

Luis Guillermo Vasco

Jaibanás

los verdaderos hombres



BIBLIOTECA
BRUNO POPULAR
TEXTOS UNIVERSITARIOS

ÍNDICE GENERAL

UNA REIVINDICACIÓN DEL JAIBANÁ, por Roberto Pineda Camacho

INTRODUCCIÓN

I. EL “CANTO DEL *JAI*” (De mi diario de campo)

Diciembre 20

Lámina N° 1

Diciembre 21

II. CÓMO SE HACE UN JAIBANÁ

Diario de campo, julio 14 de 1981

III. CON QUÉ TRABAJA EL JAIBANÁ

Las bebidas embriagantes

Los alucinógenos

El uso de la madera

“La destrucción de Cartago por un Jaibaná”

La “loza del Jaibaná”

El enjuagado y el embijado

Las hojas

Las casas “sagradas” y los adornos de palma: Espacio “sagrado”

Láminas Nos. 2 a 10

IV. LOS PODERES DEL BIEN Y DEL MAL

El proceso curativo y la “hechicería”

El dominio de la naturaleza

Los poderes míticos

El Jaibaná y el jaguar

El concepto de *jai*

Otros “espíritus”

El poder total

V. EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN

Agua y tierra: unidad esencial

VI. EL MOVIMIENTO DE *JE* Y LA SERPIENTE

El agua y la culebra *jepá*

VII. EL JAIBANÁ: HOMBRE DE CONOCIMIENTO

Unidad y diversidad

El hombre que sueña

El tiempo es circular

VIII. EL DOCTOR DE INDIOS

Ser subterráneo; señor de los *jais*

Verdadero hombre; dador de humanidad

IX. LA MUERTE DE LOS VERDADEROS HOMBRES

Jaibanás y poder político

Transformación y decadencia

La misión: un etnocidio

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

UNA REIVINDICACIÓN DEL JAIBANÁ

Por ROBERTO PINEDA CAMACHO

Profesor del Departamento de Antropología
de la Universidad de los Andes. Investigador
del Instituto Colombiano de Antropología.

El profesor Luis Guillermo Vasco nos ofrece, por primera vez en la literatura etnográfica embera, un estudio totalizador y sistemático de la figura y acción social del Jaibaná, integrando de manera crítica y equilibrada la amplia información regional sobre el tema, recopilada por ilustres antecesores, con su propia investigación de campo con los indígenas Chamí del departamento de Risaralda (Colombia). Su estudio supera la tradicional perspectiva localista y particular de los trabajos etnográficos sobre el tema, proponiéndose, entonces, dar cuenta de los principales aspectos ligados con la actividad del Jaibaná y señalar su importancia para la identidad étnica y las luchas de resistencia cultural de los Embera.

Sin duda este trabajo despertará polémica entre los estudiosos del tema y del chamanismo en general. Tradicionalmente el Jaibaná ha sido pensado como un chamán que manipula el mundo de los espíritus por intermedio del banco y de multitud de bastones, y a quien se acude de manera personal para solicitar determinados servicios (curativos, adivinatorios, maléficos...). En algunos casos se ha enfatizado su papel de catalizador de ciertos procesos psicosociales y en otros se ha acentuado su carácter disgregador, como fuente de conflicto, de brujería, de enfermedades, a nivel interno o externo de la comunidad o del grupo doméstico.

Luis Guillermo Vasco nos propone otra visión. El considera al “brujo cholo” como foco de la organización social, política y religiosa de esta gente indígena. Plantea que tiene un papel fundamental en la reproducción de la vida social y que a ello se debe su importancia real en los procesos de resistencia y supervivencia étnica. Por eso, tanto misioneros como otros grupos interesados en el etnocidio de los Embera se han preocupado por perseguir, encarcelar o desterrar jaibanás, o por quemar todo su equipo simbólico. En consecuencia, Vasco reivindica al Jaibaná como el “verdadero hombre”, cuya permanencia, aún fuera de la comunidad específica, es fundamental para el proyecto cultural de los Embera.

A mi parecer, los capítulos IV, V y VI nos proporcionan una perspectiva original —aunque discutible en algunos aspectos— del marco de referencia simbólico de la praxis del Jaibaná.

Me parece particularmente interesante la importancia que se concede al sueño y al canto en la definición del instrumental del Jaibaná, así como la función que se atribuye al canto como catalizador de la historia embera.

La caracterización del Jaibaná como el “verdadero hombre” articula y hace converger la investigación con otros trabajos de antropología y etnohistoria en curso, los cuales intentan comprender los procesos que desencadenaron

extensas rebeliones indígenas, en el período colonial o en tiempos más recientes, y cuyos protagonistas indios carecían, aparentemente, de formas de liderazgo institucional que pudieran sostener y unificar movimientos amplios durante períodos más o menos largos.

La reflexión antropológica que se hace en este libro será de gran utilidad para todos aquellos interesados en el rol de las categorías políticas y rituales en la dinámica de las sociedades indígenas cercadas por los proyectos de Estados nacionales capitalistas.

La investigación me parece oportuna, además, en la medida en que estimula la realización de trabajos semejantes en otras etnias y regiones colombianas. El análisis de las diversas modalidades del poder indígena no solamente es fundamental para entender y construir una verdadera historia social de nuestro país sino que, además, es básico para forjar proyectos políticos exitosos en la defensa de los indios colombianos. Esta es, tengo la impresión, una de las metas que se ha propuesto su autor.

Por último, merece destacarse que este estudio está escrito de una manera accesible a un público general y se conduce al lector de una manera amena y sugestiva a lo largo de los capítulos. Pienso que Luis Guillermo Vasco logra una de las metas más apetecidas por un etnógrafo, cual es hacer partícipe al lector de su propia experiencia etnográfica. Sin duda, la consagración del autor por más de 15 años al estudio de los Embera, es una prueba de la madurez etnográfica de los antropólogos colombianos. Este libro es un buen ejemplo de ello.



ASENTAMIENTOS EMBERA EN COLOMBIA Y PANAMÁ

INTRODUCCIÓN

La nacionalidad indígena embera ocupa territorios sustancialmente ribereños de la selva húmeda del Pacífico colombiano y panameño, habiendo extendido paulatinamente su hábitat a estribaciones bajas y cálidas de las tres cordilleras, especialmente la Occidental, y aun a regiones como el Magdalena Medio y el piedemonte llanero.

Este proceso expansivo, que conlleva también un aumento de la población en su conjunto aunque en zonas particularmente conflictivas se dan pérdidas de cierta significación, obedece sobre todo a una característica básica de su forma de organización socio-política: la segmentación.

Grupos de parientes patrilineales se desprenden de un sitio de asentamiento y se ubican en otro río o sobre otro lugar del mismo río de origen, reproduciendo allí una estructura en todo similar a la de base.

La conquista española, primero, y la colonización colombiana, luego, han cumplido un papel de importancia en este proceso de dispersión embera.

Pero, pese a esta circunstancia, los más de 50.000 emberas siguen conservando características comunes a todos ellos en la casi totalidad de sus formas de vida.

Una de las mayores concentraciones de población, casi 3.000, se encuentra entre los embera-chamí que habitan en los municipios de Mistrató y Pueblo Rico, departamento de Risaralda, teniendo como eje espacial el curso superior del río San Juan.

Las condiciones de la vida actual de este grupo han sido descritas por mí en otra parte (Vasco: 1975). Las correspondientes a otros núcleos pueden encontrarse en la bibliografía que aparece al final. Una bibliografía casi exhaustiva ha sido publicada por Mauricio Pardo (1980-1981).

Uno de los elementos más persistentes y, por supuesto, de los que más han llamado la atención a investigadores y profanos, se encuentra al nivel de la llamada medicina tradicional. Se trata del fenómeno denominado jaibanismo, término derivado de la palabra Jaibaná utilizada por los indígenas para nombrar al practicante "médico".

Es mi propósito aquí confrontar los resultados de mi trabajo de campo durante más de 15 años entre los embera-chamí del Risaralda y del río Garrapatas (Valle del Cauca), con los trabajos realizados por otros autores en la misma región o en otros sitios de asentamiento: Panamá, Chocó, Sinú, etc.

Aunque a nivel de la mera descripción existen las naturales diferencias entre lo que ocurre en una zona y otra, el tipo de búsqueda que me propongo: tratar de llegar a la comprensión esencial del jaibanismo desde el punto de vista de los propios embera, hace que esta diferenciación en lo aparente no sea obstáculo para considerar dicho fenómeno como una unidad y, por lo tanto,

poder hacer abstracción del lugar de origen de las informaciones que presentan los autores que aquí utilizo.

Para un posterior trabajo, las peculiaridades locales, tenidas en cuenta dentro del contexto respectivo, dentro de las condiciones de existencia de cada grupo, deberán introducirse y jugarán un papel no solo en la mayor comprensión de la figura del Jaibaná, sino en el esclarecimiento de las formas concretas de ejercicio de su práctica y del papel de las mismas para la existencia y reproducción del grupo correspondiente.

Por esto detengo mi atención en la utilización del “concepto” de Jaibaná en las tradiciones de la época llamada de “antigua”, así como en las características atribuidas a él en el mito. Considero que es en este nivel en donde se puede acceder a lo fundamental del jaibanismo.

Desde este punto de vista, la época de “antigua” aparece como intemporal a los ojos occidentales, como no ubicada cronológicamente en ningún momento o período histórico.

No sobra recordar a este respecto cómo el pensamiento occidental ha considerado a los indios como si no tuviesen historia o, al menos, como si careciesen de conciencia de la misma.

Más adelante haré referencia a la forma como los embera conciben el tiempo y a la relación que este presenta con el espacio.

Así, como he expuesto en otra parte (Vasco, 1975: 62 y ss.), los indígenas del Chamí designan con el nombre de Jaibaná no solamente al curandero mágico (aquel que cura con el canto), sino también al yerbatero u hombre-medicina (cuya capacidad de curación reside en el conocimiento y utilización de las “yerbas”), este último dedicado principalmente a la curación de las mordeduras de serpiente.

Si comparamos esta situación con la de “antigua”, resulta claro que la actual es resultado de un proceso histórico (originado por la relación de los indígenas con la sociedad colombiana), que ha vinculado la figura del verdadero Jaibaná con la del hombre-medicina.

Mientras, aquel cura únicamente “por el canto”, este da al enfermo baños, vomitivos, purgantes y diversas bebidas a base de yerbas, utiliza también emplastos, pomadas, polvos, etc., del mismo origen. En tanto que en el caso del primero la intervención de los llamados *jais* es decisiva en la explicación causal de la enfermedad, así como en el tratamiento y curación de la misma, el segundo aplica un conocimiento empírico-natural de las propiedades de los vegetales y, en contados casos, de algunos minerales, unido esto a una cierta concepción de la anatomía y fisiología humanas.

Finalmente, si la actividad del curandero con yerbas se reduce a tratar algunas de las dolencias que frecuentemente sufren los indígenas, el Jaibaná posee poderes cuyo marco, como se verá en el presente estudio, rebasa ampliamente la actividad curativa de las enfermedades de los embera (término que se traduce como “la gente” y con el cual se denominan a sí mismos los chamí).



ASENTAMIENTOS EMBERA EN COLOMBIA Y PANAMÁ

Como consecuencia de la presión negativa ejercida por los misioneros y demás miembros de la sociedad colombiana sobre los indios, el curandero de culebra (aceptado por los blancos y hasta utilizado por ellos) ha servido de vehículo visible para la supervivencia subterránea del Jaibaná y de las creencias ligadas a él.

Aun así, también los curanderos de culebra han ido desapareciendo. En San Antonio del Chamí, sitio de más alta desintegración de formas de vida indígena, no existe ninguno desde hace ya varios años y, cuando se hace necesaria su presencia, es preciso mandarlo llamar lejos, a Purembará y otros sitios más retirados.

Este trabajo se refiere solamente al Jaibaná en su sentido antiguo y, como he explicado más arriba, hará abstracción de que hoy la mayor parte de ellos son conocidos exclusivamente por su capacidad de curar las mordeduras de serpiente con yerbas, o por ser gobernadores o caciques, posiciones jerárquicas muchas veces obtenidas con base en el prestigio derivado de su original situación de jaibanás. Es decir, que no tendré en consideración sus actividades orientadas a curar aquellas enfermedades cuyas causas son consideradas como “naturales”, y curadas, por lo tanto, por medio de procedimientos también naturales.

Mi propósito es, pues, de doble naturaleza. Por un lado, captar la concepción embera del Jaibaná. Por otro, traducirla a un lenguaje accesible para nosotros, occidentales. Dejo claro con el mayor énfasis que no pretendo explicar el jaibanismo a partir de concepciones occidentales, que no planteo producir la concepción occidental, y por lo tanto pretendidamente científica, de lo que constituye este fenómeno.

Para mí, la concepción embera al respecto es suficientemente válida para entender y explicar de qué se trata, tal como está en el mito y como ellos la expresan en sus declaraciones y en sus respuestas. El problema se plantea en el lenguaje. El suyo no es entendible por nosotros en forma directa. Debe, por ello, ser traducido a un tipo de discurso que nos sea familiar y que logremos comprender. Es lo que haré.

Y, al contrario, no pretendo que ningún embera entienda lo que aquí digo. Ni mucho menos que esté de acuerdo con que mis palabras dicen lo que es el Jaibaná. Está lejano el día —y será otra sociedad aquella— cuando hablaremos un lenguaje común, mutuamente inteligible. Y serán una sociedad y un lenguaje que debemos construir juntos.

Pregunto a Misael Nengarabe qué quiere decir Jaibaná. Piensa un momento, vacila, y finalmente se decide a responder. Alarga hacia mí la mano derecha y, juntando sobre el pulgar los otros dedos, me dice: “reunión de *Jais*”. Y los define afirmando que son los espíritus, las almas de los hombres, los animales, los vegetales y hasta los fenómenos naturales, como el arco iris y el rayo; “toda cosa tiene *Jaí*”, concluye. (De un diario de campo sin fechar).

Coincide esta idea con la apreciación del padre Pinto (1978: 282) de que Jaibaná hace referencia a abundancia de *Jais*, el que dispone de muchos *jais*.

Igualmente Rochereau considera que viene de *capaná* que quiere decir manada, o de *paná* = conjunto, siguiendo en este planteamiento el punto de vista de la madre María de Betania (1964: 23).

Pero los autores no coinciden en su concepto acerca de la significación del término *jai*. El lingüista Caudmont, en su vocabulario Chamí, traduce *Xaibaná* por Chamán (1956: 104) y nos ofrece como significado de *Xai* el de espíritu protector, agregando que la raíz *xainé* es la del verbo dormir; la panameña Reina Torres de Araúz (1966: 103) se inclina también a traducir *jai* por espíritu, cosa que hace igualmente el padre Severino de Santa Teresa (1924: 26) en algunos apartes de su obra, ya que en otros nos dice que es enfermedad (id.: 27); Pinto niega enfáticamente tal significado, basándose en su experiencia de más de 40 años de contacto con los indígenas: “Nosotros no hemos podido comprobar esa significación” (1978: 283), proponiendo en cambio el concepto de achaque, enfermedad, como hace Rochereau.

En relación con estas divergencias y otras que encontraremos más adelante, es interesante hacer notar los problemas de traducción que encuentran los indígenas, pero también quienes están en contacto con ellos, para dar en castellano la exacta significación de los conceptos embera.

La intensa actividad misionera durante muchos años, especialmente en temas como el que me ocupa, acentúa tal situación. Términos como espíritu, alma, demonio, dios y similares, han sido fuertemente impresos por la prédica misionera en las concepciones y el lenguaje de los indios. Necesariamente esta situación se refleja en las interpretaciones no coincidentes de los estudiosos.

Otro factor que incide en este aspecto es la gran dispersión actual de los embera. Colocados frente a condiciones de vida heterogéneas, la experiencia no es la misma y los resultados de ella no son, por supuesto, coincidentes. Así, los lugares en donde hayan investigado o trabado relación con los indios los autores, introducen necesarias diferencias en los resultados de su conocimiento, inexplicables si se considerara a los embera como una unidad totalmente homogénea.

En mi opinión, el intento de dar una definición etimológica puede ser una guía para el análisis del Jaibaná, puede aportar ciertas pistas para adelantar la búsqueda de su significación profunda, pero no puede suministrar la caracterización de fenómeno tan complejo. Solo la conjunción final de sus plurales aspectos, de los cuales la etimología es únicamente uno de ellos, puede permitir plantear, así sea a manera de hipótesis, una explicación real.

I - EL “CANTO DEL JAI” (De mi diario de campo)

DICIEMBRE 20

A las dos de la tarde y luego de seis horas de camino, llego de improviso a la casa de Clemente en la cima del cerro. Saludo gritando desde lejos y, cuando me acerco al pie del tambo, Clemente está allí, esperándome, después de casi dos años de ausencia. “Volvió, amigo, mi amigo; creí que no nos vemos más”, fueron sus primeras palabras¹.

Subo la escalera tallada en un palo de guadua y me siento en el banco de madera que Darío trae al corredor. Misael, Celina, todos salen a saludarme y tras unas palabras entran de nuevo en la casa. Clemente entra a veces y lo oigo hablar en voz baja, luego sale y reanudamos la conversación.

Sin que logre precisar por qué, noto un ambiente inusitado, diferente del de tantas otras visitas. La gente va y viene; sale de la casa y entra de nuevo; hablan en voz baja, mientras continúo en el corredor.

Clemente pregunta si voy a quedarme y respondo afirmativamente. Se pone de pie y entra en el tambo. Lo oigo discutir con Misael y Darío y con las mujeres. En ocasiones levantan un poco la voz y la palabra *kapunía* (el blanco) llega distintamente a mis oídos; es claro que constituyo el tema de la conversación. Al cabo de unos 10 minutos sale y me dice que vaya donde Darío a descansar un rato y a tomar una aguapanela; levanto mi morral y recorro cerca de 200 metros que me separan de la casa nueva de Darío² quien ha resuelto abandonar la vivienda común en casa de Clemente y hacer su propia casa. Matilde me ofrece una totuma con panela raspada disuelta en agua, a la cual ha agregado limón. Luego escribo algunas notas y alrededor de las cinco vuelvo al tambo de Clemente.

Este me recibe en el corredor y nos sentamos en el suelo de esterilla de guadua, con los pies colgando y de cara al río San Juan. Al frente, los límites siempre crecientes de la finca de Reinaldo Valencia en Umacas comienzan a desdibujarse en la sombra de un atardecer oscuro y lleno de neblina.

¹ Clemente Nengarabe Siágama es uno de los primeros indígenas que conocí en el Chamí. En 15 años hemos creado una profunda amistad y de él he aprendido la mayor parte de lo que sé sobre los embera-chamí. Casado en segundo matrimonio con Magdalena Siágama, vive también con su hijo mayor, Misael, casado con Celina, y con su hijo menor, Darío, casado con Matilde, así como con los hijos de ambos matrimonios.

² Tradicionalmente la vivienda embera (tambo en castellano, *dé* en katío) es comunitaria, y viven en ella el padre con su esposa y sus hijos/as solteros, sus hijos varones casados y sus familias, sus nietos varones casados y las suyas. Últimamente, jóvenes recién casados se han desprendido de las casas de sus padres y/o abuelos, para construir una vivienda individual, ubicada a poca distancia de la de origen.

Hablamos y, de repente, corta la conversación; me dice que esta noche va a hacer “fiesta hecha del maíz” o “fiesta del maíz” (*benecuá*) para curar al hijo menor de Darío, muy enfermo con vómito y diarrea y que no ha respondido al tratamiento con drogas aplicado durante más de una semana por las monjas del internado misionero. Me dice: “Voy a cantar canto de la noche a ver si cura nietecito, hijo de Darío que va a morir”.

Clemente, el Jaibaná más “arrepentido” de sus actividades de tal como resultado de las prédicas y amenazas de los misioneros, uno de aquellos que entregó su bastón de jai para que fuera públicamente quemado como prueba de su conversión, se ha decidido a cantar de nuevo el *jai* después de 16 años de silencio, para salvar la vida de su nieto, el más querido.

No puedo dejar de pensar en el “Decreto” que encontré pegado en una pared de la Alcaldía de Mistrató y que el cura leyó en público en la misa del domingo:

DECRETO NUMERO 16 (marzo 10 de 1976)

Por medio del cual se toman medidas de seguridad en la región de “Purembara”, y se transcriben unas disposiciones.

El alcalde del municipio de Mistrató, Risaralda, en uso de sus atribuciones legales y en especial de las que le confiere el artículo 542 del Código de Policía de Caldas en vigencia en este departamento, y *considerando*:

A) Que dentro de la población indígena se vienen haciendo prácticas con bebedizos y otras sustancias, con el fin de lograr lo que se denomina: “HECHICERÍAS O MALEFICIOS”, causando enfermedad y malestar entre la población indígena.

B) Que el Decreto del Gobierno Nacional No. 522 de 1971 en su artículo 57 establece lo siguiente: “El que con fines de lucro abuse de la ignorancia, la superstición o la credulidad ajenas, incurrirá en arresto de uno a doce meses”.

C) Que el Código Penal (Ley 95 de 1936) en su artículo 408 expresa: “El que induciendo a una persona en error por medio de artificios o engaños, obtenga un provecho ilícito con perjuicio de otro, incurrirá en prisión de uno a siete años y multa de diez a dos mil pesos”.

D) Que es un deber de las autoridades municipales tomar las medidas del caso con el fin de velar para que en el campo reine la paz, el progreso y la tranquilidad de los asociados,

DECRETA:

Artículo primero: Sancionar enérgicamente a los indígenas que violen las anteriores disposiciones de conformidad a la pena impuesta por los citados artículos.

Parágrafo: Para los efectos legales del presente Decreto se seguirá el procedimiento indicado para la respectiva disposición violada, teniendo en cuenta el grado de jurisdicción y competencia.

Artículo segundo: Copia del presente Decreto será entregado al señor gobernador de los indígenas, Clemente Nengarabe, señor cura párroco, padre Albeiro Rendón Echeverri, y al señor inspector departamental de policía judicial de Purembará.

Artículo tercero: El presente Decreto rige a partir de la fecha. Dado en Mistrató, a 10 de marzo de 1976.

El alcalde, JESÚS MARIA CASTAÑO GÓMEZ

El secretario, GILBERTO BENJUMEA PÉREZ

Sentados allí mientras la oscuridad nos envuelve con rapidez, oyendo a lo lejos, al pie del cerro, las aguas del río que corren incesantes desde remotos tiempos, este Decreto parece lejano, irreal, parte de otro mundo. Aunque sé que para Clemente, el señor gobernador de los indígenas, el Jaibaná, el sabio, el “doctor de indios”, quien guarda una copia en su baúl de madera, su decisión de cantar de nuevo el *jai* es resultado de una larga batalla frente a los misioneros, que comenzó siglos atrás y en la cual los embera acaban de ganar una nueva victoria.

A las seis de la tarde ya se han reunido los pocos familiares que han sido invitados personal y directamente. Por recomendación de Magdalena, Clemente no quiso tocar la trompeta de caracol para llamar a los asistentes “para no disgustar a los vecinos”. La fiesta, como todos sus preparativos, se hace en secreto.

Desde la tarde las mujeres han trabajado en adornar la casa, aunque al otro día Clemente se queja de los pocos adornos porque “le tocó trabajar solo”.

En el centro del gran salón que constituye la casa, cuatro grandes adornos de hojas de palma de iraca cuelgan de las vigas del techo. Están formados por haces de hojas unidos por su extremo superior (el mismo por el cual se atan a las vigas) y que se abren en el centro mediante una circunferencia de bejuco, dejando caer las puntas libremente. Amarrados a ellos se han colocado ramilletes y guirnaldas de flores silvestres. Dispuestos en las cuatro esquinas de un rectángulo imaginario, están separados entre sí unos dos metros y medio.

Misael me comenta que “antigua esta era una gran fiesta” y los adornos de flores colgaban por todas partes en el interior de la vivienda y en el corredor delantero de la misma.

En el suelo, dentro del espacio delimitado por la proyección de los adornos colgantes, está dispuesto el “altar”. Colocadas sobre un arco de circunferencia se encuentran cuatro ollas de aluminio tapadas que contienen (según información de Celina) colada de maíz, arroz, café y chicha de panela respectivamente. Frente a ellas y cubiertas por seis hojas de *biao*, hay una buena cantidad de tazas y totumas con chicha de maíz (de chόcolo). Y también cuatro pocillos de loza con chicha; y dos huevos cocidos. Las hojas de *biao* están colocadas con la superficie blanca o la verde hacia arriba, alternadamente. Este conjunto es la comida de los *jais*³ que participarán de la ceremonia. Más allá está el banco de figura zoomorfa (un armadillo), tallado en un trozo de madera de balsa y sobre el cual se sentará el Jaibaná. Al lado derecho del banco, una botella contiene chicha de maíz destinada exclusivamente para Clemente; un ayudante la llenará, a medida que se vaya vaciando, con más chicha de maíz que se guarda en una olla de aluminio que descansa contra una de las paredes del tambo. Al pie de esta olla se ubican otras, llenas con chicha de panela que será consumida por los participantes.

³ Se ha adoptado la utilización de los términos *jai*, para el singular, y *jais* para el plural, pese a que los diversos autores emplean: jai, hay, los jai, los hai, los jais, los haies, los jaies, etc.

El día anterior, por medio de un sueño, el Jaibaná “ha visto” qué adornos hay que poner en la casa y en qué forma debe colocar el “altar”; igualmente, la manera como debe transcurrir la curación según la causa de la enfermedad, “vista” también durante el sueño.

A las siete de la noche todo está listo para comenzar. Los asistentes nos hemos colocado, solos o en grupos, sentados en el suelo con la espalda descansando contra la pared.

Clemente ha vestido sus mejores ropas. Saco de paño gris a rayas y pantalón azul-gris. Varios collares de chaquiras grandes y colores fuertes: naranja, azul, negro. De uno de ellos cuelga un pito hecho con un pequeño caracol marino rojo, perforado en su extremo con ayuda de una lima. Del otro, un paquete de hojas y corteza de árbol. Pero se ha quitado la camándula que usa siempre colgada al cuello.

En la cabeza lleva un adorno de lana amarilla, azul y roja, atado sobre la frente con un gran moño. Más tarde, este adorno será reemplazado por una corona de fibras tejidas cubierta por manojos de lana de colores colocados alternativamente. En la parte superior de la corona colocará el adorno que llevaba al comienzo. De la parte posterior de ella cae sobre los hombros un lazo de lana amarilla. En la espalda, unido al saco con un gancho de nodriza, cuelga un ramo de flores de albahaca. Lleva camisa café y usa medias, aunque no zapatos.

La cara pintada con lápiz labial rojo “como gatico”, Clemente se sienta en el banco bajo dos de los adornos que se desprenden del techo, recoge una hoja de biao y comienza a cantar: a-a-a-a-a-... Su voz mantiene el sonido durante un tiempo, a veces se levanta, fuerte, otras desciende hasta hacerse apenas audible en la noche y el silencio. Comienza el “canto de la noche” que llama a los *jais* “que vengan para acá, que necesito para enfermo”. Se interrumpe, comienza otra vez: a-a-a-a-a-..., una mujer se sienta a la derecha de Clemente, en el suelo, sosteniendo en sus brazos al niño enfermo.

En katío, la voz anciana del Jaibaná va diciendo las palabras del canto, siguiendo una melodía estereotipada que se repite muchas veces durante el tiempo que dura su canción. Marcando con pausas más o menos cortas la separación de una estrofa a otra; cayendo el tono de la voz al final de cada una, hasta hacerse casi inaudible.

(La traducción fue conseguida al otro día de boca del propio Clemente. Para hacerla, este afirma que debe tomar chicha, y lo hace a medida que va escuchando la grabación y dando su versión en castellano. Al cabo de un tiempo de trabajo el Jaibaná está ya borracho y no puede continuar. Aquí se interrumpe la traducción, pues ya no fue posible continuarla en otra oportunidad a pesar de varios intentos. Otros jaibanás, aun el propio hijo de Clemente, afirmaron no poder traducir porque solo el propio Jaibaná entiende lo que canta, pese a que las palabras están en el katío corriente. Así, la versión castellana que se presenta aquí es la que dio el Jaibaná mismo).

Los espíritus llamamos ahora, hacerle el favor, tenemos enfermito; hacer la curación. Como hombre puede trabajar y curar este enfermo.

Estamos trabajando aquí, mi diosito que le ayude. Mi diosito vino también aquí y curó a los enfermos.

De los enfermos en recuerdo del señor vamos a curar, mejor que alivie.

Los enfermos en gravedad que tienen, que haga el favor y los curan.

Nosotros que sabemos también hacer el favor a los enfermos estamos aquí, en la noche, cantando, vivir más larguito, darle salud a los enfermos.

Porque para eso nos enseñaron el favor del hombre; aquí puede hacer favor para los enfermos.

Dicen los del Cauca que Clemente no sirve para nada de la fiebre. Pero nosotros también sabe de la fiebre, también recuerdo lo que enseñaron y ellos no pueden decir nada; también puede curar hechicería que mandaron por allá de la fiebre.

Lo que dicen esos del Cauca, nosotros también andariegos; ellos no pueden decir nada, humillarnos, nosotros también de esos trabajos.

Somos nosotros el hombre pobre, atendiendo enfermitos, como trabajamos aquí, de pronto curamos; que le dé la vida largo.

Clemente detiene su canto. Durante él ha estado moviendo constantemente la hoja de biao que sostiene en su mano derecha. La mueve siguiendo el ritmo del canto. Unas veces la mantiene horizontal, moviéndola de un lado al otro; otras la hace oscilar verticalmente y con suavidad, como si flotara; otras más la levanta vertical frente a su cabeza y, mientras su voz se hace trémula, hace vibrar la hoja rápidamente, estremecida.

Al dejar de cantar recoge la botella de chicha y toma con tragos largos. Enciende un cigarrillo y fuma en silencio, con la cabeza gacha.

Acabado el cigarrillo, bebe otra vez. Y luego habla en castellano refiriéndose a mí: “Este amigo es muy bueno; él sabe; toda parte ha andao donde los indígenas de otro departamento, yendo allá; ellos lo acogen dentro del corazón de los indígenas. El sabe que aquí habíamos curao muchachito mío. Y curamos ese muchachito que se anda por ai y ya casi no le cae otra enfermedad nueva; ai está, tranquilo anda”. Se refiere a su mujer, enferma también y dormida en un rincón: “esa pobre Magdalena siempre ha trabajao pues, ya si no, porque no he tocao todavía de esa mujer como borracho por aguardiente, no me había tocao ver eso”. Habla en katio con uno de los asistentes

Sopla, como silbando, y comienza a cantar otra vez:

Vamos a trabajar como hombre esos trabajos, a-a-a... ee. a-ea-a-a... a. a-a-a-a...
-a-a-a-a-e-a. a-a-a-a-a-e-a-a-. . . a-a-a-, a.

Los enfermos están, los enfermos están siguiendo, lo mismo están cayendo. Mi diosito a este mundo vino y curó mucho a los enfermos; nosotros en recuerdo de él, lo mismo en la noche está cantando.

Los pobres enfermos están sufriendo mucho; nosotros estamos trabajando en favor de él, de sufrimiento.

Mi diosito y trabajaba en este mundo, que me le dé larguita vida a estos niñitos; nosotros para eso trabajamos, que me le dé la vida.

De estos trabajos nosotros todavía recuerda en favor de los enfermos; como hombre estamos trabajando.

El hombre vamos a trabajar; por eso como están ahora, estamos trabajando como hombre, la verdad.

P’a eso estamos trabajando como hombre por la verdad, por estos enfermos, por eso de pronto le dará larguita la vida esto niño.

Doctor malo que manda maleficio⁴, como hombre trabajamos; trabajamos; nadie ni puede mandar. A los brujos malos que mandan a nosotros y nosotros como hombre trabajamos; ellos no es capaz, que no manden maleficio malo.

Como yo trabajo como los mismos que se mandan, a favor de los enfermos; nadie puede mandar allí.

Porque nosotros estamos aquí trabajando, andando en favor de los enfermos, siempre de la verdad.

Uno lo que dice doctores, uno de los que más sabe, Clemente como que no sabe bien; pero nosotros también sabe de brujería, y no puede mandar nosotros aquí.

El canto se detiene otra vez. Mientras ha durado, reparten chicha de panela en una totuma. Cada uno recibe una totumada, la bebe y entrega el recipiente. Darío va a una de las ollas cerca de la pared, llena la totuma y la lleva a otro. Así hasta que todos han bebido, incluyendo las mujeres y los niños.

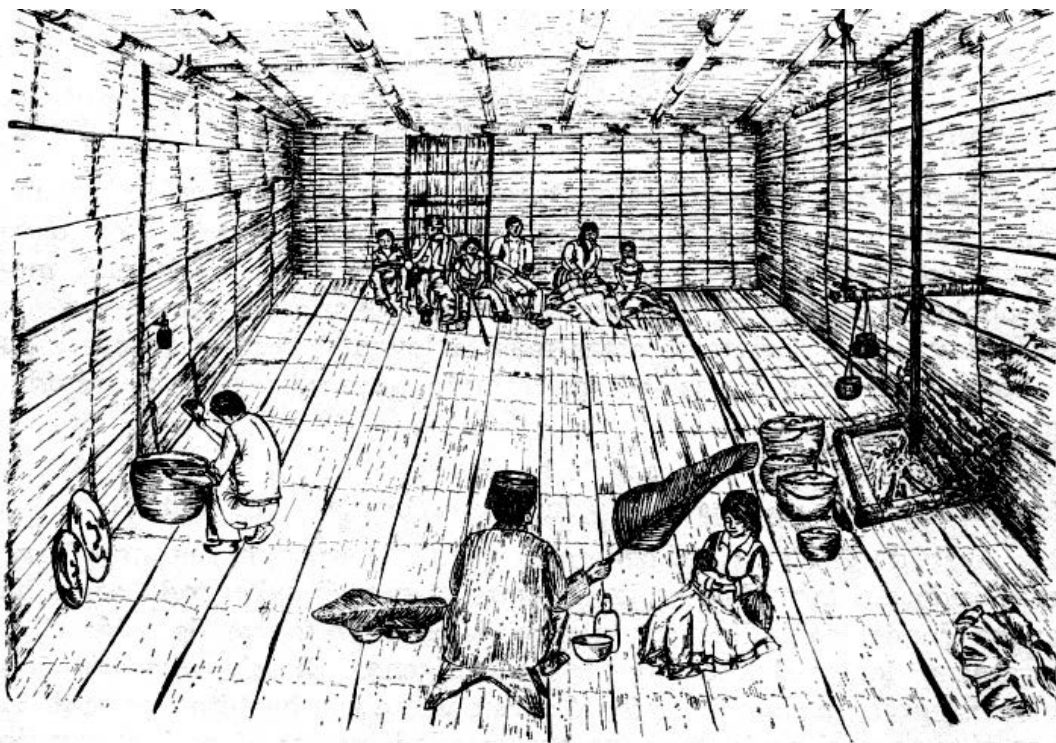


Lámina No. 1: “Canto del jai” para curar un enfermo, río San Juan, Chamí

La gente no parece prestar atención a lo que ocurre, un grupo de muchachos toca discos en una esquina del tambo, mientras algunos niños bailan con la música. Otro oye su radio, otros más conversan y ríen. Pregunto si esto no estorba a Clemente y Misael me responde que no, que en antigua la gente bailaba mientras el Jaibaná hacía su trabajo.

Clemente se dirige a mí: “¿Cómo le parece?, ¿está bien o no está bien?”, rubricando su pregunta con una carcajada. “Ah, mi amigo, hombre, cuántas veces recordaba: ¿Guillermo en dónde estará?, casi no viene aquí. El venía, para

⁴ La palabra maleficio es utilizada siempre en castellano; en realidad Clemente dice “mal edificio”.

acá venía; parece como hijo mío, dónde estará, está perdido. Yo me recuerdo, parece como hijo mío usté”.

En katío, habla y hace chistes con los presentes; se ríen con frecuencia. Comenta, mientras fuma, que están muy pobres y que en la semana siguiente va a mandar comprar cigarrillos. Su voz revela ya los efectos de la chicha y él mismo reconoce que “está ya copetón”.

