparación de los alimentos como por el cuidado de la familia. Este aspecto es de particular atención porque algunos oficios como la siembra son realizados tanto por hombres como por mujeres, así que estas también se preparan para ayudar en este tipo de tareas.

La distinción de funciones entre hombres y mujeres puede verse relacionada con la socialización creada en torno a la interacción de los roles dentro del sistema, por tanto, es claro para la comunidad mantener pautas de orientación que indiquen lo que las mujeres deben hacer así como las labores determinadas especialmente para los hombres. Todo en torno al buen funcionamiento del sistema.

En este orden, es común que en el territorio todas las personas tengan que trabajar; comúnmente se presenta una tendencia a actividades agrícolas, sin desconocer otro tipo de actividades como minería, tenencia de animales, entre otras. “La familia sembraba, si tienen finca todos tienen que trabajar, hombres y mujeres, se trabajaba parejo, las niñas preparaban comida para los papás...los encargados de enseñar tradiciones son las mamás, las niñas saben moler y tostar maíz, para alimentar a los emberas” (Entrevistada 4). “La artesanía nos enseñaron nuestros padres, a mí me hizo enseñar para tejer mochilas, esa fue la experiencia de padre mío y las mujeres lo hacen aprender las mamás o las mamitas de nuestros abuelos entonces los

niños aprenden de 7 años para adelante, cuando ya tengan uso de razón, va conociendo como la casa laboran mucho en el trabajo” (Entrevistado 1)

Y ¿cómo se ve y mantiene esto en la actualidad? Es posible observar en el acompañamiento a la comunidad específicamente para el caso de las niñas, estas prácticas de enseñanza de las madres a sus hijas se mantiene haciendo que muchas de ellas en ocasiones abandonen el colegio o la escuela para quedarse en los hogares realizando tareas domésticas mientras sus madres salen al trabajo –venta de artesanías en las calles-. Por su parte, los hombres de la comunidad se enfrentan a un duro dilema que es la vida en la ciudad, para la cual muchos de ellos no pueden adaptarse fácilmente ya que las enseñanzas de sus padres en la caza, la pesca y otras actividades no pueden ser reproducidas y enseñadas a los niños así como se hacía en el territorio. Así pues, se ha optado porque el niño varón ingrese a la escuela y mantenga sus estudios o sea el que lleva a cabo la elaboración de artesanías para luego ser vendidas por las mujeres.

Podría identificarse en esto un proceso de imitación en la medida que, como comenta Parsons (1966), se toma posición de unos elementos culturales específicos, unas porciones concretas de conocimientos, una habilidad o conducta simbólica, procedentes de un objeto social, que en este caso se ve claramente al ver como el niño o niña toman como punto de referencia el rol de sus padres en el proceso de interacción social haciendo que se reproducen aprendizajes sobre elementos concretos de la cultura, como en el caso de las artesanías. Y es a partir de éste, que se siguen generando conocimientos propios de los emberá así como generación de pautas de orientación en cada uno de ellos. Sin desconocer la situación en la que se encuentran hoy día los miembros de la cultura que hacen que este tipo de elementos de su cultura se radicalicen en busca de una identidad y de la consecuente reproducción de sus tradiciones.

¿Comunidad de lenguaje?

La comunidad emberá ¿es una comunidad de lenguaje? Es otro de los temas que necesitan ser considerados a la hora de pensar en los procesos de aprendizaje que se llevan a cabo en la comunidad. La lengua actúa como un punto fundamental para pensar la eventual interacción social de los miembros de la comunidad en espacios sociales propios o ajenos.

Si pensamos en lo que plantea Weber al respecto, podríamos ver cómo, efectivamente, su lenguaje deriva de una tradición familiar y vecinal de la cual es posible observar la creación de

relaciones sociales por la comprensión que se tienen sus miembros, pero también, como lo plantea el autor “en sí no implica la “comunidad” en estricto sentido, sino tan solo la facilitación del intercambio social dentro del grupo en cuestión o sea la formación de relaciones de “sociedad” (2008, p.34). Es evidente que los intercambios sociales y las interacciones que han tenido con otras comunidades o grupos sociales hacen que su lengua propia se asocie a la mantención de sus formas de vida comunes y de las relaciones propias entre éstos, pero también, como veremos más adelante, el ingreso del español como segunda lengua no ha repercutido en su cambio como comunidad, lo que implica que el lenguaje no es lo que en sí la compone o constituye como tal, como se pensaría al ver la forma en la que es usado su lenguaje.

Teniendo en cuenta que el aprendizaje también se considera como un proceso mediante el cual el actor adquiere nuevos elementos de orientación de la acción, nuevas orientaciones cognitivas, nuevos valores, nuevos objetos y nuevos intereses expresivos (Parsons, 1966, p. 215), entra a sumarse a esto el aprendizaje del idioma, no sólo el propio sino también uno foráneo como ocurre con el idioma español.

Indagando más sobre este tema y la manera como se presenta como un sustento de la cultura en la comunidad, se pudo dar cuenta de cómo se aprende y divulga también el uso del español. En el territorio y en la ciudad, los emberá suelen utilizar su dialecto propio y sólo para cierto tipo de situaciones y trámites (especialmente de tipo comercial) se hace necesario el uso del español “Para el comercio con los “blancos” es necesario el uso del español pero la mayoría del tiempo lo usual es el emberá” (Entrevistado 5). Una de las vías para aprender este segundo idioma es en la escuela y como ya se ha visto, ésta tiene gran incidencia en todo el territorio y en general con la vida de los emberá, siendo una de las formas de socialización más importantes para los niños y niñas de la comunidad. En la escuela del resguardo se aprenden los dos idiomas: emberá y español, “en la escuela los niños hablan y juegan con niños blancos y así aprenden a hablar español”.

En la ciudad, es posible darse cuenta cómo las personas, por lo menos entrevistadas para esta investigación, tienen la concepción de que es importante hablar español ya que es necesario para la comunicación con personas que no hablan emberá, por tanto, se vuelve fundamental a la hora de hablar o mandar un mensaje a una persona que no sea emberá.

La comunicación con las instituciones gubernamentales hace que sea necesario el manejo del español para plantear necesidades de la comunidad y exigir por una pronta solución, lo puede ser a través de la creación de acuerdos escritos, planes o proyectos. Estos últimos, usualmente en español por el hecho de ser el idioma generalmente hablado en este tipo de espacios.

Por tanto, el uso del idioma como una estrategia que permite seguir con la reproducción de los códigos y formas con las que se reafirma la comunidad puede ser interpretado en la manera en la que este es llevado a cabo. Cuando se da un proceso efectivo de aprendizaje se tiene también una adaptación “normal” a un cambio en la situación o el “desenvolvimiento” de una pauta dinámica establecida (Parsons, 1966, p. 215.). A partir de esto, es posible observar cómo en el caso de los emberá aprender otra lengua aparece dentro del sistema de motivaciones en busca de diversos fines, encontrar una integración social adecuada y adquirir muchos más bienes y servicios, producto de las nuevas interacciones que se llevan a cabo al presentarse diversas situaciones sociales para la comunidad.

Pero, eventualmente, cabe preguntarse ¿qué ocurrirá con la lengua de origen de los emberá viviendo en una sociedad que habla español?. Para los emberá, su lengua no desaparecerá en parte porque es una forma simbólica de mantener su identidad indígena en la ciudad proponiendo fortalecimientos en lo que denominan *educación propia* de los pueblos indígenas para los niños que ahora están estudiando en la ciudad: “No se debe dejar acabar el idioma emberá porque ya no somos indígenas, ya no sabemos la cultura y se va acabando, por eso valoramos la cultura, el dialecto, la historia... estamos fortaleciendo a los niños para saber cómo manejar y perdurar las culturas ancestrales, fortalecemos el conocimiento de la historia” (Entrevistado 5).

Parentesco:

En el territorio, la forma de organización se regía bajo la existencia de diferentes grupos y cada uno era liderado por un cacique; aunque esto en la actualidad ha cambiado -como será expuesto en el apartado sobre organización política-, sí es posible seguir viendo esta lógica de estructura social. En algunas zonas, las familias tienen entre sí relaciones de parentesco donde hay una aparente igualdad de condiciones y nadie es superior a otro, no obstante, las nuevas

formas de relacionarse que se llevan a cabo en la comunidad actualmente hacen que el uso de nuevos espacios y la interacción con otros sujetos permita el acceso a otros y mejores bienes y servicios que permiten evidenciar una movilidad social y un cambio en las posiciones y estatus de algunos.

En parte, uno de los determinantes para que esto ocurra es la posibilidad que varios emberá han tenido con respecto a la formación educativa. Algunos han podido terminar la educación básica y media –en ciertos casos superior también- lo que hace que alcancen beneficios que en últimas se convierten en ventajas sociales como la obtención de un tipo de empleo u oficio diferente al que usualmente se observa en la comunidad.

En esta investigación se tuvo conocimiento y contacto con personas de la comunidad que ahora son funcionarias públicas, maestros y maestras, empleados en el campo de la salud y en algunas instituciones del gobierno, como secretarías distritales.

Algunas prácticas y reglas del parentesco:

Al ser la base de la cultura emberá el parentesco, los vínculos estrechos hacen que también se generen reglas que permiten la pervivencia como grupo tanto histórica como culturalmente. Por tanto, es posible visualizar cierto tipo de prácticas que pasan a estar mediadas por dictámenes que garanticen la reproducción de su identidad cultural y étnica.

El matrimonio: usualmente se realiza cuando las personas son jóvenes, pueden ser menores de edad, debiéndose en parte a que la vida productiva de las mujeres y los hombres es corta, tanto para la reproducción como para el trabajo. “Yo me case de 18 años y mi mujer de 16....a los 20 años dicen que ya son viejos entonces ya no les gusta tener intimidad con ellas, y a los 18 años dicen que las mujeres son viejas entonces buscan más jóvenes de 14 años por ahí... por eso a los 40 años ya tienen muchos hijos” (Entrevistado 1).

Tradicionalmente existía en esta comunidad periodos de prueba donde se pretendía por parte del hombre a la mujer, cada uno demostraba sus mejores cualidades, tanto en la caza y pesca, típicas actividades masculinas, así como en la cocina, para el caso de las mujeres. Este periodo de prueba empezaba a partir de la aceptación del padre de la mujer sobre el hombre; muchas de estas pruebas también tenían que ver con los actos sexuales de la pareja, buscando siempre la satisfacción de cada uno. Este periodo puede ser lo que actualmente conocemos como

noviazgo, para los entrevistados este periodo fue “yo tuve 8 meses de novia y luego me case” (Entrevistado 6) “yo demoré 2 años y a los 14 me case, antes de esa edad no se puede casar, porque el padre (cura) no deja casar” (Entrevistada 7).

Pineda (1999) comenta que la Iglesia católica ha influenciado fuertemente en algunos grupos, más débilmente en otros y muy poco en los restantes; pero puede decirse que todos han sido tocados por las nuevas formas matrimoniales, bien sea directamente por las enseñanzas de las misiones o por la simple observación de sus vecinos, los colonos y campesinos colombianos (p. 198). Así mismo, la entrada del acto ritual católico del matrimonio ha hecho que este periodo de prueba desaparezca: “Los del río Verde nos decían orgullosos: “Nosotros nos casamos [por el rito católico] apenas pedimos la muchacha y los padres sólo la entregan con esa condición”, es decir, que ha desaparecido prácticamente el periodo de prueba” (1999, p. 199).

Las personas entrevistadas comentan: “En el territorio nos casaba el padre, el Jaibaná no tiene ya orden para casar, anteriormente sí, a veces obligaban anteriormente a casar” (Entrevistado 6).

“Allá hubo la orden de casar a los 18 años, pero ellos mismo tomaron la decisión del cabildo de que así no era la orden porque raza indígenas ya casan menores de edad, entonces se pusieron de acuerdo entonces a los 15 y 14 años se están casando” (Entrevistado 6).

“En la vida moderna hemos cambiado mucho en la educación... ya por medio de religiosos entonces ya cambiaron mucho la creencia entonces ya toca casar y si no se quiere casar ya no se obliga, hemos cambiado mucho las leyes, si se quiere obligar a las muchachas a casarse se sanciona con el cepo” (Entrevistada 7).

“Por acá no han casado, acá están viviendo unión libre, acá ya han cambiado mucho, hay jóvenes que ya han tenido edades más mayor, cambio mucho acá pero en territorio es difícil eso” (Entrevistado 6).

Esto último podría pensarse como una estrategia social creada para continuar con la estabilidad de la comunidad y la reproducción de sus prácticas culturales propias, mediado por ideas construidas a partir de enseñanzas de la Iglesia, donde la perduración del indígena y de su familia es clave para el proceso; así pues, se crean leyes que determinan la organización a seguir tanto aquí como allá en el territorio, apuntando a esta continuidad.

“Pero a la hora de separarse esto es prohibido y en el territorio se castigaba principalmente con trabajos a la comunidad. Esto recurrentemente lo hacen las mujeres, ya que por violencia intrafamiliar deciden separarse de sus compañeros. En la ciudad esto ya no ocurre más” (Entrevistada 4).

Sin desconocer, claro está, que la vida en los cascos urbanos y como ellos mismo dicen, su interacción con un estilo de vida moderna, repercute en el cambio de pensamiento de estas comunidades haciendo que sea viable lo que antes era prohibido, es decir, las separaciones y divorcios sin castigos ni sanciones severas. Por ejemplo, una de las mujeres entrevistadas comenta que en el territorio, sus intentos por separarse de su marido debido a los maltratos físicos que éste le daba no eran tan viables ya que su miedo por las sanciones no permitían que denunciara ante las autoridades pero que, con su llegada a Bogotá (que en parte es uno de los casos más particulares porque no se debe a desplazamiento forzado, sino por propio interés personal en busca de un empleo en Bogotá) decide poner fin a su matrimonio sin tener que pasar por permisos y sanciones ante las autoridades de la comunidad.

“Acá en Bogotá ha habido muchos separaciones y divorcios... están cambiando de pareja entonces nosotros decimos que no es así, entonces sancionamos y toman decisión después de una orientación... si no toman decisión entonces quedan libres y pueden conseguir otra pareja” (Entrevistado 6).

Sólo es permitido que los emberá se unan con otros emberá; puede que no sean de la etnia chamí, entonces se permite que sean katío o de otros pueblos de la misma línea. “Las uniones entre indígenas y “blancos” no son oficialmente aceptadas por el cabildo que llama constantemente la atención sobre la necesidad de la evitación de este tipo de uniones. Estos llamados se intensificaron después del proceso de etnización gestado desde la declaración del resguardo y con gran promoción por parte de las instituciones estatales” (Jaramillo, 2006, p. 73).

Algunos recuentos míticos sitúan en sus orígenes las pautas directrices de la organización y el *ethos* social: la exogamia familiar es estricta, ningún hombre se atrevería a casarse con una mujer que llevara su mismo apellido paterno, ni viceversa (Pineda, 1999, p. 126). Así como otra forma de uniones reguladas por el Cabildo, son prohibidas, por ejemplo, uniones con otras “razas” como lo son blancos, negros y mestizos; cuando esto ha ocurrido, se producen sanciones, castigos y hasta el mismo destierro. Una de nuestras entrevistadas comenta con respecto a las uniones matrimoniales:

“No es permitido, no se pueden casar con los blancos ni con los negros para no mezclar la cultura. Aquí también es lo mismo [referido a la ciudad]. Si esto ocurre ejercen el castigo del destierro y la venta de propiedades por parte del cabildo”.

“Entre blancos son como blancos, se visten con los blancos; las personas que se casan con personas no emberás ya dejan de reproducir la cultura emberá” (Entrevistada 4).

Posiblemente, podamos ver cómo el discurso de permanencia de las prácticas comunales no sólo tengan que ver con la permanencia cultural de los emberá sino también con la idea de una etnicidad que necesita resistir a los constantes cambios dados por las relaciones que se llevan a cabo en la comunidad con otros sujetos. La idea de raza es determinante acá, en tanto se presenta como una constante de la identidad de los emberá haciendo que el grupo continúe como clan cerrado con el propósito de mantenerse como un todo sin enfrentarse a un cambio en el interior de su comunidad.

“Cultura material”...

“La cultura de nosotros no desvanece, sino que la cultura de nosotros queremos ser como nuestros padres, como nuestros abuelos, como nuestros antecesores y se llama la protección de nuestros cuerpos humano” (referido a la pintura corporal emberá, Jaibaná emberá).

Se mostrará a continuación la representación social que se ha construido con respecto a la cultura material emberá la cual, consiste en la acumulación de tradiciones y costumbres de los grupos en la materialización de las historias y de algunas nociones propias como con el vestido tradicional y la artesanía. Pero donde se puede poner más en cuestión la forma como los mismos grupos actúan con respecto al cambio, haciendo de estos elementos “identitarios” cuestiones más asociadas a la pertenencia al todo social a través de la reafirmación de lo propio o en su defecto a su eventual eliminación.

El caso de lo que se viste o se vestía/ Artesanía

Uno de los mayores rasgos significativos de los Emberá es su ropa, especialmente en las mujeres, las cuales visten un traje o vestido hasta la rodilla con preses, de colores fuertes parecido a una manta o como ellos mismos lo han denominado “un vestido de muñeca”. Al ver a las mujeres en las calles bogotanas empiezan a surgir algunos interrogantes sobre el uso de estos vestidos, ¿qué llevó a que los emberá empezaran con este uso de la ropa?

Después de un rastreo de información, se pudo llegar a ver cómo en un principio, los hombres usaban taparrabos y las mujeres un vestido que ellas mismas confeccionaban en tela de corteza de árbol de caucho denominado *paruma*. Ante esto, Pineda comenta que los chamies han sufrido un cambio importante en el aspecto de su vestido; los hombres usan pantalón, camisa y sombrero, unas veces ruana o poncho y muy raramente saco. Algunos usan blusa de trabajo cuando están en las labores. Las indias llevan una bata a la manera de mujeres “civilizadas” y acostumbran también al sobre cuando salen del pueblo. Los niños siguen estas mismas reglas (Pineda, 1999, p. 110).

“Hoy los hombres han adoptado completamente la ropa occidental, excepto los zapatos que solo usan en ocasiones especiales... la mujer en cambio continúa utilizando la *paruma* para estar en el tambo” (Vasco, 1975, p. 97), reafirmado en lo comentado por algunos entrevistados:

Yo alcancé desnudo a los 7 años, ya luego cambiamos y usamos ropa como ustedes; el emberá viene de costumbres ancestrales, anteriormente nosotros la utilización de ropas ancestrales eso nos quitaron las monjitas, religiosas. Allá cuando yo nací que antes ya habían fundado un colegio, para esa época allá mantenían los españoles entonces lo hicieron quitar los vestidos ancestrales entonces ellos decían que para poner esos vestidos que para ellos era un pecado y así fueron comentando y así al final ya van cambiando y así poco a poco lo quitaron los vestidos ancestrales. Cuando yo alcancé esos vestidos ya eran por acá pero no eran cosidos sino envueltos, algunos andaban así sin camisa con lo que llaman jagua... los hombres eran sin pantalón, tenían unas vendas para tapar este pedacito (partes íntimas) y así caminaban y así trabajaban. Yo alcancé esa común historia del vestuario (Entrevistado 1).

“Para las mujeres la faldita era de color negro y blusita o saquitos de color verde. Como un uniforme, así alcancé a ver yo” (Entrevistada 2).

“Cuando yo tenía como 9 años pusieron a hacer vestido como unas batas, como batas de muñeca, decían en esa época, con adornitos, y así al final se acabó, ya el vestuario no es este”.

El cambio en el uso del vestido se ha debido al rechazo e incremento en la discriminación del indígena desde tiempos de evangelización hasta nuestros días, como ocurre en la ciudad. Para algunas mujeres, este vestido es sinónimo de vergüenza haciendo que generacionalmente sea cambiado por otras prendas de vestir que se acomoden más a sus nuevas circunstancias de vida. Lo comentan de la siguiente manera:

En este momento nosotros no, en el resguardo sí mucho, pero ya no son capaces de poner ese vestido otra vez porque les da mucha pena por medio de la civilización, por medio del estudio, entonces les da pena entonces en este momento ya se ponen una bata diferente... Las hijas mías ya como la mamá ya había aprendido a poner de estos, jeans pantalones así largos entonces ya acostumbraron las hijas mías desde pequeñitas a utilizar pantalones y jeans y faldas. Así fueron creciendo entonces hasta el momento acá no lo utilizan ellas (Entrevistado 1).

Ante la pregunta sobre la importancia de mantener en la ciudad este tipo de uso del vestido, dicen:

Es bueno para tener un recuerdo de ancestrales, entonces yo cuento a ellos pero por acá a ellos les da pena porque muchas veces tener un vestido de indígena no lo reconocen como una persona y para viajar a otra parte y de pronto para coger un taxi entonces ahí es que rechazan dicen, pueden poner la mano y es ahí cuando rechazan [...] por tener la ropita ya nos reconocen como indígenas entonces por esa parte a ellos les da duro ponerse vestidos ancestrales entonces por esa parte han dicho que como a ellos no le reconocen entonces que ya podemos cambiar acá en la ciudad, entonces para tener bien vestido y bien presentado pues que ahí pueden poner la mano y van llevando porque ya lo reconocen como ciudadano.

Entonces es muy diferente vivir en ciudad que en resguardo, territorio. Es complicado vivir en ciudad como indígena, porque en vestuario no lo reconocen porque en el territorio ya están enseñados a vivir con ese vestido entonces ya no dicen nada, como allá no hay ordenes sino cada uno se ordena pero en cambio acá en ciudad es difícil, tiene que vivir en orden y saber convivir con la ciudad, entonces es muy complicado (Entrevistado 1).

Esto es fundamental para entender el proceso social de adaptación de patrones de conducta en los miembros de la comunidad emberá, que repercuten directamente en la forma como están interactuando entre sí, y con los otros en busca de una interacción activa en Bogotá. Por tanto, en la actualidad, el vestido –teniendo en cuenta su sentido y significado cultural- está siendo utilizado en reuniones y celebraciones especiales la mayor parte del tiempo sin desconocer que muchas mujeres aún lo usan como su prenda cotidiana, pero para el caso de la ciudad, es recurrente que se asocie este tipo de vestido a discriminación y rechazo social.

No es raro que a muchas de estas mujeres usar el vestido les cause vergüenza porque hoy día este es visto como sinónimo de mendicidad. “por ser indígena la gente se burla mucho, para la vida diaria esto ya no es usual” (Entrevistada 4).

El vestido sí caracteriza a la cultura pero su gradual desuso en la ciudad, no quiere decir que se deje de ser emberá para muchos de ellos. “Aunque no utilizamos el vestido tradicional pero de todas maneras no dejamos la cultura de nosotros, nosotros somos indígenas que porque utilicemos pantalones como ustedes nosotros nunca parecemos blancos, la figura, los colores, somos emberá, somos indígenas” (Entrevistada 4).

Esto deja claro que lo que se está presentando sí es un proceso que implica pérdida o eliminación consciente de elementos propios de la cultura con el propósito de llevar a cabo una integración activa en la sociedad por parte de estas personas, aunque, también es posible ver que el uso del vestido sigue apareciendo como una reivindicación de la comunidad y por tanto éste también llega a representar identidad y reafirmación cultural, y la integración dependiendo de la situación en la que interactúan.

Si se tiene en cuenta otra costumbre, que también puede verse relacionada con el proceso de adaptación de pautas, pero más con una motivación funcional referida a la situación, se ha visto cómo se ha orientado la acción de muchas de las personas de la comunidad a la adquisición de “lucro” a partir del cambio en la significación de un elemento clave en su cultura, como la artesanía. Es ahora recurrente observar cómo el carácter sagrado de las piezas artesanales se ha ido convirtiendo gradualmente en la herramienta de trabajo de muchas personas, para lo cual su significado se ha volcado a mantener la representación cultural del pueblo emberá en figuras y símbolos, pero como tal, esto es más sinónimo de objeto comercial convirtiéndose en uno de los medios de sustento más visibles en las ciudades para los emberá.

Anteriormente, estos elementos decorativos eran utilizados tanto en los rituales como en las ceremonias especiales y su construcción se hacía con derivados naturales, como semillas, tintes naturales, entre otros. Según los relatos, estos sólo eran usados en estas celebraciones especiales de la comunidad pero al interactuar con otros pueblos y personas, progresivamente el uso de estas piezas ha cambiado su carácter ceremonial pasando a ser un elemento de intercambio comercial. “Allá nosotros no trabajamos de esta chaquiras, no se comercializa, solo para ocasiones especiales se utilizan pero como acá no tenemos con que trabajar entonces las comercializamos y con eso pagamos la pieza, compramos mercado, compramos ropa” (Entrevistado 1).

Sin embargo, este cambio de sentido del uso que se le da a estos elementos no trasciende en la representación que tiene para los emberá su creación y es posible ver como muchos de ellos se refieren a este hecho contemplando que lo importante para los emberá es mantener los símbolos propios de su cultura. “estos no son cultura original de nosotros pero de todas maneras para que se queden todos los significados y figuras (en las artesanías realizadas en la actualidad)” (Entrevistada 4).

Organización política del pueblo emberá

Podemos dar por sentado que la organización política del pueblo emberá se asocia en su dinámica a lo que Parsons ha denominado mecanismos de control social, en la medida que se presenta como un “proceso de motivación en uno o más actores individuales, que tiende a reaccionar frente a una tendencia a la desviación en el desempeño de las expectativas de rol en el mismo o en uno o más alter. Se trata de un mecanismo de restauración del equilibrio” (Parsons, 1966, p. 218) En este sentido, se puede dar cuenta que el proceso organizativo trae consigo la creación de entes reguladores que van más allá, pero no desconocen las formas tradicionales de organizarse, sea esto a través de Cabildos o en la participación activa en organizaciones indígenas de carácter regional como la Organización Regional Emberá Wuanana del Chocó (OREWA), la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Esto puede asociarse a lo que plantea Christian Gros: “la población indígena, asentada en sus comunidades, o instalada fuera de ellas en zonas de colonización donde recreó neo-comunidades, tuvo que buscar una forma de rearticularse al

espacio nacional, enfrentándose a la necesidad de definir un nuevo proyecto, tanto a nivel individual como colectivo” (1995, p.5).

Como se dijo, ante eventualidades de desviación, los emberá han contado con establecimientos por parte de instituciones como la Iglesia y el Estado las cuales aportado elementos de carácter normativo a la configuración del orden, sea esto a través de mandatos o leyes que busquen el orden social. Como vimos, a través de condicionamientos morales, como se verá más adelante con la práctica mágico-médica o a partir de otro tipo de normas y sanciones de carácter legal establecidos por el cabildo.

Otras son las formas de organización reconocidas por la comunidad y por el Estado que se evidencian en la ciudad de acuerdo a la diversidad de condiciones sociales que ha tenido que vivir el grupo emberá. Históricamente para este pueblo prima una organización descentralizada que se adecua a su dinámica guerrera y expansiva la cual pasa a convertirse en una organización dirigida a la atomización en pequeños grupos familiares (Salazar, 1990, p. 25). La movilidad espacial incide drásticamente en esto; el carácter nómada de los emberá no ha permitido que se constituya como tal un gobierno y se tenga una cabeza de mando clara. Como se menciona, es el núcleo familiar el que empieza a demandar orden y a ejercerlo dependiendo de sus necesidades e intereses.

La autoridad –que sería de tipo tradicional y en su momento carismático- recae sobre los rangos principales de la familia, sea el padre y la madre, el hermano y la hermana mayor, refleja a la hora de generar procesos de organización comunal o social, donde son éstos los que lideran, así como otro tipo de autoridades que pueden llegar a ser los más *ancianos* de las familias o los Jaibanás.

Sin embargo, esto ha ido más allá por la relevancia de las necesidades y problemáticas que ya no pueden ser resueltas a nivel familiar sino que necesitan de figuras tales como el Cabildo, que entonces pasa a convertirse en un ente regulador y organizativo desde el cual surgen **reglas** de conducta, prohibiciones y sanciones, de acuerdo a las actividades desarrolladas por la comunidad. La toma de decisiones es llevada allí por aquellos que han sido elegidos a nivel comunitario y pueden participar hombres y mujeres en la organización del cabildo. Una de las entrevistadas hacía parte activa del cabildo en el territorio; algunas de las formas en las que se habló del cabildo y de sus formas de gestión son las siguientes:

“El cabildo es un gobierno de nuestra máxima autoridad, hay gobernadores en las veredas, cada resguardo maneja con su propio gobernador... Tratamiento es diferente al ritual, el ritual es con orden que se pide al cabildo, al gobernador, toda la comunidad de acuerdo.” (Entrevistado 1)

“Allá cuando yo crecí no había organización ni resguardo, eran jaibanás que autorizaban, ya era el poder. En esa época no era reconocido como ahora que se reconoce como cabildo”. (Entrevistado 3).

En la actualidad, específicamente en sus vivencias en la ciudad, se ha podido observar cómo uno de los problemas fundamentales de la comunidad es la falta de organización basada y respaldada por un Cabildo, lo cual ha hecho que el orden social se vea afectado, pero como se señaló, se mantiene a través de las mencionadas reglas o “máximas” de la comunidad. Hechas algunas averiguaciones a nivel institucional para esta investigación, la no conformación del cabildo se debe en parte a que las autoridades tradicionales que aún se encuentran en el territorio “original” de los emberá no legitiman su conformación porque para ellos, el no estar en su propio territorio, impide que esto se lleve a cabo.

Uno de los entrevistados es el actual “gobernador” emberá chamí en Bogotá, responsable de las más de 100 familias que se encuentran residiendo en la ciudad. Su elección fue realizada como tradicionalmente se lleva a cabo en el territorio, al ser parte de una de las familias más grandes y representativas en la ciudad, se pudo concretar que fuera él quien coordinara las acciones a nivel comunitario e institucional; sin embargo, esta elección se ha visto puesta en cuestión varias veces por falta de legitimidad y reconocimiento de algunas otras familias extensas de la etnia.

Frente a las medidas que se han tomado para establecer orden en la convivencia y en los lugares en los que en la actualidad se encuentran ubicados los emberá, es posible ver cómo, regidos bajo la idea de autonomía como comunidades étnicas, se siguen reproduciendo formas de prohibiciones y sus consecuentes sanciones, así como la creación de agentes que ejercen disciplina bajo la figura de *alguaciles* en sus actuales residencias. La mediación de instituciones estatales también ha producido formas de organización, como el caso mencionado de la elección de un coordinador o la creación de “manuales de convivencia”.

“Si no salimos de acá estamos en esa cuestión de traer el cepo... porque aquí no hay donde guardar y estamos bregando para la ley propia, como acá hay desorden no tenemos donde guardar a la gente... en este momento en el albergue han surgido muchos

problemas, entonces pedimos un cuartico y ahí los metemos, doce horas o según los problemas que tengan, a veces meten 24 horas también... hay robos, hay problemas de las parejas, mujer y hombre, que se pegan, entonces hay que corregir... porque si no hay orden la policía no hace nada, cuando estábamos en pagadiario hubo maltrato y no hacían nada y llamamos a la policía, miraban y seguían y no hacían nada” (Entrevistado 6).

Esto último da a entender que las prácticas organizativas dependen también de la vivencia o situación actual de la comunidad, por esto, la presencia de actores como la policía, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, entre otros, hace que se empiecen a presenciar otro tipo de dinámicas que requiere también otros modos de control social y organizativo apropiado. Como se verá más adelante, este tipo de organización tiende a llevar a cabo un modo de acción propio para esta comunidad indígena, que cubra sus exigencias y urgentes necesidades. Por consiguiente, este proceso organizativo actual respondería a lo que Mauricio Pardo comenta sobre los nuevos cambios políticos presentes en la sociedad y cultura emberá:

“El proceso de aculturación no es uniforme... de seguir espontáneamente el proceso seguramente se debilitaría cada vez más la cultura y la sociedad indígena. El tipo de organización social, surgido después de la resistencia armada, basado en la independencia de las familias y en la migración que garantizó la supervivencia de la etnia hasta el presente, hoy ya no es una respuesta adecuada y es así como surge una organización de nuevo tipo acorde con el movimiento de reivindicación indígena que se da en todo el país... en los últimos cinco años prácticamente el noventa por ciento de la población emberá se ha organizado en cabildos, se empieza a cerrar entonces el capítulo de dispersión política para entrar a una era de trabajo organizado y consciente... supone un apreciable cambio en el comportamiento sociopolítico” (Cita de Pardo, 1986 en Salazar, 1990, p. 29).

ENTONCES

Se podría afirmar que las constantes transformaciones que ha vivido el pueblo emberá en la mayoría de ámbitos de su organización social y política, en los roles y motivaciones de sus miembros, pueden asociarse directamente a la socialización de prácticas y representaciones que determinan la forma en la que perciben el mundo y así mismo la forma en la que se desenvuelven en él. No depende esto de su situación actual de vida en la ciudad, sino del proceso histórico-social que ha marcado pautas en la forma como empiezan a organizarse e interactuar. Me parece importante recordar algunos puntos que permiten dilucidar más lo dicho anteriormente.