Comunica un poco después que en esta noche se recuerda del Señor que recorrió este mundo curando a todos los enfermos:

Recuerda una historia, en libro dicen él andaba este mundo y entonces él se fue lejana tierra en otra población de allá, a predicación de allá, a predicación se fue; de esa cordillera andaba solo, detrás le gritaba si alcanzaba le mataba y le comía y ai se dejaba muerto; si iban dos, le mataban dos y le quedaba muerto ai; cada pasaban, no descapaban de esos maledifícios de estas cordilleras. Y salieron de esos cordillera con doce apóstoles. A las cinco de la tarde llegaron una casa de pobreza; y entonces este hora, como a las siete noche, le preguntó una señora, dijo: “¡Señor, tú nadie ni pasó en este cordillera ha matado muchas personas!”. El señor dijo: “para mí no tienen de la molestia de ese cordillera, tenía maledifício. Por el viento le sopló, se echó en otra parte, de ahora en adelante no va a pasar de esa cordillera, no va a pasar: andarán solo ni va a pasar nada”. Ahí le curó de ese cordillera. De eso se recuerdo y nosotros aquí estamos cantando.

Hace una pausa para tomar chicha. Acaba la primera botella y la entrega para que se la llenen otra vez. Habla en katío, mencionando mi nombre varias veces.

Destapa la botella que acaba de recibir llena y dice: “voy a tomarme otro viaje, vamos emborrachar” y toma un trago largo.

Toma la hoja de biao, la agita, haciéndola vibrar con fuerza, mientras silba como arriando un animal. Y comienza de nuevo el canto. Esta vez la pausa ha durado cerca de 10 minutos.

Un enfermo muchachito está cayendo del maleficio; nosotros sabemos hacer favor de los enfermos; como hombre estamos trabajando haciendo curación.

Mi diosito que le dé permiso a estos niños a curar, más larguito, que no acabe ahora; para eso estamos trabajando en favor de los niños.

Si uno le ha mandado maleficio, estamos aquí atacando, que no puede mandar nadie.

Mientras canta no deja de mover la hoja en una y otra dirección. Ahora la dirige hacia el niño enfermo (ubicado a su derecha en brazos de una mujer) y la mueve hacia arriba y hacia abajo sobre su cabeza, mientras silba como espantando algo. No se ha levantado de su banco ni una sola vez.

Estamos hombre, estamos hombre, está trabajando.

Si enfermo le mandar un maleficio de fiebres del Cauca, nosotros somos andariegos lo mismo del Cauca.

Nadie puede decir que no sabemos del Cauca.

El maleficio del Cauca, lo que dice que anda del Cauca, nosotros también sabemos; nadie nos puede decir Cauca. Pero ellos dicen que más sabe que nosotros.

Nosotros también hemos trabajado de curación de los enfermos; nadie puede decir que no sabe nada.

Ahora vamos trabajando como hombres; nadie puede decir que no estamos trabajando en bien de los enfermos.

Lo que dicen que ellos saben más, y nosotros de lo mismo sabemos trabajar; sabemos lo mismo trabajar del maleficio que no caiga más. Nadie puede decir.

Nosotros de lo mismo trabaja de los enfermos; nadie puede decir que no puede curar; nosotros lo mismo sabemos.

Se detiene unos segundos y agacha la cabeza, con las manos abiertas y los brazos extendidos hacia abajo; mientras ha dejado la hoja de biao sobre el “altar”. La toma, alza la cabeza y continúa el canto con voz más fuerte.

El doctor otros a traición dice que no sabemos nada. Nosotros también sabemos. Nadie puede decir que sabe más que yo.

Porque los enfermos no quieren levantar; está sufriendo en la cama, ¿por qué será? Los maleficios por encima del pobre enfermo; por eso estamos trabajando aquí.

Los que dicen que saben más; estamos trabajando. El enfermo también puede levantar; ¿qué sabemos?, también puede levantar.

Todos los maestros de brujería que han trabajado; nosotros también trabajando; aquí nadie puede mandar ni decir eso.

Uno de brujería mandando un maleficio; nosotros de lo mismo de maleficio puede trabajar; nadie puede decir que no sabe nada.

El que dice que no sabe; nosotros también los pobres enfermitos sabemos hacer favor de curar.

Desde hace un rato el canto presenta una característica cada vez más notoria: al terminar cada estrofa, la última letra es prolongada con una voz que cae y se arrastra como un gorgoteo hasta detenerse. Y se eleva de nuevo al comenzar la siguiente.

Al llegar a una nueva pausa, el Jaibaná se levanta por primera vez. Se acerca al niño enfermo y hace vibrar la hoja sobre él, mientras silba. Luego la deja en el altar y sale al corredor del tambo a orinar. Regresa y se sienta en su banco a beber y fumar como en ocasiones anteriores.

Algunas personas se han dormido en un rincón, envueltas en sus cobijas. El fuego del fogón está apagado desde el comienzo y hace frío, pues el viento sopla fuerte a través de las hendijas de la esterilla de guadua de las paredes y del piso. Ahora sólo arde una de las lamparillas de petróleo colgada de la pared más lejana. Y a su luz débil, que el viento hace oscilar y a veces casi extinguirse, me es muy difícil observar a la gente y aun al propio Clemente, sentado en frente mío.

Enciendo de vez en cuando la luz de la linterna para observar mejor lo que hace, o para llevar el control de la grabadora que me ha autorizado a usar desde el principio. Tomo algunas fotos y el flash, al dispararse, rasga la oscuridad, produciendo gritos de sorpresa entre los niños. Los mayores hacen comentarios que no entiendo.

Clemente habla solo, en katío, y con voz cambiada por el efecto de la chicha. No logro entender nada de lo que dice. Solo Darío y Baudilio, el hijo de

Magdalena, prestan atención, sentados sobre los troncos gruesos que delimitan el montón de tierra que constituye el fogón.

Se reinicia el canto cuando son ya casi las 9 de la noche.

Nosotros no podemos de esos enfermos tenemos que trabajar mucho; nosotros también podemos curar; sabemos como de ustedes.

Somos hombres de favor, tienen que trabajar, tiene que curar, para eso estamos trabajando de esos enfermos de niños.

Lo que manda de fiebre vamos atendiendo, pueda dejar de cortar, mejorar también.

Estamos trabajando; el muchacho más enfermo le puede levantar, le puede ayudar. Como hombre estamos trabajando; tiene que aliviar al enfermo, para eso estamos aquí trabajando.

Se levanta y, en círculo comenzando por su izquierda, recorre el tambo agitando y sacudiendo la hoja de *biao* sobre las cabezas de todos nosotros mientras canta. Se detiene en el rincón en donde Magdalena, enferma, duerme. Se inclina sobre ella y, como en cámara lenta, recorre su cuerpo con la hoja de *biao* desde la cabeza a los pies, alza la hoja y recorre el cuerpo otra vez en la misma dirección. Lo hace varias veces antes de erguirse y regresar a su banco sin dejar de cantar, sentándose de nuevo.

Toma la taza que tiene el agua de albahaca, se levanta y en círculo, comenzando desde la derecha, asperja el suelo, las ollas y las hojas. Se quita la corona que ha puesto en su cabeza, la deja en el suelo y se moja la cabeza con el agua; bebe un trago de ella y se pone de nuevo la corona.

El tono con que canta se hace ahora muy alto y enérgico:

Juan Antonio Tamaniza era de Antioquia; era brujería de antigua.

Juan Antonio Tamaniza era antioqueño y sabe más de curar los enfermos.

Somos de Río Claro, vivimos como hombre, de la verdad; nosotros éramos de antigua, doctores, sabemos más que todo.

De la playa la señorita que está poniendo adornada de la cabeza con la lana.

La playa estamos volando en la garza; una llaga le pone a los niños en la cabeza, dolores que le pone esas garzas.

Juan Antonio Tamaniza era más antigua Jaibaná y sabía más; era antioqueño.

Juan Antonio: estamos cantando a favor de los enfermos, de los niños, porque nosotros sabemos más.

Playa estamos, bonita tierra por ai de Río Claro.

Estamos de la verdad; estamos trabajando por los niños, somos mayoría de antioqueños, Juan Antonio Tamaniza.

Río Claro. Somos hombres, jaibanás de antigua, y sabemos más en favor de los enfermos.

Clemente se pone de pie y luego de abanicarnos con la hoja de *biao* se acerca al niño enfermo. Canta con voz altísima y llena de vigor, mientras agita velozmente la hoja de *biao*. Luego la vuelve verticalmente hacia el suelo, y con ademanes de espantar algo y arrearlo se dirige hacia la puerta; al llegar a ella se detiene y canta un rato, de cara hacia la noche. Luego regresa a su sitio y se sienta.

Ahora la chicha se da principalmente a los hombres y muy poca a las mujeres porque se está acabando y aún falta mucho para la media noche. Misael me dice que el Jaibaná ha comenzado a llamar a los *jais* de los jaibanás muertos que le enseñaron, con los que hizo trato y a los que compró sus secretos, sus “patrones” (Juan Antonio Tamaniza y otros), a que le ayuden a curar, fortaleciendo su fuerza. Llama también *jais* de animales.

Hay una larga pausa similar a las anteriores. Cuando tomo una fotografía, Clemente dice: “Eso como que se ve bien Jaibaná *troma*”. Recoge la botella que está casi llena y la vacía de un tirón. Habla en katio y todos ríen. Y comentan que el niño que está curando se despertó, que está muy grave, que tiene ya seis años y que ya puede caminar. Ahora preguntan por mi niña y se interesan por saber si está despierta o dormida. Contesto que duerme hace rato en el tambo vecino.

Luego hablan de que en la navidad van a tomar traguito y a comer rellena y contentarse. Clemente comenta que no va a subir al colegio porque la señora está enferma; el cura le dijo que subiera a confesarse y volviera a la casa a cuidar a la enferma.

Dice: “pobre mi amigo, denle guarapito ai”. Se levanta y pidiendo permiso sale a orinar otra vez. Regresa, se sienta y canta.

Los enfermos que tiene desaliento en el cuerpo vamos a ayudar a ver si puede levantar.

Dónde vienen los enfermos, cada rato que siguen más, y dónde que vienen los enfermos.

A nosotros aquí cantando y a traicioneros dicen que no sabe nada de trabajo de la noche; nosotros también trabajando y nadie puede decir que no sabe nada.

No es así. Mi diosito me va a ayudar. Si da permiso puede levantar el enfermito.

El niño que está orinando como leche; está muriendo; tenemos que trabajar en favor de él; también sabemos; tiene que aliviar también.

Cuando estamos medio copetones, medio borrachitos, va a cantar, no tiene miedo, va a trabajar en favor del niño, que le alivie.

El muchachito está enfermo; entonces, ¿por qué le habla de traicionero de mí? Nadie le puede hablar ni decir de traicionero de nosotros.

A traicionero de mí estaban hablando. Tenemos que ayudar a los enfermos. Nadie traicionero de mí, ni problemas pueden decir.

Sí, es el hombre, sí, es el hombre. Por enfermo estamos cantando como hombre de la verdad; es favor de los enfermitos, nadie puede decir nada, que no sabemos nada.

De balde lo que dicen traicioneros que no sabe nada; para eso hemos estudiado, para defender a los enfermos; nadie puede decir nada.

Hay hombre traicionero que habla. Y dice que no sirve para nada. ¿Cuál hombre está hablando a traición de nosotros?

Lo que dice traicionero no habla; por eso nos ponemos a trabajar; nadie puede decir traicioneros a nosotros porque estamos estudiados también.

Yo también, como hombre que trabajo cuando esté bien copetón, ha trabajado como bien.

¿Sabe los brujos que saben más por qué no quiere comer pobre enfermo?, por eso estaban aprovechando pobre enfermo.

Dicen ellos que es maestro que todo, que no sirve para nada; nadie puede mandar lo mismo que nosotros.

Y siendo tantos maestros que dicen de pronto puede caer enfermo también y no sabe nada. De pronto cae también...

.....
(Aquí se interrumpe la traducción).

Clemente sigue cantando. De vez en cuando sopla y mueve la hoja de *biao* rítmicamente sobre el niño o lo salpica con agua de albahaca que toma de la taza con los dedos. Canta de nuevo, siempre cantando, durante horas, mientras avanza la noche y del exterior solamente llegan los ruidos de los animales nocturnos, entre ellos varios pájaros.

En uno de los intermedios Clemente comenta que trajo un Jaibaná famoso para que curara a Magdalena. Era el mismo que había curado hace años a un nieto, enfermo de poliomielitis y desahuciado por los médicos en el hospital de Pereira. El Jaibaná comenzó a cantar y luego dijo que no podía curar a Magdalena porque esta ya no tenía alma. “Pobre Magdalena que ya no tiene alma, no puede curar”. Dejó de cantar y se fue, después de cobrar 100 pesos. Clemente lo acusa de haberlo robado.

Y canta, lamentándose de la enfermedad de su mujer. Recordando lo buena que era y quejándose de su suerte por la enfermedad que la aqueja. “Si esta mujer muere, mejor me muero yo también”.

Su canto anuncia que a las doce de la noche va a curar y que a las cinco de la mañana todos se irán a su casa, una vez curado el niño.

Llama al *jai* de Simón Bolívar que salvó a los indígenas de la destrucción por los españoles. Otras veces interrumpe el canto y exclama en castellano: “¡Señor!, dame permiso de entrar adelante. No señor, ¡aquí no hay permiso! No permito. Da permiso, vamos a entrar”.

Y canta diciendo que no va a dar permiso de entrar, que aquí está la mujer y no va a dar permiso.

A menudo, a partir de aquí, el canto va a estar interrumpido por silbos, agitar violento de la hoja de *biao* y fuertes exclamaciones que revelan que hay un enfrentamiento. Las palabras en katio se mezclan con palabras en castellano en rápida sucesión y a veces dejadas caer en forma entrecortada, como a golpes.

A mi lado, alguien comenta que “es un trabajo difícil”.

El canto de la noche retumba llamando a los *jais* a que acudan a participar en la curación del enfermito. De pronto, uno de mis vecinos se agacha hacia mí y me dice que Clemente está llamando al espíritu del doctor (yo) para que le ayude a curar y que llama también al espíritu de la luz (el flash) y de la grabadora a que le ayuden y aumenten su fuerza frente al maleficio:

Ay, hombre; ay, hombre, doctor. No da miedo; grande es la cuenta. Por mi cuenta doctor ayudando a mí; es una doctor para nosotros. Mandar también; por eso no da miedo yo.

¡Doctores!, ¡doctores!, a todo mundo doctores; este mundo todo es doctores, vamos a juntar. Por mi cuenta este doctor trabajando aquí, por cuenta mía. Por cuenta mía trabajando aquí.

Son cuenta mía trabajando aquí. Así me gusta, doctor por mi cuenta trabajando. Al niño da larga vida. Compañero, compañero, ¿cuál es compañero?

Sigue el canto llamando al doctor y colocándolo bajo su poder; aumentando su poder con él. De cuando en cuando, el canto se interrumpe por exclamaciones en castellano:

¡Doctor son míos! ¡Doctor son míos! ¡Doctor son míos! Estamos muy contentos aquí, estamos doctor aquí, trabajando con nosotros, trabajando hoy también. No era particular, doctor son de nosotros. Doctor viene aquí, ayuda aquí a trabajar; todo cosas enseña a él. Como de nosotros trabaja.

Darío se acerca y me dice que lo que Clemente dice en castellano es lo mismo que está cantando, que lo traduce para que yo entienda porque está hablando de mí y me está llamando a curar.

Reinicia el canto. Llama ahora a sus otros maestros: Juancho Nengarabe, Manuel Arce, Celestino Nembarégama y Salvador Siágama (su suegro). A cada uno lo convoca a trabajar como verdadero hombre por la curación del niño, dándole los títulos de maestro de antigua, antiguo Jaibaná, mayoría y otros. A Juancho Nengarabe (su padre y de quien dice que le dejó de herencia el ser Jaibaná) lo llama viejo Juancho Nengarabe Jaibaná *ara* (Jaibaná fino, gran Jaibaná). Y a todos les ordena que luchan como hombres, los obliga a que lo hagan, están bajo su poder, “de cuenta mía”. Los invita: “ven a la fiesta”; y les ordena: “lucha como hombre”. Deben curar al niño, pero también aliviar a Magdalena del sufrimiento.

Se detiene en hablar con Juancho Nengarabe, llamándolo únicamente Juancho, antiguo Jaibaná. Se levanta y baila alternativamente sobre ambos pies, golpeando el suelo con fuerza, haciendo retemblar la casa. Su voz cambia por completo. Canta en un agudo falsete como nunca creí que su voz de viejo pudiera dar y sostener. Las interrupciones para silbar y hacer vibrar la hoja son cada vez más frecuentes. Algunas veces el canto se convierte en un recitado que más bien parece como una letanía.

Calla. Se sienta. Coloca la corona en el suelo. Se agacha. Murmura: “lavatorio de cabeza”. Con los dedos se moja bien la cabeza, a partir de la coronilla, con agua de albahaca. Apenas se le oye decir: “trabajo duro”; “trabajando por enfermo”. Mira a su alrededor y pregunta: “¿Hernán (su nieto) no vino?”. Y agrega sin esperar respuesta: “no va a alcanzar”. En ese momento llega Hernán y Clemente se para a recibirlo, abrazándolo y exteriorizando su alegría.

Me pregunta la hora. Son las 10 y media. Debo repetir por tres veces antes de que me comprenda.

Ahora, Baudilio ha reemplazado a la mujer que sostenía el niño, la cual se había recostado y dormido.

Canta. Llama ahora a don Julio Taníkama, del San Juan; sanjuaneño. Y canta por Magdalena.

Pobre Magdalena, pobre mujer. ¡Ay, hombre! Como enloquecida. Con un maleficio. Cuando Guillermo vino, le pregunté: ¿si conoció?

Ella dijo: sí.

Medicina de los doctores no sirvió, no le sirvió. Desaliento en el cuerpo. Sin fuerza.

Víctor y Darío, desde sus lugares en el fogón, lo interrumpen gritando, a veces simultáneamente, otras arrebatándose la palabra. El Jaibaná contesta en su lengua. Gritan otra vez, más fuerte. Clemente canta de nuevo. Pregunto qué sucede. Misael me explica que lo están animando para la curación, dándole fuerza y confianza. Y él les responde diciendo que sí es capaz de curar al niño. Ellos, emocionados, le gritan: “¡Eso, hombre!”. El canto del *jai* se dirige esta vez a Juan Antonio Nengarabe. La voz del “sabio que canta” es ahora de un bajo profundo, estremecedora, y parece brotar de sus entrañas.

Habla en castellano y como para sí mismo: “Doctor ya quedó de cuenta mía; doctor quedó ya cuenta mía”.

Víctor y Darío gritan otra vez con voz rápida en que las palabras se atropellan: “¡Eso, hombre! Recupera el alma, trae el alma (*haure*)”.

Responde Clemente: “ya”, con un dejo. “YA”, con decisión profunda.

Se levanta. Canta. Baila. Agita las hojas, espantando. Va hasta la puerta. Regresa. Se dirige al niño y lo alza. Baila con él, cantando. Golpea el piso con fuerza y ritmo. Canta. Baila. Sacude al niño que despierta y llora fuerte. Canta. Baila. Patea el suelo. Entrega el niño. Recoge la hoja de *biao*.

Su voz es ahora un grito que retumba en la noche. Sacude la hoja de *biao* con violencia. Canta.

“Celestino Nembarégama. Celestino Nembarégama”. “Ay”, con un dejo.

Víctor y Darío gritan, emocionados. El Jaibaná baila, transfigurado. Su voz es más vigorosa que nunca. Desprende una fuerza tremenda, que todos sentimos. Ellos gritan: “Eso, hermano, eso”. El canta: “Ay, hombre, Nembarégama”. Discute en katío y ferozmente.

Desfallece.

Puja.

Gruñe.

Canta a gritos: “Nembarégama, verdadero hombre”.

Todo él es la imagen de un gran esfuerzo y está bañado en sudor. Grita en katío: “¡Chital!”

Grita: “¡eh!, ¡yeh!. Nembarégama”.

Silba.

Se acerca al niño, bailando y cantando.

Lo lava con agua de albahaca.

Escurre.

Lo chupa.

El sudor rueda por la cara arrugada y tensa.

Es la victoria: “en paz, señor, en paz”. Su voz sale como si fuera él mismo hecho voz.

Vuelve a su banco y se sienta. Canta. Silba. Jadea. Su voz sale como a golpes, como a pulsaciones, a borbotones: “se acabó”.

Comenta la difícil lucha. Son las 11 y cuarto.

Hace poner música en un tocadiscos y pide a la gente que baile en rueda alrededor del “altar”. Pero los muchachos se quedan en un rincón pese a que Darío los incita a levantarse, sólo las mujeres y los hombres hacen un círculo, pero no bailan, apenas caminan. Clemente forma parte de la rueda y la encabeza cantando. Después de varias vueltas, la gente se sienta y retiran al niño. Una mujer toma el banco y lo pone a la izquierda, ocupando el lugar de aquel. Darío saca con cuidado los pocillos con chicha y los pasa a Clemente, quien bebe y da de beber a su hijo. Sacan los dos huevos cocidos y una mujer los parte, dándolos a Darío para que los coma (Misael me dice que es la herencia de Darío, que Clemente le deja su *jai*).

Se quitan las hojas de *biao* y todos, hasta los niños, se levantan y cogen las tazas y totumas con chicha. Toman. Por invitación del “doctor de indios” tomo yo también. Se destapan las ollas y se reparte la “comitiva de comidas”. Mas tarde, Clemente me dice que quiso comprar pollo para hacer caldo, pero nadie le vendió.

La gente se marcha. El altar se retira. Todo ha terminado. Son las 12 menos cuarto.

DICIEMBRE 21

Cuando me levanto, voy a la casa de Darío. El niño está aliviado. Ya no tiene vómito ni diarrea. Tampoco orina turbio. Matilde está contenta porque su hijo le ha recibido otra vez la comida.

Vuelvo al tambo de Clemente y me doy cuenta de que este me ha estado observando desde el corredor. Me dice: “El niño ya alivió. Le curó anoche, con canto. Ya le curé”.

Le pregunto cómo pudo curar sin tener su bastón de *jai* y me responde que así también se puede, que no es necesario tener el bastón para curar.

II - CÓMO SE HACE UN JAIBANÁ

El ser Jaibaná no es una actividad especializada. Quienes desempeñan ese papel deben, al mismo tiempo, realizar las demás actividades correspondientes a los hombres o mujeres adultos. Si son hombres deberán tumbiar el monte, sembrar, cazar, trabajar como peones asalariados, hacer las cerbatanas y sus flechas y otras. Si mujeres, cocinarán, cuidarán los niños, harán la cerámica y la cestería, cargarán la leña, el agua y el revuelto.

Si bien para serlo es preciso un aprendizaje largo, no parece existir ningún requisito especial para llegar a Jaibaná. A diferencia del chamán⁵ siberiano, ninguna cualidad o característica física especial es necesaria para acceder a la condición jaibanística.

La mayor parte de los jaibanás actuales son hombres; cosa similar ocurre con aquellos de los mitos y las tradiciones. Pero también existen las mujeres “muy brujas” (como las llama Clemente) y también hay referencias de algunas ancianas de hoy que “cantan el *ja*” en la zona aledaña a Purembará. En su origen mítico el jaibanismo aparece siempre asociado con lo femenino.

Ante mi solicitud, un indio canta:

*Marianará de, marianará de, marianará de
nábigo dabida, nábigo dabida, nabigo dabida
Manuel Arce kachaké, Manuel Arce kachaké, Manuel Arce kachaké
tune tune tune, tune tune tune, tune tune tune
mara, mara, mara, mara, mara, mara
urrábara dua de
marinúmbayo, marinúmbayo.*

Para explicarme luego que se trata de una canción para la hija de Manuel Arce, Mariana, que era muy bruja, muy Jaibaná.

Algunos autores (Reichel 1962: 180, entre otros) han constatado la abundancia de jaibanás en algunas regiones, al menos uno por cada grupo familiar.

Pero si no hay condiciones personales excepcionales que determinen la posibilidad de aprender “el canto de la noche”, sí las hay que definen la “vocación” de cada uno de ellos, que llevan a que ciertas personas decidan realizar el aprendizaje, “comprar el secreto”.

Sentado en el corredor de su tambo, Darío me habla con la mirada fija en la distancia. Cuenta que quiere ser Jaibaná para curar a sus hijos.

Mi papá enseña a mí, es herencia que deja; antigua, los mayores eran jaibanás, todos eran; ahora no, hay que comprar. Mi papá enseña “secreto” de brujería.

También Clemente afirma que aprendió para curar a su familia y que “mi papá me dejó herencia”.

⁵ En la literatura antropológica el término chamán se utiliza a veces escrito con c, otras se escribe con s. Aquí se ha unificado con c, incluso en las citas de los diversos autores.

Visto así, el ser Jaibaná aparece como una de las actividades necesarias para la existencia y reproducción del grupo familiar, la que garantiza el bienestar físico de sus miembros y está ligada, por tanto, al parentesco y a la “herencia”. Es algo que debe pasar de una generación a otra dentro del grupo familiar y, en este caso, de padres a hijos. Sin embargo, no se constata 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 a su padre.

Otros informes señalan que se hace Jaibaná quien “se sueña curando”. En este caso parece haber una cierta vocación, una especie de llamado que es externo al individuo y no depende de su voluntad. Algo que lo marcaría y lo llevaría hacia un destino que él no se ha propuesto libremente. Empero, aun en este caso es la voluntad personal la decisoria, ya que no se dice que el llamado tenga que ser seguido obligatoriamente, ni mucho menos se mencionan sanciones para quienes no lo acaten.

Sin que haya podido comprobar su existencia en el Chamí, aun habiendo dirigido preguntas explícitas en este sentido a muchas personas, se ha mencionado otro mecanismo que lleva a ser Jaibaná.

Si un Jaibaná quiere transmitir sus conocimientos para que salga un Jaibaná *ara* (uno de los mejores), escoge su discípulo de una mujer encinta. *“El Jaibaná que ha de infundir su ciencia sopla sobre la madre, intercalando sus soplidos con unas frases semitonadas haciendo voto para que no muera prematuramente, sino que nazca con felicidad y llegue a ser un buen Jaibaná”*. Esto después *“de un sueño misterioso, en el cual ve si la criatura que va a nacer es hombre o mujer”*. El niño, más tarde, *“ve en sueños al Jaibaná que lo consagró antes de nacer, aunque nadie le haya manifestado [y] llevado por una fuerza irresistible le pide a su maestro que acabe de enseñarle”* (Santa Teresa, 1924: 30). También Reina Torres dice que *“escoge una mujer encinta y luego de escupir sobre su vientre y de entonar cantos agoreros que garantizarán el sexo masculino del nonato, continúa con cantos y exhortaciones tendientes a asegurarle una larga vida y proveerlo de las cualidades necesarias para que llegue a ser un buen Jaibaná”* (1966: 104).

Como en ambos informes se menciona que se trata de obtener un Jaibaná *ara* y se hace énfasis en el sexo masculino del predestinado, considero que se trata de un caso particular que bien pudo no darse o haber desaparecido ya entre los embera chamí, pues ellos no lo mencionan.

Elementos presentes en el chamanismo de otras regiones, tales una enfermedad grave o una crisis especial, como determinantes de la vocación, no aparecen entre los embera o, al menos, no han sido constatados por ninguno de los autores ni pude yo advertirlos; la excepción es Ariane Deluz, quien trabajó en el Alto Baudó. Ella afirma que *“el chamán se hace luego de una crisis de posesión o de una enfermedad, entrando como aprendiz de quien le ha curado, generalmente un pariente próximo. Pocos van más allá, pero algunos viajan a aprender con otros chamanes embera, noanamá y hasta inganos del Putumayo”* (1975: 8).

Hoy, lo corriente es que se pague por el aprendizaje, que se compre el conocimiento necesario a precios que van de 200 a 500 pesos por cada maestro, ya que para ser un buen Jaibaná hay que haber tenido no menos de cuatro de ellos.

Hace ya varios años, me dijo Agustín Dozabia:

Para hacerse Jaibaná hay que aprender secretos del brujerío de antigua. Un indio aprende con otro y con cabeza buena; comprando.

Es mi primer viaje al Chamí. Hemos montado (pues voy con un grupo de la U.) nuestro centro de operaciones en la sede de la misión. El misionero manda llamar a un viejo para que sirva de informante, no sin advertir que se trata de un antiguo Jaibaná, hoy arrepentido. Llega y se sienta después de saludar al cura y saludarnos. “A su orden, señor”. Queremos oír canciones folklóricas (?). El indio canta con su voz vieja, experimentada. Luego queremos saber la traducción de la canción que acabamos de grabar. Y en vez de traducción nos narra el contexto en que la canción fue cantada por primera vez (cosa que haría siempre y a través de los años con las demás canciones que me hizo conocer).

Leopoldino Caizales, que vive cerca del Agüita, fue más abajo de Santa Cecilia a aprender *jai*. Cuando llegó, le preguntaron: ¿a qué vino? Contestó: a aprender canto de la noche. ¿Qué precio quiere? Leopoldino dijo: ¿Cuánto cuesta comprar cuatro bancos? Dijeron: Valen 500 pesos.

Clemente continúa su relato, que detenemos aquí pues es la parte que nos interesa por el momento. Más adelante nos diría que, luego de aprender con su padre,

compré con Salvador Siágama, mi suegro. Después, del Valle del Cauca vivía aquí abajo, Manuel González, también compró. Compraba cada banco por 200 pesitos. Cuando uno quiere comprender va donde el maestro y le dice que quiere comprar. Él contesta: Si quiere comprender, vamos a hacer negocio, ¿qué precio quiere? Uno dice: 200 pesitos. Él: Bueno, ¿qué quiere curar? Uno dice: Fiebre, ataque, enloquecerse, que canta la mujer como de loco, ataca de orinar; lo que quiere”.

Es claro que aun cuando alguien se haga Jaibaná por herencia del padre, esto no excluye la necesidad de comprar una buena parte del aprendizaje, ya que otros maestros, así sean de su familia, cobran por él; y la calidad de su jaibanismo depende del número de maestros que haya tenido.

Pero, ¿en qué consiste el aprendizaje? ¿Se trata de una iniciación, como dice la teoría general del chamanismo? ¿Cómo un individuo común y corriente puede transformarse en alguien con capacidad de comunicarse con los jais, de relacionarse con ellos, de tenerlos bajo su dominio y, en consecuencia, curar? Muchas veces me hice esta pregunta, muchas más la hice a los indígenas en mis viajes. Los dejo hablar. Oigamos lo que dicen:

Va donde el maestro y gasta como 300 pesos en chichas y aguardiente. El maestro pone banco y se sienta. Empieza a tomar y va cantando. Uno sienta al frente y

también toma. Tiene la hoja de *biao* en la mano y va cantando. Aprende a chupar y a cantar. Así por varios días. Cuando ya está aprendido, el maestro dice: “Usted ya sabe, ya puede ir usted; no puede dejar perder, tiene que curar”. [Pido una explicación de esta última exhortación]. El maestro dice “que no deje perder lo que le enseñó, es obligación suya usarlo para curar”.

Otro:

El maestro sentado en banco canta, canta. A media noche dice que ya llegó, que vino como diablo. Pregunta: “¿usted lo ve?”. Cuando uno lo ve, el maestro dice que ya comprendió. Hay que aprender distinto, uno es canto del maíz; para aprender con aguardiente y chicha de panela es otro.

Un tercero:

El doctor dice que va a enseñar, que compre aguardiente. El pone el altar, pone el banquito, pone seis tacitas con aguardiente y chicha y tapadas con hojas de *biao*. El maestro, medio copetón, le pone las seis tacitas en la coronilla sin caerse, sin derramar. Después dice que ya le dio es espíritu para curar. Le entrega el bastón; con este se ayuda, da fuerza para curar.

Un primo suyo que camina a nuestro lado por la carretera, y que es también jaibaná, dice que la “loza del Jaibaná” no son seis sino cuatro pocillos. Al final no logran ponerse de acuerdo. Quizás en el aprendizaje del uno su maestro empleó seis y, en el del otro, el suyo utilizara cuatro. Tal vez se trató de espíritus distintos y de la curación de enfermedades diferentes.

Recuerdo que en una curación que presencié y que era, a la vez, la iniciación de Darío, el maestro usó cuatro pocillos llenos de chicha que luego dio al iniciado para que los bebiera. Pero había también dos huevos cocidos que el aprendiz debió comer.

Los anteriores, y lo mismo los demás interrogados, coinciden en algo: que el aprendizaje se realiza siempre, como las curaciones, en la noche y en la oscuridad.

Pero es necesario confrontar estas versiones con las que podemos conocer de otras zonas embera.

Reina Torres (1966: 105 y ss.) se refiere a la forma de aprendizaje en Panamá. Nos dice que el aprendiz y el maestro deben ser pintados con jagua por dos mujeres. También incluye el aprender a tallar figuras antropomorfas en madera y un barquito con figuras similares. Más tarde aprende a hacer su propio altar con objetos de madera y, finalmente, a hacer su propio bastón. Aprenderá a cantar y a hablar con los espíritus, a distinguir las plantas y animales benéficos y maléficos y a conocer y cultivar las yerbas medicinales. Igualmente aprende a usar el borrachero para “ver” y comunicarse con los jais.

En otro texto (1962: 22-23), la misma autora dice que asisten invitados y es de noche. Ambos, maestro y aprendiz, se enjaguan y visten ropa nueva. El primero tiene corona de chaquiras y un espejo que cuelga de ella hacia atrás; bastón y hojas de palma en las manos. Se colocan frente a frente y el maestro baila y canta llamando a los jais. Estos vienen, comen y beben y entonan música

con el maestro. Este les pregunta si quieren entrar en el cuerpo del iniciado. Lo golpea suavemente con los bastones, expectora sobre él y suplica al *jai* que está entrando que lo haga un buen Jaibaná.

Luego el aprendiz bebe la chicha y el maestro le entrega los bastones para curar diversas enfermedades.

La versión de Santa Teresa (1924: 34-36) coincide en lo fundamental con la anterior. Aunque agrega algunos elementos. Dice que si alguno de los asistentes se duerme, el maestro lo despierta con agua. Según él, los varios espíritus entran en el cuerpo del nuevo Jaibaná con ayuda de sobos que el maestro hace con dos bastones, uno por delante y otro por detrás, subiendo de los pies a la cabeza. Sopla el cuerpo del aspirante y pide a los espíritus que entren en él. Repite esto por los costados y en las extremidades. Antes de dar las totumadas de chicha al aprendiz para emborracharlo, soba con ellas su cuerpo de abajo hacia arriba.

Reichel, en cambio (1960: 120), dice que *“para conseguir un espíritu tutelar (jai) se procede bajo la guía del chamán, entrando en un estado alucinatorio por medio de ayunos prolongados, aislamiento, insomnio y consumo de alucinógenos. Puede ser enviado al monte en donde de pronto se le aparece el espíritu, o puede estar en la casa, en cuyo caso el espíritu aparece en sueños. Para ello hace en la casa un pequeño cuarto de hojas de palma, talla una figura antropomorfa de madera y la coloca dentro, agita una hoja de palma (piakúra) y habla con la figura, a través del chamán, solicitándole se haga su espíritu tutelar. La figura pide carbón vegetal que se pone en montones frente a ella. Otras veces pide sangre humana, que bebe, convirtiéndose en murciélago y mordiendo a su protegido en el sueño. Además, es necesario tener la capacidad visionaria para entrar en contacto con ellos. De noche, se siente cuando los espíritus descienden y cohabitan con las figuras de madera, infundiéndoles su poder”*. En lo demás, la versión de Reichel es muy similar a la de Torres de Araúz, pese a estar basada en observaciones en el sur del Chocó.

Deluz (1975: 8) nos dice que el aprendizaje es sólo una *“repetición nocturna y monótona de cantos cuyo sentido no comprenden los aprendices, junto con la toma de bebidas fuertes a veces adicionadas con alucinógenos como la datura y el banisteriopsis caapi (pildé)”*.