La comunidad emberá chamí podría pensarse como un grupo social, que guía su acción de forma tradicional donde la predominancia de los vínculos comunales y solidarios hacen que se presente como una totalidad para sus miembros, apuntando gran parte de sus motivaciones e intereses a buscar un fin en común, sea esto su permanencia como grupo, la reivindicación de su cultura y de su historia colectiva. Estas motivaciones e intereses se basan en vivencias pensadas por la acción de uso o de costumbre, en la medida que se piensa que las cosas deben mantenerse porque siempre se han hecho así, porque es herencia de los padres, porque son las leyes que estos han tenido por generaciones.

Así, la búsqueda del orden en la comunidad recae en la tradición, hallando legitimidad de acuerdo a las normas y leyes que tradicionalmente se han tenido para dirigir la actuación de sus miembros. Como se indicó existe una relación entre las normas y leyes tradicionales, así como aquellas que se han visto trastocadas por otro tipo de mandatos, sean eclesiales o gubernamentales –de un carácter más actual- pero como tal, su transformación apunta al establecimiento del orden y más aún, cuando son nociones de lo sobrenatural los que se encuentran incidiendo en la acción individual y colectiva de los emberá, como será expuesto en el capítulo siguiente.

Por otro lado, la presencia constante de pautas culturales imbricadas en la acción individual y colectiva, aparece como un determinante, siendo en parte producto de las mismas formas de interacción social de los emberá. Debemos recordar que la cultura es transmitida y constituye una herencia o una tradición social en el proceso de aprendizaje que como tal incide en su reproducción; se pudo evidenciar cómo este proceso de socialización aparece como aquel por el

cual niños y niñas incorporan cantidad de elementos que siguen siendo pautas de acción y permanencia social o de eventual cambio de la comunidad. Es importante tener en cuenta la orientación de la acción con respecto a los roles y más cuando se estudia una comunidad como la emberá donde son estas estas formas de acción las que determinan en gran manera el buen funcionamiento del grupo, al enseñar o reproducir *el hacer* y el modo concreto en que, tanto hombres como mujeres, deben actuar en miras de un status social.

Recordando que “todo actor individual está sometido a las exigencias de la interacción en un sistema social”, se establece que el proceso de aprendizaje implica también una dinámica de aceptación de otros nuevos elementos que inciden en lo que se denomina una adaptación “normal” a un cambio. Por ende, aparece la incorporación de nuevos lenguajes, abstracción de símbolos y significados ajenos que inciden en la búsqueda de una integración social activa. Es por esto que algunas dinámicas del grupo responden a este aprendizaje, por ejemplo con el caso de las artesanías, o del vestido como tal, los cuales cambian de significación en la medida que se empiezan a pensar de modo funcional con respecto a las exigencias de la situación actual de la comunidad.

Es decir que, así como el grupo emberá presenta lo que Parsons ha denominado como “mecanismos de defensa y ajustamiento”, como procesos de equilibrio que contrarrestan tendencias a cambiar el sistema en ciertas formas, también existe la posibilidad del cambio y la adquisición de otras formas de interactuar, con fines a mediar las tensiones en las relaciones sociales que se van presentando habitualmente. En el siguiente capítulo se ampliará más el análisis de este tipo de mecanismos, al poner en escena el caso concreto del Jaibanismo, el cual pone en discusión estos mecanismos, al permanecer ante un constante cambio, organizativo y cultural.

Capítulo 3: Jaibaná: médico y señor de espíritus

Teniendo en consideración la construcción histórico-social que ha tenido la comunidad emberá, reflejada en su actual organización social y los distintos sucesos y sujetos implícitos en este proceso, empezaremos el camino de conocimiento del Jaibaná, sobre sí mismo, sobre su oficio y sobre la forma en la que es representado por la comunidad. Es necesario reiterar que el Jaibaná es tomando aquí como *agente* de organización social, política y religiosa de los emberá que permite la reproducción de su cultura y de su permanencia étnica. Esto mismo es lo que comenta Pineda con respecto a la obra *Jaibanás los verdaderos hombres* de Luis Guillermo Vasco –obra que de hecho será sustento teórico e investigativo para el presente trabajo-. “Vasco reivindica al Jaibaná como el “verdadero hombre”, cuya permanencia, aún fuera de la comunidad específica, es fundamental para el proyecto cultural de los Emberas” (1985, p. 5).

La práctica del Jaibanismo –que deriva de la palabra Jaibaná- ha sido puesta en consideración muchas veces por ser un elemento clave de caracterización de la cultura emberá; se ha pensado en este como un acto religioso o, por el contrario, como un acto de paganismo, magia o brujería. Es necesario dejar por sentado que esta práctica será tomada en esta investigación como un “dispositivo” –siguiendo a Losonczy (2006)- que permite dar a conocer las formas de representación del mundo natural y sobrenatural, del mundo real y del mundo “metafísico” de la comunidad, donde las prácticas, tanto del Jaibaná con su ritual y las de la comunidad, permiten dilucidar cómo se organizan bajo este tipo de percepciones del mundo. Pero, al contrario de lo que plantea la autora con respecto a la práctica y representación chamánica no como una religión “pues carece de toda una doctrina unitaria, de metafísica y de jerarquía sacerdotal” (2006, p. 18). La investigación sí la tomará como una *nueva forma de religiosidad*, en tanto presenta actos rituales y sistema de creencias, dinámica unitaria y permanencia cultural, así como toda una estructura –sacerdotal- que se representa en el Jaibaná, con su línea generacional –sus antecesores y predecesores-, sus rivales y pares. En el Jaibanismo es posible ver un sistema de mitos, dogmas, ritos y ceremonias y, por tanto, se tendrá en cuenta lo comentado por Uricoechea “Bajo la forma, en síntesis de dos categorías fundamentales: creencias y ritos, representaciones mentales y modos de acción” (1996, p. 11).

En la actualidad, es posible observar cómo esta práctica ha estado en un proceso de reconstrucción después del ataque de muchos actores, específicamente religiosos y

gubernamentales que empezaron una larga lucha en contra de los Jaibanás por representar una amenaza ante la organización social que estos actores querían para los emberá, satanizando la práctica y llevando a que hubiesen muchos conflictos internos entre jaibanás y entre la comunidad y el Jaibaná. Esto es sustentado por Vasco cuando comenta que a la llegada de los misioneros a territorio chamí, el Jaibaná se presenta como un rival para sí y para su práctica religiosa por la valorización del Dios católico como el único dios, la cual dejaba para los jais su asimilación con los demonios y para los practicantes una condenación a los infiernos (1985, p. 155). Así las cosas, comenta el autor, no sólo se llegó a la estigmatización y prohibición de la práctica en el territorio emberá, sino también se llegó a presentar la eliminación física de quienes continuaron con la creencia y la práctica a manos de actores armados que se involucraron en el problema –especialmente por aquellos que iban en contra de la brujería o que generaban disputas por terrenos y propiedades de los Jaibanás-.

No obstante, ante este constante perjuicio y prejuicio sobre el Jaibanismo, comenta Vasco que la influencia relativa de los Jaibanás se mantiene y también en esto los emberá ganan pequeñas batallas cuando los misioneros se ven obligados a aceptarlo y a tratar de usarlo en su beneficio. Han nombrado como gobernadores a algunos de los jaibanás aparentemente retirados, tratando de conseguir el acatamiento de los indios a sus preceptos, transmitidos a través de tales gobernadores (1985, p. 158). Aunque esto último en la actualidad también sea causante de la eliminación masiva y selectiva de Jaibanás en todo el país.

En este sentido, se ha podido observar la denuncia constante de organizaciones sociales y de derechos humanos en todo el país donde se presentan casos de amenaza y asesinato de Jaibanás en distintos territorios a causa de actores armados, como se había comentado con anterioridad. En un comunicado de la Organización Nacional de Indígenas de Colombia se presenta el caso de un Jaibaná que, después de ser amenazado por grupos armados y haber denunciado ante diferentes autoridades, es asesinado¹.

¹ “El día 30 de septiembre, el Consejo Regional de Autoridades indígenas de Risaralda CRIR, realizó una audiencia pública en la que se interpusieron una serie de denuncias ante diversas entidades oficiales y no gubernamentales de todos los niveles, sobre la crítica situación de conflicto humanitario que vive la región de Risaralda. Al día siguiente, recibieron un mensaje de texto en el que los violentos los amenazaban, con asesinar a sus familias, si no renunciaban a sus cargos. El día viernes 23 de octubre, el señor Lázaro Gutiérrez, de profesión Jaibaná, quien contaba con 68 años de edad, perteneciente a la familia de los miembros del CRIR amenazados, salió de su resguardo con dirección al municipio de Mistrató, y en el camino, en el lugar llamado “La Trampa”, desapareció, siendo encontrado asesinado por arma blanca, dos días después, en el Río San Juan, en la finca Bacori, ubicada ya en el territorio del municipio de Pueblo Rico, totalmente mutilado, (sin pies, sin manos, sin rostro, y con innumerables

En la ciudad fue posible observar cómo efectivamente muchos de los Jaibanás eran víctimas directas del desplazamiento, así que mucha atención por parte de la comunidad y de las instituciones ha sido puesta en él ya que, al reivindicarlo y reivindicar su práctica, hacen que empiecen a tomar mayor relevancia en procesos de fortalecimiento étnico y de organización social de los emberá. Tanto la comunidad como las Instituciones al cargo de la situación de emergencia, reivindican el rol del Jaibaná en diferentes ámbitos prioritarios de la condición de la comunidad, tanto en el sector médico como en el educativo para los cuales, esta figura del Jaibaná es elemental para repensar la forma en la que este tipo de comunidades debe ser atendida y ayudada. En estos dos sectores hará énfasis la presente investigación en la medida que la representación social del Jaibaná cobra importancia y es donde más se puede ver que ha tenido incidencia tanto en la toma de decisiones como en la forma de actuar de todas las personas involucradas en la problemática en la ciudad.

¿Podríamos hablar de una sociedad animista en el caso de los emberá?

Retomando algunas nociones de religiosidad y fenómenos religiosos, específicamente aquellos a las que se refieren Emile Durkheim y Max Weber, podríamos pensar que los emberás son una sociedad que guía gran parte de su sistema de creencias y prácticas contemplando seres espirituales que, en cierta medida, determinan la forma en la que los miembros de la comunidad actúan cotidianamente.

Por tanto, para el análisis de las pautas de orientación de la acción religiosa en los emberá siguiendo a Weber que ha definido la acción religiosa como una acción en relación con entidades sobrenaturales, como cualesquiera concepciones que los hombres tienen de esas entidades sobrenaturales y de sus relaciones con el hombre y con la naturaleza (Parsons, 1968, p. 812). Las acciones religiosas, según Weber, siguen siendo una serie más o menos desintegrada de actos que persiguen intereses particulares, por tanto, es de esperarse que el mundo de las entidades sobrenaturales no esté él mismo, integrado en un sistema plenamente racionalizado. “De acuerdo con las exigencias de la vida, tal y como ellas surgen, y con las

signos de tortura, en todo el cuerpo)”. Consejo Regional de Autoridades Indígenas de Risaralda “C.R.I.R”, *Risaralda/ Asesinado Jaibana embera*. Octubre 27 de 2009 En línea:
http://www.onic.org.co/documentos.shtml?AA_SL_Session=f7859bc6aaef97f63032d43a7809a023&scr=1&scr_scr_Mv=1 Última Revisión, Diciembre 4 de 2011

ayudas sobrenaturales suministradas en la cultura tradicional, estos intereses son definidos y perseguidos” (Parsons, 1968, p. 813)

Como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, la importancia del sistema de símbolos en la construcción de interacciones sociales, dependiendo de la significación que se presente en determinadas situaciones, también es posible observarla en el análisis de las acciones religiosas, en la medida que, cuando se establece que se tienen en cuenta concepciones sobrenaturales para la acción, muchas veces, “los sucesos no se limitan a <<suceder>> y a <<suceder a>> los hombres, sino que pueden ser interpretados en el sentido de que tienen un significado, en el sentido de que simbolizan o expresan las acciones, voluntad u otros aspectos de las entidades sobrenaturales ” (Weber, 1922 en Parsons, 1968, p. 812). Por tanto, se puede llegar a afirmar que los elementos religiosos de la acción definen las direcciones de estas actividades, los fines que los hombres pueden esperar para alcanzar por medio de estos actos” (p. 813).

Para comprender esto en el caso de los emberá, es necesario retomar algunas historias de origen del pueblo emberá así como otras tantas historias de creación del Jaibaná que dan cuenta de las acciones y representaciones que se crean en torno a concepciones de otros seres, que terminan dándoles significados y por ende repercute en la forma en la que estos interactúan entre sí y con los otros.

Algunas de estas historias se presentan a continuación:

El cuento de los jaibanás es así, nuestros dioses anteriormente nuestros abuelos, el dios lo llamaban Cagarabi, el dios que tenía todos los poderes y mandaba en el espíritu. En el espíritu de nuestros poderes llamaban el cerro, donde hay cerro hay una ciudad donde manejamos nuestros poderes de los jaibanás, de los dioses, como un gobierno que mandaba a los espíritus se llamaba *carabi*. Ese señor donde manejaba todo su territorio cubría todas las montañas, las cañadas, los árboles, las plantas medicinales, los bejucos originales, las plantas en espirituales, animales poderosos y hasta peligrosos, animales enemigos o espíritus buenos como los médicos. (Jaibaná entrevistado)

Carabí fue espíritu que creo Jaibaná. Carabí tenía una mujer joven, tenía un aceite de gallinazo, ese era el poder de volar, eso sólo trabajaba por la noche, que eso sólo alumbraba como pelos del espíritu. Iba y venía por la noche. El viejito utilizo también el aceite de gallinazo, ya tenía alas y cola y ya podía volar. En busca de su mujer se dio cuenta que ella ya estaba bailando con los espíritus, al verlo, su esposa, le dice que Carabí se convertiría en Jaibaná grande capaz de curar. El

viejito se quedó en un árbol grande llamado Ceiba, ese árbol es sagrado para nosotros, ahí está el poder de los espíritus de los jais”. (Entrevistado 1)

Para los emberá, existe el Mundo de los de arriba –mundo de los hombres- y el mundo de los de abajo –morada de los buenos *jai* y de los muertos-. Es recurrente ver en sus narraciones la presencia constante de seres sobrenaturales que repercuten en el ciclo de vida de los emberá, desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por momentos significativos que determinan en sí la vida del grupo. Estos seres pueden ser seres de la naturaleza así como espíritus de muertos que reencarnan en niños que acaban de nacer.

A estos seres inanimados se les llama *jai*, que desde la definición de Losonczy se puede interpretar como la muerte del alma *jaure* que divaga por los mundos de arriba y de abajo mezclándose con sustancias animales o vegetales de la superficie terrestre o acuática, dando como resultado la creación del *jai*; este último será entendido como la cristalización de energía vital agresiva, encarnada en el cuerpo de un animal pero capaz de metamorfosearse temporalmente, incluso en ser humano (2006, p. 28).

Las almas y espíritus, que Durkheim llamará demonios, de acuerdo a la personalización que se hace de ellos, también son utilizados por el mago como lo hacen algunas otras religiones. “Los demonios también son instrumento habitual de la acción mágica. Pero los demonios a la vez son seres rodeados de prohibiciones; también ellos están separados, viven en un mundo aparte y a menudo es difícil distinguirlos de los dioses” (Durkheim, 1993, p. 91). Si esto es así, el Jaibaná – médico o brujo emberá- aparece, primero como creación de los dioses y como fuentes de poder y segundo, como mediador entre el mundo de los hombres y el mundo de los *jai*, específicamente en su papel de captador de estos espíritus evitando tensiones en la comunidad. Algunos *jai* actúan como agresores generando enfermedades, guerra y muerte; el Jaibaná entonces los recoge en “pueblos” y hace que éstos ya no sean sinónimo de agresores sino que sirvan como reparadores en el mundo de los hombres. Uno de los Jaibanás entrevistados comenta: “Hay Jais buenos y jais malos: hay Jaibanás curativos, hay Jaibanás que hacen males”

Así que, en lo que es de nuestro interés, podemos ver cómo las dinámicas del grupo giran en torno a esta concepción de los buenos y malos espíritus, que no sólo están determinados por el espacio o territorio ancestral de este grupo, sino que puede pensarse como nociones que trascienden al tiempo y el espacio. Las acciones no sólo de los miembros “ordinarios” de la comunidad, sino también de ciertos actores como en el caso del Jaibaná, con respecto al

significado que adquiere para éstos la concepción de otros seres, hacen que los sucesos tomen sentido por la significación que se otorga a las acciones y voluntades de estas entidades sobrenaturales.

En la ciudad, puede también comprobarse como los espíritus siguen estando presentes en la vida cotidiana emberá, atribuyéndoles buenas y malas situaciones o vivencias de la comunidad y en parte incidiendo en los intereses y motivaciones que guían las acciones realizadas por la comunidad en las urbes. “Acá en la ciudad hay muchos espíritus malos, como esto ya era antes de los indígenas este territorio entonces anteriormente los caciques que vivían acá tienen guardados los espíritus, por eso muchos niños se enferman, como el espíritu viene por la noche....” (Entrevistado 5). Acá en Bogotá hay muchos espíritus y muchos jaibanás, por eso muchos niños se enferman, cuando las madres los llevan a trabajar es donde adquieren los espíritus; en el territorio después de las 2 de la tarde los niños se guardan; si el tiempo está malo, si está lluvioso es que porque andan los espíritus por ahí y los jaibanás sugieren que los niños no salgan (Entrevistada 8) (Énfasis mío).

Otras formas de religiosidad:

No podemos desconocer que la presencia de otras formas de llevar a cabo la “religiosidad” y las creencias se ha ido presentando constantemente en los emberá, por tanto, es común ver cómo el catolicismo es una práctica, que por lo menos en el territorio, se presenta fuertemente en la comunidad.

“La misa era muy buena, para oír la palabra de dios y para manejar espíritus, como decían que habían bueno y malo uno ya sabía, que hay dios, que hay cielo, entonces eso fue contado por los padres... que hay diablos, no violar a la mujeres no cometer pecados, ya la comunidad supo la ley de dios” (Entrevistado 3).

Como se indicó, las misiones religiosas repercutieron en las formas de creencias mágico-míticas de los emberás haciendo que muchos de éstos ahora se representen como católicos y lleven a cabo la práctica religiosa como lo establecen las tradiciones occidentales. Sin desconocer, claro está, que la gran mayoría siguen pensando en seres sobrenaturales, por la historia tradicional indígena que sustenta su cultura y de acuerdo a esto guían su actuar.

Esto es notorio al analizar algunos relatos de las personas sobre el papel de la Iglesia en su comunidad y las repercusiones que tuvo sobre la vida del pueblo emberá o la visión que tienen sobre lo sagrado representado en el Dios católico. “Sí, nosotros somos católicos, como nosotros ya hemos aprendido de mismo religión [de la misma religión]” (Entrevistado 1).

Así que, ciertamente, en el caso de los emberá, se presenta la vivencia de nuevas formas de religiosidad; como comenta Uricoechea “algunas iglesias y movimientos... se fundan en una nueva, o al menos diferente representación del mundo y de la experiencia religiosa: una representación y experiencia que a juicio de los mismos actores, no puede ser tenida como válida si no se integra de forma vivencial y cotidiana el mundo profano con el mundo religioso” (1996, p. 5). Luego, el autor continúa:

“el verdadero conocimiento, entonces, no está encarnado exclusivamente en el sujeto sino en la realidad cósmica que encarna la acción de las Formas. Los fines y los valores de la vida humana están definidos con la visión del orden cósmico y sólo se encuentran cuando capturamos esa visión. El orden correcto de nuestras vidas, en resumen, depende de nuestra visión del orden armónico y correcto del cosmos. Esa representación, por lo demás típica de las sociedades arcaicas, corresponde a lo que Bellah denomina como “el mito cosmológico” o sea, “un conjunto de simbolizaciones en el que la naturaleza, la sociedad y el yo se perciben como integrados en una unidad más o menos compacta” (cita de Bellah, 1970 en Uricoechea, 1996, p. 7)

Si tenemos en cuenta este planteamiento, podríamos llegar a pensar que esta sería la forma en la que la representación y práctica de lo sagrado y lo profano en los emberá se lleva a cabo, de acuerdo al orden “cósmico” buscado a través de la manipulación del Jaibaná de las diversas energías y espíritus presentes en su mundo. Como veremos, la relación directa entre la naturaleza y la comunidad mediada por el Jaibaná, representa claramente la forma en la que se busca la unidad y el orden social emberá. Posiblemente no todos los emberá lleven a cabo un proceso reflexivo de su posición en el mundo, pero, por lo menos, su consejero espiritual si lo hace a través del estudio del poder de la naturaleza y de los espíritus malos y buenos que determinan la vida de la comunidad siendo él su más directo mediador.

Si pensáramos al Jaibanismo desde las nociones de Durkheim, tendríamos que pensar que efectivamente esta práctica y su creencia se enmarcan dentro de la lógica profana en contra

posición a lo sagrado que puede verse explícito especialmente en el acto ritual y de la presencia de un indicador de lo sagrado como lo es la Iglesia.

“La Iglesia, la comunidad de creyentes que da vida a un conjunto determinado de creencias y prácticas colectivas asociadas a lo sagrado. El mago tiene una clientela y no una Iglesia... y así llega Durkheim a su célebre definición: una religión es un sistema unificado de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, cosas separadas y prohibidas –creencias y prácticas que unen en una sola comunidad, denominada Iglesia, a todos los que adhieren a aquellas” (Cita de Durkheim, 1964 en Uricoechea, 1996: 12).

Adviértase que esta no sólo es la única reflexión que Durkheim realiza, sino que también postula que pueden existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida porque no están integrados en un sistema religioso. En el caso de los emberá puede que sus formas de religiosidad no generen como tal la concepción de Iglesia al estilo occidental pero sí es determinante que ellos practiquen la religión católica (sea voluntaria o impuesta) y guíen gran parte de sus acciones por los ritos y creencias católicas.

Sería animista en la medida que, como lo define Durkheim, exista una “forma de religiosidad (y cultos) que tiene por objeto los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre pero que se distinguen de él por la naturaleza de los poderes que se les atribuyen y sobre todo por la característica particular de que no afectan de la misma forma los sentidos: normalmente no pueden ser percibidos por los ojos humanos. (Durkheim, 1993, p. 100) pero sin desconocer que se vinculan fuertemente reglas y modos de acción católicos.

No obstante, preferimos seguir las ideas religiosas de Weber ya que, no entra en discusión por la forma o el cómo funciona el mundo sino de por qué en un sentido teológico, haciendo especial referencia al significado del mundo. “Desde este punto de vista, las ideas religiosas están inseparablemente ligadas a los intereses humanos y viceversa [...] recíprocamente, lo que los intereses religiosos humanos puedan ser viene a ser definido en términos de la concepción del significado del mundo” (Parsons, 1968, p. 814).

Así, al interesarse en el significado que el hombre le atribuye al mundo, se puede esperar que también se le atribuya a sus fines últimos, por tanto, pueda suceder que la acción en sí se vea influenciada por estas ideas religiosas. Para el caso de los emberá se podrá pensar como es la significación que le dan al mundo a partir de los *jais* lo que termina incidiendo en sus prácticas y

representaciones del mundo, viendo esto como, también, se presenta, como ya se ha dicho, como una forma de darle sentido a la vida, a su cultura y a su historia.

EL JAIBANÁ Y SUS MENSAJES

¿Qué es un Jaibaná?, fue una de las preguntas que dieron pie a una interiorización del mundo mágico y religioso de la vida emberá y luego de haberla podido resolver, fue necesario dejar por sentado cómo parte del sustento mismo de la cultura del pueblo emberá era constituido por el Jaibaná. Como se señaló, es posible pensar en el Jaibaná como usualmente se reconoce al chamán de las tribus amerindias. Entonces, al querer comprender quién era esta persona y qué hacía que fuera representado como chamán de su comunidad, condujo a encontrar algunas ideas que lo caracterizaban como tal o unas otras tantas que empezaban a marcar algunos rasgos distintivos de esta tipología.

En este orden de ideas, fue necesario reflexionar sobre la figura del Jaibaná y ver cómo se ha hecho una arqueología del saber para este sujeto. Retomando la noción de *profeta* de Weber – individuo que posee carisma y que quién por virtud de su misión proclama una doctrina religiosa o un mandato divino (1993, p. 60-79)- que se separa de la de *sacerdote* por el “llamado personal” del cual hace pasar su sentido de autoridad, se puede llegar a concluir que el chamán puede identificarse con esta definición y como se arriesgaría a determinar Oyuela: “De acuerdo con Weber, un profeta es un ser capaz de practicar la adivinación, hacer curaciones mágicas y dar consejo. En otras palabras, el profeta es un chamán” (2005, p. 142).

Tendría sentido entonces pensar en el carácter de las definiciones que se han construido alrededor del Jaibaná. Por tanto, es común que, como lo hemos notado, muchas de las primeras enunciaciones que surjan de él sean desde la construcción de nociones sobre chamanismo. Esto puede verificarse al rastrear la definición de Losonczy, para la cual, el Jaibaná es un “chamán negro” que se presenta como sanador, negociador con los espíritus y los animales, responsable del equilibrio del universo –que opera la lógica de la nueva religiosidad- más allá del poder socialmente positivo, pero que también presenta “otra faz, en el vacío. Su poder sanador del desorden y del mal también puede causarlos; el chamán puede actuar como “Jaibaná negro, brujo” (2006, p. 69). Por su parte, Pardo Rojas (1983), basándose en lo dicho por Eliade (1960),

considera que el *Jaibanismo* es un caso particular del chamanismo en tanto cumple con algunas de las características básicas de este fenómeno como es que

El chamán es un individuo que posee características particulares dependiendo de su cultura; se desempeña en actividades curativas por medios sobrenaturales, puede utilizar terapias físicas y botánicas, tiene contacto con espíritus a través de trances o éxtasis con o sin uso de alucinógenos; ejerce una actividad característica que no es practicada por los demás miembros de la comunidad y requiere de una iniciación para la práctica de sus actividades (cita de Pardo, 1983, p.170 sobre Eliade, 1960).

Así, con lo que hemos construido acá sobre el carácter de creencias de los emberá y lo que se ha dicho sobre el Jaibaná, es posible llegar a una unificación de las definiciones con lo que el mismo Jaibaná dice de sí mismo y en su momento, los que lo rodean, familiares, clientes, discípulos, entre otros, comentan de éste. Para ello, es necesario contar con gran parte de la información hallada en campo, así como de las reflexiones que se hicieron en éste.

A continuación se presentará parte de este proceso de conocimiento del Jaibaná, específicamente en la ciudad, a través de una historia de vida que nos sirve para complementar la información suministrada por los autores y comprobar cómo, efectivamente, muchas de las cuestiones planteadas con anterioridad sí se ven y representan en la realidad. (Ver Anexo 1)

***Historia de vida**

Emberá warchaque arebiabari

José es un Jaibaná del pueblo emberá chamí que hoy reside en Bogotá. Vive con su mujer y sus 5 hijos, hace tres años vive en la ciudad, se desplaza por violencia en su territorio. Decide venir directamente a la capital evitando encuentros con sus amenazadores.

Cuenta José que llega a la edad de 8 años a Colombia proveniente de un pueblo indígena en Ecuador. Viene acompañado de sus padres quienes, por motivos que no puede explicar bien ahora, deciden instalarse en territorio del Departamento de Risaralda donde empiezan a vivir como miembros de la comunidad indígena emberá chamí. La violencia que vive en ese entonces el país repercute en su familia, su padre es asesinado. Así que después de este suceso, José es llevado a territorio chocono con otros emberás chamí

que resuelven salir de sus hogares y trasladarse a otro lugar; es en este nuevo espacio donde José pasaría gran parte de su infancia y adolescencia.

En Chocó, los Emberá ya no son chamies como él había conocido en Risaralda sino que son Emberá katío y, en parte, por las condiciones geográficas y climáticas de la zona, estos indígenas tienen otras formas de vida a las que José estuvo acostumbrado a ver en Risaralda. Lo primero que recuerda es ver a todas las personas desnudas, generando en él una sensación de enojo o *“berraquera”* especialmente cuando vio a casi todas las mujeres *“tetableadas”*. Sin embargo, se da cuenta que a nadie le importa que otros sólo taparan pocas partes de su cuerpo y cambia su forma de ver las cosas. A la edad de veinte años conoce a la que sería su mujer, una emberá chamí; para poder llevar a cabo su matrimonio con ella, debió pasar por un periodo de pruebas donde le tuvo que demostrar a su futura mujer y al que sería su suegro que tenía las habilidades para ser un buen esposo. Debió ir al monte a tumbar árboles, su mujer le preparó una masa de plátano, una harina con ají y una carne de venado. José fue muy *“avisgado”* y en menos de treinta minutos ya había derribado dos árboles, demostrándoles a todos que sí era capaz de convertirse en buen marido y responder por su mujer y sus hijos. Tuvo que esperar un año para casarse con la que ahora es su mujer, la ceremonia fue por la Iglesia católica.

Cuenta que su suegro era un Jaibaná grande al que todos respetaban y recuerda cómo, hasta en las organizaciones regionales de indígenas, todos decían que él era un hombre *“elegante y sabía todas las historias de ancestrales... sabía curar de mordeduras de culebras venenosas, sabía muchas plantas.”*; su suegro lo invita a *tomar* como él, pero José le dice que no, que él no puede tomar como él porque no se siente capaz de hacerlo en ese momento.

Luego de esto, José vive otro suceso trágico en su familia, dos de sus hermanos vienen de Ecuador a visitarlo, en ese momento la guerra entre guerrilla y paramilitares se vive de forma intensa y vuelve a repercutir en la vida de él, ambos hermanos son asesinados por paramilitares aparentemente por no ser colombianos. Al ver esto, José toma la iniciativa de inscribirse en las listas del ejército y empezar a combatir contra guerrilla y los paramilitares. En ese entonces, José ya tiene una hija y debe dejarla junto con su mujer mientras va al ejército. Es llamado para alistarse en una ciudad de Nariño; a los tres meses de estar allí durante un combate recibe un disparo en el brazo y es llevado de urgencia a

un hospital de la zona. Estaba hospitalizado cuando conoció a un médico tradicional del Putumayo y fue allí donde empezó su travesía por la medicina tradicional indígena.

De cómo se convirtió en Jaibaná...

Estando en el hospital, José habla con el médico tradicional proveniente de Putumayo, este le dice que tiene *“buen ojo como”* él y que también podría llegar a ser un buen chamán. Le dice, *que se salga del ejército y que si quiere acabar con los paracos lo debe hacer a través del espíritu*. José accede a trabajar con dicho chamán, se encuentran para tomar un remedio ancestral del Valle de Sibundoy, luego visitan a otros chamanes o taitas para seguir tomando con ellos y llevar a cabo un ritual. En ese momento José empieza a tener cierto tipo de alucinaciones, dice ver muchas cosas y luego de esto, los taitas empiezan a darle poderes de todo tipo, José los llama pueblos, pueblos de espíritus, entre ellos poder sobre la gripa, la fiebre, la hemorragia, poderes de protección personal y comunal, poder de relámpago, sobre los corazones, el viento, el agua, de protección de la envidia, para enamorar mujer, entre otros.

A partir de este momento José empieza su camino de conocimiento de la práctica del Jaibanismo, regresa a su comunidad en Risaralda y comienza a ser reconocido y respetado por toda la comunidad como un médico bueno que cura y ayuda a los niños y demás personas. Aunque, usualmente en la comunidad el Jaibaná se formaba desde su infancia o si su padre era Jaibaná que le daba poder del espíritu, José vive una experiencia diferente pero no excluyente para ser uno de los más grandes Jaibanás de su pueblo. Con los años, su práctica va tomando fuerza y respaldo de otros jaibanás, permitiendo que José tome más poder, por ejemplo, uno muy especial para los jaibanás que es el poder de la culebra, para controlarla para bien y para mal. Las mujeres también son Jaibanás, y tienen los mismos valores del hombre. Recuerda que una de las mujeres de la comunidad con gran poder también le enseña diversos conocimientos naturales y espirituales, porque, como lo menciona, no es raro que en la comunidad haya mujeres jaibanás. Su reconocimiento no recae sólo a nivel comunitario sino en muchos otros ámbitos como el institucional, por tanto, empieza a ser reconocido como Jaibaná en el Cabildo, teniendo la autorización de llevar a cabo diferentes tipos de rituales y ceremonias a nivel comunal.

José y gran parte de su familia tienen que pasar por un proceso de desplazamiento forzado de su territorio, pero esto no es impedimento para que continúe con la práctica del Jaibanismo, ya no sólo dejándola como una práctica de ritual y ceremonia sino como una práctica que trasciende con sus cantos y poemas sobre la cultura emberá. Le pide a Dios que tenga voluntad para darle otros poderes y seguir ayudando a curar a enfermos de todo tipo en su comunidad.

Después de llevar a cabo el análisis correspondiente a la forma en la que se tuvo un contacto con el Jaibanismo y con el Jaibaná como tal, fue posible llegar a contemplar ciertos puntos clave que determinan al sujeto mismo –Jaibaná–, a los mensajes emitidos desde su práctica y a las representaciones que se construyen en torno a éste.