Pero afirma, además, la existencia de una faceta oculta del proceso de aprendizaje, consistente en una iniciación propiamente dicha. Estaría reservada a ciertos chamanes y ligada, como experiencia, a la crisis inicial; manteniendo luego su influencia durante la totalidad del proceso de aprendizaje. Y la define como una experiencia interior. Su conclusión deriva del análisis de un relato que recibió de labios de un Jaibaná embera en circunstancias que le permiten relacionarlo con la iniciación. En este relato, Deluz reconoce seis secuencias, ligadas todas ellas a la iniciación chamánica tal como es caracterizada por la antropología: 1) Primer viaje de Ventura, 2) Segundo viaje de Ventura, 3) Primera metamorfosis de Ventura, 4) Segunda metamorfosis de Ventura, 5) Ventura y Francisco se libran de Onasi (negro, libre), 6) Muerte de Ventura.

Recalcando que Francisco ha sido fabricado por Dios con el tronco del primer árbol que él creó, el okendo, el mismo que se usa para hacer los bastones de jai.

De ser cierta su interpretación, sería la única en ligar la iniciación del Jaibaná con la teoría general sobre la experiencia iniciática en el chamanismo, con sus transformaciones, viajes y muerte del futuro chamán, ligazón que no puede desprenderse de las restantes informaciones provenientes de los embera sobre tal acto, como por ejemplo las anotadas más atrás.

Henry Rochereau (1933: 73) agrega un nuevo elemento de juicio. Refiriéndose al bastón que recibe el aprendiz durante su consagración, dice que se le da con él el poder de soñar. *“En el sueño siempre hay una persona que les enseña y responde a sus dudas saliendo de entre una multitud de indios y animales”*. Si en el sueño ven a un animal comiéndose a un indio, esto significa que el enfermo no tiene cura porque un Jaibaná le ha comido el alma. Si solamente la ha escondido, sí lo pueden curar y su tarea es descubrir el alma y devolverla al enfermo.

De todos los autores consultados, Rochereau es el único en hacer referencia explícita al sueño como el estado en el cual se desarrolla el aprendizaje fundamental; aunque luego de haber tenido esta referencia, algunas de las informaciones ya consignadas podrían libremente interpretarse en el mismo sentido.

Una información reciente obtenida por mí, viene sin embargo a confirmar el papel central del sueño en el aprendizaje del nuevo Jaibaná; desplazando a un papel secundario las restantes actividades que tendrían entonces solo un carácter formal y operativo, externo.

DIARIO DE CAMPO, JULIO 14 DE 1981:

Hoy me he quedado en la casa ordenando algunas notas de los días anteriores y tratando de reconstruir mi conversación de anoche con Misael y Luis, y que no pude anotar en el momento por causa de la oscuridad.

Cada uno ha salido para sus actividades. Misael parte para el Colegio a despachar en la inspección. Sus dos hijos, junto con el jornalero, salen a limpiar el cafetal y a sembrar plátano. Celina se va con las dos hijas mayores “a traer revuelto”. Sus nueras salen también sin que logre saber su destino. En el interior de la casa quedan solamente los niños y, desde el corredor en donde trabajo, los oigo cantar en katío mientras juegan. De vez en cuando uno de ellos siente curiosidad por ver lo que hago y, cuando me doy cuenta, sorprendo sus ojos negros y brillantes que me observan por una hendidura de la pared; al verse descubiertos, los ojos desaparecen y unos pasos presurosos, que corren, suenan sobre el piso de tablas del gran salón.

Bajando de la casa de Darío viene Clemente; me saluda de lejos. Levanto la cabeza y lo miro mientras termina de llegar; sube al corredor y se sienta a mi lado. Después de unas pocas frases al azar, comienza a lamentarse de la muerte de Magdalena, ocurrida ya hace más de un año, su tema favorito en estos días. Y de repente, sin ninguna intervención de mi parte, comienza a contarme de su

experiencia de Jaibaná. Me habla de sus maestros. Y de cómo aprendió a ser curandero (el que cura con yerba).

Le pregunto cómo se hace uno Jaibaná. Responde:

Uno va donde el maestro y le dice que quiere comprar. Se pone de acuerdo en el precio y en qué es lo que quiere conocer. El maestro dice: “en sueño suyo me va a conocer, me va a aparecer sentado en medio de la sala con hoja de biao. Y que pone el banquito y las tacitas”.

[Dice que aprendió con su papá, que este le dejó en herencia. En el aprendizaje] mi papá era corazón malo y casi me mataba en sueños. En sueño veía era pura candela; después se llevó allí y se apagó; me subía por un palo y la candela se calmaba. Me daba candela; después se llevó allí y se apagó. Así pasó muchas veces. Al fin, bajé del palo después que apagó y fui a ver. Había como un animal. Luché, lo arrastré de la cola y le traje a papá. “Papá, ¿para qué sirve?; yo lo agarré”. El papá dijo: “ah, me ganastes; llévalo allá arriba a la oficina mía (en el monte), enciérrelo ai y queda para siempre. Ya no cae enfermo usted, ya no cae usted; ahora puede curar”.

Gritan desde la casa de arriba. Es Darío quien llama. Clemente me dice que vamos para allá, vamos a hablar allá. Erróneamente acepto y subimos. Una vez en casa de Darío es imposible reanudar la conversación.

Según esta descripción, el aprendizaje de Jaibaná comprende dos niveles diferentes. Uno, formal, al cual hacen referencia la mayor parte de los indígenas y que está descrito ampliamente en la literatura. En él se aprende a levantar el altar, a tomar la chicha, a cantar, etc. Y otro, esencial, en el cual se adquiere el poder sobre los *jais*, a reconocerlos y dominarlos, a conocer su utilidad. Y en el cual la relación con el maestro es un enfrentamiento, una lucha por la sobrevivencia del aprendiz y cuya victoria le confiere el poder.

El aprendiz debe, en primer lugar, aprender a soñar. Debe dominar el sueño y poder vivir en él su relación con su maestro. Una vez adquiere esta capacidad, la usa en su aprendizaje o, mejor, la usa el maestro para iniciarlo. Así, el sueño sale del dominio del inconsciente y se coloca, poco a poco, bajo el campo de acción de la conciencia, de la voluntad del maestro y más tarde de la del aprendiz. Dicho de otra manera, el aprendiz de Jaibaná debe aprender a vivir en el sueño como en otra forma de la realidad, y a dominarla, y debe aprender a actuar en ella como en la vida diaria, cotidiana. Y esto porque es en esa otra forma de realidad en donde, como probaré más adelante, se desenvuelve también la vida del hombre embera, una parte de su vida en la cual, precisamente, se desarrollan entre otros los acontecimientos que causan las enfermedades que se sufren en la vida cotidiana, en la vigilia. Ella es, por consiguiente, el campo en el cual debe moverse el Jaibaná para neutralizar o modificar tales acontecimientos y restablecer la salud del enfermo, o de la tierra, o de la casa, etc.⁶

⁶ Además, los sueños tienen una gran importancia para otros aspectos de la vida: anuncian acontecimientos, previenen hechos negativos, etc., y los embera están siempre pendientes de interpretar lo que han soñado. También en sueños es posible descubrir cosas perdidas. encontrar a un ladrón, ubicar un tesoro enterrado... Aunque normalmente este tipo de visión se alcanza con el uso de alucinógenos como el borrachero y el pildé.

En el jaibanismo el sueño no es, entonces, una imagen distorsionada de la única realidad existente, la de la vigilia, la de lo cotidiano. Al contrario, es otra parte de la realidad, tan real como la primera y ligada permanente e indisolublemente con ella. El Jaibaná consigue, es su tarea, su trabajo (volveré sobre este concepto de trabajo), vivir la realidad completa en sus dos campos y no solamente en uno de ellos: el de la vigilia, como hace el común de las gentes.

Por eso él tiene la capacidad que quienes viven solamente la cotidianidad no poseen: la de actuar, de influir a voluntad (pero ciñéndose a ciertas reglas) en lo que ocurre en la realidad del sueño. Es, pues, el hombre completo, el verdadero hombre, como siempre lo recalca en su canto.

En el mito encontramos algunas versiones que se refieren al origen del Jaibaná y que corroboran en sus aspectos principales lo que he dicho sobre el sueño:

... Un hijo vivía con su mamá anciana a la orilla del Baudó. El hijo iba a la playa a pescar; la viejita quedaba en la casa. Sin potro⁷, sin saber labrar; comían platanito. En la playa, el muchacho encontró un viejo que mató un mero y se lo dio, le daba pescado. Y dijo: le voy a enseñar a usted. Le enseñó el brujo al muchacho. Era el diablo. Salía el muchacho por la mañana y por la tarde traía peces. Dijo el viejo: le voy a enseñar, yo soy brujo.

Pasaron los días en el monte. El muchacho le dijo a la mamá que esta noche no vengo a dormir. El viejo le estaba enseñando, cantaba chicha..., le dio un bastón y cinco matecitos y, entonces, dijo: cuando llegue a la casa donde su mamá, le hace una chicha. Y trajo también un banco (*purkao*). El que le enseñó le dijo: usted canta la chicha y yo estoy allá oyendo en su sueño. Ahora sí, hoy, haga chicha, corte hoja, yo voy a cantar...

La mamá le dijo: usted es ignorante, usted qué va a saber. El hijo contestó: el viejo me mandó un *purkao*, un *purmiá* y mates; el que me enseñó. Yo voy a labrar potro. Cantó el chicha y vio que estaba enfermo la gente que se había ido. Cuando lleguemos ya está muerto. Vamos ligero.

Cortaron su plátano y en la embarcación que hicieron se fueron. La mamá le dijo: no lo deje enterrar. Y él dijo: aguarden. Estaba tendido el muerto, y cuando comió dijo: Voy a tantiar, voy a soplar el cuerpo... sopla... sopla. Vio ahí sentado. Otra vez fue a soplar...

Y menió el manito: dijo: dame agua, ay, quiero beber. Se alentó el muerto. Así alentó a muchos muertos. Esto sí era el dios que sabía. Los otros no aprendieron porque dejan morir a la gente y no alientan. Ese sí sabía.

(Relato recogido por Luz Lotero, misionera seglar).

Un mito recogido por Sofía Botero entre los embera-chamí, y narrado por Narciso Siágama el 12 de septiembre de 1980, dice:

Yo sé la historia de cómo aprendió el primer jaibaná. La primera fue mujer. Se encontró como con espíritus que la invitaban a una casa muy grande que no era casa sino

⁷ Se trata de la canoa (*hamba*), labrada, con ayuda del fuego, en el tronco de un gran árbol. Su construcción es una actividad colectiva. Es fundamental en la selva del Pacífico en donde los ríos son casi la única vía de comunicación. En el Chamí no existen, pues ni el San Juan ni sus afluentes son navegables.

palo. Ella iba allá como soñando, como borracha (como con queredera, ¿no será?) Y así varias veces. No tomó trago ni chicha, está como entre borracha y dormida.

Cuando volvía a la casa, el esposo preguntaba dónde estaba ella. Para que él no pensara nada, lo invita para que aprenda a curar achaques. Él acepta y se va al chorro y ahí mismo ve la casa que no es casa sino palo (Palo Santo, grande). En esa casa él ve una escalera muy grande, pero es mentira. Todo el tiempo oye sonido de tambores. Sube, y encuentra una sala muy grande, donde está bailando su mujer. Esta viste con *paruma* y está muy adornada y pintada con rayitas.

En esa sala muy grande hay también muchas *jepás*, enrolladas por todas partes. Y también negros (que no son indígenas ni humanos. “Serán como espíritus”). Los negros están adornados con coronas de flores y también bailan; utilizan las *jepás* como banquitos. “Los banquitos son las *jepás*”. Y son muy largas y gruesas. Piensa quedarse más para ver si ve mejor. Pero llega un momento en que ya no puede más; siente calor y no aguanta. Entonces, repentinamente, dice: Virgen Santísima; y todo desaparece. Él queda solo, colgando de una rama muy alta del Palo Santo. Se desespera y piensa que va a morir. Si se suelta, morirá de la caída. Si no, morirá de hambre.

De pronto aparece una palomita que traía en el pico una guasquita chiquita, enrolladita. Y la deja cerca de él. Con los pies comienza a dejarse bajar por la guasquita, así... así... Se suelta ya de un brazo, hasta que queda colgado solo de uno y piensa: aquí si me llevó el diablo. Así aguantó hasta que no pudo más y se cayó. No murió, pero quedó sin poder moverse y muy dolorido. Y pensaba si estará muerto o qué.

De repente se aparece un perro que trae leche, carne y frisoles y comienza a acariciarlo como besando, como animando. Y el hombre pensaba: qué será lo que este quiere. Vamos a probar a ver qué es lo que trae (el perro viene cargado por los lados). Y prueba y come hasta que puede levantarse y sigue al perro.

El perro va adelante y el hombre piensa: ¿a dónde me llevará? Hasta que por fin llegan al chorro de la casa de él y el perro desaparece.

Entonces el hombre piensa y ya conoce el camino. Y se va para su casa pensando en su mujer. Cuando llega, esta lo espera como si nada hubiera pasado. El hombre discute con la mujer (Narciso da a entender que hasta la golpea).

Después la mujer enseña a otros y desaparece. Es el hombre ahora quien cura y quien comienza a enseñar a otros.

El papel del sueño, ese estado entre dormido y borracho de que nos habla Narciso en el aprendizaje de la mujer Jaibaná, la primera, es básico. En él se comunica con los espíritus y en él se va a la casa-árbol en donde aprenderá a ser Jaibaná.

Otro mito, esta vez recogido por el padre Severino de Santa Teresa tal como lo narró Donungubí Domicó (1924: 28-30), recalca otra vez la importancia del sueño en el origen de los jaibanás:

Al comienzo solo el demonio era Jaibaná. Un día una diabla cogió un niño y una niña y se los llevó al monte, enseñándoles a ser jaibanás. Cogía una espina, se la clavaba y luego la sacaba chupando. Mataba un diostedé y se los daba a comer con cascajo como si fuera maíz tostado.

Ellos lloraban con esa comida y ella iba y robaba ollas con comida en las casas en que había alguien que iba a morir en los próximos meses (de ahí se deriva la idea de que *Antumiá* saca pedazos de carne o de pescado de una olla para anunciar la muerte de alguien). Los llevaba a las peñas y los barrancos y los tiraba, cogiéndolos en el aire, para quitarles el miedo. Todo el tiempo les soplabla en la cabeza y en las extremidades.

Una vez dijo que se escondieran porque venía su marido y no le gustaban. *Antomiá* vino y olió a indio, dando orden de que los mataran. Ella pensó matarlos, pero ya

el niño era Jaibaná. Se soñó que los iba a mandar a cortar y traer leña para comérselos. En el sueño supo que ella iba a poner tres ollas a hervir y que los empujaría para hacerlos caer dentro. El sueño les dijo que pusieran a la diablo a enseñarles a asomarse y la empujaran a ella. Luego de muerta, la abrieron y le sacaron un perrito que había concebido y que se llamaba Toma. Así pasó y salieron con Toma.

Llegaron a una cueva en la que había tres hijas de un rey, presas de una culebra de siete cabezas; ellas les abrieron y el muchacho prometió liberarlas. Cuando llegó la culebra, Toma la mató. El Jaibaná arregló boda con una de las tres, pero tuvo que irse, dejando a su hermana y a Toma. Al volver, su novia se había casado con otro. Por eso, Toma se robaba la comida del plato de los esposos. Su hermana puso un hueso de culebra en la cama del Jaibaná, quien se lo clavó y murió. El papá de las tres mujeres ataba a Toma con una cadena, pero este se soltaba y se iba a la tumba de su amo. Lo desenterró. Lamió el cadáver y chupando le desenterró el hueso, con lo cual resucitó. El indio mató a su hermana de la misma manera, pero a ella nadie la resucitó. El indio y el perro viven todavía vagando por el monte.

En los dos mitos anteriormente narrados, el perro aparece estrechamente vinculado con el paso del jaibanismo de la mujer al hombre, circunstancia sobre la cual volveré más adelante.

Y, aquí sí, el elemento iniciático de la muerte y resurrección del Jaibaná aparece, nítidamente en el segundo mito, desdibujado (pues el hombre no sabe si está muerto o no) en el primero. Y en ambos, es el perro el factor que cumple el papel de volverlos a la vida.

Pero, ¿por qué es solo en el mito en donde aparece el elemento muerte y resurrección? ¿Por qué no es considerado por ninguno de los informantes, muchos de ellos jaibanás, que relataron la iniciación a los diversos autores y a mí mismo? No me es posible responder aún a estas preguntas.

Considero, en conclusión, que hacerse Jaibaná es primordialmente aprender a soñar. Que los demás aspectos del aprendizaje, aquellos en que se detienen los informantes y abundan en la bibliografía sobre el tema, son secundarios y formales. Pero en ellos, en alcanzar su dominio, se basa el logro del primero. Para alcanzar el mundo del sueño, para comprender que se trata de otro aspecto de la realidad, tan real y mucho más importante que la cotidianeidad, es preciso desprenderse de esta última, trascenderla, superar la visión unilateral del sentido común que ve en ella la totalidad de lo real, simplificándolo y recortándolo; y ello es posible mediante el manejo de aquellas técnicas formales que conducen a tal resultado, técnicas que la antropología ha denominado las “técnicas arcaicas del éxtasis” (Eliade, 1960).

III - CON QUÉ TRABAJA EL JAIBANÁ

La acción jaibanística, tanto aquella de carácter curativo como la del aprendizaje mismo, va acompañada de una extensa gama de elementos materiales de muy variadas características y funciones. Si algunos de ellos se presentan solo regionalmente, otros revisten un carácter general. Mientras unos parecen poseer una importancia extraordinaria, otros parecen ser circunstanciales, debiéndose en ocasiones a la idiosincrasia del Jaibaná. Si algunos están actuantes en toda ceremonia, los demás están ligados solamente a ciertas de ellas. Algunos existen en forma tradicional, otros son nuevos, productos del contacto con el blanco, pudiendo ser o no reemplazos de los originales.

Destacan por lo constante de su presencia, lo intenso de su uso y el papel que se les atribuye, las bebidas embriagantes: chichas de maíz, chontaduro y panela, y el aguardiente; las primeras de fabricación indígena, el último, como era de esperar, adquirido de la sociedad colombiana.

Varios autores mencionan también el *pildé* (*banisteriopsis sp.*) y el borrachero (*datura sp.*), dos alucinógenos, con relación al Jaibaná, quien los usa para “ver” en distintas ocasiones. El primero se desconoce en el Chamí, el segundo se emplea para “adivinar”, pero no se menciona ninguna relación suya con el Jaibaná.

Los objetos de madera están siempre presentes, lo cual no es nada asombroso al tratarse de una sociedad selvática, pese a no ser los mismos en todas partes o en las diversas ceremonias. Bastones, esculturas zoo y antropomorfas, barcos tripulados, cruces y tablas pintadas (Lámina N° 4, e-h, Lámina N° 5, a), tambores, bancos zoomorfos o sencillos, lanzas y hasta pequeñas casas que se construyen en el interior de las viviendas, constituyen su inventario.

Recipientes tales como pocillos de loza, ollas de aluminio, totumas y canoas de madera, botellas y frascos de vidrio, reciben en sus entrañas la bebida y la comida de los *jais*, pero también las del Jaibaná y los asistentes a la “fiesta”. También cántaros de barro antropomorfos, hoy casi desaparecidos. Adicionalmente, agua de yerbas, gaseosa y hasta líquidos coloreados pueden ser contenidos por ellos.

Jagua (*genjpa americana*), achiote o bija (*bixa orellana*) y en tiempos recientes el pintalabios occidental, son las pinturas que marcan con rayitas la cara y, en ocasiones, el cuerpo del Jaibaná y de sus ayudantes. A veces también los invitados se pintan. Pintura “como gatico” dicen unos. “Como tigre” afirman otros. Una trompeta de caracol marino o un pito, también de caracol, son los instrumentos con los cuales el Jaibaná anuncia la realización de la ceremonia y llama a los invitados para que lleguen a ella. Quizás en algún sitio los toque durante la curación, pero no tengo noticias de ello.

Los restantes adornos del Jaibaná pueden o no estar presentes y son tan variados como los gustos del “doctor de indios”. Coronas de lana armadas sobre

tejidos de fibras vegetales o sobre cartones cosidos con hilo, collares de chaquiras, espejos, cintas e hilos, tal cual sombrero de fieltro o plástico, etc.

Las hojas de *biao* blanco (*heliconia bihai*), así como las de diversas palmas (tal la de iraca) no solo tapizan el suelo y cubren las ollas, totumas y pocillos del “altar”, sino que ondulan y vibran constantemente en manos del Jaibaná.

Complejos tejidos de hojas de palma y flores cuelgan por la casa, en su interior como afuera, adornándola, según explican los indios.

En cambio, perros, machetes, cerbatanas y escopetas están rigurosamente proscritos y brillan por su ausencia.

Es de interés anotar que los barcos tripulados, las tablas pintadas, las pequeñas casas de curación y los altares permanentes en la vivienda del “brujo” no existen en el Chamí, y parecen estar circunscritos a la región del Chocó. No vi ni oí mencionar los tambores como elementos ceremoniales, aunque aparecen en algunos mitos.

LAS BEBIDAS EMBRIAGANTES

De las bebidas embriagantes, únicamente la chicha de maíz, colada de maíz como la denominan los indios, tiene prescrito el proceso de su elaboración, al cual podríamos, por ello, calificar de ritual. La colada de chontaduro (*guilielma gasipaes*) se elabora hirviendo previamente el chontaduro maduro hasta que esté bien blando. Luego se pela y se separa la pulpa de la semilla. Con ayuda de las manos, la pulpa se deslíe en agua y se pone a hervir de nuevo durante largo tiempo. Más tarde se cuele, de allí su denominación de colada, y se deja fermentar. En antigua, las ollas de barro, cántaros en denominación castellana, se preferían para la fermentación, para lo cual se enterraban bajo los tambos. Casi siempre eran ollas con decoración antropo o zoomorfa y con frecuencia del tipo llamado mocaín (Lámina N° 2, a y b, Lámina N° 3, c). Hoy, las ollas de aluminio son los receptáculos corrientes de esta chicha cuyo poder embriagante es mucho mayor que el de las demás.

La de panela, cuyo origen es con mucho el más reciente, es de elaboración más rápida pero es menos embriagante. Hervida la panela durante un tiempo, se deja fermentar por uno o dos días antes de consumirla. Para acelerar su fermentación, se agrega al agua de panela reciente el “cuncho” o sobrante, la madre, de una chicha anterior; esto hace que “hierva” rápido (el punto de fermentación ideal se da cuando a la superficie del líquido llegan abundantes burbujas que suben desde el fondo).

El aguardiente se compra en las fondas o en los pueblos de los blancos. Pero, aunque se menciona bastante con relación al aprendizaje, en las actividades curativas su importancia parece ser menor, al menos para que lo tomen el Jaibaná y los asistentes; aunque es con frecuencia la bebida que se coloca en los pocillos de loza con destino a los *jais*.

La chicha de maíz es la más notable, hasta el punto de dar su denominación a una ceremonia: “fiesta del maíz” o “fiesta hecha del maíz”,

benecuá en palabra de los indígenas. Su uso parece darse en las ceremonias, nunca en el aprendizaje.

En una de las versiones del mito de la *Jepá*, recogida por Cayón (1973), el brujo Jaibaná al no poder recuperar a sus hijos de las entrañas de la culebra, se dijo: “hombre, voy a hacer chicha de maíz y voy a llamar Jaibaná para que arrastren de ahí eso abajo...”.

Pinto (1978: 299) la llama chicha cantada o comida de los *jais* y agrega que coincide frecuentemente con la cosecha de maíz, lo cual garantiza la abundancia de chicha de este grano. Más adelante (id.: 303), al describir una curación, comenta: “se ha preparado chicha de maíz para los asistentes y para los *jais*”. Horton, que trabajó entre los embera-sinú, informa que la fiesta se llama *Pekaito* y es la celebración de la cosecha de maíz. Su etimología es *pe* o *be* = maíz, *cai* = moler, *to* = tomar (s. f.: s. p.)

Hasta donde me he dado cuenta, los chamí emplean la chicha de maíz en la fiesta de la cosecha, en la curación de la tierra, en las actividades narradas en los mitos y en algunas curaciones; en las curaciones corrientes y en la iniciación toman la de panela y, pocas veces hoy, la de chontaduro.

Su preparación es descrita por Pinto (1978: 300-301) en una forma que coincide con mis observaciones: Las mujeres jóvenes y vírgenes de la familia del Jaibaná ayudan en la preparación de la fiesta, cuya fecha ha sido fijada por el “brujo” mediante un sueño o con alucinógenos; arreglan y decoran el tambo, recogen hojas y tallos para arreglar la mesa de los *jais*, recogen flores y hacen aguas perfumadas para lavar la vajilla de los mismos y para asperjar el tambo y a los asistentes. La chicha de maíz la hace una joven virgen. Se pinta toda con jagua y bija, y toma un baño con aguas aromáticas. Al día siguiente a la salida del sol se baña de nuevo, se adorna, se peina y se asegura el pelo, pues de caer uno en la chicha esta perdería su valor. La chicha se hace en un cuarto especial, construido frente al altar y al cual sólo pueden entrar el Jaibaná y su ayudante. Todos los elementos que intervienen deben lavarse con agua perfumada: el maíz, la olla, la piedra de moler, el fogón, el piso y aun la boca de la muchacha. La olla y las totumas deben ser nuevas. La chicha se elabora por masticado y durante su elaboración no debe derramarse ni perderse nada; la joven no puede suspender su trabajo, ni comer del maíz ni de ningún otro alimento. Esta chicha se llama *Niarintúa*⁸ (la común se llama *intúa* o *itúa*).

Arosemena (1972: 9-10) completa la descripción anterior, aunque algunas de sus aseveraciones contradicen o simplemente difieren de las de Pinto y de lo que yo observé sobre el terreno:

Dos días antes del rito mágico de la chicha cantada se escogen las ayudantes. Fueron cuatro: dos adolescentes y dos jóvenes esposas. Esa misma noche se pintaron con jagua, con la ayuda de otras mujeres. Al día siguiente, en la mañana, recogieron los materiales necesarios: mazorcas de maíz, hojas de plátano, yerbas aromáticas, leña, agua, recipientes, etc. En la tarde, limpiaron el centro de la casa, sitio de la ceremonia, regando agua, perfumando con hojas de

⁸ De *neraá* = remedio, e *intúa* = chicha, chicha remedio o chicha para curar.

albahaca (*ocimum*). Y tapizando con hojas de *biao*; sobre estas pusieron las totumas para desgranar en ellas las mazorcas. Molieron el grano en molinos comerciales. Y toda la noche lo hirvieron en un gran recipiente de metal.

Al segundo día, al amanecer, lavaron y aromatizaron el sitio de trabajo. Molieron el maíz cocido. Lo colaron en totumas agujereadas colocadas, una vez llenas, en una alta barbacoa y tapadas con hojas de *biao*. El afrecho se puso en dos platones de aluminio. Cada vez que iniciaban una tarea, las mujeres se arreglaban de nuevo.

La discrepancia entre Pinto y Arosemena sobre el número de ayudantes está ocasionada sin duda por el hecho de que se trata de observaciones únicas o de informaciones indirectas (en el caso de Pinto) no bien verificadas. Parece que siempre son varias las mujeres que fabrican la chicha, y el número cuatro mencionado por Arosemena está más acorde con el carácter clave de este número en el jaibanismo y otras creencias de los embera.

Yo, como Pinto, siempre he “sabido” que la chicha debe ser preparada por jóvenes vírgenes, cosa que Arosemena niega. Es probable que ella tenga razón ya que la virginidad no es valorada entre los embera y se presenta una amplia actividad sexual prematrimonial entre los jóvenes, con lo que la garantía de virginidad de las muchachas es bien precaria. Pero la intervención de las casadas en la actividad observada por Arosemena se aparta probablemente de la prescripción. Siempre los indígenas hablan de la necesaria soltería de las ayudantes; esto fue lo que siempre observé en el Chamí.

La ausencia, en Panamá, del cuarto especial que Pinto menciona, ocurre también en el Chamí.

Masticar el maíz para la preparación de la chicha acelera, por medio de la saliva, la fermentación de la colada. Atestiguado por Pinto, inexistente en la observación de Arosemena, afirmado por mis informantes (aunque en algunos casos que presencié no se dio), es negado por el informante de Rogerio Velásquez (1957: 216), quien le contó: “La chicha debe hacerla una india joven, sin novio, que no debe masticar el maíz, solo molerlo, cocinarlo y colarlo”. Vemos pues una gradación al respecto: la prescripción, la alternativa de hacerlo o no, la prohibición. Tres hipótesis pueden plantearse para explicarla: a) Estamos frente a un proceso de cambio de la costumbre inicial, resultado casi seguramente del contacto con los blancos a quienes el masticado de la chicha les causa profunda repugnancia, diciéndolo así a los indios; b) Está asociado exclusivamente a ciertas actividades del Jaibaná y no a todas; c) Es potestativo hacerlo o no. Se debe anotar que el informante de Velásquez es un curandero negro del río Atrato, quien aprendió a Jaibaná con los embera y quien duda de la eficacia de tal actividad: “El *jai* no es tan seguro como las yerbas; yo le tengo desconfianza, por eso no lo ejerzo más”.

La chicha se coloca en el altar, mesa o banco en que va a “oficiar” el Jaibaná, en totumas decoradas con figuras de animales: cangrejos, escorpiones, dantas, ciervos, etc. (Nordenskiöld, 1929: 144). Arosemena anota que las totumas más pequeñas tenían dibujos geométricos rojos y negros en el interior. Las que vi en el Chamí carecían de decoración y no eran nuevas.

En las grandes fiestas, cuando los invitados son muchos y beben en cantidad, la chicha se hace fermentar en una gran canoa excavada en un tronco de árbol. Y de ella se sirve directamente. Cuando no se usa para la chicha, la canoa se coloca bocabajo en el corredor o en el interior del tambo y sirve como asiento.

Durante la elaboración de la chicha de maíz, más precisamente mientras hierve, la colada se bate constantemente con batidores de madera dura, tallados con figuras geométricas o motivos zoo o antropomorfos: serpientes, caras, manos, etc. (Lámina N° 4, i; Lámina N° 5, b).

La chicha es la bebida de los *jais* por excelencia, principalmente la de maíz, pero aceptan igualmente la de chontaduro y la de panela. Durante la ceremonia los *jais* beben la chicha de las totumas, ollas y pocillos; al terminar, es consumida por el Jaibaná y por los asistentes. Durante la época en que no hay fiesta o no se realizan curaciones, el Jaibaná debe ofrecer chicha y comida a los *jais* permanentemente, de lo contrario estos se aburren y lo abandonan, buscándose otro patrón.

Cuando hice notar, al final de una chicha cantada, que las totumas y pocillos aparecían tan llenos como al comienzo, los indígenas se rieron de mi ingenuidad e ignorancia. Los *jais* beben la chicha en la realidad en la que existen, por tanto es tonto esperar que la chicha de esta realidad disminuya con su consumo. Todo el tiempo es claro para ellos que si bien ambas están conectadas y forman las dos caras del mundo no por eso se confunden. Cosa similar ocurre con la comida, arroz y carne de res o gallina (nunca carne de monte), que consumen los *jais* y que se distribuye al final entre los asistentes.

Si por su escasez (no hay maíz o chontaduro y la plata no alcanza para comprar panela suficiente) la chicha no dura hasta llegar a las doce de la noche, la ceremonia termina con ella antes de la hora normal. El Jaibaná no puede cantar sin chicha. Por supuesto no hay ceremonia en la que no se consuma.

LOS ALUCINÓGENOS

Diferentes autores atestiguan el consumo de alucinógenos en vinculación con el jaibanismo en relación con el Chocó y también con Panamá. Se trata del *pildé* y las distintas variedades de borrachero (blanco, rojo o amarillo). Si bien en el Chamí se conoce este último, su consumo es ocasional y no está siempre vinculado con el Jaibaná; estos lo negaron ante mis preguntas. Aceptaron conocerlo, saber cómo se usa, pero no como parte del complejo jaibanístico.

El papel de los alucinógenos es ayudar a “ver”. Mediante él se establece el contacto con los *jais*, se ven las causas de las enfermedades y el tratamiento que puede curarlas, se logra ver las cosas ocultas (robadas o perdidas) y aun predecir el futuro.

Raúl González (1966: 48) diferencia dos clases de jaibanás según utilicen o no alucinógenos: Jaibaná tonguero si los usa, Jaibaná *benkina* si no lo hace. Considera que el primero es mejor porque “puede ver mejor, más clara, la causa de la enfermedad”. El consumo de los alucinógenos va encaminado a lograr el

éxtasis que conduce a la comunicación con los espíritus. De no conseguirlo de este modo, deben desarrollar “prácticas hipnóticas”: cantos monótonos, danzas, movimientos frenéticos, etc.

El padre Pinto afirma que la fecha para celebrar la fiesta de la chicha cantada se fija, por parte del Jaibaná, mediante los sueños o los alucinógenos (1978: 300).

Reichel-Dolmatoff (1960: 120) vincula su ingestión a la práctica de conseguir un espíritu tutelar, sea por parte de un Jaibaná, sea por un indígena común bajo la guía del chamán: *“Para conseguir un espíritu tutelar (jai) que son los espíritus de los antepasados, se procede bajo la guía del chamán, entrando en un estado alucinatorio por ayunos prolongados, insomnio, aislamiento y consumo de alucinógenos”*.

Más adelante, agrega que durante el proceso de enseñanza al aprendiz de Jaibaná, el maestro *“enseña el uso de los alucinógenos hasta dar con la dosis necesaria para entrar en trance”*. Para él, sin embargo, la diferenciación entre dos tipos de jaibanás está dada por la utilización o no de yerbas curativas: *“Los que soplan o curanderos a base de yerbas”* y *“los que cantan y sólo usan poderes mágicos; estos últimos son superiores y temidos”* (Id.: 124).

En el mismo artículo nos dice que el *pildé* es un bejuco que crece en los árboles o se cultiva en los huertos especiales que tiene el chamán en el monte (Id.: 130-131).

El borrachero (según Pinto, *datura arbórea*) es llamado *ibuaka*, *iuaka* o *iguaka* por los indios del Chamí, también se le llama tonga y de ahí la calificación de tonguero que dan a quien lo ingiere.

Una información que recogí hace años en San Antonio del Chamí, en donde se dice que ya no hay jaibanás, menciona el borrachero (diciembre de 1969):

En la vereda de Sinifaná, San Antonio del Chamí, llego a la casa de Ritalina Siágama. Sebastián Bigamá, su marido, está ausente. Pregunto por él y me responde que se ha ido a la finca de Orestes a jornalariar. En el patio de la casa, como en tantas otras por toda la zona, hay varios árboles de borrachero. Pregunto para qué lo usan y si el Jaibaná lo toma. Su respuesta es clara y sin dudas: “Es para cuando viene el Jaibaná, y cura. Sebastián todavía hace la ceremonia de curar la tierra. *Iguaka* no toma; se queda como borracho, como aloquecido. El Jaibaná lo usa para coger achaque. Le echa y se queda quieto, como borracho, como cristiano. No tomar sino para conocer entierro, tesoro. Cuando se queda borracho se queda como verdecito, como muy bonito; y de día como si fuera en noche. Cuando se toma, habla como bobo: «que quite ese gusano tiene ojo y nariz y boca; ¡uy, qué miedo!»”.

Han transcurrido casi doce años. En julio del 81, Clemente me dice:

Hay que toman borrachero; a las 12 toma café caliente y se calma. Borrachero rojo y blanco. Saca dos hojas sin partir, parte una por la mitad y se toma una hoja y media. Ve como ojo bien; ve el maleficio y ve el espíritu; veía como de día.

De todos modos, no es raro encontrar borrachero en el patio de las viviendas y ello pese a la intensa campaña desplegada por los misioneros para conseguir que lo corten y abandonen su siembra. Interrogados por su uso, los

dueños de las casas responden evasivamente: para bonito no más, para adornar. Solamente uno de ellos cuenta que un muchacho de la casa tomó un día y

se loquió. Gritaba mucho y saltaba. Decía que veía como muchas flores y agua y todo como verdecito. De pronto saltó al patio y se voló para el monte. Como a la una de la mañana volvió, desnudo y con el cuerpo rayado.

Del conjunto de informes es posible desprender la conclusión de que, al menos en las épocas más recientes, el uso de alucinógenos es relativamente limitado y ocasional y no constituye ni mucho menos la forma preferida para “ver”. Resalta el hecho de que su ingestión no está asociada exclusivamente con la actividad del Jaibaná; tiene también un consumo “profano” en la adivinación. Igualmente, aunque no fue posible ampliar dicha información, su uso rebasa la mera ingestión; como nos lo dice Ritalina: sirve para coger achaques.

EL USO DE LA MADERA

Reichel (1960: 125-126) clasifica así los objetos de madera, muy abundantes y con gran importancia:

- I. Bastones: A. Figuras antropomorfas
B. Manos humanas
C. Lanzas
- II. Figurinas: A. Antropomorfas: 1. Espíritus tutelares: a. para niños
b. para adultos
2. Para curaciones
3. Para ceremonias de la chicha
4. Para aprendizaje (buques)
B. Zoomorfas: 1. Para curaciones: a. animales de presa
b. culebras
c. otros
2. Para ceremonial de la chicha
- III. Tablas: A. Para curaciones: 1. Sueltas
2. Techos o casitas
B. Para ceremonial de la chicha: 1. Suspendidas
2. Amarradas en postes
3. Puestas en el suelo
C. Como ‘churringa’
- IV. Buques: Para aprendizaje
- V. Réplicas: Objetos utilitarios
- VI. Tambor canoa
- VII. Asientos
- VIII. Cruces: A. Fuera de la casa: 1. Sencillas

- 2. Antropomorfas
- B. Dentro de la casa: 1. En horcón
2. En techo
- C. Como amuleto”.

Si he recogido la clasificación anterior es, sobre todo, porque da idea de la gran variedad de los usos de la madera en relación con el jaibanismo. Aunque no creo muy acertada la combinación de criterios formales y funcionales que la fundamentan. Como elemento ordenador de la descripción tiene, en cambio, validez.

En comparación con el inventario anterior, en el Chamí se ha empobrecido la utilización de objetos de madera. Entre los que quedan se da mayor importancia a los bastones y a los bancos y, en papeles secundarios, al tambor canoa y a las cruces fuera de la casa, pese a que estas no se ligan a las prácticas del Jaibaná sino a la intención de impedir la erosión de un barranco o, recientemente, al culto de la Santa Cruz en el mes de mayo.

Incluso los bastones comienzan a desaparecer. Ya vimos cómo, en la curación que inicia el texto, Clemente no usó bastones (no los tiene) y explicó que ellos no son necesarios y se puede trabajar en su ausencia.

Los bastones *“son varas de sección circular y de un largo aproximado de 80 a 100 centímetros. Siempre están tallados de madera dura y pesada, generalmente de color negro o rojizo, y su superficie se alisa y pule con mucho cuidado. El extremo inferior se adelgaza gradualmente aunque no termina en punta, y el superior está adornado por una talla que corresponde al uso específico del objeto. La parte tallada abarca aproximadamente la sexta o la quinta parte del bastón. La forma más importante es la antropomorfa, que representa antepasados masculinos”* (Reichel, 1960: 126).

Con referencia a los noanamá, a quienes se ha atribuido el mismo complejo jaibanístico de los embera, Robinson y Bridgman (1966-69: 193) los describen así: *“Se hacen con una madera que llaman ‘mare’, no identificada, pero con propiedades similares a la caoba. También de una madera manchada que llaman ‘meme’. A veces la ahuman sobre el fuego para darle color oscuro y luego la frotan con tela o la cepillan para darle brillo. Son figuras antropomorfas con los órganos sexuales en alto relieve, de pie, con las rodillas dobladas, a veces con una abertura entre ellas, con los brazos en relieve y en ocasiones doblados sobre el pecho. Cara plana y alargada, con nariz puntiaguda y picuda. Un bastón tenía, en la parte superior, dos figuras abrazándose; en el centro, dos sapos, uno sobre el espinazo del otro; y la punta inferior en forma de flecha. Otro tenía pinturas en jagua. Un bastón con una garra de puma en la parte superior. Están siempre escondidos y a veces envueltos en telas de corteza”*.

En el Chamí el bastón se hace con madera de macana o de chontaduro, en ambos casos “bien jecha”. Hay que tumbar las palmas viejas porque tienen el corazón duro y esta es la parte que se saca, pues todas las palmas no tienen el mismo grueso. Para enderezarlo y dejarlo bien recto se “mete en la candela”, después se labra con un machete o con un cuchillo. El último acabado, para dejarlo bien pulido, se hace frotándolo transversalmente con una piedra dura.

Algunos tienen ojos de chaquira; otros tienen levita y sombrero de copa. Antiguamente se les colocaban anillos de oro y plata; hoy ya no (Lámina N° 6).

Una diferenciación en dos tipos es hecha por Reina Torres (1962: 25): los de espíritus tutelares y los que curan enfermedades. La mayor parte de los primeros es de tipo antropomorfo y han sido entregados por el maestro; casi siempre son figuras masculinas, aunque las hay femeninas; también las hay antropozoomorfas (por ejemplo, un indio con un lagarto a las espaldas). Los que curan enfermedades son de formas variadas; muchos son zoomorfos, otros son antropomorfos, otros más tienen forma de mano, de lanza, etc.

También Reichel distingue dos tipos, luego de decir que *“son figuras de hombres parados, con las rodillas algo dobladas y brazos encogidos; la cabeza tiene una corona, sombrero o cinta incisa. [Hay dos clases]: los que representan espíritus ancestrales particulares y los que representan espíritus ayudantes mágicos subordinados. Los que contienen el jai de un chamán son de los primeros, los de los espíritus que adquieren los individuos corrientes son de los segundos. No se distinguen unos de otros por la forma, sino por el poder”* (1960: 126).

Santa Teresa dice que están siempre en el altar de la casa del Jaibaná (característica inexistente en el Chamí) y que este los emplea en la iniciación para sobar con ellos el cuerpo del aprendiz, apretando bien para que *“el jai quede bien en el cuerpo”*. Agregando que siempre hay varios, pero que uno es el principal con el cual el Jaibaná duerme siempre de noche; lo llama *Anyi-Jaia ara*. Caudmont, en cambio, lo denomina *xái-dumá* (1956: 104).

En el aprendizaje del Jaibaná, Torres (1966: 106) los hace intervenir en una doble forma: *“más tarde, el aprendiz labra un bastón y recibe otro de regalo de su maestro”*. Con ello está de acuerdo Reichel, quien agrega que *“uno lo hace el aprendiz y lo cura el maestro, otro es del maestro. En ellos reside la fuerza mágica del nuevo Jaibaná. Si un enemigo se apodera de ellos y los rompe, su dueño muere”* (1960: 123).

Si de este modo se considera que el bastón es residencia de los *jais* y que en ellos reside el poder del Jaibaná, no es esta la única interpretación al respecto. Pinto (1978: 312) los considera simplemente como *“representaciones de los jais”*. Nordenskiöld los convierte en residencia únicamente de los espíritus buenos (*Hayhuava*) que ayudan al hombre-medicina a cazar los demonios.

Pero todas las descripciones de ceremonias coinciden, con una excepción que veremos, en que el Jaibaná sostiene el bastón en la mano izquierda, en tanto que en la derecha tiene una hoja de *biao*, de plátano, de palma o un racimo de ramas, más activos, sobando con ellos al enfermo, moviéndolos sobre las cabezas de los asistentes, haciéndolos vibrar, etc. Santa Teresa, al explicar (1924: 45-46) la curación de la locura, afirma que al término de ella, *“el Jaibaná chuzo con el bastón la paruma del enfermo y lo declara sano”*, dando así al bastón una importancia mayor. Vimos también cómo, para algunos, con el bastón se recibe la capacidad de soñar, es decir, de ver. Y, ya en el mito, el bastón adquiere una dimensión más amplia que aquella que nos ha transmitido la observación.

Un mito sobre Picario, el primer Jaibaná, cuenta que él y su ayudante volaban con la ayuda de sus bastones (*jai-are*), sin olvidarse de agregar que ellos se llevaron su secreto a la tumba.

Otro, recogido por Nordenskiöld en su viaje al Chocó, narra que cerca al río Docampadó había una gran laguna en la que vivía una culebra grandísima (*he*) que se comía a la gente. “*Vino un hombre medicina y arrojó su vara mágica (jai) en la laguna y esta se secó; la culebra, sin agua, tuvo que irse a vivir en el mundo de abajo*” (Cit. por Pineda y Gutiérrez, 1958: 452).

Clemente Nengarabe cuenta en la noche⁹, mientras la totuma con chicha pasa de boca en boca y sus nietos mayores se agolpan para oírlo:

Un hombre vivía en Manpurú. al frente de Jeguadas. Eran 4 hombres y 4 mujeres, y fueron a cazar. Hicieron un rancho en el monte. En la mañana desayunaron. Cada uno mató 4 zainos y se fueron arriba en la montaña, que había un llanito.

Un viejo no comía tatabro ni zaino, sino muénganos y de toda clase de animal. Ahumaron los zainos en el rancho. Los muchachos duermen mucho; el viejo es resabiao y no durmió; hacía carne y comía con plátano.

Oyó chillando en la montaña y despertó a los muchachos. Cortaron palos para defender. Venían montones de animales, grandes como un árbol. Al viejo lo mordió una tatabra en el pie. Pusieron fogones al pie de la casa para defender el rancho. Venían, y mataban y echaban al fogón. Y los pelos olían muy feo. Los animales olían y se retiraban; entonces venían otra vez. Hasta que mandaron al viejo con las 4 mujeres a que se fueran adelante en el camino.

Los 4 muchachos seguían defendiendo. Hasta que corrieron; y el viejo ya venía; y los animales perseguían detrás. Hasta que llegaron al río Ankima y cruzaron para arriba. Los animales cogieron río arriba buscando pescado y detrás de otros animalitos que subían.

Llegaron con un Jaibaná y este cantó, alegando, y con bordón, espantó hasta media noche; y los animales se fueron a la montaña; y se acabó porque ya no tienen qué comer. En la montaña todo estaba tumbado y se encontraron a los animales tapando todo, alto como una casa, unos encima de otros, con los más grandes debajo.

En enero del 77 anoto en mi diario de campo:

Al lado derecho de Sicuepa, en mitad de la montaña, arriba de Mario Leyva, entre unas palmas, hay una piedra muy grande que queda levantada como un techo. Allí, Paulino Siágama, el Viejo, guardó sus bastones de curar y su plato de Jaibaná. Y allí están todavía. No se pueden sacar porque da achaque. Un blanco los sacó y ahí mismo se marió. Salió hacia la casa y se murió por el camino (Contó: Virgilio Siágama).

Y en tanto un viejo comenta que “antigua los jaibanás eran buenos; ahora no; se volvieron malos: lanzan los vientos a enfermar a la gente y clavan los bastones negros para que los niños mueran”, Clemente va desgranando la vigorosa historia que él mismo llama “la destrucción de Cartago por un Jaibaná”. La incluyo en su totalidad, no solo porque reliva de modo importante la función del bastón sino porque introduce varios elementos vinculados al jaibanismo, sobre los cuales deberemos volver más adelante.

⁹ Como en muchas otras sociedades indígenas, al caer la noche la gente se reúne y conversa. En el momento de narrar los mitos.

“LA DESTRUCCIÓN DE CARTAGO POR UN JAIBANÁ”

Voy a decirle estas historias. Era un indígena, doctor de indígena, que vivía en el río Agüita. Se llamaba Josesito Chigamá. Y se fue al Valle del Cauca; como tres años vivió el hombre allá.

Entonces los indios del Cauca le contaron de esos cuentos. ¿Quién sabe si es la verdad?

Era un hombre brujo, doctor de indio; era muy sabio. Mataba muchas personas. Hasta niños y niñas, acababa hasta mujeres y hombres. Entonces los compañeros del Cauca pusieron denuncia al pueblo de Cartago.

Entonces el señor alcaldía mandó policías pa' poder coger al indio. Entonces lo cogieron, un brujo que era muy sabio, y trajeron a Cartago y le metieron al calabozo. Señor alcaldía dijo que: “está acabando mucha gente, muchas personas, y voy a castigarle muy duro a usted; no lo largamos, tiene que quedar ai, tiene que sufrir bien”.

Entonces el doctor lloraba, lloró mucho. Entonces el hijo de él, tenía 30 años de edad, también era sabio.

El señor alcaldía dijo que más bien mataran al brujo para que no matara tanta gente, que pusieran un hoyo en la tierra, echaran petróleo ai y entonces que al pobre doctor lo echaran ai pa' poder quemarlo. Entonces le dijeron: “mañana vamos a quemarlo a usted en el hoyo, porque está manejando muy mal”.

Entonces el pobre viejo lloraba mucho. Llegó el hijo, le preguntó: “¿Si es verdad, papá, que le van a quitar la vida suya mañana, que le van a quitar la vida suya mañana, que le van a quemar en ese hoyo? Que tan malo que usted se muera”. El viejo le contestó: “pues hijo, yo no voy a morir, solo no muero yo, mañana vamos a ver”.

Y la noche el muchacho le dijo al papá: “la vida tuya mañana, entonces ¿qué vamos a hacer papá?”. “Pues hijito, hoy noche vamos a trabajar verdaderamente como hombres y mañana como a las siete del día es que me van a matar”. “Bueno, papá, ¿cómo hago yo?”. “Pues yo voy a enseñar a usted. Vayase a la galería, comprese como doce docenas de huevos y a la noche trabaje por encima de la ciudad, poniendo, pero con un bordón, poniendo el hoyo, haciendo hoyos; en cada hoyo de esos ponga cinco huevos, hasta cinco huevos, pero a la cabecera de esta ciudad. Y entonces ai mismo se echa todo y mete el bordón en tierra, que lo mueva, en cada hoyo va moviendo. A ver mañana verán si voy a morir. Sí hizo todos esos hoyos y echó huevos, entonces ai mismo irá subiendo pa' arriba el agua en cada hoyo. Y de la mañana estarán llenos los hoyos con agua”.

El papá dijo: “entonces, dejate y verás ahora”. Y el hijo: “¿cómo vamos a trabajar?”. Entonces papá dijo: “A la tarde hagase un tamborcito de cuero de *bokorró* y el otro cuero de *mamboré*¹⁰ haga el tamborcito. Cuando oscurezca va a caer mucha tempestad: toquese y grite este tamborcito y verá cómo va a pasar”.

Entonces dijo: “Bueno, papá, ¿a qué horas?”. “Mañana como a las 7 me van a quemar; aguarde”. Entonces durmieron y amanecieron.

Y de la mañana, el papá viejito llorando. El hijo dijo: “No lloréis”.

Entonces sí es la verdad, pobre indio, a las 7 de la mañana le cogieron pa' echarle en ese hoyo, quemarlo; pusieron petróleo, pa' quemarlo. A lo que está bien amarrao, lo están llevando, un sacerdote los encontró en esa calle, y le dijo: “Hombre, usted por qué no perdona al indio: ¿qué pasa? Y si ustedes no van a perdonar, ¿quién sabe? No tenía causa, ni delito, y lo van a matar”.

Y ai mismo mandó decir el papá: “brinca, hijo, que se llegó la hora, tú vas arriba de esta ciudad, me van a matar ya, toquese ese tambor”.

¹⁰ Dos clases de sapo terrestre de bastante tamaño, abundantes sobre todo en los sitios más cálidos.

Entonces el muchacho sintió ya ese tambor bien duro, le echó mano y ai mismo un rayo cayó del cielo, pero fuerte, como dos veces cayó y la gente se aturdió. Entonces la alcaldía dijo: “es mejor largar a ese preso, si no perdonamos ese preso, quién sabe quién está echando esto; ese es mi Dios que va a castigar porque ustedes van a echar a quemar a un pobre indio; por eso es que va a castigar”.

Y ai mismo se oscureció el sol, el pueblo está muy oscuro ya, echando rayo encima, fuertemente echando; y el muchacho se brincó y se fue para arriba, junto al hoyo.

Y entonces ai mismo cogió uno bastón, dos bastones, los metió en la tierra y ai mismo decía, movía así: “muevase esta tierra, muevase, acabaremos esto pueblo de Cartago”. Y, entonces, cuando movía esos bastones, ai mismo se tembló la tierra como así, fuertemente tembló, tampoco no perdonó y tanto movimiento. El agua se subió pa' arriba y corrió hacia la ciudad. Moviéndose la tierra. Entonces el agua se está cargando, se va cargando y a lo último, en un llanito había una capilla iglesia, entonces la chorrera se juntó allá, entonces ai mismo llegó de primerito, tumbó iglesia y se hundió. El agua se fue pa' allá y se llenó otra vez, entonces ai mismo va hundiendo, va hundiendo, hasta que a la mañana se acabó la ciudad, ninguna casa, apenas llenó de agua no más apareció a la mañana.

Y entonces el hombre viejo se fue corriendo y dijo: “Camine, hijito, vámonos a esa montaña, que donde nosotros estamos se acabó todo. Por eso decía a usted que quedamos como hombres de verdad; eso es lo que quiero yo”.

Y se fueron por allá lejos de esta tierra, allá fueron, a vivir, hicieron rancho allá, allá vivieron con todo familia.

“Pero yo soy una cabeza muy grande, hijito, para que nadie venga detrás de nosotros, dejamos allá en los llanos moviendo la tierra, dejamos eso”.

Cada blanco que va a esos llanos moviéndose, ai mismo se loquea y se va pa' la casa otra vez, entonces no puede coger. Y vivimos así.

Y entonces de otro pueblo decían que ese no era castigo de Dios, eso no era castigo, era porque ustedes habían castigado a un indio que es sabio, entonces él hundió todo el pueblo por culpa de querer matarlo. Mejor hubiera sido que no hubieran molestado a ese hombre, pero como lo hicieron, se acabó Cartago.

Entonces otra alcaldía mandaron cogerlo otra vez y meterlo preso. Y cuando llegaban al llano para ir donde él entonces ai mismo la tierra temblaba fuertemente y el pobre blanco al suelo caía como loco. Se iba otra vez para la casa, para el pueblo y no podía andar más. Se loqueaban mucho. Y así pasó.

Cuando termina, un silencio ominoso cae sobre la oscuridad. Nadie dice nada, impresionados todos por la fuerza del relato. Y viendo quizás, como yo, que la figura gigantesca del Jaibaná crece y crece entre las sombras, hasta confundirse con la silueta borrosa de las montañas.

Cuando el silencio se hace insoportable, pregunto a Clemente por el poder del bastón. Y me dice, con la voz todavía llena por su relato:

El bastón es como un principal; el que no tiene bastón no tiene fuerza, no tiene mando. El bastón es como un gobierno.

Y calla otra vez, en la noche.

Nada hay en los mitos ni en las informaciones recogidas directamente con los indígenas del Chamí, que confirme la idea de algunos autores de que los *jais* viven en los bastones; tampoco que permita asegurar sin dudas que están representados en ellos. Resalta, en cambio, el papel de poderes, de mandos, de

los bordones negros. Los misioneros con la idea fija de su papel imprescindible en la actividad del Jaibaná, convencieron hace unos 15 años a los más famosos de estos, durante un cursillo y con amenazas de condenación eterna, de que quemaran o entregaran sus bastones; con ello creyeron haber extirpado la práctica curativa. La situación de hoy muestra que su esperanza fue vana; y que el Jaibaná continúa cantando y curando aunque carezca de bastones. Que esto haya sido posible indica en una dirección: los bastones no son las fuentes del poder del Jaibaná, el Jaibaná lo tiene sin ellos. El conjunto de creencias de las cuales la práctica jaibanística es expresión concreta materializó algunos de sus conceptos y elementos en el bastón de *jai*; perdido este, los mismos conceptos y elementos continúan existiendo, bien encontrando su concretización en otros elementos materiales, bien sin el sustento de ellos. Volveré sobre esta idea más adelante¹¹

Se hace preciso referirme ahora a otro producto del trabajo de la madera presente en el Chamí: el banco, tallado en madera de balsa (*ochromia limonensis*) y que aparece tanto en el aprendizaje como en las curaciones, y siempre con el mismo papel, el de asiento del Jaibaná. (Lámina N° 5, d y e, Lámina N° 7).

Los que conozco tienen forma de armadillo (gurre) o de tortuga. O no tienen ninguna forma definida, habiendo sido únicamente aplanadas sus partes superior e inferior, la primera para que sirva de asiento, la segunda para que pueda afirmarse en el suelo. Cuando no están siendo usados en una ceremonia, son dejados en algún rincón de la casa y sirven para que se siente alguna visita o como juguete para los niños.

También se mencionan bancos con decoración geométrica incisa, sin precisar ninguna forma definida (Torres, 19-62: 28).

Su importancia comienza a ponerse de manifiesto en algunas de las informaciones ya citadas. El proceso de aprendizaje se menciona a menudo como “comprar banco”. Y la actividad curativa del Jaibaná como “poner banco”.

Es necesario recordar aquí cómo en el mito relatado por Narciso Siágama para el origen del Jaibaná, los espíritus o *jais* que estaban en el interior de la casa-árbol se sentaban sobre bancos que eran culebras *jepás* grandes y enrolladas. Esta asociación mítica con la *jepá* relleva aún más el carácter importante del banco, sin que nos permita aún esclarecer su sentido

Ciertos autores mencionan entre los bastones, unos en forma de lanza (*miasú* o *miatsú*). Por una sola oportunidad pude ver uno de ellos en el Chamí. Las referencias disponibles al respecto, casi todas ellas de tipo mítico, indican que se trata de verdaderas lanzas y que su carácter es diferente al de los bastones.

Antes decían que las piedras tenían alma, que andaban, que iban a bajar toditas al mar. “Que ya soñé que se habían tragado a un niño” les dijo *Mikisu* Jaibaná (el médico

¹¹ La prohibición de las actividades del Jaibaná por parte de los misioneros católicos. descansa sobre un argumento fundamental: el Jaibaná tiene tratos con el diablo y este es quien cura, por lo tanto es un pecado grave.

más bueno, el que más sabía de los antiguos) y entonces aconsejó que guardaran a los niños porque las piedras van para el Chocó, para el mar; pero no le hicieron caso. Las piedras siguieron rodando y entonces a los niños se los tragaron las piedras, dicen que entonces los niños se perdieron. El viejo se resolvió: “Me voy a matar a esa, ¿por qué tragó así?”. Se sacó una palma labrada llamada *miasú* y se fue a alcanzar, dice, y la ensartó y ahí mismo todas las piedras se quedaron así. Esa piedra dicen que está en Itaurí y se llama Traganiño. (Cayón, mitología).

Del mismo autor es la referencia a *Porré*, considerada por él como la madre del oro.

Por los lados de Taibá, en el patio de la escuela, vivía *Porré*. Era un animal que crecía más alto que la iglesia, crecía como culebra, era de oro y tenía barbas, como una manila de grueso cada pelo. Cuando tocaban un caracol en el sitio, crecía para arriba, chillando, se oscurecía, había viento y tronera. Se comía hombres con cuerpo y todo, trayéndolos en el viento. El Jaibaná *Mikisu* labró otro *miasú*; se fueron dos *Mikisus* y dice que tocaron el caracol para que crezca. Cuando estaba alto, *Mikisu* pasó la voz: “que duerma, que duerma, que duerma”, brujeándola cantando “que no se mueva nadie”. Entonces quedó quietecita y ellos se fueron abajo y pusieron una hilera de *miasú* en el sitio donde caía. *Mikisu* le jaló las barbitas y quedó sin moverse, ya dormido. Después se fueron otra vez a tocar el caracol y entonces cayó encima de los *miasú* y se murió. Ya *Mikisu* había dicho que resultara puro oro...”.

En una variante del mito de *Baha* (el trueno) intervienen también las lanzas en relación con dos jaibanás.

El rayo era un hombre negro envidioso de los indios. Mataba a los niños de estos y subía los cadáveres al cogollo de la palma más alta para que se los comieran los gallinazos. Dos jaibanás¹² soñaron que con una lanza vencerían a *Baha*. Estos eran de los más finos (Jaibaná *ara*). Le clavaron la lanza (*miatzu*) en el pecho y lo vencieron (Santa Teresa, 1924: 53).

En el Chamí, un indígena me dijo que las *miasú* eran lanzas de madera que se utilizaban, antiguamente, para cazar o para defenderse cuando en la noche llegaban espantos. Es decir, con función en ambos niveles de realidad.

Cuando trata de los *jais* que las personas comunes pueden obtener por intermedio del Jaibaná, Reichel (1960: 121) afirma que se pueden adquirir algunos cuya función es la de servir para hacer daño a los enemigos y que aparecen armados con una lanza corta o una flecha. De aquí deduce que las lanzas son armas, no de los dueños de ellas, sino de los espíritus. No parece que este punto de vista se ajuste mucho a las informaciones que hemos aportado, en las cuales aparecen como armas de los jaibanás contra los espíritus.

Los muñecos de madera tallada son ocasionales en el Chamí. Pocos he podido ver y ninguno de ellos en relación con el jaibanismo. Al preguntar a los indígenas por su uso, dicen que son adornos o juguetes de los niños. En cierta

¹² Las parejas de jaibanás, mellizos según algunos informantes, remiten a aspectos similares en la mitología amazónica, añadiendo así un elemento más a las abundantes similitudes entre las creencias de los indígenas que habitan las dos grandes regiones selváticas del país: la Amazonia y la costa del Pacífico.

ocasión, al pasar por un rastrojo cerca de la casa, encontré uno de estos muñecos de casi metro y medio de alto. Me devolví y pregunté. Me contestaron que había sido hecho por ociosidad por un indígena que le gustaba hacer y que, como no servía para nada, lo habían botado.

Aquí viene al caso la observación de algunos autores que consideran que las figuras antropo y zoomorfas solo tienen un carácter “sagrado” mientras dura la ceremonia y sirven de asiento a los *jais*. Al terminar esta, son objetos comunes y corrientes y pueden desecharse.

Pinto considera que son componentes importantes del altar que caracteriza las casas de los jaibanás y que describe de la siguiente forma (1978: 293-94): *“En un extremo de la casa hay una pequeña prolongación, unos centímetros más alta que el piso pero del mismo material y tapada por una prolongación del techo. En esta especie de nicho hay: un espejo necesariamente cuadrado, enmarcado por ellos y de tamaño variable. El bastón, con el cual el Jaibaná duerme toda la noche. Se le llama Anyi-Jaia Ara. Puede haber varios bastones, pero uno principal. Figuras antropomorfas, algunas de macana, una para cada enfermedad que se sabe curar. Cada enfermedad tiene su encargado o jai uarra (jai niño). Cuando han sido misionados tienen también cruces de madera labradas a machete en tablas decoradas con pintura roja y negra, con pájaros, ranas y muñecos distribuidos simétricamente. El número de ellas tiene que ver con su prestigio. Sobresaliendo de todo está el jai principal o Dobirusa, especie de jefe de los otros jais. También hay frascos de colores cuyo oficio se ignora. En el Darién panameño se agrega un barco con figuras antropomorfas adentro, talladas en balsa y que parecen ser los ancestros. Hay una tradición de 20 espíritus que vinieron del espacio en un barco fantasma, guiado por un jai, pasando por encima del sol y de la luna y perseguidos por malos espíritus”.*

Parece que intervienen en algunas curaciones. *“El enfermo se coloca en el piso sobre un tendido de hojas de plátano, bajo un toldo de parumas o una casita hecha con tablas tomadas del altar. Alrededor se colocan figuras antropomorfas y a la cabecera se sienta el Jaibaná”* (Pinto, 1978: 303).

Otros las ligan a los espíritus tutelares que reciben los niños al cumplir un año. *“Al año, el bebé recibe de manos de un chamán una pequeña figura antropomorfa de madera, de unos 30 cms. de altura. Representa el espíritu tutelar que lo protegerá hasta la edad adulta. No se trata de manera especial y para el niño es solo un juguete. Los adultos saben que tiene un poder especial”* (Reichel, 1960: 115). El mismo autor cuenta que *“la mujer de un chamán noanamá del bajo río Calima manufacturó varias figuritas antropomorfas de barro, macizas, que, según su marido, se emplean para la curación de enfermedades. Son de 18 cms. de altura y de barro gris granuloso. Por los senos se trata de figuras femeninas, aunque no tienen representados los órganos sexuales”* (Id.: 97). Relaciona las figuritas de barro con las de madera y sugiere que estas son sobrevivencias de las de barro que se encuentran en arqueología. Así, la intervención de las de madera en las curaciones explicaría el uso de las de barro arqueológicas para los mismos fines, no solo en esta sino en otras culturas.

Reichel diferencia las que representan espíritus tutelares de los niños y las que representan los de los adultos; las primeras, así como las de las curaciones, son de balsa, las segundas, de madera dura, únicas y poco frecuentes y de unos 20 a 30 centímetros. (Lámina N° 4, a y b, Láminas Nos. 8 y 9).

Robinson y Bridgman (1966-69: 194) las encuentran entre los noanamá del río Taparal, en donde se fabrican de madera dura y rojiza de chachajó (cedro), representan espíritus tutelares y se colocan en sitios visibles dentro de la casa.

En otro artículo, Reichel (1962: 181) menciona una figura antropomorfa encontrada en el río Nauca, *“con extremidades articuladas tallada en balsa. Los brazos y las piernas estaban unidos al cuerpo con espigones de madera. Estaba sentada al lado de la trocha que conducía a la casa de un Jaibaná y protegía su vivienda de los malos espíritus que quisieran acercarse a ella”*. Estos guardianes de casa se observaron varias veces. Cuando se deja una casa varios días, se amarra una figura antropomorfa a un poste de la casa cerca a la escalera y nadie se atreve a entrar en ella. Es posible que esta fuera la función de aquella grande que encontré entre los chamí del Garrapatas.

En fin, que si en el Chocó su importancia es grande y su frecuencia alta, entre los chamíes van desapareciendo y con ellas su importancia dentro del sistema de creencias de los indígenas. Agregado al hecho de que nunca he oído mencionar los espíritus tutelares de niños y adultos que constituyen una de sus significaciones chocoanas.

También se tallan figuras zoomorfas de madera, además de los bancos ya mencionados. Su utilidad se vincula con las curaciones y parecen representar *jais* de animales; las culebras ocupan un lugar amplio en su conjunto. *“Las representaciones de garzas que se dan en el ceremonial de la chicha o en las curaciones representan un principio ultraterrenal. Las garzas que vuelan río abajo presagian la muerte. Los espíritus de los muertos van al otro mundo en forma de garza”* (Reichel, 1960: 128). En el Chamí no hay figuras de este tipo (Lámina N° 4, c y d).

Pero sí tambores. Hechos de un tronco de madera ahuecado, sus parches son de cuero de guatín por un lado, y de venado por el otro. Su uso, en cambio, es “profano” y se destinan a marcar el ritmo para los bailes en las fiestas. La escasez de los animales mencionados ha ido produciendo su desaparición paulatina. También la creciente influencia de la música occidental, a través de radios, grabadoras, etc., ha tenido el mismo resultado.

En el mito, la presencia del tambor está ligada a las actividades jaibanísticas. Bien como acompañante de ellas (en el mito narrado por Narciso sobre su origen); bien como instrumento de jaibanás-trueno (en algunos de los que siguen).

En la historia de la culebra *Jepá*, Clemente Nengarabe (1978: 419) dice que el Jaibaná

hizo un tamborcito de cuero de guatín; cada que lo iba a cuidar, tocaba el tamborcito: Tam, tam, tam. Entonces venía a la orilla, sacaba la cabeza y él le daba

comida... Al viejo le dio ya pereza ir al llanito a cuidarlo y dijo: “Mas bien vamos a llamarlo con tambor pa’ que venga al patio”. Apenas tocaba el tamborcito, cuando lo iba a cuidar, se levantaba el animal con el agua, venía hasta la casa y abría la boca... Sin tambor no movía

Más adelante continúa así:

Un día se fue a pescar y dijo a los hijos que no fueran a tocar al tambor que estaba guardado en el zarzo y se fueron... Entonces un chiquito se puso a jugar, a tocar el tambor. Tam, tam, tam. El agua se creció. El animalote llegó al patio, abrió la boca. El chiquito no le dio comida. Era molestando no más. Se volvió al charco. Y así por tres veces, hasta que el animal los devoró (Id.: 420).

El mismo Clemente me cuenta sobre *Bá*, el trueno:

Era figura como nosotros mismos; era casao. Tenía muchos cuñados y lo aborrecían mucho. El corazón de él aguantaba. Mucho aguantó. Ese hombre dijo: voy a hacer un tamborcito nuevecito. Verdaderamente hizo. Voy a guardar arriba en zarzo hasta que me aburra; nadie ni puede tocar. Los cuñados le dijeron: vamos a hacer una chicha para hacer el baile y le tomamos.

Empezaron a tomar. Cuando estaban borrachos le aprovecharon y le pegaban. El defendía, pero con tanta gente casi no aguantó. Dijo: ustedes no me quieren, no aguanto ya. Me muero más bien. Cuñaos dijeron: ¿dónde va a ir, maldito?

Bá se brincó en zarzo, y trajo el tambor. Lo bajó y alegó: le tocó y les acabó a todos. Me iré al aire y ya no me van a ver. Subió y tocó el tambor muy duro y tumbó a todos los bailadores y acabó todos. Se levantó; se voló; entre el aire quedó, en la nube quedó ai... Cuando se oye el trueno, es el tambor de *Bá* que está tocando.

Termina Clemente su narración.

Una versión parecida recoge la madre María de Betania (1964: 29).

Para los katíos del Andágueda el trueno es el hijo de un jaibaná que tenía un tambor hecho de la piel de un sapo de loma, al que llaman *memburé*. Molestaba mucho con su tambor y su padre trató de castigarlo, entonces huyó y se subió a las nubes y por allí anda. El trueno es el ruido causado por ese tambor cuando al indio se le ocurre tocarlo.

Planteando de modo inverso la relación trueno-Jaibaná, se dice que es creencia de los indios que los truenos anuncian la llegada de grandes jaibanás, venidos del lado en que se oyen esos precursores de su llegada.

En el Chamí solo he oído tambores tocados por los hombres en las fiestas, junto con las trompetas (*fofotos*) de yarumo y los pequeños tambores de caucho que las mujeres tocan mientras bailan (Lámina N° 10).

LA “LOZA DEL JAIBANÁ”

Entre los recipientes, la llamada “loza del Jaibaná” ocupa un lugar importante, pues no parece ser circunstancial como las totumas y las ollas; es propiedad del Jaibaná quien la lleva consigo a las curaciones. Se trata de pocillos de loza, 4 según unos, 5 o 6 según otros. En ciertos relatos se menciona

también un plato. Son comprados en los pueblos y productos de la industria de loza nacional. Quizás en el pasado fueran de madera, pero no hay evidencia de ello.

No he tenido oportunidad de ver los platos de que se habla. Se trata claramente de la vajilla de los *jais* y en ella reciben su comida y bebida, tanto en las ceremonias como en su vida diaria en la casa del Jaibaná.

En enero de 1977 anoto en mi diario de campo que, como ya está citado antes, Paulino Viejo guardó bajo una piedra sus bastones y su plato de curar ante la persecución de los misioneros contra los jaibanás.

En agosto de 1975, mi diario recoge de boca de Clemente la historia de un Jaibaná famoso “de antes de los españoles”. El narrador me lleva al extremo del corredor de su tambo en la montaña. Desde allí me muestra el río Agüita y sus afluentes y, sobre todo, el monte cerrado que hay en su margen izquierda. Y me explica que allá, en el otro lado, vivía mucha gente que ya no está. “La montaña guarda, como el río, muchos secretos”. Otra vez vamos a sentarnos en el banco de madera que hay en el corredor y comienza a contar:

Acho era un doctor de indio muy antiguo, venido del Chocó. Vinieron tres jaibanás muy grandes; eran hermanos. *Acho* vivía con dos mujeres: una casada y otra amancebada. Sus hermanos se llamaban *Carube* y Gregorio Nariquiaza.