Para empezar, el Jaibanismo ha sido considerado como una práctica que habitualmente es heredada por línea parental lo que hace que las creencias en torno al poder y al uso que se da se transmiten de generación en generación. La práctica se constituye como un elemento clave de reproducción de la cultura ya que se sigue enseñando generacionalmente a través de las historias de creación del Jaibaná –como primer hombre– permitiendo mantener vivas nociones claves de tradiciones y costumbres emberá.

“Mi papá y mi abuelo eran Jaibanás, ellos le enseñaron a mis hermanos... mi hermano menor me enseñó a mí” (Entrevistado 5).

Algunos de los Jaibanás con los que se tuvo contacto en esta investigación heredaron el poder y *el hacer* de sus padres y abuelos; no obstante, como se presentó anteriormente, éste no es un determinante para que alguien pueda llegar a ser Jaibaná; Vasco comenta que “no se consta de una norma que indique cuál de los hijos deberá recibir el aprendizaje, aunque algunos casos particulares parecen delinear una tendencia a que sea el hijo menor quien sucede al padre” (1985, p.30). Esto fue comprobado en uno de los casos conocidos para esta investigación, donde los hermanos del Jaibaná que nos atendía en el momento habían recibido su aprendizaje directamente de su padre, pero a éste hombre le había enseñado como tal su hermano menor.

La apertura de la comunidad hacia otros espacios y la generación de nuevas relaciones sociales con distintos actores repercute en la forma como se concibe y lleva a cabo la práctica, haciendo que estas pautas comunales vean trastocado su sentido pero volviéndose más flexibles al

cambio. Como se observó uno de los Jaibaná se representa como Jaibaná emberá porque recibió parte de su conocimiento de miembros de la comunidad y porque muchas de las experiencias de su vida lo vincularan a este pueblo indígena, pero no desconociendo que su territorio y familia indígena original fuera de otro territorio.

Y en parte esto es posible porque en la práctica, el uso que se da de las creencias y costumbres de los pueblos indígenas en general terminan llevándose a cabo de forma similar, siguiendo unas máximas en común debido a que la noción de espíritu determina y, por ende, genera un espacio reglamentado, pero donde en últimas, lo que se está presenciando en la verificación de que como tal, el acto mismo del Jaibaná, así como todo el poder que ha recibido y aprendido de otros, es una construcción social que se da de acuerdo a las relaciones y tensiones establecidas entre diversos sujetos que entran a formar parte de lo que se conoce como Jaibanismo.

Para ser Jaibaná, hay que tener vocación o un llamado, que va más allá de la decisión personal – como lo vimos en el caso de José, quien estuvo reacio en un principio a llevar a cabo la práctica – del que será aprendiz o simplemente, se da por cierto interés o gusto ante lo que se conoce como Jaibanismo. A la mayoría de las personas que quieren ser Jaibaná se les prueba, especialmente su capacidad de resistencia. Los Jaibaná grandes se encargan de ver quién puede ser un discípulo y próximo médico ancestral. Comenta uno de ellos:

“si los niños quieren aprender desde pequeños... depende de la edad, si el bebé de diez años, -ajjj yo también quiero tomar, yo le doy el banco, un pocillo que está tomado ya, pero no para trabajar como uno, el banco cuando le doy el sobrado es cuando él quiere ver, él quiere ser como un Jaibaná, él ve el ritual como trabajamos nosotros y uff me tomé esos dos totumados, entonces yo le pregunto, -cómo vio, -hay papito eso tiene un poder, casi me mataron, y yo le sigo dando y si él sintió bien ahora si no, cuando ya tenga quince años o diez y ocho años mejor dicho, quiero tener sus poderes, listo, qué quiere, yo mismo no voy a obligar...Si el me pidió yo le tengo que entregar, entonces yo le doy, - qué quiere tomar, tragos baratos o tragos caros, - no, yo quiero tomar es ron, -listo, trae cuatro botellas no más para ser Jaibaná... esto es una copa, le pongo acá a usted, uno allá y uno acá. Treinta, una hora, usted tiene que tenerlo, si se tumba con lo que tiene usted es un Jaibaná, no puede empezar a vomitar porque no es Jaibaná... si se vomitó usted no puede ser Jaibaná, porque no es capaz de manejar su espíritu” (Jaibaná 2) (Énfasis mío).

Pero, más allá de la idea que se construye del Jaibaná, sobre su vocación, poderes, entre otros, esta persona hace parte del común del pueblo emberá. Cumple las mismas funciones y responsabilidades de los miembros de la comunidad. En la ciudad fue posible ver esto con las personas entrevistadas, se reconocían como uno más de la comunidad aunque el respeto, como veremos en la sección de la imagen del Jaibaná en su comunidad, lo hace tener un cierto rasgo distintivo frente a los otros que en muchos casos es lo que incide en que sea el líder de la comunidad –su gobernador-, por la alta credulidad que se tiene sobre él. Si recordamos el concepto de cualidad carismática, podemos distinguir en este caso del Jaibaná, ciertos rasgos de dicha cualidad, entre ellos, reconocimiento social, legitimidad, respeto e imitación.

En la ciudad, la mayoría de los Jaibaná conocidos no tienen un empleo fijo, eran hombres de campo, dedicados a su terreno y animales en el territorio, pero luego de haber salido de su lugar de origen, llegan a la ciudad sin la posibilidad de encontrar mucho campo de acción. Podemos ver cómo el Jaibanismo mismo se vuelve su modo de supervivencia, entonces, son los rituales de curación de los enfermos lo que se convierte en su sustento, haciendo que el Jaibaná pase a representarse como el médico de la comunidad.

El Ritual:

Podemos entrar de hecho a pensar en la práctica misma o en su materialización que es a través del ritual. Mucho se ha pensado del ritual emberá, sobre todo aquello que hace mención a su carácter de articulador y reproductor de vínculos comunales y de patrones culturales, religiosos y económicos. Se ha afirmado, como lo ha hecho Pablo Jaramillo, que el ritual debe entenderse en tanto mensaje, como estructurante social y contextual. Así que, en la presente investigación, se intentó comprender cuál de estas características podría ser lo que identificara en Bogotá al Jaibanismo.

Citando a Tambiah (1981), Jaramillo comenta que éste hace un reconocimiento fundamental de que cada ritual es a la vez el mismo y el otro. Comenta que:

“es el mismo por el hecho de ser pautado y guiado por convenciones muy fuertes que se establecen culturalmente en busca de una cierta estandarización de las expectativas con el ritual: las fórmulas, los procedimientos y todas estas formas que son recurrentes en los

rituales harían parte del reconocimiento del hecho de que el ritual tiende a la invariabilidad. Al mismo tiempo, cada ritual es otro, pues la cuestión del contexto es determinante en este ámbito, porque permite el acceso al cambio en el ritual y a las variables fundamentales que hacen que el ritual adquiera sus formas propias” (Jaramillo, 2006, p. 30-31) (Énfasis mío).

Esta cita puede ser comprobada en lo que se comenta sobre el ritual en Bogotá. En muchas de las narraciones sobre la práctica que los Jaibaná estaban llevando a cabo en la ciudad, fue posible interpretar cómo efectivamente se sigue una lógica guiada por un procedimiento que usualmente es el que determina al ritual, pero también muchas cosas se han cambiado específicamente por el lugar donde se está realizando en la actualidad. Pasar de un ambiente místico que puede generar el bosque o la selva, el *bohío* o casa especialmente construida para él –que usualmente es la casa del Jaibaná en el territorio-, los elementos materiales que comúnmente son utilizados en éste como las plumas para las coronas, las hojas blancas, las bebidas embriagantes como la *capitusa*, -bebida fermentada a base de caña-, chicha de maíz; variedad de plantas alucinógenas como el *borrachero*, que realmente en la ciudad son muy difíciles de conseguir y usar, pero que en sí, no repercuten en el significado de la práctica. Al preguntar por esto a algunos emberas, fue evidente cómo la base del ritual no se transforma sino que sigue manteniendo su fin, independiente de los medios con los que sea llevado a cabo. En la ciudad, muchos de estos elementos se han tenido que remplazar por otros tantos a los que las personas y Jaibanás pueden tener acceso, por tanto van a plazas de mercado donde puedan encontrar hojas, yerbas, plumas y otras cosas que puedan ser utilizadas. En el caso de la *capitusa*, su consumo ahora se ha remplazado por el uso de aguardiente u otros derivados de la caña, o como se vio, a otro tipo de tragos que provoquen *borrachera*.

En el ritual, estos elementos varían según el **propósito** con el que se realice; algunos pueden ser de carácter medicinal y curativo de enfermedades comunes como la diarrea, el vómito, la fiebre y la locura. Otros rituales son de carácter colectivo y son llevados a cabo con el fin de combatir males que afectan a toda la colectividad, como maleficios hacia la tierra, enfermedades de los animales o de las personas de la comunidad.

“Reichel-Dolmatoff afirmó que en el centro de la actividad del Jaibaná se encuentran dos tipos de rituales. El primer tipo son de tipo individual en el carácter de su objeto, es decir, se restringen a un enfermo o “afectado por el maleficio” (aunque pueda ser presenciado por más personas como es común) que el autor llama *ritual simple*. El segundo tipo de rituales es tipo colectivo,

denominado *ritual complejo*. Ambos tipos de rituales se llevan a cabo en horas de la noche y comparten ciertos elementos, tanto en lo atinente a cuestiones formales que los componen como en sus intenciones, aunque los del primer tipo tengan impactos diferentes a los del segundo grupo” (Cita de Reichel-Dolmatoff, 1962 en Jaramillo, 2006, p. 153).

Según uno de los entrevistados, el carácter mismo del ritual cambia teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, es decir, el tipo de ritual que se realiza. Nos comentan, el “tratamiento es diferente al ritual, el ritual es con orden se pide al cabildo, al gobernador, toda la comunidad de acuerdo” “Las ceremonias hay grandes y personales. Las grandes es porque la tierra tiene espíritus o por otro lado porque los pacientes estén muy enfermos...En la ciudad no se han hecho ceremonias grandes”.

Domicó, aprendiz de Jaibaná, comenta que una de las ceremonias que presenció y en las cuales una Jaibaná le iba a enseñar el uso de los espíritus, usualmente era con participación de la comunidad muy parecido a una fiesta. “Las ceremonias con ella eran muy buenas. Había mucha gente acompañándonos, había mucha chicha, mucho baile, mucha persona borracha. La gente amanecía borracha y todo eso era muy acompañado... yo también tomaba para poder aprender” (2002, p. 34).

Así las cosas, se podría pensar que el carácter estructurante estaría en el ritual, en tanto se presenta una congregación de las personas en torno a una situación en común que representa y define sus necesidades, propias y colectivas. En Bogotá, el **tratamiento** se presenta más que el ritual según los entrevistados y al preguntarles por la realización de ceremonias o rituales, se comenta que desde la llegada a la ciudad no se han vuelto a hacer.

Al querer abordar a profundidad este tema, fue claro desde el principio de la investigación que lo que brindaría información concreta al respecto serían las narraciones de las personas sobre el ritual ya que precisar uno de ellos y ser observadora sería difícil de lograr. Una de las preguntas guía de las entrevistas fue formulada así: ¿Las personas de la ciudad pueden participar en estos rituales? Dejando claro que hay una diferenciación entre el indígena emberá y aquel que se representa como ciudadano no indígena, viendo cómo esto podría incidir en la forma en la que se podría participar en un ritual. Así que se prefirió tomar como referencia lo dicho en las entrevistas y conversaciones informales con las personas de la comunidad.

Sin embargo, en una oportunidad, se pudo presenciar una representación –casi performativa– de un tratamiento emberá; esto se dio en una actividad realizada en uno de los colegios que atienden a esta población en Bogotá (Ver anexo 2). Con este suceso, pude evidenciar la forma en la que se está construyendo la práctica del ritual y su representación. ¿Por qué mostrar un ritual en una actividad cultural? ¿cuál es la importancia que tiene para los niños y niñas presenciar un acto ceremonial? Para los emberá, los rituales son la expresión más clara de lo que para ellos es su cultura y, por tanto, los espacios que se construyen ratifican su identidad en la ciudad. Así se presentan oportunidades ideales para dejar notar esto a todos aquellos que no conciben la complejidad e importancia que este acto tiene para la comunidad. Por ejemplo, la escuela como espacio de socialización de los niños y niñas emberá se considera como un espacio oportuno para que la ratificación de la cultura no sólo recaiga en la comunidad cerrada, sino que trascienda sus límites y pueda verse en constante interacción con otras personas y otros momentos. Así, no es raro que este acto ritual se presente a toda la comunidad educativa, con propósitos de visualización cultural por varios actores involucrados, como padres, madres, profesoras y otros asesores educativos.

Se presentan aquí muchos puntos clave que permiten dilucidar qué se mantiene y qué ha cambiado en la cultura. El Jaibaná representa autoridad tradicional y sabiduría, reproduce el discurso de la permanencia de los patrones culturales del pueblo y por tanto ser lo primero que se muestre como elemento propio de la comunidad es evidente en las distintas actividades en las que se da a conocer qué es la cultura emberá.

El *canto* puede ser pensado como uno de los elementos que *son necesarios* para que el Jaibaná muestre su poder ante la comunidad porque, con él puede representar la sabiduría para controlar espíritu, usualmente frente a enfermedades de todo tipo.

Con la representación ritual observada en la investigación, queda claro que el tratamiento presenta unas pautas de orientación características que, al parecer, siguen manteniéndose en la ciudad. El uso estricto de los elementos del ritual –espacio e indumentaria–, puede flexibilizarse y mostrar cómo lo que interesa como tal es el uso adecuado que no vaya en detrimento de los miembros de la comunidad.

Organización social basada en leyes espirituales

Como ya se ha dicho, la organización social de los emberá depende en gran manera de sus nociones animistas, lo cual hace que muchas de las leyes creadas por los entes de control, como sería visto el Cabildo, dependan de estas percepciones y modos de acción de la comunidad.

En algunas oportunidades se ha notado cómo es el Cabildo el que en últimas decide qué oportuno es llevar a cabo la práctica de ceremonias grandes o rituales. Para el caso de los tratamientos, se vive una relación más de médico a paciente y por esto las autoridades no tienen mucho que ver en esto. Aunque, cabe decir, que los Jaibanás y el uso que hace de sus “pueblos” también está regulado por el Cabildo.

Sobre todo, es importante recordar la importancia que presenta en este caso el tipo de acción tradicional que puede verse en el pueblo emberá, en la medida que es a partir de esta acción que la legitimidad en el orden que se establece hace que se pueda seguir representando al Jaibaná y la diversidad de creencias sobrenaturales como agentes del orden socialmente establecido.

Mucho tiene que ver acá la percepción que tiene la comunidad de los Jaibanás, uno de los entrevistados hace notar esto así: “hay leyes del cabildo sobre el manejo que le dan los jaibanás a los poderes, el cabildo los reconocen dependiendo del poder sobre el espíritu bueno que tengan; hay castigos si los jaibanás “malos” agreden a la población.” Respondiendo a la forma en la que los emberás regulan su acción, el Jaibanismo también se ve mediado por este tipo de concepciones y así, comportamientos en contra de la comunidad, hace que se tomen medidas frente a esto como sanciones como “trabajo forzado y debe renunciar a su poder del espíritu” (Entrevistada 4).

Hasta el momento, en Bogotá no se han presentado casos en los cuales se haya tenido que castigar a un Jaibaná, sin embargo, la inestabilidad política y social que viven los emberá deja en cuestión cuál sería el proceder al que tendrían que llegar para atender algún tipo de conducta por parte de un Jaibaná hacia la comunidad. Esto es fundamental porque, como se verá, las tensiones que hay entre Jaibanás y entre la comunidad y los Jaibanás ha provocado la movilidad de muchas personas de su territorio en busca de protección haciendo que el Jaibanismo pierda legitimidad dentro de la comunidad.

Relaciones y tensiones entre Jaibanás

Diversas son las relaciones que pueden existir entre Jaibanás. Muchas de ellas tienen que ver con el hacer propio de éstos, así que lo que se evidencia es una construcción de redes de conocimiento y aprendizaje de la práctica, como otras tantas que tengan que ver con la protección de unos a otros. Uno de los jaibanás comenta que ante enfermedades y daños de otros jaibanás, antes de ser un Jaibaná reconocido, recurría a otros jaibanás de su confianza para ser curado.

Es mucho más frecuente notar lo que los emberá denominan Guerras entre Jaibanás; en ellas es posible ver cómo unos y otros luchan por alcanzar reconocimiento y legitimidad así como cierto estatus que le generen mayor bienestar social. Del mismo modo, las posiciones de poder son fundamentales para entender el trasfondo de estas disputas, en la medida que éste aumentará si el grupo también aumenta y es necesario contemplar las diversas formas de ejercer el poder, que para unos y otros resulta problemático. “El poder del *Jaibaná* entre los emberá es la base de la reproducción social en un contexto donde las migraciones son comunes y las escisiones de parentelas son inminentes en la mayoría de los casos” (Jaramillo, 2006, p. 136). “Las escisiones de grupos emberá son de una frecuencia asombrosa, con la misma capacidad para retomar la organización a través de las parentelas [...] la mayoría de las veces los conflictos que generan estas marcadas divisiones grupales son inducidos por los *jaibanás* como resultado de las guerras entre varios de ellos” (2006, p.135)

Domicó comenta cómo, en una de sus experiencias personales, tuvo la *desdicha* de perder a algunos de sus hermanos a causa de una Jaibaná que tenía envidia, lo que causó una disputa entre los jaibanás y la comunidad. “Calina Bailarín mató a mis hermanitos por envidia de ella. Ella era una parte buena y una parte mala. Ella no podía besar un niño, cargarlo porque le ponía enfermedad... Calina tenía un problema con la administración de los espíritus” (2002, p. 35).

Situaciones como la que comenta Domicó, generan en la comunidad serias tensiones y por esto se llega muchas veces a lo que se nos ha contado como Guerra de Jais o jaibanás. Uno de los entrevistados comenta lo siguiente:

Las Guerras entre jaibanás, se dan con peleas en espíritus, también se pueden matar por espíritus y poder sobre los espíritus, para tener poder sobre los otros jaibanás lo mejor era tener poder sobre espíritu y creencias de dios [católico], tener poderes de negativo y positivo para defender los cuerpos...hay que hacer rituales, personas van apareciendo, un grito, un silbido, por la noche. Figuras como negros, es un Jaibaná que quiere acabar la gente. Es jai de guerra, hay que curar por medio de ritual. Se prepara durante tres días chicha, se recogen flores, hojas, pero no de cualquier árbol sino hojas blancas. Las flores no son de jardín sino de monte, por eso tienen su poder. Se arma todo para hacer el ritual, se busca una lanza para clavar cada espíritu, cuando se hace el canto hay una comitiva, se prepara el ritual antes (Entrevistado 1).

Usualmente las disputas son generadas por acusaciones sobre “maleficio”; *alguien* ha mandado el maleficio y en los rituales se busca identificar quién ha sido el causante. Según Jaramillo, el ambiente que se empieza a presentar es de misterio y secreto, el *Jaibaná* rechaza explícitamente toda intención de indagación y, en últimas, acude al recurso del Jaibaná lejano o malvado. El autor da cuenta de cómo las acusaciones de “brujería” son un mecanismo de control con el cual se encubren discrepancias sociales y se buscan saldar desequilibrios (cita de Gluckman 1978 en Jaramillo, 2006, p. 155).

Aquí, es posible ver cómo el ritual efectivamente actúa como dispositivo que reinventa el *ethos* social, reitera las funciones y los papeles de cada miembro y permite restituir el orden social, siendo pues evidente su acción estructurante a nivel comunal.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que más allá de la función del ritual en estas situaciones se encuentran muchas más redes que trascienden el propósito de restituir el orden y dejar claro quién hace parte y quién no de la comunidad. Por esto, el cabildo, como ya se ha visto, actúa como catalizador de las tensiones en la medida que, a través de las leyes, las guerras también son abatidas y normalizadas.

Así pues, es común escuchar en los relatos de las personas cómo se ha generado un ambiente de disputa territorial en los resguardos y municipios de origen a causa de los nexos establecidos entre Jaibanás y actores armados que en últimas generan desplazamiento forzado y asesinatos de los miembros de la comunidad. Uno de los entrevistados comenta que el miedo que tuvo y que lo hizo salir de su territorio fue a las amenazas, a los enfrentamientos y a los daños de su casa.

A partir de las interpretaciones realizadas a las narraciones de los entrevistados, se pudo notar que las guerras en la ciudad no se han presentado; se atribuyen las enfermedades y males a los espíritus de la ciudad. No obstante, fue claro cómo se tiene cierto recelo a tener contacto con otros jaibanás no chamí, específicamente a los katío porque, como veremos más adelante, se les considera como jaibanás malos; entonces, es evidente la distancia que se crea entre unos y otros pero sin llegar a la instancia de causar una guerra y por ende una ceremonia de protección de la comunidad.

Entre jaibanás chamí es más probable observar cómo se mantienen estrechas relaciones producto de la situación en la que se encuentra la comunidad en la actualidad. No obstante, es claro que el respeto y reconocimiento de unos y otros varía de acuerdo a la forma en la que su poder es legitimado y más aún en Bogotá donde lo que se busca constantemente es ocupar ciertas posiciones sociales que permitan obtener mejores condiciones para sí mismo y para sus parientes más cercanos.

En una oportunidad, se presencié cómo un Jaibaná, elegido Gobernador en la ciudad, fue criticado por otro Jaibaná por una situación en la que su comportamiento no había sido el mejor y había traído problemas a la comunidad, entonces se planteaba que su posición de Jaibaná le exigía tener un mejor direccionamiento de sus actos, pero sólo se quedaba en eso, en críticas más no en peleas o situaciones que propiciaran guerras.

Relación de Jaibanás con otros actores [Desde el Jaibaná]

En esa época trataban muy poquito cuando Cristóbal Colón vino a Colombia, llegó La Pinta, La Santamaría y La Niña. De ahí llegó una misionera, llegó esa misionera y dijo, en la zona donde los emberá vivían, como tanto emberá chamí. Dijo la madre Laura a un señor que llamaba Ramón Wasorna, por qué no nos regala un terreno para nosotros queremos fundar una fundación católica y Ramón le regaló un pedazo, llegaron curas, misioneros, a decir lo que eran los dioses, entonces en ese medio dijeron los jaibanás, nosotros tenemos también poderes aquí en el mundo, nosotros curamos con nuestros espíritus, pero en ese día había ley de ellos (Jaibaná 2) [Énfasis mío].

Esta cita da cuenta de la representación que se ha construido en torno a relación llevada a cabo entre los emberá y otro tipo de actores sociales. Hasta el momento, se han mencionado las repercusiones directas que ha tenido sobre el proceder emberá la interacción con otros; así pues, es necesario tener en cuenta lo que ocurre con el Jaibanismo en específico.

Como lo hace evidente este Jaibaná, el uso concreto de la historia y de las primeras relaciones construidas entre Jaibanás y otros actores, en este caso la Iglesia, es confuso en tiempo y espacialidad, pero permite dilucidar cómo se piensan esos momentos relevantes en la historia de los emberá donde se ponen en juego diversos elementos de interés. La fundación de los colegios y de los internados por parte de la Iglesia católica actúa, como ya se ha visto, de una manera poco ortodoxa generando que la práctica del Jaibanismo sea concebida como brujería y hechicería y provocando rechazo social en algunas oportunidades.

Aunque no hay que desconocer que no todo el proceso de reconocimiento del Jaibaná como médico tradicional fue vivido así, nos comentan que en el territorio las “monjas y los curas” reconocían al Jaibaná y permitían que siguiera ejerciendo su práctica pero con ciertas nociones religiosas, como es que el poder sea dado por el Dios católico, así como el uso que se le dé al poder sobre los espíritus.

Este tipo de relaciones incide también en que sea la práctica médica hegemónica, científica, la que ingrese al mundo de los emberá causando gran tensión entre los médicos “modernos” y tradicionales. La comunidad aparece como la más afectada ya que sus preceptos con respecto a los tratamientos va modificándose a tal punto que, muchas personas, dejan de asistir al Jaibaná o por el contrario se rehúsan sobremanera a hacer uso de la medicina moderna.

Ante esto se comenta: “El médico occidental también va al territorio, la comunidad tiene contacto con él pero primero se recurre al Jaibaná, como ya es creencia de nosotros, luego se manda al médico occidental. El Jaibaná quita el espíritu del malo y después de eso el médico le da un calmante para el dolor, como medicina”.

Esta lógica conferida a la salud es la que se sigue llevando a cabo en la ciudad, las personas de la comunidad ante enfermedades comunes piden al Jaibaná que les preste atención y dependiendo del concepto de éste o de la situación en la que se encuentre el enfermo recurren a otro tipo de atención médica. “En la ciudad primero tratamiento con el Jaibaná y después al Hospital Centro Oriente. Aquí en la ciudad hay cuatro Jaibanás reconocidos. Entonces por esa parte ya la historia ha valido mucho para nosotros” (Entrevistado 1)

En este sentido, indagar por la representación social que construye el Jaibaná con respecto al no emberá permite ver que, como lo ha dicho Losonczy, la práctica jaibanística se reinventa, no es estática y por esto es que la forma en la que los Jaibanás operan no es la misma. Para algunos, la atención *a no emberás* no es tan viable, pero para otros tantos, esta es una situación que se vive constantemente y el hecho mismo de considerarse que la enfermedad es por el espíritu puede ser vista en emberás y no emberás. Ante la pregunta ¿Se cura sólo a emberás? Se ha respondido: “mi padre curaba a raza de ustedes, porque ya lo conocían” mostrando ese *ustedes* como una otredad que también puede verse implícita en el proceso de curación emberá.

Uno de los Jaibanás con los que se tuvo contacto, dio a conocer un tratamiento que hizo a una mujer no emberá en la ciudad. Al ser reconocido como médico tradicional en su barrio de residencia –especialmente relacionado con el uso de plantas medicinales- se le pide que atienda un caso en el que una mujer tiene “locura”, el jaibaná realiza el tratamiento correspondiente y admite que ella también debe ser llevada a un centro hospitalario. Entonces da a entender cómo, en la práctica, el Jaibanismo también puede relacionarse con aquellos que no se reconocen como emberás por esta misma idea del poder del espíritu.

Por otro lado, con las instituciones y organizaciones sociales que estaban atendiendo la población se pudo observar que los Jaibanás en muchos casos presentaban aceptación de los planes y proyectos planteados, pero, en otros casos, lo que se veía era cierta distancia al interactuar y establecer cierto tipo de relaciones. Ponemos en consideración este tema a continuación, donde no sólo es la mirada del Jaibaná y de la comunidad sino de las organizaciones al tanto del tema.

La Salud/ debate entre medicina tradicional y moderna

Este es uno de los puntos álgidos para la presente investigación porque puede verse la situación que vive actualmente la práctica Jaibanística en relación con las políticas de salud de la ciudad, donde esta tradición emberá se pone en jaque cada vez que se anuncia una emergencia sanitaria en la comunidad. Muchas veces se ha visto cómo este hacer puede asociarse, más que a un proceso de fortalecimiento, como una traba en la medida que la construcción social que se ha hecho de la salud en la comunidad evita que exista una plena comunicación y comprensión

de las necesidades y sugerencias de tener una asistencia “moderna” a través de campañas de salud y de servicios hospitalarios.

Esto ha producido la enfermedad de decenas de familias, principalmente niños y niñas que, al no ser atendidos de manera oportuna, han muerto. Por ejemplo, la situación de una menor que falleció por falta de atención oportuna también se ha asociado al rechazo que tienen los padres, por sus “tradiciones culturales” de seguir tratamientos médicos sugeridos por las autoridades de salud en la ciudad.

“Según la Secretaria de Salud de Bogotá la bebé de tres meses falleció a causa de una infección respiratoria aguda, la niña nació prematura y estuvo hospitalizada hace más o menos un mes y los médicos, según lo que nos han informado le recomendaron a los indígenas, a sus padres suministrarle ciertos medicamentos, según los médicos no lo hicieron por tradiciones culturales” (El espectador, Agosto 29 de 2011).

Como vimos, el mensaje del Jaibaná es certero al determinar hasta qué punto se puede o no medicar químicamente a los enfermos, porque si la enfermedad es del espíritu, lo que conviene es llevar a cabo un tratamiento tradicional. Muchas veces esto es desconocido por las autoridades sanitarias en la salud, haciendo que sigan presentándose casos de gravedad sanitaria por la falta de legitimidad del sistema médico occidental sobre el tradicional al no generar procesos de “combinación de los dos saberes: “Según el informe presentado por las diferentes entidades ante el Comité Distrital de Emergencia, la normativa que da autonomía a las comunidades indígenas y que protege su identidad y creencias culturales, ha dificultado el accionar de las autoridades de la ciudad para garantizar el derecho a la salud y eventualmente la protección de sus vidas” (El Nuevo Siglo, septiembre 2 de 2011).

Por tanto, se ha planteado que exista una propuesta de intervención integral para la atención de la población emberá con enfoque diferencial. Luis Miguel Sánchez, sociólogo y funcionario del Hospital Centro Oriente, comenta que:

“El fortalecimiento de procesos organizativos que mediante el empoderamiento de sujetos individuales o colectivos faciliten la inserción de las personas a las diferentes redes, grupos, organizaciones se convierte en un factor protector en salud para las personas, de igual forma, constituyen una alternativa que favorece la transformación de imaginarios, la apropiación de prácticas y el acceso a los servicios de salud. Así, la respuesta Salud y Convivencia del Ámbito Comunitario tiene como Objetivo: Avanzar en la

inclusión social y la salud integral de las personas y las comunidades mediante acciones colectivas en y para la diversidad funcional, cultural y de identidad en el marco del desarrollo de intervenciones promotoras de calidad de vida y salud en todas las etapas del ciclo vital.”

Si esto se llevara a cabo de manera integral en la ciudad, se podría establecer una relación directa entre las prácticas médicas, haciendo, como menciona Sánchez, que se lleve a cabo un cambio en el imaginario y el riesgo de muerte y de malas condiciones en la salud de la población pudieran mitigarse. Para llevar a cabo una integración social funcional, por lo menos para la comunidad emberá, es fundamental ir en vía de reconocimiento y fortalecimiento de los saberes y prácticas propias estando en constante interacción con otro tipo de saberes, pero donde, apuntando a un mismo fin, se eviten muertes y situaciones de emergencia en toda la comunidad. Por tanto, tener en cuenta también el reconocimiento de la práctica por parte de la comunidad es fundamental.

Percepción del Jaibaná (desde la comunidad, desde los Jaibanás)

“Nosotros no podemos vivir sin Jaibaná”

Todo lo que hasta aquí se ha dicho permitiría entonces comprender cuál es la construcción social que se ha hecho de la imagen del Jaibaná, desde la comunidad y desde el Jaibaná mismo. En varias oportunidades se señaló que mucho de esto depende del respeto o temor que esta persona genera a nivel comunal, por tanto, para unos un Jaibaná puede ser un buen hombre, que merece respeto y otros merecen más respeto porque matan y hacen daño a cualquiera en la comunidad. Así mismo, las guerras mencionadas también repercuten directamente en la forma como se empieza a concebir el Jaibanismo, desde la persona misma como a la práctica en general.

Uno de los Jaibanás comenta: “Ser un buen médico y ser mal médico también es un error, porque uno mismo lo busca, este es un Jaibaná, este otro es un Jaibaná, la comunidad dice ah este es el mejor, bueno lléveselo allá está haciendo su ritual...dicen ah ese médico es bueno, ese médico no jode ni pa nada ni mosquea a uno sino no más lo cura a uno, ese es el buen médico”.

Con lo cual se podría ver que desde los mismo jaibanás su imagen se va construyendo a partir del uso que le dé a su saber y a su práctica lo cual genera rechazo o por el contrario respeto e imitación.

En esta medida, cabría preguntarse, con todo lo que hasta acá se ha visto, ¿cómo se ve el Jaibanismo en la ciudad? ¿Es posible que la práctica continúe? Esto es lo que comentan algunos de los entrevistados:

“El Jaibaná no lo podemos acabar porque es de nuestros ancestrales, defiende el territorio, de la cultura de salud” (Entrevistada 4).

“nosotros mismo autorizamos porque sin Jaibaná no podemos vivir nosotros porque nos acaban. Esto se debe fortalecer en nuestra cultura, no podemos acabar la cultura, la historia y el arte de la artesanía. Eso no se acaba porque si nos acabos eso ya somos indígenas porque en un futuro no vamos a saber qué era la cultura. Entonces aunque estemos acá en Bogotá, que nos quede valorizar nuestra cultura, dialecto, nuestros vestidos, tenemos que tener vestuarios para algunos eventos de danzas, para mostrar a los niños anteriormente cómo se utilizaba” (Entrevistado 1).