Carube vivía en la quebrada Jagua por el Agüita. Era muy brujo, muy Jaibaná. La mujer de *Carube* se murió y quedó solo con una hija. Los familiares estaban bravos con él, que hacía mucha brujería y hacía mucho daño. Y dijeron: matémoslo, más bien.

Carube supo que lo iban a matar y se puso muy triste. Le dijo a la hija que arregle chichita y guarapito fuerte que va a morir yo. Ella le dijo: no papá, no deje, resistamos más bien fuerte, con corazón. Pero él dijo: arregle la chicha no más.

A la tarde puso banco, puso pocillos, todo, y bordones: seis. Y empezó a cantar. Cantaba... Cantaba... A la media noche el hombre estaba cantando. Y le amaneció, y el hombre cantando. Le preguntó: hija, ¿todavía queda chicha? Sí papá, queda un poquito. Entonces deme.

Y tomó más y acabó de cantar. Cuando acabó, cogió los seis bordones, los pocillos, toda la loza y se fue por la quebrada, a un salto que hay allá. Muchas piedras grandísimas y por debajo se mete oscuro. Yo una vez pasé por allá y conocí y me mostraron y me dio miedo pensando en los bordones, pocillos y toda la loza de *Carube* allá.

Y llegó a ese salto y se metió por debajo, oscuro, y dejó todo allá y salió y bajó por la quebrada.

Cuando llegó a la casa se estiró en el suelo, se acostó y se tapó. Y la hija se quedó cocinando.

A medio día, le llamó y le dijo: papá, que venga a almorzar. Y no se movió. Entonces le tocó, y nada. Entonces lo destapó y vio que estaba muerto, ya se estaba frío. Entonces lloró mucho y salió corriendo donde la familia. Y les gritó que por culpa de ustedes él ya se murió, que ustedes estaban molestando mucho y es culpa de ustedes. Y así pasó.

EL ENJAGUADO Y EL EMBIJADO

Tanto las informaciones disponibles como mis propias observaciones coinciden en que el Jaibaná se pinta la cara con jagua y bija; a veces pinta

también su cuerpo; pintura que los asistentes a las ceremonias no dejan de ostentar con frecuencia. Con gran regularidad los indígenas insisten en que se trata de pintura “como gatico”; excepcionalmente unos pocos aseguran que es pintura “como tigre” (*imama*). En épocas más recientes, el pintalabios se ha convertido en la materia prima para pintarse, pero la forma de hacerlo no ha variado.

El rostro se pinta preferentemente con bija, es decir de color rojo. La jagua, azul oscura, casi negra, sirve para la pintura del resto del cuerpo, bien en franjas, bien en forma continua.

Los indios coinciden en que la pintura “como gatico” es la de la cara, la de color rojo; la de jagua cumple una función protectora destinada a alejar la enfermedad o, más bien, las causas que la producen; así, es frecuente pintar a los niños con jagua en las épocas de epidemias para evitarles el contagio.

Un mito recogido por Milcíades Chaves entre los chamíes de un grupo temporalmente asentado en cercanías de Riofrío, Valle, liga la pintura con la identificación de uno de los grupos que intervienen en la narración.

Los *Siebidá* (indios de la montaña) se disfrazaron de *Erubidá* (indios del valle) con majagua blanca. El más viejo dijo que fueran de cacería. Llevaban también consigo a las mujeres y a los niños chicos y grandes. El viejo de los *Siebidá* soñó que sus hijos habían muerto. Se murió un muchacho en su casa. El viejo lo dejó sin enterrar en un cajón debajo de la casa. A los ocho días hizo ruido y al abrir el cajón lo encontraron bocabajo. Lo sentaron en la leña y lo bañaron con *beké* cuatro veces. Quedó bueno y podía hablar. Lo pusieron *Aribada*. Vestido como *Erubidá* “con chaquira blanca en la cabeza y en las manos con pintas de jagua de los *Erubidá*” (1945: 135-137).

Con referencia a los colores, Cayón informa que si los jaibanás se ponen adornos de lana en las coronas que les permiten ver los *jais*, estos solo pueden ser blancos (arriba), rojos (centro) y azules (abajo).

Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez (1958: 447) incluyen una interesante información que viene a aclarar otras, ya mencionadas, sobre las pinturas rojas y negras en las tablas que usa el Jaibaná chocono. Refiriéndose a los *antomía*, *antumía* o *tumí* que son los espíritus del mal, dicen que “*los hay que viven en la tierra y se dibujan de color negro, los que viven en el agua se pintan de color rojo. Los primeros se representan a veces como culebras o como tigres, los del río o agua como serpientes que habitan en las lagunas de las partes altas y que los indios se abstienen de visitar*”.

La significación de los colores que las informaciones anteriores permiten entrever, se ha perdido hoy en el Chamí y nadie da cuenta de ella ni logra confirmar las referencias dadas.

LAS HOJAS

Las hojas de *biao*, *bijao*, *tordúa* o platanillo son obligada referencia en todas las informaciones y en las observaciones de la iniciación, curación o chicha cantada presenciadas por testigos diversos. Pese a ello y quizá por tratarse de

elementos naturales que se usan sin ninguna modificación, se les ha prestado poca atención dentro del complejo jaibanístico. Pero si volvemos nuestra atención a la forma de su utilización, su peso va destacándose gradualmente.

Recordemos que las hojas son, a diferencia de los bastones que el Jaibaná sostiene con la mano izquierda, los elementos más activos en la curación y que aquel las utiliza siempre con la mano derecha. Con ellas se soba al enfermo, ellas se agitan constantemente, sea sobre las cabezas de los asistentes y del propio enfermo, sea sobre los varios rincones de la casa en que se celebra la curación, con ellas se “barren” (como en la curación que encabeza este estudio) los achaques del enfermo hacia fuera del tambo. Con ellas se tapiza el lugar del “altar” o “mesa” en que “oficiará” el doctor de indios; con ellas se tapan las ollas, totumas, pocillos, y demás recipientes de la bebida y comida de los jais.

Al hablar con los indígenas sobre el *biao* siempre enfatizan una característica suya, el reverso de la hoja es blanco y esta película blanca se desprende con facilidad. Por eso lo denominan a veces “las hojas blancas”, pese a que el anverso de la hoja es verde. Al colocar la “mesa de los *jais*” es frecuente que las hojas de *biao* alternen la superficie verde con la blanca. Cuando se cura, el reverso blanco mira siempre hacia el maestro que canta, siempre es la parte blanca la que se mueve sobre las cabezas de los enfermos y los asistentes y es por ese lado que se soba a aquellos.

En la descripción de la ceremonia de “curar la tierra” (que más adelante incluiré en su totalidad), Misael Nengarabe menciona en dos ocasiones las hojas de *biao*:

A las seis de la tarde, anocheciendo, empezaban a tomar la chicha. El jaibaná ponía su guarapo con tendido de hojas blancas. Ponía cuatro pocillos y echaba guarapo o sea aguardiente; al terminar, repartía a toda la gente (la comida) y cuando ya comían todo, el Jaibaná se levantaba y desempacaba esas hojas de *tordúa* y empezaban a cantar todos y a tomar y a bailar y amanecían parrandiando hasta el amanecer.

En la quebrada Sinifaná, cerca a San Antonio, vive Inocencio Bigamá. Su habitación no es un tambo sino una casa campesina como las otras de la región. Con orgullo me pide que le tome una foto. Se monta en su yegua y se tercia la escopeta; luego me dice que está listo. Después entra en la casa, saca dos taburetes y charlamos en el corredor; estamos en diciembre de 1972:

Los jaibanás se han acabado porque la gente dice que hizo maleficio a los niños y muere, y entonces uno coge rabia y mata. Unos han matado y otros se han ido. Ellos curaban la tierra. Se sentaban frente a la casa en hojas de *biao* blanco y cantaban bajito palabra que yo no atiende (nunca he podido entender eso palabra) y veía como persona que uno no veía. Maleficio se llama hechicería en el código y castiga.

En la misma vereda, dos días más tarde, Ritalina Siágama, a quien ya he citado antes, dice que para curar la tierra el Jaibaná: “se sienta a la puerta y canta al lado de hoja de *biao*”. Y allí mismo, Agustín Dozabia lo confirma: “el Jaibaná cura con hojas blancas y cantando”.

Para el Chocó, en cambio, los informantes señalan en lugar de la hoja de *biao*, hojas de palma, de iraca, de palmicho, pencas y aun ramos o abanicos de hojas secas. El *biao* solamente se menciona como tapa de las totumas y pocillos de chicha.

Pero en ninguna parte se hace referencia al por qué el *biao* o sus reemplazantes desempeñan ese papel. Mis referencias al Chamí no contienen tampoco ninguna explicación al respecto.

En el texto de Pineda y Gutiérrez (1958: 448) se dice que las vasijas que tienen chicha de maíz “se cubren con hoja blanca, sobre la cual se pintan cruces con bija para que los espíritus no se beban la chicha. Si los diablos la prueban, el que beba después enferma y muere. A los diablos tomadores de chicha los llaman *bichi-paima* y viven en el agua”. Pero aquí no aparece claro si es el *biao* o son las cruces pintadas las que detienen a los espíritus para que no beban, o si se trata de la conjunción de ambos elementos, aunque la cruz es, aquí, de clara influencia misionera. Por otra parte, esta observación contrasta con las mías y las de otros autores, ya que en estas los espíritus beben la chicha de las totumas y pocillos tapados con hojas de *biao*. Además, al final se consume el contenido de estos recipientes por parte del Jaibaná y los asistentes, sin que esto produzca ningún efecto nocivo sobre ellos. También es cierto que ninguna de estas observaciones menciona las cruces pintadas con bija.

En los numerosos mitos únicamente he podido encontrar una referencia al *biao*, en su denominación de platanillo:

Dios y el diablo disputaron porque éste quería la mitad de la gente y aquél no quería dársela. El diablo tiró al suelo un palo chico y de allí salió el platanillo. Dios tiró otro palo y salió la caña dulce. En esa época no había mas que hombres. Dios formó a los hombres en el San Juan y a las mujeres en la playa de Coredó (boca del Baudó)” (Wassen, 1933: 110).

En otro lugar, María de Betania dice que Dios era *Carabí* y que el diablo era *Tutruicá*, el señor del mundo de abajo y dueño del barro, quien hizo el arco iris (*euma*) tirando al espacio un poco de agua.

Esto no aclara gran cosa el papel del *biao*, aunque avanza algo sobre su afinidad con el “diablo” y por tanto el porqué de su utilización en las actividades del Jaibaná, quien tiene relación con él. Esto contradice también la versión de Pineda y Gutiérrez, a menos que se acepte definitivamente que son las cruces de bija, y no el *biao*, las barreras contra los “diablos”.

LAS CASAS “SAGRADAS” Y LOS ADORNOS DE PALMA: ESPACIO “SAGRADO”

Dije ya que no se encuentran en el Chamí las casas “sagradas” que se dan en el Chocó. Encontramos, en cambio, los adornos colgantes tejidos en hoja de iraca, que no se mencionan para esos sitios. Creo que unas y otros cumplen el mismo papel, delimitar dentro de la vivienda un espacio “sagrado” en donde el

Jaibaná desarrolla sus tareas. Pero veamos primero las variantes de la casa “sagrada”. (Lámina N° 3, a y b).

Pinto dice que, para la curación, el enfermo se coloca en el piso “sobre un tendido de hojas de plátano (*¿biao?*), bajo un toldo de *parumas* o una casita hecha con tablas tomadas del altar. Alrededor se colocan figuras antropomorfas y a la cabecera se sienta el Jaibaná” (1978: 303).

Reichel precisa (1960: 120), al referirse a la consecución de un espíritu tutelar por un adulto: Hace en la casa “un pequeño cuarto de hojas de palma, talla una figura antropomorfa de madera y la coloca dentro”.

Velásquez (1957: 217) dice que la curación se hace en “un rancho aparte de las casas comunes, cercado con hojas de palma... El Jaibaná se sienta en un banco de balsa. Colgantes en círculo, figuras de balsa pintadas con bija y siempre de hombres... El cuarto debe humedecerse antes con zumo de quedará o yerba de sapo (*scoparia dulcis*)”. Recordemos que su informante es un curandero negro que ha aprendido de los indios.

En otro artículo (1962: 182) Reichel se refiere a que en el río Chorí encontró “una estructura portátil y desarmable para el ceremonial de la chicha. Una armazón de tablas de balsa sostiene una bóveda larga de hojas de palma entretejidas. Tiene un piso de espartos paralelos a 30 cm. sobre el suelo, donde se colocan las totumas con chicha. Mide 1.30 metros de altura y 2 metros de largo. Las cuatro tablas verticales tienen decoración pintada en rojo y negro, geométrica”.

Arosemena describe así la delimitación del espacio operativo del Jaibaná en una curación que presencié en Darién, Panamá: “*El día anterior las ayudantes limpiaron el centro de la casa, sitio de la ceremonia, regando agua, perfumando con hojas de albahaca. Y tapizaron con hojas de bijao [...] El día de la ceremonia, a las 6:15 p.m., los hombres colocaron en el centro cuatro varas que iban del piso al zarzo. Sobre este rectángulo y a 50 cms. del suelo, colocaron en forma de arcada cuatro varas y las taparon con parumas. Dejaron destapado el frente para meter a la niña. Las cuatro varas se adornaron en la parte superior con lazos de palma real [...] A las 9:05 p.m. las ayudantes limpiaron y perfumaron por última vez el área de la ceremonia. Pusieron hojas de bijao alrededor del nicho de curación y, sobre ellas, 42 totumas de chicha tapadas con hojas de bijao [...] Luego (a las 10:15 p.m.) pusieron a la niña dentro del nicho, desnuda, pintada con jagua y con un collar. Las mujeres jóvenes, en semicírculo y agarradas de la mano de la cintura de la siguiente, bailaron alrededor del nicho de curación, al ritmo de un tamborcito tocado por la primera...*” (1972: 13-15).

Deluz la reduce a “*un altar en el centro de la casa, hecho con una plataforma apoyada en cuatro pilares y en la cual se colocan las calabazas tapadas con hojas de banano (¿biao?) y otros objetos*” (1975: 9).

La comparación de las descripciones anteriores con la de curación de una vivienda, recogida por Rochereau (1933: 71-76), puede hacernos avanzar en la comprensión de la casa no como objeto sino como espacio. “*Dos indias jóvenes prepararon la chicha, pintadas con guija y jagua, cara y cuerpo. Trajeron ramas de un árbol y agua. En la mañana, salieron de la casa, llevando las indias el agua y*

las ramas de árbol y hojas de palma. El Jaibaná enterró las ramas en cuatro puntos alrededor de la casa. Luego hizo como conjuros y asperjes, dando vueltas y deteniéndose en donde estaban las ramas. Dio cuatro vueltas. Al detenerse, cantaba y asperjaba. Prendió las ramas y las hojas y aventó lejos las cenizas". Rochereau no vio la ceremonia nocturna que siguió a la actividad descrita, pero es claro que mediante esta el Jaibaná delimitó alrededor de la casa un espacio "sagrado" que la incluyera, así como las casitas delimitan el espacio que ha de incluir al enfermo.

Lo mismo se consigue con los adornos de palma de iraca que mencioné al comienzo: *"Cuelgan de las vigas del techo cuatro grandes adornos de hojas de palmas de iraca. Están formados por haces de hojas unidos por su extremo superior (el mismo del que se atan a las vigas) y que se abren en el centro mediante una circunferencia de bejuco, dejando caer las puntas libremente. Amarrados a ellos se han colocado ramilletes y guirnaldas de flores silvestres. Dispuestos en las cuatro esquinas de un rectángulo imaginario, están separados entre sí unos dos metros y medio".*

"En el suelo, dentro del espacio delimitado por la proyección de los adornos colgantes, está dispuesto el 'altar'. Colocadas sobre un arco de circunferencia se encuentran cuatro ollas de aluminio tapadas que contienen comida. Y las tazas y totumas con chicha de maíz".

También dentro de este espacio se coloca la persona que sostiene al niño enfermo. El Jaibaná, en cambio, se coloca entre los dos adornos que dan a la puerta frontal del tambo, es decir, en el límite externo (en la puerta) del espacio así delimitado.

La concordancia de la utilización del espacio en este caso con los citados antes, por encima de su diferencia formal con ellos y la de ellos entre sí, no deja lugar a dudas acerca de la funcionalidad de los adornos.

Darío Nengarabe me explica, después, que es el espíritu el que indica al Jaibaná, en sueños, cómo debe preparar el banco para la curación. Este se hace con cinco adornos de iraca, cuatro adentro y uno en el corredor. En la curación que presencié, el espíritu indicó a Clemente que solo pusiera los cuatro de adentro.

Volveré después sobre la significación e importancia de este espacio de trabajo del Jaibaná.

PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES

El dibujo del mapa es del autor. Las láminas fueron dibujadas por Yolanda Castellanos. Los objetos de las Láminas 3.a y 5.a se dibujaron a partir de Nordenskiöld (1929). Los de la Lámina 3.b y c, a partir de Wassen (1963). Los de la Lámina 4, Lámina 6.e. g y h y Lámina 7.b y c, a partir de Reichel (1960). Finalmente, los de la Lámina 5.b-e, se dibujaron a partir de Reichel (1962). Los dibujos restantes son del autor.

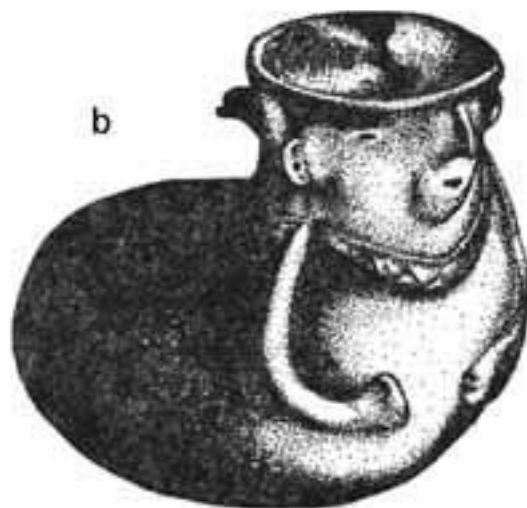
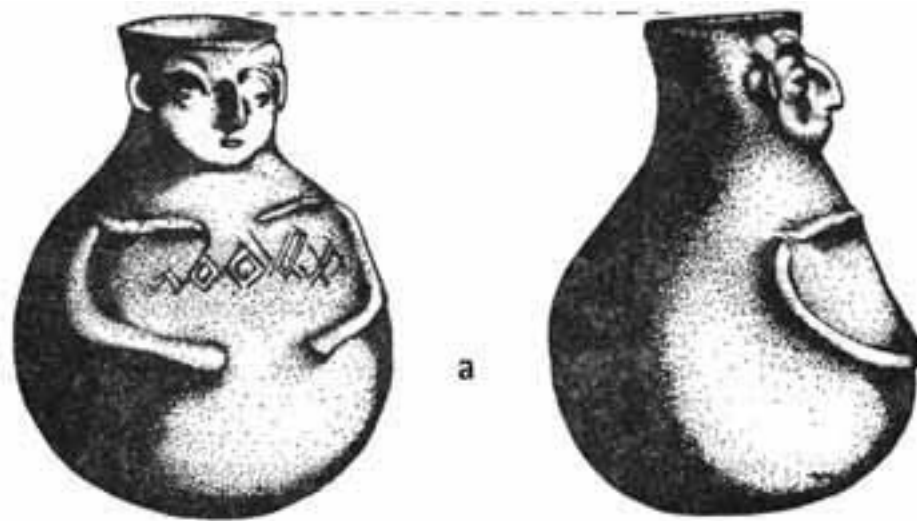


LÁMINA No. 2

Cántaros de barro para la chicha: a. Del río Garrapatas, decoración antropomorfa femenina, b. Del Chamí, decoración antropomorfa, tipo mocasín

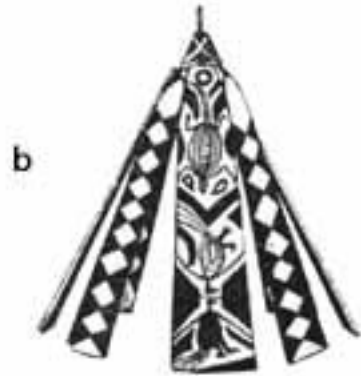
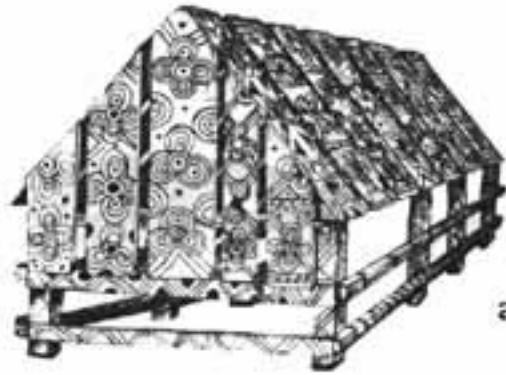


LÁMINA No. 3

a y b. Casas “sagradas” hechas con tablas pintadas, río Sambú; c. Cántaro de barro para la chicha, decoración antropomorfa femenina, río Sambú

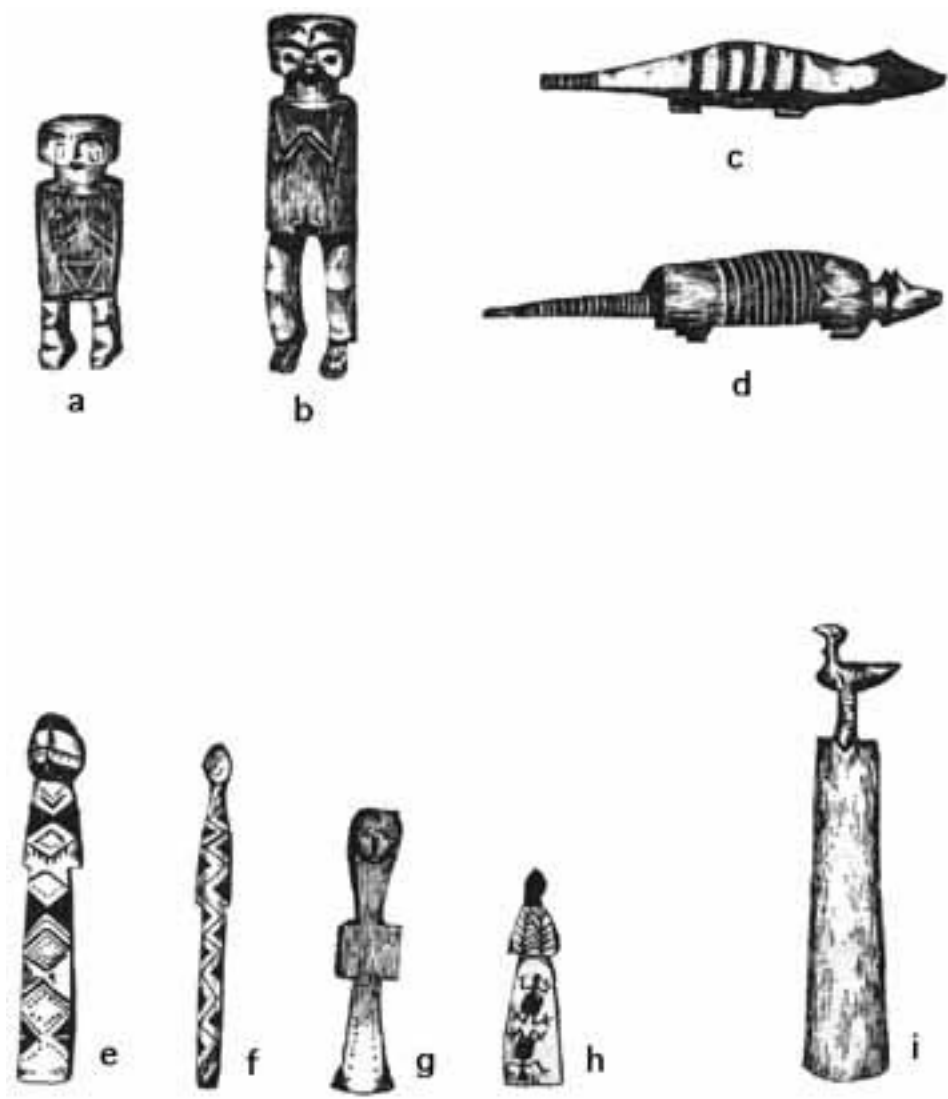


LÁMINA No. 4

Objetos de madera: a y b. Muñecos tallados que representan ancestros; c. Caimán; d. Armadillo; e-h. Tablas talladas y pintadas; i. Batidor para chicha con figura ornitomorfa



a



b



c



d



e

LÁMINA No. 5

- a. Tabla tallada y pintada con figuras antropo y zoomorfas, río Sambú; b. Batidor para chicha; c. Talla zoomorfa; d y e. Bancos de jaibaná

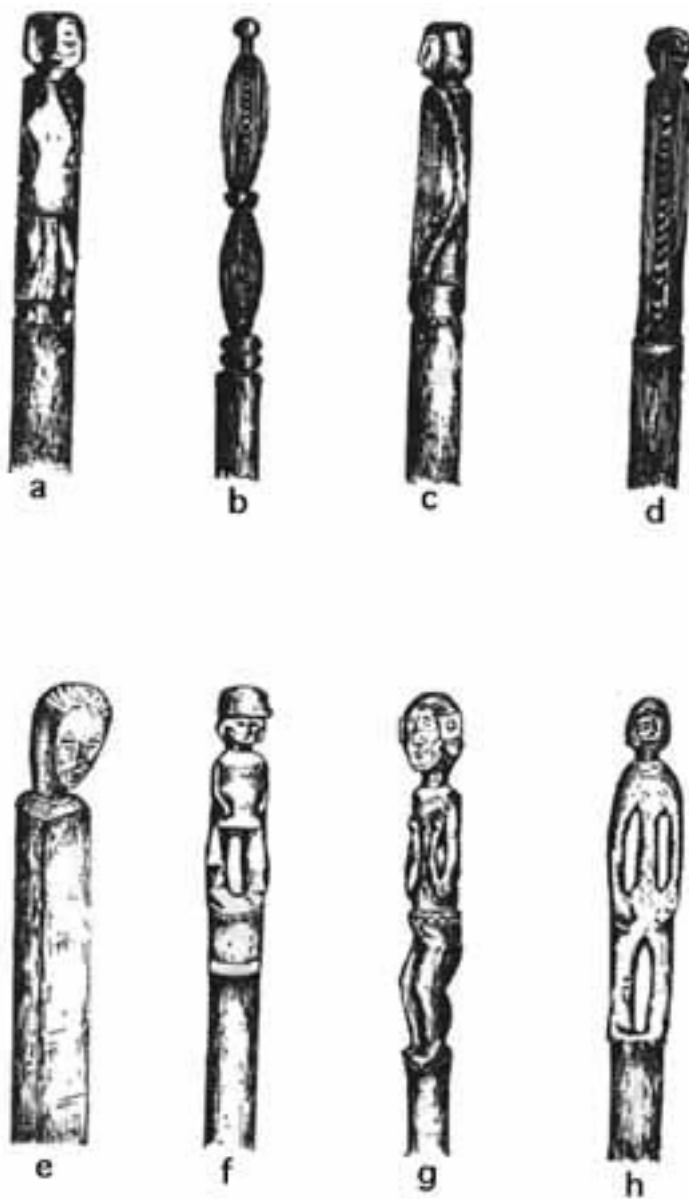


LÁMINA No. 6

a, c y d. Bastones antropomorfos, Chamí; b. Bastón tallado, Chamí; e. Cabeza antropomorfa, río Docordó; f. Bastón antropomorfo, río Garrapatas; g. Bastón antropomorfo, río Calima; h. Bastón antropomorfo, río Docordó

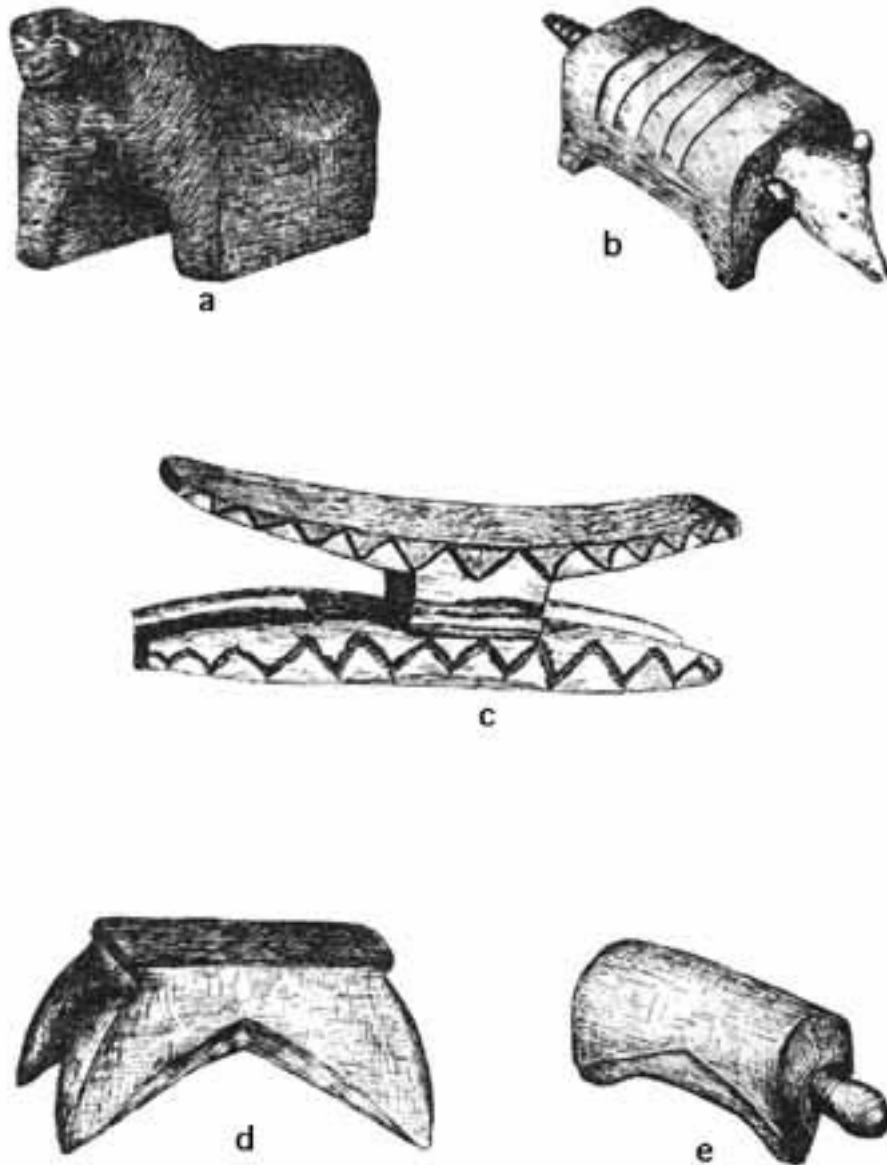


LÁMINA No. 7

Bancos de jaibaná: a. Tortuga, Chamí; b. Armadillo, río San Juan, Chocó; c. Río San Juan, Chocó; d y e. Chamí

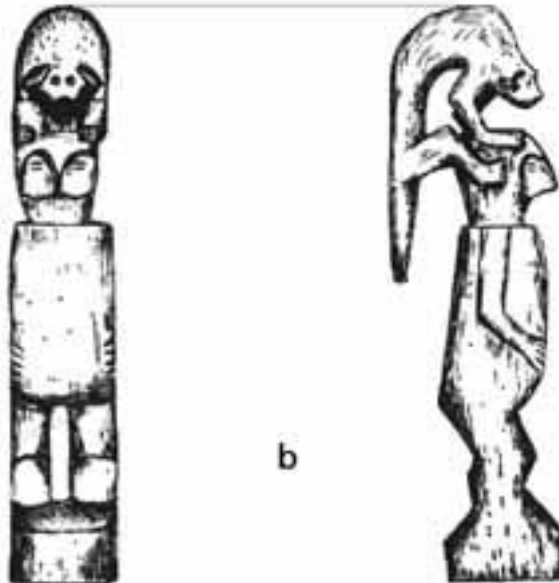
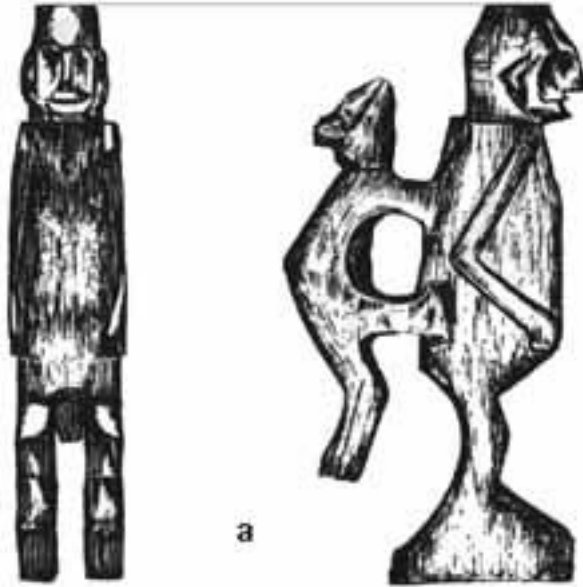


LÁMINA No. 8

Muñecos antropo y zoomorfos, tallados en madera roja y con figuras de jais

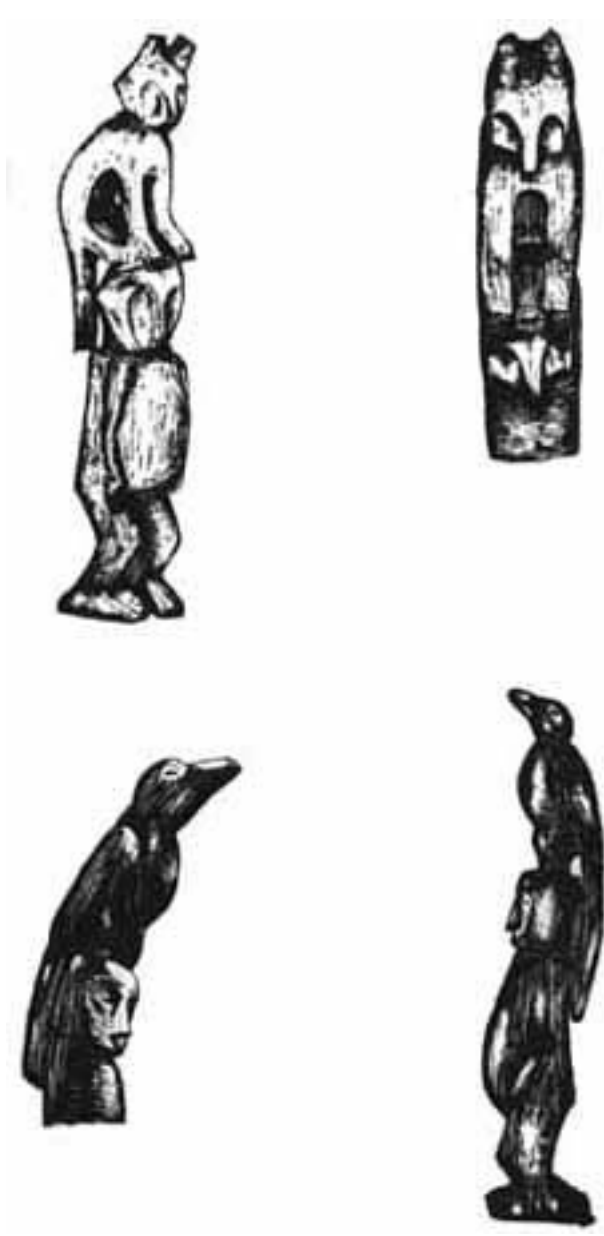


LÁMINA No. 9

Muñecos antropo y zoomorfos, tallados en madera roja y con figuras de jais

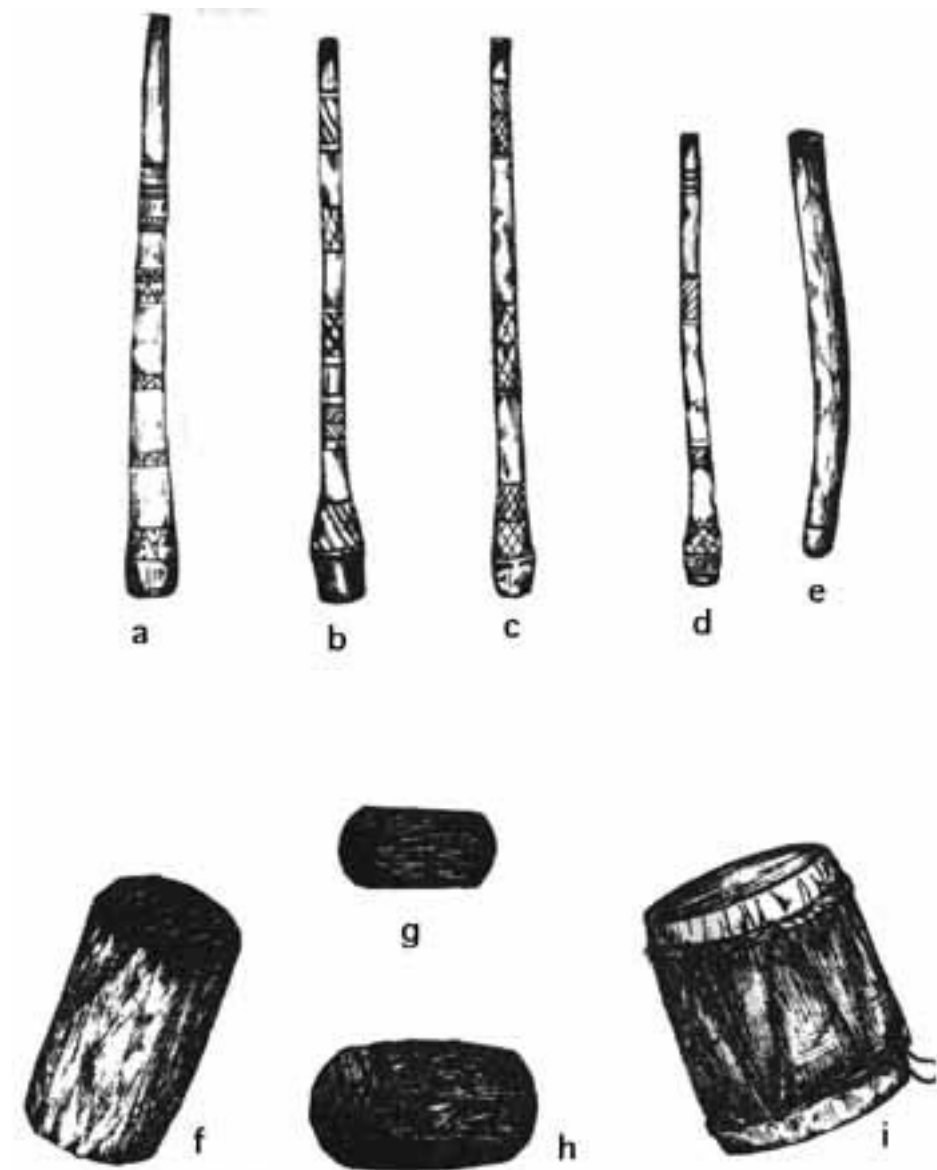


LÁMINA No. 10

a-e. Fututos de yarumo con decoración al fuego, río San Juan, Chamí; f-h. Tambores para mujer, recubiertos con látex; i. Tambor para hombre con parches de cuero de guatín (superior) y venado (inferior)

IV - LOS PODERES DEL BIEN Y DEL MAL

De lo dicho hasta el momento puede concluirse que el Jaibaná no es solamente un curandero u hombre-medicina; sus poderes van mucho más allá, hasta el punto de que Pinto lo califica de “*dueño del bien y del mal con sus poderes mágicos, lanzador de la enfermedad y la muerte*” (1978: 282). Sin embargo, hay una marcada diferencia entre lo que pueden hacer los de hoy y las atribuciones que se les reconocen en el mito, o en algunos relatos ubicados por los indígenas en períodos históricos: las guerras con los cunas, la llegada de los españoles, la colonización blanca. Además, algunos personajes míticos, como *Carabí* o *Caragabí*, son tenidos como jaibanás por algunas personas indígenas, aunque es cierto que otras los consideran dioses o diablos, afirmaciones que no son necesariamente excluyentes.

El poder de curar, el más importante entre todos desde el punto de vista de hoy, incluso casi el único que aún se les reconoce, conlleva indisolublemente ligada la capacidad de enfermar, de hechizar o hacer maleficio. Uno y otra son parte de un poder más amplio, el de incidir en los *jais*, causantes de la enfermedad, a través de una relación directa con ellos. Sometidos a su voluntad, los *jais* pueden, entonces, enfermar o curar. Más adelante se hará el análisis sobre la naturaleza de los *jais*, a raíz del cual este poder será claramente comprendido.

En principio y tal como se desprende de los informes citados, existe la opinión casi unánime de que la enfermedad es producida y curada por los *jais*. Cada uno de ellos está relacionado con una enfermedad específica, que causan si penetran en el cuerpo de una persona, y que se cura si lo abandonan; que producen si roban y esconden el alma del enfermo, y que sanan si ellos u otros *jais* la recuperan y devuelven al doliente; además, enferman y matan si devoran el alma. Todo ello, enfermar, curar o matar, siempre bajo el poder de un Jaibaná, quien los envía o aleja a voluntad.

Según el decir de los indios, la relación *jai*-Jaibaná se da por medio del sueño, pero también mediante el “canto de la chicha”; o sea, en palabras de los antropólogos, por el éxtasis alcanzado por el consumo de chicha, el canto monótono y prolongado, el baile y la ingestión de alucinógenos. Así, todas las actividades que se efectúan durante la curación (pero también en el aprendizaje) no tienen sino una finalidad principal: comunicarse con los *jais*, descubrir la causa de la enfermedad y ordenar a aquellos realizar lo necesario para devolver la salud al enfermo. Ya veremos que todo esto es solo lo más aparente, tras lo cual se esconde un proceso mucho más complejo e importante.

EL PROCESO CURATIVO Y LA “HECHICERÍA”

Es preciso detenernos un momento sobre el proceso curativo, recogiendo las modalidades bajo las cuales se realiza, sea en las distintas regiones, sea por los diferentes jaibanás, sea en relación con enfermedades disímiles. Y por

consiguiente en la manera como se considera la causalidad de la enfermedad, es decir, en la hechicería o brujería.

Cayón afirma que el Jaibaná llama a los espíritus con silbidos y con gritos. Cuando llegan, entra en trance y los ve, ordenándoles curar. A los más feroces los tiene encerrados en “corrales o jaulas”. Pinto, a su vez, dice que la muerte es causada casi siempre por espíritus maléficos, “*por eso el Jaibaná es llamado a increparlos cuando sobreviene el fallecimiento*” (1978: 47).

En la iniciación, “*el canto es la invocación de los jais. Estos vienen y se comen y beben las viandas puestas en el altar, y bailan con instrumentos tocados por ellos. El Jaibaná canta con ellos un canto que les agrada*” y luego les ayuda a entrar en el cuerpo del nuevo Jaibaná (Santa Teresa, 1924: 35). Y Pinto dice que en la chicha cantada o comida de los *jais*, el Jaibaná “*se pasea cantando y sacudiendo las hojas, invitando a los jais a recibir la comida ofrecida... los ruidos que se oigan se consideran como señas de la presencia de los jais. Al amanecer se destapan las comidas y chichas para comprobar que han sido comidas y bebidas por los espíritus*”. El Jaibaná es “*un mediador entre los jais o espíritus de la enfermedad o de sus agentes (animales, plantas o fenómenos naturales) y el enfermo, pudiendo descubrir las causas y los remedios, el curso y el desenlace de la enfermedad*” (1978: 302).

Durante la curación el Jaibaná entra en éxtasis y “*se le aparecen muchos jais en forma de indios o civilizados o animales de diversa especie. Los espíritus se ponen a curar al enfermo. Si no se alivia, llaman al espíritu superior Dobirusá, quien llega hermoso, vestido de oro y con chaquiras y abalorios. Los demás lo reciben con música y bailes. Todos beben la chicha y se emborrachan, empezando a cantar con instrumentos que saben tocar. Si la enfermedad es incurable, Dobirusá se va sin hacer nada y no atiende a ningún nuevo llamado; si tiene cura, pide ayuda a los otros jais y hace las curaciones necesarias*”. El Jaibaná, además de acompañar a los *jais* en sus bailes y cantos, “*succiona, frota con bastones o figuras, da baños de hierbas o de sangre de animales diversos, sacrificados y ofrecidos a los jais. También imita la extracción de cuerpos extraños: espinas, animales, flechas, cuchillos. Otras veces coge el corazón o el hígado de un marrano, tatabra, zaino o guagua (ningún otro animal) con cuya sangre ha bañado al paciente, y clava en él una varita, poniendo el otro extremo en la boca del enfermo. Entre el palito y el Jaibaná, éste coloca su espejo cuadrado del pecho (tiene otro en la espalda) al que tiene que estar mirando el enfermo. El cebo se mueve hasta que sabe que el animal salió del cuerpo y lo mordió. Este corazón o hígado tiene que ser botado al río [...] La enfermedad no tiene causas físicas, sino que se debe a la posesión por un jai, a órdenes de un Jaibaná contratado para enfermar, o un descuido de las practicas mágicas preventivas*” (Santa Teresa, 1924: 40).

Sigue el mismo autor estableciendo procedimientos especiales para cierto tipo de enfermedades: “*Cuando se cura la locura no hay sueño ni comida para los jais. Todo el grupo asiste adornado, el enfermo lo está también. El Jaibaná pregunta al enfermo cómo espera ser curado y se atiende a lo que diga. Se sacrifican animales, cuya sangre beben enfermo y Jaibaná y bailan llevando una*

gallina colorada en la mano derecha y los bastones y el espejo en la izquierda. En la boca, agarrado por una oreja, un pequeño marrano vivo. Bailan ante el altar. El enfermo cae en éxtasis y durante él es despojado de sus ropas y adornos que son arrojados al patio y luego guardados por el Jaibaná durante tres días; al término de estos, el Jaibaná lava la paruma del enfermo; éste vuelve en sí y es declarado curado. O se le viste con un vestido de hojas de maíz hecho por el Jaibaná, poniéndoselo por los pies y sacándoselo por la cabeza, al tiempo que sopla para expulsar al espíritu de la locura” (Id.: 45-46).

Respecto de la brujería, Rochereau expresa que el Jaibaná *“puede embrujar mediante ritos disimulados: palmadas en la espalda, salivazos disimulados, comidas o bebidas ofrecidas a la víctima. A veces sólo con la mirada y aun sólo con querer, según el poder del Jaibaná. Casas, lugares y árboles pueden ser embrujados, quedando intocables. El síntoma del embrujamiento es una enfermedad súbita, causada por la posesión del espíritu de un animal maligno [...] En sus sueños, un Jaibaná ve al animal devorando el cuerpo de un indio, y así sabe la causa de la enfermedad. Si el animal está comiendo el alma de la víctima, no hay curación, si sólo la ha escondido, sí la hay” (1933: 73-74).*

Según Reichel (1960: 121), la presencia de los jais *“se manifiesta por ruidos o movimientos de las paredes o por apariciones en el sueño. Puede aparecer en forma humana, de ratón, de loro, o cualquier animal (generalmente no de presa) [...] Los espíritus de los animales de presa son maléficos y causan las enfermedades, los ancestrales pueden influir en ellos para que dejen de enfermar [...] A la ceremonia de cantar la chicha asisten tanto los espíritus tutelares como los de los animales de presa en una especie de reconciliación. Por la asistencia de los de presa, es necesario sacar a sus enemigos: las armas y los perros. Si un perro sube, la chicha se daña y la ceremonia se suspende”. En caso contrario se hace la ceremonia, y el Jaibaná “hace vibrar rápidamente su abanico de hojas de palma sobre las totumas con la chicha, para llamar a los espíritus. Canta llamando a los antepasados y a los espíritus de los animales de presa, a cada uno por su nombre. Estos vienen y beben la chicha, hablando entre sí, los ancestrales tratando de apaciguar a los de presa. Parece que ciertos espíritus ancestrales se identifican con algunos de presa, haciéndose sus dueños. La causa principal de la enfermedad es la malevolencia de los espíritus de los animales de presa. O del prójimo que los envía. También la introducción de proyectiles mágicos puede causar enfermedad: espinas, pelos, piedritas, etc.”*

Robinson y Bridgman presenciaron cómo *“al comienzo de la curación, el Jaibaná frotó el suelo con una hoja de palma para despertar a los espíritus. La enfermedad la causaban los espíritus del sapo, tatabra y tortuga y debían ser exorcizados” (1966-69: 197).*

Pineda y Gutiérrez citan a Nordenskiöld (1958: 444) a quien un brujo dijo que *“las almas de la gente buena se convierten en espíritus modestos [...] La gente mala se convierte en animares, esto es, malos espíritus, y son éstos los que causan la enfermedad y la muerte”. Y agregan, en la página 446, “la enfermedad es resultado del maleficio hecho por un Jaibaná, quien envía sus espíritus protectores a que escondan el alma de la víctima en un hueco y la*

tapen con una piedra, la introduzcan en un árbol o en el cuerpo de un animal; el enfermo se va consumiendo y muere si no la recupera por medio de otro Jaibaná. Otras veces los espíritus se van comiendo el alma y el enfermo muere, pues no hay cura contra ello. Todos estos espíritus son las almas de los indios muertos”.

En la ceremonia que presencié Arosemena, *“a las 12 de la noche, el Jaibaná todavía cantaba y las mujeres bailaban, ambos para atraer a los buenos espíritus que deben desalojar a los malos con su presencia; no se habló de lucha entre ellos”* (1972: 17).

Reina Torres dice que muchas ceremonias terminan con la presencia de los espíritus o *jais* y que la chicha cantada se orienta a afianzar la relación entre Jaibaná y espíritus. La enfermedad está ligada a la mala voluntad de los espíritus o al mal que algún enemigo ha conseguido mediante la brujería. *“Pocas veces se consideran causas físicas o ambientales”* (1962: 30).

Según Velásquez (1957: 217-18), la cura comienza a las 10. Si hay extraños no pueden salir hasta terminar, si lo hacen, enloquecen o *“reciben la enfermedad del paciente. Los perros se amarran fuera. Los asistentes no deben rezar ni pensar en Dios, pues el diablo no viene. El brujo comienza a cantar así: Ya, ya, ya. Ay, ay, ay (estas tres últimas palabras deben ser un verdadero quejido). Luego llama al maestro que le enseñó a curar: ‘mi maestro, mi maestroooo, mi maestrooooooooo’. Luego regaña y zapatea, dando en el suelo con el machete. ‘Majuí, majudichi. Majuí, majudichi. Majuí, majudichi. Ya vamos llegando, ya vamos callando. Ese sapo que está preso, que venga a tomar un poco de chicha aquí. Oh, Jaibaná maestro, oh Jaibaná maestro, oh Jaibaná maestrooooo’. Sopla al enfermo y le pasa por encima el bastón. Chupa la parte afectada y la cubre con hojas de platanillo”.*

La locura se da cuando *“el Antumiá pasa al lado de una persona y ésta cae inmediatamente con un ataque de este mal. Al ser llamado, el Jaibaná canta llamando a sus espíritus tutelares y amigos y ordenándoles capturar al causante del mal”* (Torres, 1962: 36).

Wassen describe así el embrujamiento (1935: 119-120): *“Las hierbas juegan un papel importante. Se tiene que saber el nombre de la persona que se quiere embrujar y, en el bosque, uno sopla la hierba hacia él. Merino, el curandero que enseñó a Abel Hinguimá del Docordó, sabía introducir, mediante hechizos, sapos, ranas y gusanos en el estómago de la gente. Si no se hace nada, la muerte sobreviene”.*

En el Chocó, según la observación de Arianne Deluz, *“es difícil saber si cada jai corresponde a una enfermedad o si algunos (de los que asisten) son solamente espectadores. Los grandes chamanes poseen espíritus que son la metamorfosis del alma que ronda alrededor del cuerpo en el momento de la muerte y que sólo ellos pueden captar. Hacia la media noche, los jais están todos presentes y ayudan al chamán a extirpar la enfermedad. Agita su rama sobre la cabeza del paciente, chupa, conjura; a veces sopla sobre la cabeza del enfermo el humo de su cigarrillo o pipa. La enfermedad se atribuye a veces a que un jai por orden de alguien que quiere enfermar al paciente se ha introducido en*

*su cuerpo; es necesario que un **jai** más fuerte lo expulse. Canta toda la noche, curando a todos los enfermos que hay en la casa. Al amanecer, una parte de la chicha ha sido bebida por los espíritus y por él, el resto se reparte entre los habitantes de la casa” (1975: 9).*

Nordenskiöld señala una forma diferente de curación (1929: 143): *“Creen que se puede curar a quien está poseído por un **animará** (en ellos se convierten los pecadores después de su muerte y son los que causan las enfermedades) pintando la imagen del diablo sobre una pared. En una curación, el enfermo tenía la espalda pintada con demonios de dos cabezas, también los otros asistentes estaban pintados. La choza del hombre-medicina y muchos otros objetos están pintados también. Hay una representación de un **animará** que saca una gran lengua roja y sobre el cual están pintados otros”.*

Según afirma Reichel-Dolmatoff (1963: 38): *“El chupar es una forma de curación practicada entre los embera-sinú; chupar que se efectúa sobre el sitio en donde se localiza el dolor por medio de un pequeño instrumento tubular, cuya parte superior, que hace contacto con el cuerpo del enfermo, tiene forma de copa invertida”.*

Las versiones que hemos recogido de los indígenas en el Chamí no difieren substancialmente de las anteriores, aunque logran hacer algunas precisiones y aclarar ciertos aspectos de ellas.

Corroborando el procedimiento sinuano, algunos chamíes anotan que el Jaibaná chupa el cuerpo con un tubo de carrizo, y agregan que se trata de algo moderno que no hacían los de antigua.

En la curación de la tierra, el Jaibaná invoca la venida de un espíritu (*antumiá* o *tumiaw*) para que fertilice la tierra y capture los achaques (espíritus en forma de animales y que dañan las cosechas).

Después de una curación pido a Darío la explicación de lo ocurrido. ¿Qué fue lo que hizo el curandero?, le pregunto. Y responde:

Quando el Jaibaná cura, saca del cuerpo del enfermo los espíritus de los animales que causan la enfermedad. A partir de ese momento, tales espíritus pasan a ser suyos y, más tarde, él puede usarlos para curar. En la curación, el Jaibaná llama a los espíritus de quienes le vendieron el banco a que le ayuden a curar, así como a los espíritus de animales que están en su poder; estos se llevan a los espíritus de los animales que causan la enfermedad y los encierran en una cueva. Allí se quedan hasta cuando el Jaibaná los llama para curar. Así, a medida que cura más enfermos, su poder aumenta.

Sobre el embrujamiento, dice:

A veces un hombre maldice a otro y le echa el espíritu de la culebra; este está como maluco y se va con desgano a trabajar; en el camino lo pica una culebra. Entonces la curación con yerbas no hace efecto y el curandero no puede curar. Antes hay que llamar a un Jaibaná para que eche el espíritu de la culebra y así la curación sí sirve.

En nuestro último encuentro, Clemente me explica qué es lo que ve el Jaibaná en el sueño y que le sirve para curar. Cuando está curando debe ver la causa de la enfermedad para poder curar:

Si ve como una candelada en el río, entonces es enfermedad de fiebre. Una vez en la curación de un muchachito “vi” en sueños a un hombre sentado, estaba pintado con bija y me dijo que porqué no dejó, que no es cuenta suya, déjelo para llevarlo. [Clemente dijo]: Yo defiando, usted está haciendo maleficio, váyase. Y se fueron; eran un hombre con su hijo. Pero no dejó; agarraron el alma y se la llevaron y murió el muchachito.

Cuando curé a mi nieto vi a Salvador Siágama (muerto hace tiempo y maestro de Clemente). Mandó espíritu que va como viento y se agarra de la persona y cae enfermo.

Cuando Noraldo tuvo poliomielitis y los médicos de Pereira lo desahucieron por el estado avanzado de la enfermedad, le dijeron: llévelo para la casa que no puede hacer nada. Clemente llamó a uno de sus maestros y le dijo que curara. Este soñó y le dijo:

¿Quién hizo daño a esta tierra?, va a acabar toda su familia; fue su suegro. El maleficio mío me está contando a qué horas le da el ataque al niño, es a las 7, a las 12 y a las 4. A los tres días ya va a estar sin ataque. Y así fue, a los tres días no dio más ataques y el niño se curó; ahí está alentaíto y sólo le quedó como medio dañado la pierna y un brazo.

Cuando se enfermó Magdalena, segunda mujer de Clemente, este llamó al mismo Jaibaná. Se emborrachó mucho con aguardiente y cantó:

“Ay, Clemente, no hay alma pobre Magdalena; por qué no afanaron, demoraron mucho y la enfermedad se subió más, pobre Magdalena, no hay permiso para curar, alma está andando por ai, cuerpo sólo no más, no puedo curar yo”. Y se fue. Magdalena se murió.

Ese hombre tenía razón, concluye Clemente.
Una forma de embrujar es así:

El brujo pone espíritus malos, como cuatro, debajo de la casa. A las seis de la tarde el espíritu sale. Si sale una vieja de la casa, el espíritu aporrea o hace mal. Lo mismo al que salga. Si no hay brujo cerca que cure, la persona se muere.

Otra forma es la de sacar rastro, levantar rastro, aprendida de los negros del Chocó. Sacan la huella que un hombre dejó en el barro, la sacan con un cuchillo y la ponen en una hoja. La llevan a la casa y la chuzan con un virote (flecha de cerbatana) envenenado de rana. Sacan y echan hormiga conga (negra, grande, cuya picadura es muy venenosa). Dejan dos horas sin mover hasta que envenena todo; y lo botan. El veneno llega a los pies y empieza a trabajar. No tiene cura.

Otros indígenas dicen que no cura el médico, pero que el Jaibaná sí puede curar. Hay que curar antes de que el veneno llegue al estómago; si alcanza hasta ahí, el enfermo muere.

Uno de los misioneros cuenta que, en una pelea de borrachos, un indígena dio muerte a otro. Su familia lo entregó a la autoridad y lo llevaron a la cárcel,

escapando a la venganza de los familiares del muerto¹³. Una vez en la cárcel le comenzó un dolor muy fuerte en el pie y que le subía por las piernas. Lo llevaron al hospital y los médicos le quitaron el dolor, aunque no supieron dar con la causa de la enfermedad. Así ocurrió varias veces y cuando el indio volvía a la cárcel, el dolor le comenzaba de nuevo. El enfermo aseguraba que estaba embrujado y que iba a morir si no lo curaba un Jaibaná. Cuando los médicos del hospital se declararon incapaces de diagnosticar la enfermedad, el padre consiguió que, con garantía suya, la juez le permitiera llevar el enfermo a la zona indígena para que lo tratara un Jaibaná. Su familia llamó a uno, el cual cantó dos veces. Y el enfermo se curó, después de lo cual regresó a la cárcel y allí siguió bien.

Los indígenas embera dicen que el arco iris (*iuma*) es macho si tiene colores fuertes, o hembra si débiles. Cuando aparecen al tiempo, se dice que están juntos (copulando). El Jaibaná para hacer maleficio canta el canto del arco iris y manda peste del arco iris a los niños: diarrea y vómito. Por eso nunca dejan a los niños en el patio cuando aquel sale. El arco iris se traga el alma del niño porque tiene *jai*.

También hay peste de la garza; son llagas en la boca o en la cabeza.

EL DOMINIO DE LA NATURALEZA

He dicho anteriormente que el poder del Jaibaná no es solamente el de curar y, por consiguiente, enfermar, sino que va más allá, abarcando dominios que llegan hasta el nivel cósmico, al poder sobre los fenómenos naturales, los animales en general, etc.

Ya sabemos que el primer Jaibaná, Picario, y sus discípulos podían volar con ayuda de sus bastones Y que, en la destrucción de Cartago por un Jaibaná, mito ya transcrito, este es capaz de desencadenar el rayo, producir la oscuridad, provocar temblores de tierra e inundaciones con ayuda de su tambor y sus bastones.

Pero antes de proseguir el recorrido por el mundo del mito, indaguemos el poder que los indios de hoy le conceden, o, al menos, reconocen tenía hasta hace poco tiempo, es decir, en los tiempos históricos.

Se cree que el Jaibaná puede, por medio del sueño, predecir el futuro y conocer las cosas ocultas.

Una de sus funciones importantes dentro del grupo era la curación de la tierra, actividad propiciatoria de la agricultura, especialmente la del maíz. Uno de los indígenas la narra así, tomándola de sus recuerdos de la niñez:

¹³ Entre los embera-chamí existe la venganza de sangre. Cuando un individuo da muerte a otro, los familiares de este tienen el derecho y la obligación de “cobrar su sangre”, dando muerte al asesino o a uno de sus familiares; con ello se da por terminado el conflicto. Sin embargo, en las condiciones actuales, la situación se ha desbordado, pues los familiares del asesino muerto deciden también cobrar su sangre y así sucesivamente, desatándose cadenas de muertes que duran por años y diezman las familias, convirtiéndose en un problema grave para la subsistencia del grupo.

Hacía colada de chicha fuerte y guarapo fuerte; el Jaibaná anunciaba que reuniera gente, convidaba, y a esta hora (cerca de las 5 de la tarde) venía mucha gente y le adornaba la casa con flores; bastantes flores traían. Todo el corredor con coronas y hasta adentro colgaban. Bonita cosa. Cuando estaba chiquito me tocó.

A las seis de la tarde, anocheciendo, empezaban a tomar la chicha. El Jaibaná ponía su guarapo con tendido de hojas blancas. Entonces el Jaibaná pues ya empezaba a cantar y también invitaba como a dos señores que tocaban guitarra, tiple y tambor y, si no había, sólo tambor.

Mientras que el Jaibaná empezaba a cantar, por un rincón empezaban a bailar y el Jaibaná empezaba a cantar él solo.

Por ahí a las doce de la noche, ellos decían que ya viene pues el curandero, que ya va a curar la tierra. Anunciaban pues. El Jaibaná decía: “que vayan bailando alrededor”, como en círculo, e iban bailando alrededor del Jaibaná. Cuando decía: “en paz, que no bailen más, que ya hizo curación de la tierra”. Curaban la tierra como cantando y veían como en sueño un demonio que venía como “en forma de persona, en espíritu”. El demonio decía: “que ya está curado, ya le curé toda la tierra”. Y el Jaibaná decía: “que ya no más, que ya está todo en paz”. Decía: “repartan la comitiva de comidas”. Y, una vez recogida una abundante cosecha, el Jaibaná da una gran cena para los espíritus, para todos ellos, en la llamada ceremonia de cantar la chicha o de la chicha cantada.

Ritalina Siágama nos aclara que el demonio que cura la tierra es *Tumiaw* o *Antumiá*. Y nos cuenta que el misionero no dejó que los viejitos volvieran a curar la tierra.

Quando cura, al viejito lo tratan como a un rey. Las mujeres llegan con chicha y coronas de cintas en el pelo. Tocaban tambor.

La curación de la tierra no se limita a la referida ceremonia propiciatoria; también es necesaria cuando en un mismo sitio está muriendo mucha gente, circunstancia atribuida a que un brujo dañó la tierra, la cual debe ser curada. El texto de una canción empleada para ello, concibe las cosas así:

La tierra estaba de maldad. Ya había dañado toda la tierra; caían enfermas muchas familias y morían. Llamaban al Jaibaná a curarla. Este pedía aguardiente. Decía: “por la borrachera sabremos, ahora no sabemos. ¿Qué mujer contaría con otro brujo que está tan dañada la tierra?” Y respondía: “pasó aquel mujer y habló con otros compañeros y contó mucho palabra. Entonces el brujo le dañó la tierra por envidia”.

Esta envidia del brujo extiende sus efectos a otras áreas de la producción. Un indígena dice:

Si hay abundancia de cacería, los brujos son envidiosos; y los jóvenes cazaban más que los viejos y el brujo era envidioso y decía: “yo voy a barrer todo y ahuyentar los animales para otra parte”. Cuando acaba de ahuyentar todos, la gente decía: “ya ese brujo ahuyentó todo y no hay donde cazar y no hay nada en el monte”. Decía que: “vámonos a llamar a otro brujo para que vuelva otra vez abundancia y otra vez todos animales”. Decían eso así.

Y también ponían a cantar por los peces del río. Los jóvenes comían pescado más. Brujos envidiosos ahuyentaron a otro río y no pican la carnada. Cae el anzuelo, se reúnen los pescados como para comerse y se dicen: “Esta presa no está buena”. Y se van regando y como escondiendo y ya no pican.

Los muchachos jóvenes envidiaban con el brujo; que si es que nos aborrece y que pa qué hace tanto daño. Y que tomaban venganza. Y el Jaibaná dice: “si siguen molestando acabo con toda la familia, antes de que me van a matar”. A veces mataban muchos brujos por eso, en parranda.

El brujo, pues, tiene poder directamente sobre los animales de caza y pesca y no oólo sobre los insectos y otras plagas de la cosecha. Y puede ahuyentarlos. Pero también puede neutralizar tales efectos.

Otro día, en la vereda Palestina, llegando al pueblo de San Antonio, me encuentro a Joaquín Estúa por un camino. Me pregunta si no me da miedo de las culebras y yo comento que he encontrado muy pocas.

Antes había mucha culebra. Los curanderos cantaban de noche y echaban como bendiciones y entonces las culebras se retiraban p'abajo; por eso ya no se mira; antes, por la tarde, el patio se llenaba de culebras.

Así, el poder del Jaibaná sobre los animales alcanza también a las serpientes y puede conseguir alejarlas. Este poder sobre serpientes y otros animales peligrosos para el hombre, algunos de ellos monstruosos, da al Jaibaná un papel importante en el proceso de ocupación territorial por parte de los embera. El Jaibaná que se volvía humo va sepultando y neutralizando a los monstruos que no dejaban vivir a la gente en ciertos lugares, “domesticando el territorio” (Mauricio Pardo, Conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, agosto, 1983). Me parece más adecuado, como se verá, hablar de “humanización del espacio para hacerlo territorio”.

Posee el secreto del *inká* (murciélago) para dormir a las personas. Se dice que lo obtiene matando al murciélago que duerme a la gente con el viento de sus alas. Luego, el Jaibaná puede dormir a la gente agitando sobre ella dos pañuelos, uno rojo y otro blanco (Chaves, 1945: 138).

El Jaibaná puede robar a otros el poder, no solamente quitándoles sus espíritus, sino quitándoles el poder de ver. Arosemena cuenta cómo, en ceremonia que presencié, la participación del Jaibaná fue pasiva porque, según algunos, “tiene los ojos cerrados” por maleficio de sus enemigos y no puede ver los espíritus (1972: 17). Reichel menciona la existencia de hostilidad entre los jaibanás, quienes se hacen mutuas acusaciones de enfermar a los enemigos. Pueden causar “pérdida de la vista”, es decir, de la capacidad de tener alucinaciones (1960: 125).

Es notable hoy su conocimiento de plantas y otros elementos curativos que combina con su actividad jaibanística para la curación de los enfermos, conocimiento que recibe de sus maestros durante el aprendizaje y que es prescrito por los *jais* durante el éxtasis. Característica reciente pues los indígenas enfatizan que antes curaban sólo por canto; “por secreto sería”.

Reichel dice (Id.: 124) que el Jaibaná conoce el uso de yerbas curativas, especialmente las destinadas a curar la picadura de culebra. Tiene una colección de colmillos de las culebras que ha matado y para poder curar debe ingerir uno

de cada especie, los hace polvo y los toma mezclados con chicha. Otras veces los debe tragar enteros.

LOS PODERES MÍTICOS

Y, ya en el mito, su poder aumenta inmensamente. Al identificar a *Carabí* como un Jaibaná, ciertos relatos elevan a este al lugar de héroe civilizador, quien dio a los indígenas el agua, el fuego y muchos elementos culturales. Y al ligarlo, en los mitos de origen, con el diablo, estarían dando razón a los indios de hoy, a los misioneros y a los blancos en general en su creencia de que el Jaibaná cura por su relación estrecha con el diablo, con el demonio, quien es el verdadero poder que cura y enferma, siendo el brujo solamente un emisario que puede invocarlo. Recordemos además que uno de tales mitos identifica con *Antumiá* al diablo que ordena a su mujer, iniciadora del primer Jaibaná, matar a este y a su hermana.

Y recordemos a aquel Jaibaná de los *Siebidá* (el relato no dice que lo fuera, pero su poder de predecir el futuro mediante el sueño no deja dudas al respecto; por otro lado, Reichel confirma [1953: 161] su carácter de tal): al morir su hijo, lo deja bajo la casa para que al cabo de cuatro días resucite convertido en *Aribada*; este combatía a los *Erubidá* vestido como ellos y con el poder de dormir a las muchachas para embarazarlas. Era, además, el proveedor de carne de monte, ya que cazaba y traía los animales. Sus hijos fueron *Fronchí* y *Pononó* (Chaves, 1945: 141).

O a aquel que cuando las piedras se estaban tragando a los niños para llevarlos al mar, ensarta una de ellas con una lanza, dejándolas a todas convertidas en piedras. O a aquellos dos jaibanás *mikisus* quienes, en la misma región, mataron a *Porré*, la madre del oro, después de haberla “brujeado”.

Y también a ese otro que en el relato de la *Jepá* (Nengarabe y Vasco, 1978: 417-423), después de que la *Jepá* se niega a devolver a sus hijos que se ha tragado, dice, según la versión recogida por Cayón:

... hombre, voy a hacer chicha de maíz y voy a llamar para que arrastren de ahí eso abajo. Cuentan que llamaron eso la gente todo y dizque como a la una de la noche dizque había dicho el brujo Jaibaná, había dicho: “Vea, estén muy callados que los animales de mi cuerpo están bregando por sacar ese animal; si soy yo hombre, si saca eso, va a dar mucho trueno y mucha lluvia y va a ir creciente bastante río”. Que les dijo así. Cuando ya atendieron, los espíritus de los animales dice: “Oiga, nos vamos a sacar ese animal”, dizque ya gritaba la gente, pero dizque no era gente dice, sino es como animal, gritaba eso así, y cuando ya dijeron eso ya quedaron callados. Y ya daba por encima trueno, la lluvia y el río encima. Entonces ya gritaban: “échese p'abajo, échese que ese tiene motivo, este animal tiene que ir hasta el río de Tadó, para abajo por este río (el San Juan)...

Y que en la versión de Alicia Arango (1966: 16-17)

se dirigió hacia un lugar llamado Jebanía, en donde habitaban miles de jes y allí invitó a una para que fuera a hacerle unos días de compañía a la del lago, pero era un ardid para poderla sacar fuera y darle muerte. El indio tropezó en el camino con un

cangrejo gigante y le contó (los animales antes entendían como gente) y al saber la cuita del indio le propuso trizar la serpiente con sus tenazas. Dicho y hecho. En Burité, que era un lugar muy propio para lo que pensaban hacer, se dieron cita. A la llegada de la serpiente, se le abalanzó el cangrejo, cortándole la cabeza con las enormes tenazas. Para sacar a Je del lago, había bastado con la invitación de la visitante; pero el indio consiguió que el cangrejo solamente se entendiera con la que se había tragado los niños. El cangrejo no se contentó con matarla sino que le clavó varias veces las tenazas y alcanzó a matar a los niños, que salieron, pero muertos”.

O a aquellos vinculados con el trueno, bien por uno de ellos haberse hecho trueno, bien porque este es hijo de un Jaibaná. O a los jaibanás mellizos que, en otra versión sobre el trueno, lo vencieron clavándole una lanza en el pecho.

En las páginas 39-40 de su libro, María de Betania recoge creencias ligadas al arco iris, transcritas a continuación. Cuando aparecen varios arcos iris es porque va a morir un Jaibaná. En el Andágueda

el arco iris se mantiene en una quebrada llamada Okubuma¹⁴. Es una culebra que se mantiene de cangrejos y es de varios colores. Cuando no tiene qué comer se encumbra y se dilata, formando un descomunal arco y chupa la sangre de los muchachos, los cuales mueren al poco tiempo. Los jaibanás le cantan cuando la ven muy hambrienta y pueden hacerla retirar.