Se podría afirmar entonces que para que la reproducción cultural emberá se mantenga, el Jaibaná y su práctica se hacen fundamentales, porque genera seguridad a las personas a nivel personal y comunal, y por tanto se espera ver que en el futuro los niños, niñas y jóvenes sigan *aprehendiendo* las historias de origen donde la comunidad encuentra su fundamento, tanto de pensamiento como de acción. Entonces, es evidente que la creencia y el respeto por parte de la comunidad hacia el Jaibaná es vital en la mayoría de aspectos de la vida diaria, por esto se comenta que si esto no es así, se cae en el riesgo de que la cultura emberá desaparezca. “Es importante que sepan del Jaibaná para que tengan conocimiento desde niños de esa forma de la historia” (Entrevistada 2).

¿Cómo podría permanecer la práctica vigente? Fue otra de las preguntas realizadas a los entrevistados y muchos de estos respondían que, a partir de la tradición oral que caracteriza a la comunidad, seguir contando historias de origen y de creación del Jaibaná podría ser clave para que los futuros interesados reafirmen la práctica del Jaibanismo, independiente de que estén o no en la ciudad.

Por otro lado, se ve la urgente necesidad de seguir manteniendo al Jaibaná como su médico tradicional, por lo que se pide que las autoridades tengan mayor consideración y respeto a sus derechos como comunidad étnica y por tanto el Jaibaná también haga parte de la red de hospitales que atienden a la población emberá en Bogotá. Se menciona cómo los médicos de la ciudad en muchos casos reconocen al médico tradicional y lo toman como primera instancia para atender emergencias o enfermedades eventuales en la ciudad.

Y entonces, el Jaibanismo... transformaciones y permanencias de la práctica

En resumidas cuentas, puede evidenciarse un proceso de transformación en la práctica jaibanista, que permite repensarla también como un elemento clave de flexibilización e incorporación de elementos nuevos tanto para ésta como para la comunidad en general. Como vimos, es fundamental que este acto ritual pueda ser aprendido por personas no emberá así como en ciertos momentos dirigidas a otros que tampoco lo sean, sólo porque como tal, responde a lógicas de pensamiento sobre la enfermedad y el bienestar no sólo desde la realidad emberá sino en múltiples realidades y para distintos actores. Es importante analizar cómo la simbología de la práctica se ve trastocada por los cambios en el espacio de vida emberá, pero como tal su significación sigue manteniéndose independiente del lugar donde este sea realizado. Por esto, los usos del ritual y de sus elementos pueden variar, pero la significación otorgada a éstos se mantiene, teniendo en cuenta el marco de orientación y de las pautas culturales que lo determinan.

Es muy importante tener en cuenta, que la prioridad que se le da en la actualidad a la práctica sea de tipo médico, por ende, la diferenciación entre ceremonia y tratamiento se radicaliza mucho más en el contexto actual de los emberá. Se supone que la ceremonia es en sí la que, por lo menos en el territorio, tiene la función de servir como un “dispositivo” que permea el campo socio-político mediando entre las tensiones que presenta la comunidad con el fin de facilitar procesos y eliminar conflictos. Sin embargo, en la ciudad, la ceremonia como práctica colectiva no se está realizando porque su carácter mismo nace de la relación de la comunidad con su territorio. Más bien, lo que se está practicando desde el Jaibanismo es el tratamiento curativo de pacientes; esto deja mucho por pensar en la medida que se puede preguntar dónde queda el papel de articulador social y político del Jaibaná en la actualidad.

Para reflexionar sobre esto, es necesario contar de que a pesar de que sea el tratamiento el acto realizado en la ciudad, no se debe desconocer que este hecho implica como tal una reafirmación de la cultura, en la medida que se pone en cuestión diversidad de prácticas modernas propias de la urbe frente a esta práctica tradicional que, al ser algo propio del pueblo emberá, no deja de ser radical para su permanencia. Es decir, la salud y otros procesos de sanación social siguen siendo tratados a partir de la práctica jaibanística, por esto, recurrir al Jaibaná como primera medida sobre la práctica médica moderna representa una protección de la cultura y, como diría Losonczy, una reafirmación de lo propio. Pero al tiempo, permite una incorporación y acomodación de lo nuevo y de lo exterior, por esto muchos tratamientos médicos se realizan en hospitales y bajo cuidados químicos.

Por otro lado, el papel del Jaibaná se ve también como se dijo en otros procesos sociales, cuando se realizan planes o proyectos a nivel local, el Jaibaná aparece como un sujeto clave en su formulación y realización. Esto es de gran interés para la presente investigación porque da cuenta de que su papel, trasciende ámbitos a nivel político, cultural y económico, que no sólo se asocian a la práctica misma sino al saber que este sujeto tiene sobre la historia y la facilidad que mediar conflictos tantos internos como externos en la comunidad.

Consideraciones finales

Después de haber hecho un acercamiento a la problemática, considerando procesos socio-históricos que actúan como sus determinantes, se pueden llegar a definir elementos que contribuyen a la construcción de reflexiones sociológicas en torno a la forma en la que se están construyendo prácticas y representaciones en torno a la actual situación del pueblo emberá.

Teniendo en cuenta que el objetivo general de esta investigación es analizar las transformaciones en la organización social y en la representación de los emberás residentes en Bogotá a través del estudio de la práctica del Jaibanismo en la ciudad, se puede llegar a decir que efectivamente, el cambio sociocultural que ha presentado la comunidad en un proceso de tiempo determinado ha repercutido en su organización social, así como en ciertos puntos elementales en la representación social y colectiva del emberá y de sus tradiciones, entre éstas la práctica del Jaibanismo.

La constante interacción con otros actores y en otros espacios permitió que algunos patrones de comportamiento y creencia de los emberá se modificaran, cuestión que se ve reflejada en la actualidad específicamente con las personas que se encuentran en la ciudad, las cuales, presentan formas de integración acordes a la realidad que viven hoy día. De esta forma, se puede evidenciar que para muchos de estos sujetos la vida en la urbe se hace más cómoda en la medida que han generado relaciones que los han llevado a obtener mejores beneficios y acceso a servicios, que van más allá del cubrimiento de las necesidades básicas para ser de un carácter más social, es decir, espacios que requieren cierto tipo de capitales sociales y económicos. Esto pudo ser comprobado con algunas de las personas de la comunidad que en la actualidad, han logrado obtener empleos estables tanto en el campo de la salud como en el de la educación, respondiendo a la posibilidad de crear más conexiones y redes sociales que les brindan mejores beneficios y oportunidades.

Si bien esta mejora de las condiciones se presenta en algunos casos, el grueso de la población emberá chamí en Bogotá no ha podido tener las mismas oportunidades, más aún, continúan en una condición de marginalidad que constantemente los excluye de generar procesos de adaptabilidad que la mejoren. Se presenta acá el caso de las mujeres y sus hijos que aún no han podido dejar de ejercer la actividad de la mendicidad y que ha generado relaciones de tensión y

violencia con autoridades estatales y distritales al no encontrar un punto en común para resolver adecuadamente este asunto. Considero clave recordar el tipo de acción tradicional que nos sugiere Weber para analizar las comunidades, en la medida que muchas prácticas se ven mediadas por esta concepción del mundo, por ende, la reproducción de las formas de hacer y ser en el mundo se siguen llevando a cabo por el cómo esto se ha hecho siempre, porque esto está bien porque siempre se ha hecho así, entre otras, que como tal impiden que muchas vías de integrarse socialmente puedan darse adecuadamente. Por tanto, el recelo a la interacción con otros está muy presente en la comunidad llevando consigo rechazo a nuevas formas de organización social y por ende a la generación de nuevos roles sociales, como ocurre con aquellos que pueden emplearse en otra actividad que no sea la venta de manillas o la mendicidad.

Uno de los puntos a resaltar frente a la mala situación de algunos miembros de la comunidad puede verse asociado a la inestabilidad en la organización política de la comunidad, que como se demostró, no genera procesos de larga duración en el fortalecimiento comunal y étnico sino que, por el contrario, se presenta como un obstáculo a la hora de lograr una integración eficaz que tenga en cuenta elementos propios del pueblo emberá. El cambio constante de líder permite evidenciar como muchas de las decisiones tomadas son realmente de unos cuantos miembros de la comunidad que, como tal, son los que presentan mayor acceso a otros espacios sociales y políticos, de nuevo generando exclusión de los intereses de otros tantos miembros que no han podido crear este mismo tipo de interacción social y que en sí no logran verse satisfechos frente a las medidas adoptadas para la comunidad por parte de estas personas.

En esta medida, muchos luchan por un reconocimiento del emberá a nivel urbano demostrando la importancia de mantener viva la cultura y la tradición, haciendo que los miembros de la comunidad sean participes activos de procesos sociales generados por organizaciones sociales y estatales que vayan más allá de las actividades que se están realizando hoy día por éstos y así lograr una ruptura en el imaginario social que se tiene del emberá, el cual está asociado directamente a la mendicidad y a la pobreza de mujeres y niños; no obstante, esto no es acogido y compartido de manera satisfactoria por toda la comunidad ya que pasa por alto cuestiones básicas de la situación actual del grupo, la cual los dirige específicamente a buscar los medios básicos para sobrevivir, haciendo que muchos miembros retornen a las calles a ejercer la mendicidad truncando así los procesos de fortalecimiento identitario y comunal desde los cuales se pretende construir una nueva significación de la comunidad.

Por tal motivo, es posible ser testigos de no sólo una constante marginación de la comunidad sino de una eliminación de tradiciones culturales por parte de sus miembros. Podemos ver cómo la incorporación de elementos en busca de una adaptabilidad social ha hecho que la significación de las prácticas también varíe, por ende, muchas tradiciones y costumbres empiezan a verse afectadas o en constante amenaza de desaparición.

En el caso de las mujeres, es una constante el prejuicio realizado por la sociedad bogotana sobre su ropa y sus actividades económicas, haciendo que estas gradualmente sientan rechazo hacia sus elementos culturales, su vestido y sus artesanías, ya que representan mendicidad y pobreza. Esto permite ver el grado de susceptibilidad de la comunidad, en tanto sus rasgos culturales no representan para estos elementos claves para su reivindicación como grupos ancestrales en búsqueda de una participación social activa sino más bien se presentan como generan un proceso gradual de desarticulación y eliminación de lo propio en búsqueda de una integración social efectiva.

Así pues, se han presentado cambios en las organización y en la forma como se está construyendo un significado y una identidad emberá, pero tiene que ver más con el momento específico que han enfrentado tras su movilidad a la ciudad de Bogotá. No hay que desconocer que hay un proceso social e histórico que ha influido en la toma de decisiones y en la forma cómo se llevan a cabo las prácticas del grupo, pero si es claro que esto se debe a la situación actual del grupo viviendo en la ciudad para lo cual es necesario crear otras dinámicas de acción social y poder incorporar elementos que permitan su desenvolvimiento en las nuevas formas en las que se presenta en los espacios rurales.

Podría decirse entonces que la organización de los emberá necesita reafirmarse teniendo en cuenta los elementos determinantes y reproductores de su cultura; he aquí la función social del Jaibanismo, con la cual se pueden ver procesos de articulación comunal donde el Jaibaná y su mensaje ayudan a fortalecer la estructura social y política de este grupo.

Hay que resaltar que esta práctica se mantiene como articuladora por su importancia frente a la generación de bienestar tanto físico como espiritual de los miembros de la comunidad, así como por la forma en la que se ha ido presentando en Bogotá como un mecanismo de fortalecimiento a través del discurso que los Jaibaná utilizan al representarse socialmente como reproductores culturales, por la historia y las tradiciones propias del pueblo emberá. Esto ha conducido a que su importancia no sólo se quede en el control social que generan a través del uso de los espíritus

sino también en el poder que les otorga representar una práctica que permite la continuidad de los elementos culturales emberá.

No se puede desconocer que el cambio social ha repercutido profundamente en la práctica, por esto, en la ciudad, su función social ha variado. Por tanto, no es posible establecer que el Jaibaná es un líder político determinado socialmente por su práctica y que sus rituales se presentan como una “arena de discusión política” porque realmente en la ciudad esto no se está evidenciando así. Más bien, el jaibanismo es una práctica médica que incorpora tradiciones que buscan fortalecerse adquiriendo así importancia en los procesos de reafirmación de la historia y las costumbres emberá.

Hay que tener en cuenta que en la ciudad de Bogotá se ha presentado el caso de Jaibanás que se han convertido en gobernadores o coordinadores de las acciones del pueblo pero como tal, su acción se ha limitado al no tener el respaldo de las ceremonias o rituales grandes donde la comunidad encontraba un espacio de discusión y de resolución de conflictos como ocurría en el territorio ancestral; actualmente se presentan tratamientos curativos y es a través de esto que se genera bienestar a nivel social desde el Jaibanismo.

Teniendo en cuenta que, actualmente, se espera que los emberá retornen a sus territorios originarios o por lo menos a otros espacios más propicios para su mantenimiento como comunidad indígena, rural, la práctica del Jaibanismo no se verá tan afectada como podría ocurrir en la ciudad, donde, como se explicó, existe una fuerte tensión entre las autoridades médicas occidentales y las tradicionales, lo que hace que se empiece posiblemente a desvirtuar la práctica emberá, aunque también, existe la posibilidad de que esta se siga reproduciendo si la comunidad siguiera viéndola como parte sustancial de su permanencia como pueblo originario, lo cual haría que se desarrollaran procesos de formación en torno al tema para que este tipo de tradiciones se mantuvieran. No hay que desconocer que la práctica se ve en constante amenaza por las tradiciones médicas occidentales que como tal son las prácticas médicas hegemónicas en la ciudad pero también, como se vio durante el trabajo, la importancia que han cobrado las prácticas ancestrales y el papel de autoridades en el tema como lo son los Jaibaná hace que sea necesario establecer un diálogo entre las “dos medicinas” en búsqueda de un reconocimiento social y una permanencia por la importancia cultural que tiene la práctica indígena.

Después de todo, cabe preguntarse hasta qué punto el tema indígena será reevaluado en las ciencias sociales y puesto de nuevo en la escena de investigación y reflexión, no pensándolo

como algo estático sino como algo que, por lo menos para el caso colombiano, es contemporáneo, en tanto permite vislumbrar diversidad de procesos sociales encaminados a la integración de una cultura nacional que reivindique las diferencias y las valore. En este sentido, pensar en cómo pueden verse también puestas en escena otras muchas prácticas culturales que persisten para grupos sociales como en el caso del Jaibanismo y en qué medida pueden estas entrar en un diálogo coherente y a largo plazo con otro tipo de prácticas como es la médica occidental y por qué no, como parte del patrimonio histórico y cultural de la nación.

Asimismo, es fundamental ver la forma en la que sociedades de destino de muchos pueblos migrantes en Colombia están preparadas para acoger a la población teniendo en cuenta el cubrimiento total de sus derechos, la estabilidad de su organización social así como el esfuerzo por mantener vivas y reconocidas a nivel social sus tradiciones culturales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cabrera, F. (2009). *Identificación y caracterización socioeconómica, cultural y nutricional del observatorio de la situación de los niños, niñas y de las familias Embera en Bogotá*. Informe final. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/55962668/Informe-Comunidad-Embera-Desplazada-en-Bogota>
- Consejo Regional de Autoridades Indígenas de Risaralda "C.R.I.R", (2009-Octubre-27) Asesinado Jaibana embera. Página Web, Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC). Recuperado de: http://www.onic.org.co/documentos.shtml?AA_SL_Session=f7859bc6aaef97f63032d43a7809a023&scr1=1&scr_scr_Mv=1
- Distrito decreta emergencia sanitaria, (2011, 2 de Septiembre). *El Nuevo Siglo*. Recuperado de: <http://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/9-2011-distrito-decreta-emergencia-sanitaria.html>
- Domicó, Et al. (2002). *Janyama Un aprendiz de Jaibaná*. Medellín. Editorial Universidad de Antioquia
- Duque M, Espinosa D, Gálvez C, Herrera D, Turbay S. (1997). *Chajeradó, el río de la caña flecha partida*. Santa Fe de Bogotá. Instituto Colombiano de cultura.
- Durkheim, É. (1993). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, España. Alianza.
- Durkheim, É. (1982). *La División del Trabajo Social*. Madrid, España. Akal.
- Gálvez A. (1997) El Binomio Maíz - Plátano Alimentación y Símbolos en la Cultura Emberá. *Boletín de Antropología* Vol. 11, No. 27.
- Gros, C. (1999). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Análisis Político*. No 36 enero-abril de 1999. Pág 3-20
- Hernández, C. (1995). *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. SantaFe de Bogotá. CEREC.
- Jaramillo, P. (2007). Kariburu digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los Embera. *Universitas Humanística*. No.63 enero-junio de 2007. Pág. 133 – 154.
- Jaramillo, P. (2006). *El jaibaná en la encrucijada: ritual, territorio y política en una población emberá*. Manizales. Universidad de Caldas.