Otra versión atribuye el origen del arco iris a *Tutricá* al tirar al espacio un poco de agua. Wassen (1933: 117) menciona a un gran mago (*Hypanadróma*), quien con la utilización de un canto mágico, hizo huir a *Sosere*, vaca con un cuerno azul y habitante del curso superior del río Sambú.

Chaves (1945: 148) narra lo siguiente:

Surranabe (el gusano grande) era un gusano muy grande que se comía a los hombres y a los animales. Por eso la gente de indio le tenía miedo. Una vez se juntaron entre 4 mellizos y lo mataron con una lanza. Allí se formó una gran laguna y de allí en adelante no hay ya gusanos grandes, ya no hay más cría de ellos; sólo hay gusanos pequeños. Los mellizos sabían mucha cosa; eran como gente de médico”, [es decir, jaibanás].

Fernando Urbina (1979) menciona un fenómeno particular, la ombligada, frente al cual el Jaibaná tiene una posición ambivalente, por un lado no puede hacerlo, pero lo necesita, por el otro, tiene la capacidad de neutralizar sus efectos en los demás. Una anciana *“ombligó un día a un cholo. Ese cholo le quitó la fuerza. Ese tipo es zángano (brujo, Jaibaná). Se roba la fuerza. El se metió a que ella lo ombligara para quitarle la fuerza. Los brujos se hacen ombligar también para que los demás no les peguen, pues, por ser brujos, les cargan mucha bronca; entonces, se hacen ombligar, así ellos se defienden para que no les peguen en las bebezones. Los brujos les quitan la fuerza a los ombligados sobándoles los brazos (como escurriendo el brazo del otro). Lo hacen cuando el*

¹⁴ El padre Pinto dice que Ocotuma es un charco en el Alto Andágueda, en donde vive la culebra que forma el arco iris, y significa charco del cedro (1978: 362). Es claro que se trata del mismo lugar que menciona Betania.

ombligado está dormido [...] Pero los brujos no ombligan. Ellos lo que hacen es quitar la fuerza en lugar de darla”.

Según el autor, la ombligada es un rito mágico mediante el cual se frota el cuerpo de la gente con polvos o untos derivados de ciertos animales (oso, águila, etc.) para que adquieran así las cualidades de los mismos. Pese a que su versión dice que los jaibanás no ombligan, Wassen cuenta que *Caragabí*, un legítimo Jaibaná en su concepto, sobó a sus hijos con una mezcla compuesta de ojos de tigre y de gato, como consecuencia de lo cual veían en la oscuridad. Esto constituye una típica ombligada.

Se les considera, a veces, como antropófagos. Al menos es lo que se desprende de un mito hecho conocer por Urbina (1977: 25-27):

Carpio era uno de esos jaibanás temibles que había antes; esos sí sabían, no como los de ahora que lo único que saben es jartar biche (aguardiente de contrabando). Esa sí era gente dedicada a eso; era como una profesión; sólo se dedicaban a la hechicería, pero en serio. Mataba a los cholos y les sacaba las asaduras, diciendo que eran de venado; se quedaba con las mujeres de ellos y luego se las daba a sus hijos. Un día lo mataron y lo descuartizaron, le quitaron las asaduras, el corazón y la cabeza y los quemaron. A los pocos días fueron para ver si estaba vivo y vieron que todos los pedazos se habían juntado, pero que estaba muerto porque le faltaban las partes quemadas y eso no se podía juntar.

Este mito nos lanza de lleno en la que considero más importante creencia de los indios respecto de los jaibanás: su capacidad de resucitar; creencia todavía vigorosa en la vida diaria y altamente frecuente en los mitos.

La idea más difundida es la de que los jaibanás resucitan a los varios días de su muerte, luego de haber sufrido una amplia transformación física, convertidos en *Aribadas*, según unos, en mohanas, según otros. Recurramos a los testimonios de los indígenas y de los autores que hemos venido utilizando, con el fin de precisar cómo se da dicho proceso y qué características presenta el Jaibaná en su nueva forma.

En las notas de campo de Tulia Valencia se anota que cuando se da muerte a un Jaibaná, hay que descuartizarlo en una forma especial para que no reencarne en Mohana. Pero no hay ninguna información sobre la manera concreta como debe hacerse su desmembramiento. La referencia al mito consignado antes sobre *Carpio* podría dar una idea de lo que se trata.

Me parece, además, que no se trata aquí de una reencarnación, ya que, como iremos viendo, el Mohana es el mismo Jaibaná con su propio cuerpo, aunque transformado.

Sobre los mohanas, una de las misioneras da su versión:

Los Mohana son muertos que se levantan. Se salen de la tumba, pero no por encima, sino que les crecen enormemente las uñas y con, ellas escarban la tierra, hacen un túnel y se salen muy lejos. Las pestañas les crecen hasta la barbilla y las cejas también. Y el pelo, larguísimo, se lo echan sobre la cara, pero siempre se reconoce de quién se trata. Se comen a los niños; a los adultos no. Gritan. Los oí una noche que dormía en un tambo. Los indios se encierran y apagan las luces. No importa que el alma

del muerto esté en el cielo o en el infierno, porque es solamente el cuerpo el que se hace Mohana. Además, como ya está muerto, no puede morir otra vez.

La monja se dirige a un indígena que nos escucha y le pregunta si los ha visto.

Yo no los he visto; pero cuando va de noche por un camino siento que las hojas de los árboles se mueven y los compañeros dicen que es el Mohana, pero yo no lo creo.

Sigue explicando la religiosa cómo “*en Cuema hubo una epidemia de sarampión entre los indígenas y se murieron todos los indios de una familia, apenas quedó un muchacho de 17 años que avisó a los demás compañeros. Ellos fueron y los enterraron allí mismo; todos se salieron y se volvieron mohanas y por eso nadie hace casa por allá*”. Por eso los indios queman o abandonan las casas en donde ha muerto alguien. “*Ellos dicen a veces que son solamente los jaibanás muertos los que se vuelven mohanas*”.

Preguntamos a un viejo que ha subido a misa al internado de los misioneros: ¿conoce a *Aribada*?, ¿lo ha visto? Su respuesta es insegura, llena de vacilaciones, quizás por la presencia de la misionera, quizás por la duda que introduce una nueva creencia que no ha logrado desplazar a la antigua.

Aribada le acababa también, ese si es también dicen los que fue cierta, que eran que llaman *Aribada*, dizque llaman así; yo no se esa cosa será también, que era cierto, ¿quién sabe? Él también le acababa mucha persona. Dizque *Aribada*, dizque un hombre muerto se enterraba ai y ai mismo salía en cuerpo y alma. Andaba entre montaña, pero feísimo animal quedaba. Se encontraba el camino y ai mismo se mataba, se comía; y la noche también llegaban en la casa y todo familia se acaba. Ese también historia; lo que cuentan los mayores no más.

Cierto será, ai mismo si unos indios que eran valientes se amarraban aquí (en la cabeza) una totuma, como yo pongo aquí, le amarraban aquí una totuma y a las seis de la noche iba la montaña y traer ese animal. Iba entre monte y gritaba: uy, uy. Entonces los animales que están cerca le contestaba: uh, venga para acá. Y después los animales se arrimaban y seguían detrás de ellos y llegaban a la casa. Cuando la casa ya venían, entonces la seguía la pelea con animal. Y... peliando por ai... si verdaderamente le puñaliaban de cualquier arma y le mataban. Se reconocía. Pero animalazo, pero tan grande, tan feo, se encontraba en eso día también. Ese animal también se acabó mucho, acabó mucha persona, acabó. Por ahora no hay, en ninguna parte se encuentra. Yo he andado por ai solo, solo noche a pasar. Y pasa. Por ahora no. Dizque antiguamente dizque pasaba así. Pero acabó mucha persona también; y comía.

Esta versión contradice la de la monja en dos aspectos principales: Dice que el *Aribada* o *Mohana* (pues es claro que se trata del mismo ser; el nombre de *Mohana* parece provenir de la influencia de los colonos blancos de origen antioqueño y caldense) está en cuerpo y alma, mientras aquella dice que es solo el cuerpo. Hay que tener en cuenta que la respuesta que ella recibió de los indígenas y en la cual se basa, va encaminada a refutar su argumento de que no puede haber *mohanas* porque el alma después de la muerte va al cielo o al infierno; además de que el concepto de “alma” es mucho más complejo entre los embera que entre nosotros, como ya tendremos oportunidad de ver. Afirma que

se puede matar a los *mohanas*, en tanto que aquella dice lo contrario. Veremos cómo el *Aribada* o *Mohana* no está muerto sino que ha resucitado, solamente su condición ha cambiado. Otros informes y el mito corroboran que el *Aribada* sí puede ser eliminado.

El padre Rochereau amplía la información al respecto al asegurar que el *Aribada* sí se puede matar, pero con agua hirviendo que no deja reproducir su sangre, de otra manera, si se le hiere, de cada gota de sangre sale otro. Continúa así: *“Para volverse Aribada, el Jaibaná debe tomar en vida una hoja que se llama Guibán colorado. A los 15 días de muerto se forma en la tumba una espuma blanca que lo forma. Desde la agonía ya se ha ido cubriendo de pelos. Hay dos clases: uno de 4 patas parecido al caballo y uno de dos, parecido al hombre”* (1933: 94).

Las indicaciones recibidas por Cayón de sus informantes de Villa Claret ratifican el uso de las hojas de *guibán* y añaden que su cuerpo es mitad de indio y mitad de tigre. Para evitar su aparición, el cuerpo del Jaibaná debe ser clavado al suelo con una estaca de macana.

Pinto, en una información que otros no confirman, dice que *“si el difunto era Jaibaná, suelen reunirse algunos de sus colegas quienes por medio de cantos le piden no reencarnarse y toman algunas precauciones para evitarlo, entregando a la viuda y a los hijos los bastones y figuras del difunto y que al pasar a manos extrañas pierden su virtud”* (1978: 47).

Santa Teresa (citado por Pinto, Id.: 241) se muestra de acuerdo con la idea de María de Betania de que *“Aribamiá es un animal mitad indio (el cuerpo) y con cabeza y garras de tigre. En él se convierten los jaibanás después de muertos”*. Su alimentación es de cangrejos y *“los grandes jaibanás sí sueñan cómo los pueden matar y que no puede ser un indio cualquiera”*; dice, además, que el *guibán* debe tomarse en menguante de luna. Pinto concluye, por su parte, que *Aribamiá* es el mismo *Mohana* o *Aribada*, conclusión que comparto, como puede derivarse de la descripción y de las demás informaciones al respecto.

Pablo Emilio Yagarí, de Caramanta, contó a Pineda y Gutiérrez la historia del indio Panchí que era un *Mohán* (1958: 457-59):

Cuando todavía estas regiones de por aquí estaban cubiertas de selvas; cuando aún no habían penetrado en ellas los blancos; cuando era necesario hacer el viaje hasta Jericó para conseguir la sal, nosotros los indígenas teníamos jaibanás o brujos-curanderos que atendían a las necesidades de la comunidad. Eran muy buenos médicos. Así lo confirman nuestros padres que siempre se valieron de ellos; porque ahora recurrimos al médico de la población.

Una vez murió un niño de 4 años. El Jaibaná que lo atendía dijo que no lo enterrarán, sino que hicieran dentro de la casa una especie de tumba con tierra y hojas de plátano y lo dejaran allí, para resucitar a los 4 días.

A los 4 días resucitó, pero no era humano sino animal. No hablaba sino que pedía por señas. Era un Mohán que creció hasta que se hizo grande con figura de hombre. Le crecieron las uñas de las manos hasta hacerse más grandes y fuertes que las de un tigre. Como el Jaibaná lo resucitó, estaba a sus órdenes, aún para matar a las personas. El mohán se metía debajo de las casas y soplabla para aletargar a la gente. Ya dormidas, subía y las degollaba con sus uñas.

Durante la época cuando los blancos querían quitar sus tierras a los indios y exterminarlos, este mohán llevó a cabo una hazaña extraordinaria. El Jaibaná lo mandó a matar a los capitanes y soldados blancos, que estaban en una casa cercana al camino. Con su soplo los aletargó. Los indios no los habían atacado por temor a las armas de fuego. El Jaibaná le dijo: “ve, tú, que a ti no te entran las balas; aun cuando esas armas hagan detonación, a ti no te pasará nada”. El Mohán, luego de dormirlos, entró a la casa y los fue degollando. Escaparon tres porque no los vio. Después de matarlos, arrojaba sus cuerpos por el voladero.

Los indios le cogieron miedo, pensando que un día acababa con ellos, y resolvieron matarlo. Hicieron una gran cantidad de chicha que pusieron en una enorme tinaja de barro. Lo emborracharon y lo picaron con sus machetes y lo enterraron hondo para que no pudiera salir.

El mismo informante narra (Id.: 459-60):

En el cerro que domina desde el oriente la parcialidad de Carmatá, que es nuestra propiedad, existía el cementerio de los indios, que sólo se abandonó hace apenas unos cuantos años, cuando vinieron los sacerdotes y evangelizaron a los indígenas. Allí enterrábamos a nuestros muertos.

Murió un indio y su familia lo enterró en el cementerio. Al día siguiente, un Jaibaná dijo que iba a resucitar y convertirse en animal, en mohán, y dijo que fueran a ver qué pasaba. Que si resucitaba y sacaba todo el cuerpo de la sepultura, los comería a todos. Saldría cuando había tempestad, en medio de rayos y truenos. Llegaron a destapar la tumba, pero no toda sino un hueco que coincidiera con el estómago y el pecho, para no verle la cara.

Cuando estaban en la tarea, sintieron su resuello y vieron que la tierra se movía como si quisiera salir. Entonces resolvieron matarlo otra vez, siguiendo las instrucciones del Jaibaná; labraron un palo en punta, hicieron un hueco para destaparle la barriga y el pecho, y se lo clavaron con fuerza. El Mohán lanzó un berrido e hizo temblar toda la tierra. Luego lo taparon otra vez y pisaron la tierra para que no pudiera salir de nuevo. Y volvieron tranquilos a sus casas.

Loewen (1960: 214) considera que son *Aribamiá* las almas de los muertos que han salido del cuerpo después del velorio, *Aripada* las que han salido después de la muerte pero antes del velorio. Otra información revela la creencia de que las almas de los jaibanás brujos se vuelven *Nunsí*, un pez de los grandes ríos; convertidos en *Nunsi*, viven en el fondo de los pozos y se comen el alma y el cuerpo de quien se baña; salen de noche y sus ojos resplandecen como fuego. Información que ha sido ratificada en varios sitios y por diferentes indígenas.

Estas narraciones establecen, pues, la identidad de tres seres “míticos” cuya presencia se siente permanentemente en la vida de los indios: *aribada* o *aripada*, *aribamiá* y *mohán* o *mohana*, indígenas resucitados, sean jaibanás, sean individuos ligados a estos. Como vimos, solo Loewen da un criterio diferenciador entre *Aribada* y *Aribamiá* (el momento de salir el alma del cuerpo), aunque de esta diferencia no se desprende ninguna consecuencia sobre las características y actitudes de ambos, pareciendo no ser fundamental aun si se confirmase.

EL JAIBANÁ Y EL JAGUAR

Todos los aspectos que atribuyen a *Aribada*, *Aribamiá* y *Mohana* los ligan sin lugar a dudas con el tigre (*imama*), sea que se consideren mitad hombres y mitad tigres, sea que se definan únicamente como animales. Es de anotar, al respecto, que no hay tigres en el Chamí ni en el Chocó, como no los hay tampoco en América, por lo que la referencia a ellos debe entenderse como atinente al Jaguar (*Felis Onca*). Por ahora, basta recordar la ya ampliamente probada y difundida ligazón entre chamanismo y jaguar en otras regiones del continente, como lo ha mostrado Reichel (1978).

Pero no sólo en la muerte está el Jaibaná unido al jaguar; las pinturas faciales rojas que utiliza son “como tigre”, “como gatico”, al decir de los indígenas, o sea que durante las ceremonias en que participa, la pintura facial lo identifica con ese felino. Pienso que se trata del jaguar rojo, no solamente porque este es el color de la pintura, sino por el color de la planta que, se dice, debe tomar en vida para conseguir su transformación (el *guibán*). En el mismo texto (Id.: 54) Reichel habla de un indígena de los embera-sinú (Jaibaná y Jefe) cuyo nombre era *imamá purrú*, jaguar rojo, aunque otros traducen esto por león, es decir, puma.

La posición de los embera frente al *Aribada* es ambivalente como lo es con respecto al Jaibaná. Por un lado, puede rendir servicios a los indios, como en el caso de Caramanta, por el otro, es temido por ser devorador de hombres, vivir en el bosque cerrado y otras características. Hoy en día este último es el sentimiento predominante y la presencia de *Aribada* produce entre los indios verdadero terror. Cuando la erosión produce grietas en el terreno, se colocan cruces en ellas para que no pueda usarlas para salir de la tumba. Y cuando *Mohana* regresa y visita las casas de sus familiares, estos se encierran desde tempranas horas, antes de que caiga la oscuridad, estremeciéndose ante sus gritos y alistando las armas para protegerse.

Con esta base debo ahora seguir la pista del tigre (jaguar) en las creencias míticas embera, buscando así datos que arrojen alguna luz sobre la causa y naturaleza de su relación con el jaibanismo. Y no son pocas tales menciones. Ni de escasa importancia ya que la mayor parte de ellas las encontramos en los llamados mitos de origen.

Distintas fuentes mencionan las creencias embera sobre una triple creación, al final de la cual habría aparecido el hombre actual, siendo las dos primeras creaciones “fallidas” solo en cuanto no dieron lugar al hombre de hoy.

Veamos la versión de María de Betania (1964: 55-56):

Los indios primitivos eran antropófagos y se unieron con mujeres diablas (Santa Teresa precisa que eran mujeres antomiáes, 1924: 9)¹⁵. Se llamaban burumiás. Vivían en 4 árboles inmensos llamados jenené (lo mismo que el árbol de *gentserá*). Andaban desnudos y no tenían herramientas. Los diablos (Santa Teresa precisa que fue *Antomiá*, id.), les enseñaron a valerse de las manos para sacar oro de los filones, derribar árboles y

¹⁵ Todos los agregados entre paréntesis son míos.

cortar con ellas lo necesario. Mataban pájaros con una caña hueca que servía como bodoquera, sacada de una planta gigantesca parecida al murrapo (Santa Teresa agrega que ellos inventaron el veneno de rana, id.: 10). Caragabí, enojado porque comían carne humana, los hizo quemar dentro de los árboles; como eran muy dormilones, el fuego los cogió profundamente dormidos y no pudieron escapar. Los árboles estaban guardados por un tigre llamado imamá pecoré (tigre suegra).

Después resultaron los Carautas, indios muy ricos y trabajadores del oro. No eran antropófagos pero sí tenían uniones matrimoniales entre padres e hijas, hermanos y hermanas. En castigo, Caragabí los convirtió en animales. A quienes se enojaron por el castigo, los convirtió en animales fieros: tigres, leones, etc. A quienes nada dijeron, en animales mansos.

Los burumiá parece que eran una especie de animales pero se hacían entender. Tenían luchas con los bibidí.

Estos eran unos seres raros, mezcla de diablo, animal e indio. Se les llamaba también bibidí gomiá. Vivían en copas de árboles gigantescos (ya no hay de ese tamaño). Su jefe se llamaba Juratsarra. También estos árboles eran guardados por tigres.

Una vez un bibidí capturó dos burumiás para engordarlos y comérselos, uno de ellos escapó y trajo un ejército de burumiás para rescatar a su compañero, pero ya se lo habían comido. Una vieja bibidí, enojada porque le había tocado en ración el pene del burumiá, lloró y ayudó a los burumiás a derrotar y aniquilar a los bibidí.

Otra vez, un bibidí bajó de su árbol, llegó a un tambo y mató a la mujer que encontró allí. Cuando regresó el dueño, salió a perseguirlo. Llegó al árbol y notó que no había llegado aún el bibidí; se subió por un bejuco que colgaba del árbol. Mató al tigre que custodiaba el árbol; y subió el bejuco. Al llegar el bibidí, olió al indio y lo flechaba desde abajo, sin darle porque el follaje del árbol lo ocultaba. El hombre disparaba desde arriba y mató al bibidí.

[En el Chamí se me dijo que los *bibidígomiá* eran hombres que vivían en cuevas de madera, árboles de abarcadura. De noche salían a recorrer, cogían a la gente, la llevaban a los árboles y se la comían].

Luego, [termina María de Betania], se hicieron hombres de piedra. Y por último de barro, dado por Tutricá a Caragabí, de donde venimos todos los hombres.

Un mito anotado por Chaves (1945: 154) cuenta cómo, luego de que Caragabí convirtió en lechuza (*borokoko*) a su mujer y se unió con su cuñada, castigando así a la primera por haberlo engañado en las fiestas, a las cuales él no podía asistir por causa de las llagas que cubrían su cuerpo, llamó a todos los indios y, cuando estuvieron reunidos, los hizo que gritaran. El capitán de los indios era *Imamá* (tigre). A quienes gritaron jar, jar, jar, juu, juu, juu, les dijo: “usted va a ser *Imamá*, váyase para el monte”; y se volvieron tigres. Así como al capitán, a todos los indios los convirtió en animales y hasta hoy son animales.

Wassen explica que *Carabí* es la luna y que las llagas que lo cubrían estaban en su camisa. Por eso su mujer-lechuza llora en la noche cuando sale la luna (1933: 111).

En los mitos que anteceden, la relación tigre-indios es muy estrecha. En un caso porque viven juntos y el tigre los guarda; en otro porque su jefe es tigre (*Imamá*) y porque ellos mismos son convertidos (por *Caragabí* o *Carabí* o *Karagabî*) en tigres. Además, las propias características de los *burumiás* los asemejan a tigres.

Otro mito referido a tales felinos es el de *Costé*, publicado por María de Betania (Id.: 53-54):

Había unos diablos que eran de oro y únicos poseedores de este metal. Constantemente se perdían indios y era que algún Costé los mataba. Una vez salió una expedición de 10 indios en su busca. Este salió a su encuentro y abrazó al primero; con solo el abrazo le cortó la cabeza. Le tiraban con todo lo que podían sin lograr matarlo. Entonces un indio que pensaba bastante le tiró un flechazo en los ojos y lo mató.

Creyéndose fuera de peligro, volvieron a la casa, salieron tres veces y regresaron, pero a la cuarta vez no volvieron. Veinte indios salieron a buscarlos.

Encontraron que habían sido presa de Costé. Lucharon y aquel dio muerte a cinco; pero al final lo mataron. Este *Costé*-segundo tenía el corazón en el dedo pulgar del pie izquierdo y por eso les dio trabajo matarlo.

Después volvieron a cazar y se encontraron con Costé-tercero en la cueva de una peña. Mató a un indio y los demás huyeron.

Volvieron con otros compañeros y lo encontraron en la cueva, en donde tenía los restos de los indios muertos. Le tiraron a los ojos y murió.

Encendieron una hoguera para quemar el cadáver y lo dejaron medio quemado; hasta las casas de los indios llegó una luz quemante.

Costé-cuarto se convirtió en cuatro tigres y los indios mataron dos. Los otros dos vinieron a comerse unos animales de los indios; en tanto, la tigre tuvo dos tigrecitos bajo un gran árbol de comba. Los indios la mataron y cogieron los cachorritos para domesticarlos. Cuando grandes, se escaparon al monte sin que se haya vuelto a saber de ellos.

En otro relato, de enfrentamientos entre *Tutruicá* y *Caragabí*, aparece el tigre:

Un tigre que dicen que era el diablo quiso hacer la prueba [meterse en un cántaro de agua hirviendo y tapado] que ya habían superado aquellos. Cuando destaparon la olla, encontraron sólo los huesos porque la carne se había desleído. Desde entonces el barro es frágil; anteriormente era como el metal (Betania, Id.: 99).

Santa Teresa cuenta lo mismo pero atribuyéndolo a *Antomiá torro* (Diablo blanco). Estos últimos mitos establecen una nueva asociación, la del tigre con el diablo o *Antomiá* o *Antumiá*, o *Tumiaw* o *Tumí*. Pero este ser mítico (traducido casi siempre como el diablo) no es extraño para nosotros; ya lo hemos encontrado antes en ligazón muy estrecha con el Jaibaná y sus actividades. Recapitulemos sus apariciones y los atributos de ellas.

En uno de los mitos sobre el origen del jaibanismo, *Antomiá* es el marido de la “diabla” que ha iniciado a un niño indio, al cual había robado junto con su hermana.

También aparece como la causa de la locura, ya que basta con que *Antumiá* pase al lado de una persona para que esta enferme de ese mal.

En distintas versiones de la “curación de la tierra” se afirma que el espíritu que cura la tierra, ahuyentando a los achaques (espíritus en forma de animales dañinos), es *Tumiaw* o *Antumiá*, quien venía como en forma de persona, como un espíritu, según uno de los informantes; por lo demás, este no vacilaba en decir que era el diablo.

Igualmente, en el mito de la *Jepá*, versión de Clemente Nengarabe, este cuenta así:

Y lo llamó. Cantando como a las 12 en punto de la noche. Llamó... yo no sé, que... que llamó a todos los... que a *Antumiá*, parece... que anteriormente decían... Llamó al diablo a *Antumiá*. Y habló con él: “que echaran más bien a ese animal, que me tragó mi familia”. Entonces llegaron como 10 hombres silbando, que no eran como el cuerpo de uno, sino como de animal. Yo no sé cómo eran esas cosas. Como silbando llegaron a ese charco. (Nengarabe y Vasco, 1978: 422).

En la versión de Cayón se dice que son los animales de su cuerpo los que están trabajando. Senén Namundia, su informante, agrega más adelante que “*ya gritaba la gente, pero dizque no era gente dice, sino es como animal*”.

A Reina Torres (1966: 97-98) le contó un indio que

oyó el ronquido de un animal que creyó un puerco y al no encontrarlo empezó a correr asustado, atribuyéndolo al diablo; llegó a la casa y no contó. Pero esa noche había un Jaibaná que iba a cantar. Al llegar la medianoche, éste me llamó y me dijo que algo me había pasado en el camino y aunque yo lo negué, el Jaibaná insistió y me dijo que quien me había asustado era el diablo con el propósito de matarme.

Explicando el mito de la *Jepá*, Misael responde a mi pregunta acerca de a quién llamó el brujo para que sacara a la *Jepá*, diciendo: “llamaba a los espíritus del agua: *Antumiá* y *Dojura*”.

Esta última explicación coincide con la apreciación de Pinto (1978: 313) según la cual, por su significado, *Antumiá* es una deidad femenina, estrechamente asociada con el agua. Sin embargo, Loewen dice que todos los espíritus son masculinos, excepto *Antumiá* que puede ser de ambos géneros *en algunos grupos* (1960: 214). Pineda y Gutiérrez reproducen versiones acerca de que *Antumiá* son, para algunos, los espíritus del mal, sean de la tierra o del agua, y para otros “*es la misma madre del agua que sale de ella y se lleva a los hombres para comérselos*”; pero que no se comen nunca a los jaibanás, estando, al contrario, bajo sus órdenes para devorar a otros, comiéndose solamente las yemas de los dedos, la nariz, el lóbulo de la oreja, los labios y la boca (1958: 447). De acuerdo con lo anterior se tiene que el Jaibaná no invoca solamente a los *jais* (almas que han adoptado la forma de animales, según lo visto hasta ahora), sino también, en ocasiones, a un ser mucho más poderoso, incluso con poder sobre los primeros, llamado *Antumiá*, ligado con el agua. Tenemos pues, una triple relación: agua-*Antumiá*-Tigre (Jaguar), que debe ser seguida en el curso de este trabajo.

Para hacerlo, veamos primero las ideas de los embera sobre los *jais*, aquellos que son invocados por el Jaibaná; luego, indagaremos acerca de aquellos *Dojura*, invocados también y que comparten con los *Antumiá* la asociación con el agua, el carácter de espíritus del agua.

EL CONCEPTO DE JAI

La versión más corriente es la de que los *jais* son las almas de los muertos que han encarnado de nuevo en animales de diversa especie, siendo muy importantes para cada Jaibaná las de aquellos que fueron sus maestros. Además,

unos serían benéficos o tutelares si bueno fue su comportamiento en vida, otros maléficos y causas de enfermedad si su vida fue mala. Si aceptamos la traducción de *jai* por alma que hacen casi todos los autores, debemos preguntar sobre la concepción embera acerca de la misma.

El aclarar esto presenta un problema importante, el de la traducción. Ya veremos por qué. Si para los waunana o noanamá disponemos de puntos de vista más o menos claros, no sucede lo mismo con los embera, estudiados sobre todo por misioneros quienes, en este punto más que en otros, tienen grandes imposibilidades para ser objetivos y no dejarse llevar por sus propias concepciones religiosas.

El alma es *jauri*, nos dice Cayón. Hay tres de ellas. Al morir, una queda enterrada, otra va al cielo, la tercera queda errando por el mundo. La que va al cielo pasa por un chorro de agua que cambia su cuerpo por uno limpio y joven. Este chorro o río se llama *Awandor*, agua del cielo. La raíz *awa* o *awañu* significa cambiar de piel (1973).

Pinto resume así (1978: 311-312) las distintas versiones sobre las almas de los katíos: 1) para Reina Torres, los katíos creen en dos almas, como resultado de sumar la creencia cristiana con la suya propia; una viaja permanentemente durante el sueño, acompañada por un *Antumiá*, mientras el cuerpo permanece como muerto. Al morir, esta alma pierde su capacidad de regreso y se convierte en espíritu tutelar o maléfico. 2) Santa Teresa habla poco del tema y considera que el katío posee solamente una. 3) Para Loewen, en Panamá creen en 4 almas llamadas "*haure*": una del sol y es la sombra del día, otra de la luna que es la sombra nocturna, el espíritu (*haure*) que abandona el cuerpo a la muerte y se hace espíritu tutelar o maléfico, siendo la invocada por los jaibanás.

Nordenskiöld habla de dos almas: la que sube al cielo después de la muerte y la otra, *haure*, que queda en la tierra (1929: 142).

Lucena Salmoral en sus "Nuevas Observaciones sobre los waunana del Chocó" nos dice que reconocen 4 espíritus con categoría de almas: tres pertenecen a todos los indios y el cuarto solamente al Jaibaná y es el que se introduce en los cuerpos de los demás para enfermarlos.

El primero es el alma católica que va con Ewandama al morir. La segunda controla las enfermedades superficiales y puede ser herida por maleficio del Jaibaná, produciendo úlceras, granos, erupciones. La tercera controla las enfermedades internas y también es afectada por el Jaibaná, dando diarreas, fiebre, etc. La que vive en el Jaibaná está formada por una hormiga, una mosca, un pescadillo (*guara*), una ardilla y una tatabra. Cualquiera de estos animales puede esconderse por orden del Jaibaná y luego introducirse al cuerpo de un indio enfermándolo (1962: 139).

También Wassen (1963: 53-54) menciona 4 almas para los waunana, pero difiere de Lucena en la caracterización de ellas. Las trata de almas o sombras y establece una diferencia entre dos largas y dos cortas, las primeras abandonan el cuerpo antes de las segundas. 1) De la mano o brazo, *huakara*, 2) del esqueleto,

pa'akara, 3) del corazón, *tarakara* y 4) de la cabeza, *purakara*. Agrega que existe entre ellos la creencia en el Aribada, al cual llaman *Alpadi*.

Luz Lotero habla también de 4 almas, dos chicas y dos grandes y dice que las primeras son las más importantes. Las dos grandes son la sombra y la palabra. Cuando la gente enferma es porque un brujo ha cogido una de las pequeñas. El tonguero, por medio del canto, sabe en dónde está y manda a sus espíritus por ella.

Un indio contó a Pineda y Gutiérrez que:

Una vez yo vi una sombra así, sin más nada; me dio mucho miedo porque era mi papá ya muerto (un Jaibaná), que estaba parado; yo fui hacia él y desapareció ahí no más. No me habló sino que me hizo así (un suspiro); yo me caí al suelo del susto, porque era tarde y estaba oscuro. Apareció asustándome porque quería llevarme. Después de eso enfermé yo y casi me muero (1958: 446-47).

Nótese la designación de sombra que da el indio a la aparición.

Pienso que las amplias divergencias en cuanto al número de almas y sus caracteres, se deben precisamente a la gran diferencia entre los conceptos embera o waunana y el concepto cristiano de alma; estas diferencias, al no ser tenidas en cuenta, dan origen a la situación reseñada. Esto es claro en la información de Lotero que considera almas a la sombra y a la palabra; siendo diferenciadas las primeras en sombras del día y de la noche por otros autores.

Me parece claro que la atención de los investigadores, fundada en las respuestas de sus informantes, tiene como centro algo común: se designa como almas, en el castellano en versión misionera que hablan los indígenas, a diversas manifestaciones de la vida del hombre, bien a aspectos esenciales de ella, como el pensamiento, la palabra, el movimiento, bien a los componentes del organismo, como los miembros, el esqueleto, el corazón, las diversas capas de la piel, bien a manifestaciones derivadas, como la sombra diurna o nocturna. Todas ellas apuntando hacia un principio vital, interno, que no logran definir, pero cuyas relaciones con el jaibanismo lo muestran como dotado de un carácter de clara materialidad.

Así, considero acertada la idea de Santa Teresa, en el fondo la misma de Torres de Araúz. El hombre solo tiene un alma, una esencia vital, *haure*, con distintas formas de manifestación. Ella puede ser devorada o escondida por los *jais*, vaga acompañada por *Antumiá* y, cuando sale del cuerpo definitivamente, produce la muerte, como lo decía el Jaibaná que no curó a Magdalena: “no tiene alma, no puedo curar yo”.

El *haure* no es, pues, el *jai*, aunque puede transformarse en él como consecuencia de compartir ambos un algo común, que debemos esclarecer.

Una observación casi perdida en la narración de una ceremonia de duelo ofrece un nuevo camino de búsqueda: antes de comenzar un velorio se retira el veneno de la rana, pues el *jai* de este se va si oye llorar mucho. También se piensa que la carne de un animal muerto con veneno no puede cocinarse con revuelto o sal, sino que debe ponerse sola en la olla porque, en caso contrario, el *jai* del veneno se daña; igual cosa le ocurre si llega a tocar ceniza.

Los indios embera dicen que toda cosa tiene *jai*, las plantas y los animales, los fenómenos naturales y aun los objetos fabricados. Y cuando algo pierde su *jai*, pierde también sus características fundamentales, las que lo hacen ser lo que es.

Con el curso de los años y en los diversos contextos en los cuales he podido observar la utilización de ese concepto, he llegado al convencimiento de que el *jai* es la esencia de las cosas, considerada como una energía, como algo vital, tal como lo dicho sobre el veneno lo demuestra. Pero aún es posible precisar más.

Cayón dice que el Jaibaná es dueño de los espíritus o almas de los animales relacionados con la enfermedad y la muerte, espíritus del aire, el agua y el monte. Algunos son feroces y el Jaibaná los tiene encerrados en corrales o jaulas, como *usaaribamiá* (perro, lobo), *dokaka* o *dotama* (culebra de río con la nariz y las barbas como flor de borrachero y cuerpo verdoso). Recordemos que en la narración de su iniciación, Clemente nos habla de un fuego que se hace animal, que él lo domina y lo lleva a su maestro, preguntando para qué sirve; y aquel le ordena llevarlo a “su oficina en el monte”. Y que Darío dijo que el Jaibaná se lleva los espíritus de la enfermedad y los encierra en una cueva. También existen los *Dojurana* (el mismo *Dojura* que mencionó Misael) que viven bajo el agua y los *Anamukana* que viven debajo de la tierra. Los *Dojurana* son todos jaibanás y suben a la tierra a robarse a la gente para casarse con ella.