- Losonczy, A. (2006). *Viaje y violencia la paradoja chamánica Emberá*. Bogotá Universidad Externado de Colombia.
- Losonczy, A. (2006). Fijación e Improvisación de Rituales El Chamanismo Emberá Del Alto Choco (Colombia). *América Negra: A la Zaga de la América Oculta*. No. 3 (Jun. 1992). Pág. 115 – 132.
- Mejía, W. (2007). *Presencia Emberá en el área metropolitana centro occidente*. Pereira. Fundación Cultural Germinando.
- Millán, M. (2010). El anclaje de la mirada. Las diferencias internas del “nosotras”. *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (número 5). Recuperado de: <http://www.pacarinadelsur.com/home/mascaras-e-identidades/161-el-anclaje-de-la-mirada-las-diferencias-internas-del-nosotras>
- Oyuela-Caycedo, A. (2005). El surgimiento de la rutinización religiosa: los orígenes de los tairona-koguis. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (Ed). *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de America del Sur*, (pp. 141-163). Bogotá-Lima. Banco de la República e Instituto de Estudios Andinos.
- Pardo, M. (1987). *El convite de los espíritus. Ponencia presentada al primer seminario sobre Antropología Médica y Medicina Tradicional*. Instituto Colombiano de Antropología. Quibdó. Ediciones Centro Pastoral Indigenista.
- Pardo, M. (1990). Conflicto de Hombres, Lucha de Espíritus. Aspectos Sociopolíticos de los Jaibanás Choco. *Revista de Antropología*. Bogotá. Universidad de los Andes. Vol. 5 No. 1-2. Págs. 175-198.
- Parsons, T. (1966). *El Sistema Social*. Madrid. Occidente.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social, estudio de Teoría Social, con referencia a un grupo de recientes estudios europeos*. Madrid. Guadarrama.
- Pineda, R. (1999). *Criaturas de Caragabí indios chocoes : emberaes, catíos, chamíes y noanamaes*. Medellín. Editorial Universidad de Antioquia.
- Roelens, T. (1997). *La revolcadera de los jais*. E, Restrepo (Ed) & M, Uribe (Ed). *Antropología en la modernidad identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Págs. 321-361. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología
- Salazar, C. (1990). La organización social y política de los Embera. En *Cultura Embera. Memorias Simposio sobre Cultura Embera del V Congreso de Antropología*. Medellín
- Sanchez, K. (2007). Migración transfronteriza indígena en Darién, Panamá. *Estudios Centroamericanos*. Vol. 62. (699-700).

- Sánchez, E. (1975). La comunidad indígena "chamí" de pueblo rico y mistrató. Proyecto de delimitación de un área de reserva, Incora. Recuperado de: <http://www.luguiva.net/documentos/detalle.aspx?id=97&d=6>
- Siles, Fernanda (2010). *Dislocaciones y contingencias: prácticas artísticas en la "Nicaragua" global*. (Tesis de Pregrado). Universidad Centroamericana, Managua.
- Uricoechea, F. (1996). Durkheim, Weber y las nuevas formas de religiosidad. *Revista Colombiana de Sociología*. Departamento de Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Vol. 3: No 1.
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Cultura Libre.
- Vargas, P. (1993) *Los Emberá y los Cuna impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Santa Fe de Bogotá. ICAN.
- Vasco, L. (2002). *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, L. (1975). *Los chamí: la situación del indígena en Colombia*. Bogotá. Editorial Margen Izquierdo.
- Vasco, L. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Bogotá. Fondo de Promoción de la Cultura del Biblioteca Banco Popular.
- Vasco, L. (1986). *Algunas notas sobre historia Chamí . Ponencia para el Seminario Regional sobre Historia Indígena*. Secretaría de Desarrollo de Antioquia, Medellín, Recuperado de: <http://www.luguiva.net/articulos/default.aspx>
- Weber, M. (2008) *Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva*. Bogotá. Fondo de Cultura Económico.
- Werner Cantor, Erik, Ni aniquilados, ni vencidos los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII. ICANH Bogotá 2000
- Zuluaga, V. (1998). *Historia de la comunidad indígena chamí*. Bogotá. El greco.

ANEXOS

Anexo 1

Diario de campo... de cómo se conoció a uno de los Jaibaná.

Día 1. Noviembre 5 de 2011

Me encuentro ubicada en uno de los albergues temporales creados para resguardar a cerca de 100 familias emberá chamí que están en situación de emergencia [estado que se le ha conferido a la situación de vulnerabilidad de la comunidad por parte de las Instituciones] en la ciudad de Bogotá. Al querer entrar a las instalaciones, es prohibido mi acceso por no hacer parte de alguna institución del Gobierno que se encuentre trabajando con la comunidad. Sin embargo, voy acompañada de una mujer que trabaja en una Organización que busca llevar a cabo talleres sobre educación propia y estamos en la búsqueda del actual gobernador del pueblo emberá. En ese momento, las familias han salido del albergue, se encuentran en una actividad deportiva con un grupo de trabajo de una Universidad del país. Entonces mientras decidimos qué hacer, llega un hombre [cerca de 40 años] en bicicleta junto a un niño [al parecer su hijo], lo saludamos, nos presentamos y él también lo hace. Al instante nos damos cuenta que es un Jaibaná del cual en una ocasión anterior nos habían hablado. Le contamos el interés de llevar a cabo una actividad con los niños y niñas de la comunidad en uno de los colegios al cual asisten, [el hombre muestra su interés] y le decimos que nos parece importante que un Jaibaná nos cuenta la historia de origen del pueblo emberá para contarla a los niños en la actividad. El hombre accede a colaborar. Quedamos en encontrarnos días después para desayunar.

Día 2. Noviembre 8 de 2011

Nos encontramos en las instalaciones de una organización de indígenas a nivel nacional, esperamos al Jaibaná con el cual nos habíamos puesto en contacto. Tras esperarlo por unos minutos, llega y empezamos a dialogar sobre la situación de la comunidad en ese momento. En

el albergue ha habido un problema y él debe ir a resolverlo, por tanto empieza rápidamente a hablar sobre el origen del Jaibaná.

Anexo 2

Diario de campo, Noviembre 16 de 2011

Me encuentro en uno de los colegios del distrito que atiende a población indígena en la ciudad. En el día de hoy se realiza una actividad de integración de la comunidad educativa en torno al tema de interculturalidad y etnicidad. Organizaciones sociales han creado esta actividad para que niños y niñas emberá junto con sus padres visualicen el trabajo escolar que se ha llevado a cabo en el año. Nos encontramos reunidos miembros de la comunidad emberá chamí, profesoras del colegio, etnoeducadores [miembros de la comunidad que están siendo apoyo pedagógico para las profesoras y profesores no emberá que tienen bajo su cuidado a los niños emberá en los diferentes colegios del distrito] trabajadores de las organizaciones, funcionarios públicos, estudiantes, entre esos yo.

Para empezar con el acto, los etnoeducadores han decidido llevar a cabo la muestra de un ritual de curación, para esto, llaman a uno de los Jaibanás presentes y le piden que lo realice. El espacio se acomoda de tal forma que todas las personas se hacen juntas en posición de espectadoras y queda un **espacio** libre para que el Jaibaná y las personas que lo ayudaran en la muestra se ubiquen, estas son dos mujeres y una niña.

Se me ha pedido que traiga unas hojas de papel con pintura que he construido para decorar un espacio en otra parte del colegio. [Estas hojas representan las hojas blancas que usualmente son las que utiliza el Jaibaná en el ritual].

El Jaibaná se ubica en una silla, que representa el *banco*, y las mujeres se sientan en el piso; lo primero que hace el Jaibaná es beber de una botella que lleva consigo, después de esto empieza a rezar. El rezo se hace en lengua chamí [por tanto entenderlo es difícil para mí y supongo que para el resto de los que no somos emberá] y va acompañado de un canto [con el cual se llama a los espíritus que curaran al enfermo o enferma]. Bate las hojas sobre las aparentes personas enfermas, pregunta a las mujeres sobre la enfermedad de la niña y ellas

le responden que es algo relacionado con su cabeza. Después de esto, el hombre coge la cabeza de la niña y sigue cantando.

El ritual dura entre cinco y diez minutos.

Todas las personas escuchan y observan atentas.

El ritual termina después de que el Jaibaná para el canto y da unas palabras finales

Anexo 3

INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN:

Guión de entrevista:

Información sobre familia, hogar y tierras

-caracterización, edad, sexo, ocupaciones, tenencia de la tierra, alfabetización, capacitación escolar

a) Familia:

- ¿Quién compone su familia y con quién vive en la actualidad?
- ¿Qué hacen o hacían los miembros de su familia? (referido a familia extensa, padres, hermanos, abuelos, hijos, pareja)
- ¿Cuáles son las tradiciones de la familia emberá?
- ¿Quién es el encargado de mantener estas tradiciones en la familia?
- ¿Cuáles son las funciones del hombre y cuál es la función de la mujer en la familia?
- ¿Cuáles son las funciones del hombre y cuál es la función de la mujer en la comunidad?
- ¿Cómo se llevan a cabo las uniones matrimoniales en su comunidad?
- ¿Es permitido que un embera se case con un no embera?
- Si esto ha ocurrido, ¿cómo se ha manejado en la comunidad?
- En la actualidad ¿cómo se piensan manejar las uniones entre personas emberas con otros emberas y no emberas?

b) Comunidad:

- ¿Quién es la autoridad social de la comunidad en el territorio original?
- ¿Quién toma las decisiones en la comunidad?
- ¿Y en la ciudad, quién es la autoridad?
- Territorio
 - ¿Cuál es su lugar de origen?
 - ¿Siempre vivió allí? si, no, por qué? En qué lugares ha vivido?
 - ¿Sus padres de qué lugar eran oriundos? Y sus abuelos?
 - ¿Cómo era su casa en el resguardo? Con cuántas personas vivía allá?
 - ¿Dónde conoció a su actual pareja?Cuál es el lugar de origen de este o esta?
 - ¿Y sus hijos dónde nacieron? Si nacieron fuera del territorio, ¿dónde y por qué allí?
- Migración
 - ¿Cuáles son las causas de su desplazamiento?
 - ¿Cuáles fueron sus reacciones ante esto?
 - ¿Cuál fue el primer lugar al que llegó después de su desplazamiento? Por qué?
 - ¿Después de este lugar a dónde fue? Qué lo motivo?
 - ¿Por qué llegó a Bogotá?
 - ¿Su familia estaba de acuerdo con esto?
 - ¿Quién tomó la decisión?
- Ciudad:
 - ¿Qué piensa de la ciudad? Le agrada vivir en Bogotá? Por qué?
 - ¿Piensa quedarse en Bogotá o piensa regresar a su territorio original? Por qué?
 - ¿Su familia cómo ve la ciudad?
 - ¿Cómo ha sido su experiencia en la ciudad? ¿Ha tenido empleo? ¿Ha estudiado? ¿Y su familia?

c) Educación y lenguaje:

- ¿Recibió usted algún tipo de educación?
- ¿Dónde estudió?

- ¿Cómo era su escuela?
- ¿Cómo aprendió a hablar español?
- ¿Sus padres saben/ sabían hablar español? ¿Y sus abuelos? ¿Quién les enseñó?
- ¿En la escuela le enseñaron a leer y escribir español?
- ¿Qué pasaba si en la escuela se hablaba emberá?
- ¿En su familia se hablaba embera y español? O sólo emberá?
- ¿En qué casos se utiliza (ba) el español?
- ¿A usted le parecía en su tierra de origen importante hablar español?
- ¿Le gustaba que en su escuela le enseñaran español?
- ¿Sus hijos hablan español? ¿Y su pareja?
- ¿Cómo aprendieron ellos a hablar español?
- ¿Es importante que su familia hable español?
- ¿En la actualidad usted habla emberá?
- ¿En qué momentos habla emberá? ¿Y en qué momentos español?
- ¿Es importante que sus hijos o nietos vayan a la escuela en la ciudad?
- ¿Qué pasaría si ni usted ni su familia hablaran español en la ciudad?
- ¿Qué cree usted que va a pasar con la lengua embera en unos años?

d) Religión:

- ¿De qué religión es usted?
- ¿Por qué es de esta religión?
- ¿Qué religión tenían sus padres? Y sus abuelos?

❖ Si es católico:

- ¿En su resguardo había Iglesia?
- ¿Sabe usted la historia de la fundación de la Iglesia en su resguardo?
- ¿Usted y su familia asistían a misa? Y sus vecinos?
- ¿Qué pasaba si alguien no iba a la Iglesia? Habían castigos? Quién los ejecutaba?
- ¿Cuáles eran los ritos religiosos que se hacían en su resguardo?
- ¿Cómo se hace el rito del matrimonio embera?
- ¿Usted se casó por la Iglesia? Y sus padres? Y abuelos?
- ¿En su resguardo se hacían bautizos?
- ¿Y cuándo un emberá muere cómo es el rito de la muerte?
- ¿Sus hijos y descendientes son católicos?

- ¿En la actualidad cómo práctica usted el catolicismo?

e) Salud

- ¿Cuándo usted o algún miembro de su familia se enferma a quién acude?
- ¿Cuáles son las enfermedades usuales en su comunidad?
- ¿Cómo es la relación que tiene con los médicos de los hospitales? Tiene confianza en los servicios que le prestan?

❖ **Jaibaná**

Para Jaibaná:

Identificación Jaibaná

- ¿Qué significa ser Jaibaná?
- ¿Desde hace cuánto usted realiza esta práctica?
- ¿Quién fue su maestro o quién le enseñó la práctica del Jaibanismo?
- ¿Cómo usted fue elegido como Jaibaná? (indagar si fue por familia, voluntad propia, predestinación)
- ¿Usted tuvo iniciación para ser Jaibaná? Cómo se lleva a cabo la iniciación?
- ¿Qué dicen los mitos de origen sobre el Jaibanismo?

Identificación del ritual

- ¿Podría describir usted cómo realiza los ritos de curación?
- ¿Existen otros tipos de ritos?
- ¿Hacia quiénes se dirigen los ritos que usted realiza?

- ¿Todos los rituales que realiza son de curación? (indagar por momentos del ciclo vital como nacimiento, muerte)
- ¿Qué significan la palabra *jai*?
- ¿Cuáles son los diferentes *jais* que existen y cómo es el trato que usted les da?
- ¿Qué significa cantar *jais*?

Identificación del espacio del ritual

- ¿Podría describir el lugar o espacio donde realiza la ceremonia?
- ¿Cómo es la decoración del altar donde se realiza la ceremonia?
- ¿Aún este tipo de decoración se realiza?
- ¿En su lugar de origen cómo era este espacio?
- ¿Quiénes participan en este ritual?
- ¿Las personas de la ciudad pueden participar en estos rituales?
- ¿Qué elementos utiliza en la ceremonia?
- ¿Cuál es el uso que se le da a las plantas en los ritos que usted realiza?
- ¿Cuál es la diferencia entre *tonguero*, *yerbatero* y Jaibaná?
- ¿Cómo ve usted el Jaibanismo en la ciudad?
- ¿Cuáles son los cambios que usted puede identificar?

Organización social

- ¿El Jaibaná puede verse como autoridad (líder) de la comunidad?
- ¿Cómo cree que es visto el Jaibanismo dentro de la cultura Emberá?
- ¿Existen conflictos entre Jaibanas? Cómo son estos conflictos? Por qué se dan?

- ¿Cuál es la relación entre el Jaibaná y los misioneros, gobernadores y los cabildos del resguardo o municipio?

Para personas de la comunidad

Identificación del Jaibaná

- ¿Conoce usted a algún Jaibaná? ¿Cuál es la relación que usted ha tenido con él?
- ¿En qué casos usted acude al Jaibaná? por qué?
- ¿Y en la ciudad, usted acude al Jaibaná o a un médico de hospital?
- ¿En su comunidad de origen cómo era su relación con el Jaibanismo?
- ¿Según usted, cómo se encuentra el Jaibanismo en la actualidad? Por qué?
- ¿Existen conflictos entre Jaibanas? Cómo son estos conflictos? Por qué se dan?
- ¿Este conflicto lo ha afectado a usted de alguna manera?
- ¿En algún momento usted tuvo la oportunidad de ser Jaibaná? (en caso de ser afirmativo indagar por qué no lo fue?)
- ¿En la actualidad cómo ve el Jaibanismo? Usted cree que esta práctica va a continuar en la cultura Emberá? Quisiera que sus hijos o parientes cercanos aprendieran Jaibanismo? ¿Por qué?

Organización social

- ¿El Jaibaná puede verse como líder de la comunidad?
- ¿Cómo cree que es visto el Jaibanismo dentro de la cultura Emberá?
- ¿Cuál es la relación entre el Jaibaná y los misioneros, gobernadores y los cabildos del resguardo o municipio?