También Reichel (1960: 121) se refiere a este espíritu del agua, al cual llama *Dogurama*. *Dojuru*, en idioma embera, quiere significar nacimiento del río. Parece que el nombre de *Dojura* está ligado a él. Cayón nos dice que en las cabeceras de las quebradas (es decir, en sus nacimientos) viven seres del agua que están debajo de una gran roca. Cuando crecen, provocan crecientes para salirse. Por eso, cuando hay crecientes, la gente pregunta: ¿qué animal se habrá salido? También la *Jepá* produce el agua cuando crece; recordemos el mito sobre esta culebra.

En una ocasión pregunté a Clemente por los espíritus que llama el Jaibaná. Y contestó, como es costumbre, que los recibe de su maestro. Pregunto: ¿y no hay otra manera de conseguirlos?, ¿los primeros maestros de dónde los sacaron? Aquí está su respuesta:

En las quebradas había espíritus. El brujo anda en las cañadas arriba y busca al espíritu malo en las cañadas muy feas y en las chorreras muy altas. Si el espíritu no tiene dueño, el brujo lo hace hermaniar y queda de cuenta de él y le tiene que obedecer.

Son espíritus como de mula, figura de blanco, indígena de antigua, negro chochuano, todos los animales del mundo, *Jepá*. El brujo de noche se lleva el espíritu. Habla por secreto en sueño; el espíritu del brujo habla con el de la quebrada. Le pregunta: ¿usted tiene dueño? El espíritu dice: yo vivo aquí desde siempre, nunca me han hablado ni me ven, sólo usted me conoció, si me lleva, me voy con usted. El brujo pregunta: ¿usted qué responsabilidad tiene de curación? Dice: yo curo del achaque de ataque. Yo soy el dueño de eso, o diarreas, según. Cada espíritu cura una cosa. Y el brujo lo trae a la casa y lo tiene ahí sirviendo comida. El espíritu dice: no me vaya a dejar sin tomar chicha, somos chicheros; si no me invita a chicha no me amaño y me voy.

Por eso el brujo empieza a cantar como a las siete de la noche y dice: aquí estoy, me mandó a invitar, espíritu, anímese pues a tomar. El brujo sirve mesa de chicha.

El brujo vigila al espíritu por sueño; otro brujo se lo puede robar. Cada brujo tiene 50 o 100 espíritus recogidos.

Al respecto, cuenta Rochereau que “*el Jaibaná debe dar comida a sus jais. En ella no falta la aguapanela. A los 3 u 8 días el Jaibaná se come la comida y bota la aguapanela en una corriente de agua*” (1933: 73).

En el capítulo primero puede observarse cómo el Jaibaná llama en su ayuda a los espíritus del flash de mi cámara fotográfica y de la grabadora, a sus *jais*, para que aumenten su fuerza, su poder. El *jai* es, pues, la esencia de las cosas, de los animales y plantas, del hombre, de todo lo existente. Esencia que se concibe como una energía, por consiguiente como algo real y material, la cual puede adoptar diversas formas, es decir, puede transformarse. Y puede, también, concentrarse, pues es eso lo que logra el jaibaná en la curación: concentrar en sí una gran cantidad de esa energía, de esa fuerza, tomándola de objetos y seres con los cuales está relacionado. Me parece, por consiguiente, que la traducción de *jai* por espíritu es tan inapropiada como la de alma, pues su concepción de la esencia de lo existente no atribuye a esta un carácter espiritual. Más adelante, el análisis nos permitirá poner en claro la naturaleza de su realidad, de su materialidad. Con esta aclaración, continuaremos utilizando la palabra espíritu para no introducir una confusión al allegar más datos, ya que es el término que usan los autores que se citan.

OTROS “ESPÍRITUS”

Otras creencias se refieren a: la madre de los pescados que vive en *Piunda* a la salida para Villa Claret; el *dosina* que vive en *Currumay* y es el marrano de agua; la madre de las tatabras (Cayón); el *dobirusá* o jefe de los otros *jais* (Pinto). Reichel menciona la madre del agua (monstruo velludo y negro), el *doataumiá* del monte (en forma de tatabro), el *alpada* (de oso), el *dosata* (un gran felino). Horton habla de *anconé* (jefe de los demonios de la montaña), *antomiá* (jefe de los demonios de las aguas). Loewen nos habla del *pakoré* (suegra), espíritu de las montañas, que es muy peligroso. *Errokó* (un *antumiá*) que menciona Floresmiro Dogiramá a Arianne Deluz.

Para Nordenskiöld, *Acolé* (¿el mismo *aconé*?) es el creador y al mismo tiempo un civilizador quien, disfrazado de pescado, robó el fuego al caimán y encontró el agua en el árbol de la vida. También se menciona el *Dosata* o diablo, creador del platanillo, el biche, el guarapo, el banano, el chontaduro, la rascadera, la guama, la pepa del pan, el tatabro y todos los animales del monte.

Por último, hay menciones sobre *Ancastor* o *Ankoston*, ave blanca que se hizo hombre, según algunos, rey de los gallinazos, según otros. Algunas tradiciones lo vinculan con el origen del maíz y del chontaduro, traídos del *Bajía* por dos mujeres que él llevó sobre su lomo, las cuales trajeron las semillas escondidas en la boca.

Sobre los mitos anteriores se conocen versiones inversas o, al menos, diferentes.

Reichel (1953: 162-164) atribuye a *Karagabí*, en disfraz de pescado, el robo del fuego. *Himo*, la iguana, era su dueño y lo utilizaba para ahumar y conservar el pescado. Los informantes de Reichel llaman *aramuko dohurá* a los habitantes del mundo de abajo.

Milcíades Chaves, quien trabajó con los mismos indígenas que Reichel, llama *Aremuko* a los seres inferiores que solo comían el humo de cocinar los alimentos y que no tenían ano. Uno de los mitos que publica dice que un hombre fue allá y se casó con una mujer *aremuko*, luego se regresó y quería volver, pero no sabía cómo. Un día fue a pescar y la encontró sobre un charco. Subió sobre ella, cerró los ojos, ella se metió charco adentro y lo llevó a su tierra. Después de un tiempo volvieron a salir y se llevaron a la mamá del hombre, luego de bañarla con agua de albahaca (1945: 145-46).

Nordenskiold, citado por Chaves (1945: 151) dice, para explicar el origen del maíz, que un muchacho huérfano

se enamoró de una muchacha venida de Chiapérera, el mundo de abajo. Ella pidió permiso a su mamá y luego lo llevó a su tierra, pasando a través del agua. Allí obligaron al muchacho a bañarse para cambiar de piel. En ese mundo había chicha de maíz. En la tierra no, y los hombres tenían que hacer la chicha con otras semillas. Después de que tuvieron un hijo, volvieron a la superficie. El hombre había hecho comer a su hijo de toda clase de maíz y, cuando éste defecaba, iban obteniendo las semillas de cada variedad. Como la madrastra del muchacho no quería a su nuera, ella se volvió para abajo y se llevó casi todo el maíz, dejando sólo una mazorca de cada clase.

Nordenskiold relata la historia de *Ankoston*:

Un hombre se emborrachó y al volver a su casa mató a su mujer. Entonces tomó el fuego, abandonó a sus hijos y se fue al monte. Cazaba y los gallinazos se comían los restos de los animales que mataba con las flechas envenenadas. Un día vino una mujer-gallinazo y le dijo que iba a pedir permiso a sus padres para llevarlo a su casa. Al otro día volvió, le hizo cerrar los ojos y lo llevó. Ya en su casa, la mamá de ella lo escondió bien y, cuando llegaron los hombres gallinazos, les dijo que no había nada de comer. Al otro día, madre e hija lo llevaron a bañar y le salieron plumitas en todo el cuerpo. A los ocho días aprendió a volar con sus cuñados, quienes le regalaron unas alas. Una vez quiso ir a ver a sus hijos y los encontró a la orilla del río, se quitó el vestido de alas y se acercó a ellos y les dijo que se había convertido en el rey de los gallinazos, que cuando encontraran un gallinazo manso, ese era él (cit. por Wassen, 1933: 141).

Del mismo autor es una versión sobre la madre de los pescados: La hermana de *Awena* se demoraba mucho bañándose en el charco, los padres fueron a ver qué pasaba y encontraron mucho pescado y su hija les dijo que el de ese charco no lo fueran a matar. Un día no volvió y cuando fueron a buscarla, dos días después, la encontraron convertida en pescado de la cintura para abajo. Les dijo: no me sacarán de aquí porque soy *Betenabe*, la madre de los pescados. Por eso hay pescado y si no, no hubiera.

En "Literatura de Colombia Aborigen" se publican dos versiones de un mito en el cual el mundo de abajo y sus habitantes tienen una gran importancia,

una de Fernando Urbina (pp. 405-411) y narrada por Pascasio Chamorro en Catrú, Chocó, y otra de Clemente Nengarabe (pp. 424-431). Ambas se refieren a las aventuras de *Jinú Potó* o *Jinopotabar*, engendrado en la pantorrilla de un ser humano. También María de Betania, Santa Teresa, Rochereau, Pinto y Reichel recogen versiones substancialmente idénticas, con diferencias que vamos a ver.

En Reichel y Rochereau, quien concibe a *Jinopotabar* no es una mujer sino un hombre, fecundado por una nutria (el doctor Julián Cadavid especifica que se trataba de Picario, el primer Jaibaná). En unas versiones, la fecundación se hace por entre los dedos del pie y el nacimiento por la pantorrilla, en otras ocurre lo contrario. En la de Reichel, ambas son por la pantorrilla; esta, para el nacimiento, se revienta. En todos los casos el ser que da a luz muere. Y es en busca de vengar la muerte de su madre como *Jinú Potó* desarrolla sus aventuras. Antes de enfrentarse con la luna, aventura con la cual se inicia el relato del Chamí, se enfrenta con una ballena o con *ancumiá* (animal marino) o con una gran *jepá* o con 4 grandes pescados de río (*nusi*), de los cuales mata dos, o con la mata de los animales *unangaramiá* (de los cuales mataba a la mitad de cada especie). La luna es su objetivo porque la acusan de haber matado a su madre, pero, en el Chamí, la ataca porque brilla como el sol, no deja diferenciar el día de la noche ni deja dormir a la gente. El pájaro *truenené* trozó su soporte (escalera, sauce, guadua, ciprés, etc.) y él cayó en el mundo de abajo, según algunos sembrado solo de chontaduro. Se le denomina el reino de *Tutruicá*, de nombre *Armucurá*; Clemente dice que es la tierra de los *Dojura*, en donde el día y la noche están invertidos.

En la versión de Catrú se nos dice que defendió a los habitantes del mundo de abajo de los cangrejos del monte y de los murciélagos.

Varias versiones hacen muy sencilla su salida de abajo por el mismo árbol o escalera por el cual subió a la luna, agregando María de Betania que los perros del mundo de *Tutruicá* son culebras y que de allá se originan los de aquí. Para otros, su salida es un largo escape, durante el cual se relaciona con un río (“*que era como un cuerpo de uno que lo atravesaba como un charco y se llenaba*”), un pescador que comía los peces con *berea* (cera de abejas) y que jugaba a lanzarse por los volcanes, despedazándose como un enjambre que luego se unía para formarlo de nuevo (más adelante, este hombre fue despedazado y sus partes condenadas a ser abejas y producir cera, viviendo en los huecos de los árboles), con *chokorró* (gallineta), *surrú* (tórtola), hasta despertarse un día al pie del chorro de su casa.

Aquí terminan las versiones de Pinto y Nengarabe. En las demás, *Jinopotabar* continúa su venganza luchando contra las culebras, los caimanes, un indio brujo (*ambuimá*), etc. Este último lo mata y de su boca salen moscas, tábanos y mosquitos; también *Ambuimá* muere y se convierte en avispa venenosas (Santa Teresa y Betania). Según Reichel, la muerte del héroe se debe a la picadura de una avispa grande; luego desaparece su cadáver. En Rochereau, es su padre quien muere estallado, dando origen a los mosquitos, moscas y tábanos.

Finalmente, la versión de Urbina lo hace morir aplastado por un palo de guayacán que los propios indios le tiran encima, originando de sus pedazos a los zancudos, chinches y demás plagas que chupan la sangre.

Horton considera que los distintos seres míticos están ligados de diverso modo a *Caragabí*, quien es la fuente de todo lo bueno. Según él, *kara* = raíz, *ga* = punto de contacto y *bi* = bueno. Enfrenta también un lado negativo: *Tutuicá*, *antumíá*, *jai*, *jaipaná*; y uno positivo: *Umantau* (el sol), *Jedeko* (la luna) y *Chimiau*. Entre ellos se colocan *Ankoston* y *Je* como mediadores.

Umantau es el ojo que está mirando desde arriba, el sol. Dice que todo ser tiene *jaure* pero no *jai*, a menos que esté enfermo. Su etimología de las palabras que designan las fiestas es así: *Pekáito*, celebración de la cosecha de maíz; de *pe* = maíz, *cai* = moler y *to* = tomar. La fiesta de la pubertad es *Jemeneto*, de *Je* = movimiento de arriba a abajo, *me* = pene, *ne* = sufijo posesivo-generativo.

Si nos atenemos a un primer análisis un tanto superficial de los distintos seres mencionados, podríamos delinear una cosmogonía en la cual tales seres son ubicados por los embera. Una diferenciación clara entre el mundo de arriba, es decir, la tierra, y el mundo de abajo. La primera formada por el monte (la selva, en donde viven los animales de cacería) y el río (en donde viven los peces); el segundo diferenciado en el mundo bajo las aguas y el mundo bajo la tierra, aunque una visión más cercana parece indicar que se trata sólo de dos distintas vías de acceso al mundo de abajo. Un mundo superior o empíreo aparece con mucha menos nitidez en algunos relatos, bien sea el cielo (comunicado antes con la tierra), bien el espacio por donde se mueven o están los astros y concebido a veces como un río por el cual aquellos navegan, bien, por último, el aire, en donde viven los pájaros, los gallinazos y seres como *Ankoston*.

Más adelante volveré, desde otro camino, a esta visión de los embera, a su significación profunda y, con ella, a las relaciones que se considera se dan entre sus elementos.

EL PODER TOTAL

El poder del Jaibaná no es, como puede derivarse de lo anterior, un poder sobre los espíritus benéficos o maléficos, aunque es esa la apariencia que se nos ofrece en boca de los informantes y de los investigadores que hemos citado hasta aquí, y de los cuales nos desprenderemos poco a poco al avanzar. Su poder va hacia las esencias, hacia las causas últimas de las cosas y su transcurrir, haciéndose así un poder que podría calificarse de total. Aunque este aspecto será objeto de mi atención más adelante, quiero transcribir aquí una información en la cual tal característica puede ya vislumbrarse.

Es mi viaje al Chamí, en diciembre de 1981, discutí con Misael durante horas sobre lo que hace el Jaibaná y por qué puede hacerlo. De repente me dice:

El poder del Jaibaná es muy grande y puede sobre todo. Por ejemplo, él puede traer todo. Cuando un enemigo lo busca para hacerle mal, lo sabe desde antes, sus *jais* se lo dicen, que viene el enemigo.

Para defenderse, puede traer para acá a Bogotá con edificios, calles, gente, Monserrate, todo. Y el enemigo, como no conoce, queda perdido ahí. Camina por las calles y no encuentra al Jaibaná, pasan muchas gentes y no lo reconoce. Y él puede estar subido en Monserrate, desde allá ve a su enemigo perdido y que no lo encuentra. Así se defiende.

Pero todavía puede más. Le dice a los policías que cojan a ese desconocido que anda por la calle y lo metan a la cárcel. Y los policías le tienen que obedecer y lo meten preso. El Jaibaná lo deja ahí un año y, cuando lo saca, este jai del enemigo queda bajo su poder.

O puede dejarlo ahí y pasan los siglos y otro Jaibaná puede sacarlo. Un Jaibaná puede sacar *jais* que están encerrados hace siglos. Cuando camina por una parte, siente que los *jais* encerrados por otros lo llaman a que los saque, y que le van a servir, y puede sacarlos.

Toda parte que el Jaibaná conozca, toda cosa, la puede traer aquí. Puede mover la tierra, las ciudades, los carros, la gente, los animales, para defenderse, o para hacer daño. El Jaibaná es un poder.

V - EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN

Sobre la forma como aparece la humanidad, es decir, los embera, disponemos de diferentes versiones. Su análisis es importante porque, como ya se ha visto, los jaibanás son considerados como los hombres verdaderos, como los verdaderos embera; por tanto, en ellos deben estar concentradas las características básicas, esenciales de la humanidad.

En páginas anteriores de este trabajo he transcrito la historia del surgimiento del hombre a través de un proceso que lleva desde los *burumiás*, pasando por *carautas* y *bibidís*, hasta los hombres actuales, proceso que no se concibe en la forma de una evolución lineal, mediante sucesivas transformaciones de unos en otros, sino realizado por medio de una serie de rupturas, interpretadas por algunos autores como creaciones fallidas, cada una de las cuales va desgajando más y más a los hombres de la naturaleza, punto de partida de todo. Si se quiere expresar en el lenguaje de moda en la antropología, estas rupturas van produciendo una disyunción entre naturaleza y cultura, cuyo final resultado son los hombres, la gente, los embera.

En el relato sobre los *burumiá* estos aparecen como los primeros hombres, todavía estrechamente ligados a la naturaleza por su asociación con los tigres y su vida arbórea, también por su unión estrecha con los diablos o *antumiaes* y, especialmente, por su carácter de antropófagos.

Ya las características que se les atribuyen los asemejan con los felinos: son dormilones, utilizan sus manos como garras para procurarse alimentos, etc. Pero, además, se hace énfasis en su convivencia con los tigres en el interior de grandes árboles de *jenené*, siendo aquellos sus guardianes.

El *jenené* es el árbol que contiene también el agua y los peces, según nos cuenta el mito de *jentserá* (Pinto, 1978: 154-163). Así, el mito asocia a estos primeros hombres con el agua, los peces y el tigre (o sea, con el río y la selva), dentro del *jenené*, lugar de conjunción original de todos estos elementos.

Desde el punto de vista del parentesco se encuentran igualmente algunos aspectos de gran interés.

Los *burumiá* se casan con mujeres-diablas y los *Antumiá* les enseñan a valerse para sobrevivir; dada la identidad, ya mostrada, entre *Antumiá* y diablo, es claro que aquellos son sus cuñados. Situación corroborada por el nombre que se asigna al tigre guardián, *imamá-pekore* (tigre-suegra). Así pues, desde el ángulo del parentesco, el mito puede esquematizarse así: 1) suegra-madre-tigre. 2) esposo-semi-hombre-semitigre (*burumiá*), 3) esposa-diabla (*antumiá*), 4) cuñados diablos (*antumiá*).

La no mención del padre, el papel que se asigna, en este y en otros mitos, a los cuñados en relación con el esposo, apuntan al carácter matrilineal y matrilocal de los *burumiá*, antecesores “naturales” de los embera, siendo estos hoy patrilineales y patrilocales. De este modo se da una diferenciación, y por lo tanto oposición, entre la matrilinealidad y matrilocalidad míticas “naturales” y la patrilinealidad y patrilocalidad históricas “humanas” Se asegura que

antiguamente sólo los *antumiá*-diablos eran jaibanás; ello implica que las esposas de los *burumiá*, sus cuñados y su suegra-tigre eran jaibanás. Así lo corroboran los mitos sobre el origen del jaibanismo, con una diabla, esposa de *Antumiá*, que roba niños para iniciarlos, o con una mujer iniciada al interior de un árbol gigantesco (casi seguramente un *jenené*, el cual contendría también, originalmente, al jaibanismo).

Con base en el carácter matrilineal atribuido a los *burumiá*, hombres míticos, la asociación *antumiá*-tigre-jaibanismo queda otra vez indudablemente establecida, ya que la mujer-tigre-suegra debe necesariamente ser Jaibaná para que lo sean sus hijas e hijos.

Por ser antropófagos, *Carabí* destruye a los *burumiá* y a los tigres por el fuego, es decir, mediante la cultura, al quemarlos-asarlos. *Carabí* se presenta aquí como humanizador al oponerse no sólo a la trilogía *antumiá*-tigre-jaibaná, sino también a la matrilinealidad y la matrilocalidad y, sobre todo, al canibalismo.

Según esto y contrario a lo que he dicho al principio, el Jaibaná aparece asociado con la naturaleza y no con la humanidad, a la cual se opone. Este problema será resuelto más adelante.

El mito de los *carauta* es casi una reproducción del anterior, pero en él, la relación a la cual se opone *Carabí* es la relación matrimonial incestuosa entre hermanos y hermanas y entre padres e hijos. Y, mientras los *burumiá* son destruidos por antropófagos, los *carautas* lo son por incestuosos. Ambos fenómenos aparecen entonces como simétricos, simetría posible por tratarse de variaciones de una misma situación esencial, la cual permite su intercambiabilidad.

En ambos casos se trata de unir, por una comida real en el canibalismo, por una figurada en el matrimonio, elementos similares, de la misma clase.

Un mito watuna pone de presente este doble sentido del comer (Civrieux, 1970: 201):

Kumachi, el lucero de la tarde, era un muchacho que vivía en la tierra; un día encontró una muchacha bonita y le preguntó: “¿quién es tu padre?”. Ella dijo: “Ma'ro, el Jaguar”. Se fueron a casa de ella y cuando llegaron dijo a su padre: “mira este muchacho que encontré en el camino, te lo traigo de yerno”. Ma'ro dijo: “bueno, trajiste mi comida”; ella respondió: “tu comida no, tu yerno”.

Pero este unir cosas de la misma naturaleza significa una negación del dar, del intercambio, es decir, se trata de una acción de mezquinar, de negar a otro lo que se tiene.

El concepto de mezquinar aparece, en las dos situaciones, como la característica que separa a estos dos primeros hombres creados (y fallidos) de los hombres embera, de la plena humanidad. Su destrucción por *Carabí* es, entonces, la eliminación, la ruptura con lo que impide a *burumiás* y *carautas* ser embera, ser gente; si seguimos la terminología antropológica, con lo que separa a la naturaleza de la cultura, significada esta por el intercambio, por el dar, creador de relaciones sociales y, por tanto, de sociedad. El mezquinar es asociado con la naturaleza y opuesto a lo humano. Se entiende así la fuerte

valoración negativa del mezquinar, no sólo entre los embera (uno de cuyos mayores insultos es *embera cachirúa*, gente mezquina), sino entre los indios en general.

Ser mezquino, incestuoso o antropófago son cosas del mismo orden. Se trata de retener lo propio en lugar de darlo, sea comiendo algo de la propia naturaleza, o casándose con alguien de la misma sangre, o guardando el agua y los peces dentro del *jenené* (mito de *jentserá*) sin darlo a los hombres o a *Carabí*, o quedándose con el fuego para ahumar solamente los propios peces (como hace *himo*, la iguana, en otro mito).

Los dos últimos mitos, de *jentserá* e *himo*, nos muestran que mezquinar o negar es concebido como guardar dentro; así que dar es sacar fuera, es lo abierto contra lo cerrado. La prohibición de la antropofagia y del incesto implican, de la misma manera, salir fuera, intercambiar naturalezas diferentes, abrirse a lo otro, a lo distinto, siendo esta la condición de humanidad. Mezquinar, ser incestuoso o antropófago, es estar cerrado, guardar dentro, estar del lado de la naturaleza.

Dentro del mismo orden de cosas se ubica la diferencia entre los seres del mundo de abajo y los de nuestro mundo, representados por *Jinopotabar* en el mito ya mencionado. Aquellos (los *Dojura*, de quienes se dice que son todos jaibanás) son seres sin ano, por ende cerrados, y no pueden defecar, dar del cuerpo, sacar afuera. La situación de los seres del mundo de abajo aparece, pues, como cerrada, como cerrada es la del *jenené* que contiene los distintos elementos. Este estar cerrado se concibe como la situación primordial de la cual se derivan el devenir histórico y la vida social, entendidos como abiertos; y el abrirse, el salir fuera es el movimiento que produce el paso de una a otra, su transformación.

Pero la situación del *jenené*, a más de ser cerrada, es la de una unidad de todos los elementos, diversos pero identificados en su interior. La unidad es, entonces, la situación primordial de todas las cosas; la separación de ellas constituye la situación actual, la de la humanidad. La naturaleza es entendida como identidad dentro de una unidad, y por lo tanto, como equilibrio entre lo diverso; y también como lo esencial.

Así, si los *burumiá* son semihombres, semianimales, es por ser caníbales; si los *carautas* son convertidos definitivamente en animales, es por ser incestuosos.

Este carácter natural, animal, de los *carautas*, es planteado explícitamente por el mito, ligándolos con el tigre. Por un lado, su jefe se llama *imamá*, tigre, por otro, la mayor parte de ellos son convertidos en tigres. Esta asociación, planteada entre los *burumiá* en el campo del parentesco, se desplaza, entre los *carautas*, al campo de las relaciones de jefatura, relaciones políticas.

Hasta aquí, la prohibición de la antropofagia y del incesto se presentan como dos pasos en el camino de la naturaleza a la humanidad, pasos mediante los cuales se va disociando lo que primordialmente está unido, se van oponiendo aspectos inicialmente identificados.

El mito de los *bibidí* los describe como una mezcla de diablo, animal e indio. Y también ellos viven en *jenenés* guardados por tigres y son antropófagos.

Esto los coloca del lado de la naturaleza, carácter reforzado por la denominación de cuevas de madera que se da a los *jenenés*.

Pero su destrucción no es motivada por el incesto o el canibalismo, sino por la identificación imposible entre el acto de comer y el acto sexual en condiciones imposibles. A una anciana, por tanto mujer infértil, le toca como alimento el pene de un *burumiá* capturado y muerto por los *bibidí*, elemento fecundante. Aquí se ven conjuntados dos actos que antes se daban separados, alimento prohibido, acto sexual prohibido. La mujer debe comer, en el doble sentido del acto sexual y de la alimentación, un alimento prohibido, pene humano, elemento a la vez sexual y antropofágico. La prohibición sexual se ha desplazado desde el incesto hacia la imposible relación sexual de una vieja, ya por fuera del intercambio sexual. Y ya no es *Carabí* quien causa la destrucción de estos terceros hombres “fallidos” pues su papel lo cumple ahora la vieja.

La humanización se plantea como resultado de una serie de disyunciones entre elementos originalmente unidos: prohibiciones del incesto y la antropofagia, separación del hombre y los tigres, salida del *jenené* (morada inicial), separación de los hombres y *antumíá*; así también, en otros mitos mencionados, la caída del *jenené*, trozado por la ardilla *chidima*, que da origen a los ríos y pone el agua y los peces a disposición de los hombres, el robo del fuego a la iguana por parte de *Carabí*, y, por último, la expulsión de la *jepá* del sitio de Jeguada, creadora del territorio a medida que desciende nombrando los lugares.

En todo lo anterior, el movimiento de salir aparece como engendrador de humanidad, pues aun las prohibiciones, tal como se vio, son entendidas como un abrirse, un ir de adentro hacia afuera.

Otro mito sobre la creación confirma lo anterior al hacer al hombre producto de la saliva de *Carabí*, es decir, escupido, salido fuera de la boca y del cuerpo del creador, en un símil directo del agua contenida inicialmente en el *jenené*.

Dentro del ciclo mítico de enfrentamiento entre *Tutuicá* o *Tutruicá* y *Karagabí* o *Carabí*, recogido por Pinto (1978), María de Betania (1964), Severino de Santa Teresa (1924) y otros, se cuenta que estos dos seres, señores del mundo de abajo y de este mundo y el de arriba, respectivamente, compitieron para crear a los hombres. *Carabí* los hizo de piedra y, aunque se movían, no hablaban; *Tutruicá* fabricó sus muñecos de barro (tierra más agua) y estos se movían y hablaban. El señor de este mundo se vio obligado a humillarse pidiendo un pedacito de barro a su contrincante; hizo sus muñecos y ahora sí sirvieron, los sopló a través de una costilla que sacó de su cuerpo y, con ello, les quitó la pesadez inherente a la tierra, siendo los hombres de hoy. El mito no lo dice, pero es de suponer que los seres creados por *Tutruicá* son los habitantes del mundo de abajo, ya que se les atribuye, como a aquellos, la inmortalidad, mientras los embera son mortales.

Se observa con claridad cómo este proceso incluye una situación doble de equilibrio y de unidad de elementos diversos, por una parte se precisa de la unidad de *Tutruicá* y *Carabí*, o sea del mundo de abajo y de nuestro mundo y el

de arriba, por la otra, la unidad de tierra y agua en el barro. Nuevamente es *Carabí* quien desprende definitivamente al hombre de la naturaleza al quitarle la pesadez de la tierra, aunque es *Tutruicá* quien lo hace hablante, otra característica fundamental de la humanidad. Estos hombres son distintos de los del mundo de abajo, los *dohura*, de quienes se afirma que son jaibanás. Otra vez, a diferencia de lo que se plantea al principio de este capítulo, el Jaibaná aparece relacionado con el mundo de abajo y opuesto a los hombres de hoy, haciendo parte de la naturaleza.

La ausencia de la pesadez propia de la tierra como característica de humanidad, diferenciadora entre los seres del mundo de abajo y los hombres, es tema del mito de *Awena*, mujer que engorda extraordinariamente durante el encierro ritual por su primera menstruación. A medida que engorda se va haciendo más y más pesada y se hunde poco a poco en la tierra, hasta llegar finalmente al mundo de abajo; cuando se mueve allí, produce los temblores de tierra. Es la hermana de *Betenabe*, madre de los peces y ya mencionada (Chaves, 1945: 152-153).

Es notable cómo, en la historia de estas hermanas, los dos elementos originarios del hombre, tierra y agua, encarnados en ellas, recuperan su condición original natural.

Los embera son, pues, productos de la unidad entre *Tutruicá* y *Carabí*, del mundo de abajo y de este mundo, de la tierra y el barro, del equilibrio entre las fuerzas y poderes de estos elementos, diferentes pero unidos.

En otro de los enfrentamientos entre los señores de abajo y de arriba, ya relatado (Betania, 1964: 47), aparece de nuevo el barro, cuyo señor es *Tutruicá*. Al resultar quemado el tigre (*Antumiá-torro*, según Santa Teresa) dentro de la olla, el barro se hace frágil, pues antes era duro como el metal. El fuego, elemento humanizador, propio de la cultura, da al barro su consistencia actual, haciéndolo apto para ser amasado y, por tanto, para fabricar con él al hombre.

En este mito es preciso destacar dos aspectos: Uno, la intercambiabilidad entre el tigre y *antumiá*, que se basa en su identidad fundamental y que encontramos antes en varias ocasiones. Otro, nuevo pero previsible, la identidad entre tigre y barro, unidos ambos, por consiguiente, a *Tutruicá* y al mundo de abajo.

Hasta aquí he mostrado una serie de identidades recurrentes en numerosos mitos, creencias e informaciones de los indios, entre *Tutruicá*, *Antumiá*, mundo de abajo, tigre, barro y Jaibaná. Como anoté hace poco, únicamente el Jaibaná, considerado como verdadero hombre, aparece desubicado dentro de este conjunto, pues debería, al contrario, ser opuesto a él. Pero, ¿es realmente así? ¿Cómo se explica esta contradicción?

AGUA Y TIERRA: UNIDAD ESENCIAL

Ya se vio cómo el Jaibaná llama para sus actividades a los *jais*. Siendo estos de tres tipos básicos, los *Dojura*, del agua, los *Antumiá*, de la selva, y los *jais* de animales selváticos resultantes de la transformación del “alma” de los

muertos. Los dos primeros se conciben en ocasiones como seres únicos; otras veces son presentados a través de diversas manifestaciones, es decir, como multiformes. Los *Dojura* son vistos como seres del mundo de abajo, pero también como “madres del agua” o de “los peces”; como “señor de los animales selváticos”, el o los *Antumiá*.

No son extraños estos dos conceptos en el pensamiento indígena americano, apuntando claramente a designar la esencia de los fenómenos a los cuales se refieren, esencia de la cual dependen las leyes que los rigen y, por tanto, su comportamiento y/o desarrollo, su causalidad. En algunos casos los conceptos de “dueña” y “dueño” comportan igual significación.

Pero siempre, concepto de esencia y causa traducido a una conceptualización castellana que corresponde, más o menos, a la manera como los indígenas perciben el conjunto de relaciones que lo manifiestan. Más cercano al pensamiento indígena, el mito de *Jinopotabar*, en una de sus versiones, utiliza la designación de “mata de los animales” con ese significado.

Ya he expuesto las razones por las cuales descarto la denominación de diablos o demonios que los indígenas dan con frecuencia a tales *jais*.

La distinción entre *Dojura* y *Antumiá* permitiría pensar en una similar entre ríos y selva, sus espacios correspondientes. Y aun entenderla en una forma occidental-levistraussiana como de opuestos irreductibles entre los cuales no hay mediación posible, descubriendo en el pensamiento indio un modo de concebir las cosas aparentemente dialéctico, el de los pares de oposición.

La forma como unos y otros aparecen expresados permite demostrar que tal visión sería no solo incorrecta, sino, además, contraria a este pensamiento, fundado más bien en la noción de equilibrio a través de la unidad de los opuestos (como lo muestra la concepción de la humanización), cuya oposición y contradicción constituye solamente la manifestación externa, la apariencia de aquella identidad esencial. Tanto oposición como identidad, contradicción como equilibrio, hacen parte de su concepción, pero manteniendo entre sí una relación jerarquizada de efecto a causa.

Las informaciones de los indios cuando al referirse a una misma actividad mencionan a veces a los *Dojura*, otras a *Antumiá*, otras más a ambos, pero siempre ligándolos o asociándolos con el agua, han llevado a muchos investigadores a considerar, bien que los indios se confunden o no están seguros de lo que dicen, bien a pensar que se trata de creencias que se diluyen a medida que se van perdiendo, ya que lo esperado al indagar es una nítida y constante diferenciación.

Cuando se quiere identificar al gran número de seres en los cuales se cree (he mencionado ya a muchos), ocurre algo parecido. Se consideran como *Dojuras*, o simplemente como del agua, seres cuya figura es la de animales del monte, generalmente de presa, o cuyas características deberían ubicarlos, desde el punto de vista de los investigadores, en relación con la selva. Así *Doautumiá*, madre de las tatabras, *Dosata*, un felino, *Dosina*, un jabalí, y otros cuyos nombres ya indican, por medio del prefijo *Do-* (río), su relación con el agua. Y de los cuales se afirma que viven en los ríos, pero sobre todo en aquellos de la

“montaña”, es decir, de los lugares que la selva cubre aún. Información que señala ya la estrecha unidad entre selva y río.

A su muerte, el Jaibaná puede convertirse en *Aribada* o *Mohana*, cuya identidad con *Antumiá* ya mostré. Pero también en *Nunsi*, pez mítico que encontramos en el relato sobre *Jinopotabar*, designado explícitamente por algunos informantes como “*aribada* del agua”, y cuyos ojos refulgen en la oscuridad. El poder de transformación del Jaibaná es, pues, ambivalente entre selva y río, lo cual no señala precisamente una oposición absoluta entre esos dos espacios.

Etimológicamente, *Dojura* proviene de *Dojuru* = nacimiento del río, nacimiento que se encuentra en lo más alto y cerrado de la selva, en sitios poco visitados y muy temidos.

Una información anterior lo confirma. En las cabeceras está el origen de los primeros *jais*, aquellos que el Jaibaná toma directamente de la naturaleza y lleva a vivir a su casa, teniendo que alimentarlos permanentemente con chicha, “pescarlos” si nos atenemos a la etimología del término embera para la chicha: *Itua*, derivado de *i* = boca, y *túa* o *dúa* = anzuelo.

No deben extrañar, entonces, las contradicciones que al respecto presentan los distintos autores citados. Para algunos, *Antumiá* es masculino y selvático, señor o dueño de los animales de monte, de los cuales se dice a veces, incluso, que constituyen su cuerpo; para otros es la madre del agua o, como dice Pinto, una deidad femenina estrechamente asociada con el agua.

Con los *Dojura* acontece igual cosa. Son los espíritus del agua, pero se originan y viven en la selva cerrada de las cabeceras. Otros los ubican bajo las aguas, en el fondo de los ríos; y no falta quien los considera como los seres de debajo de la tierra, los *aremuko* o *aramuko*.

Cito de nuevo a Pineda y Gutiérrez (1958: 447), quienes resumen sus informaciones así: los *Antumiá*, *Antomiá* o *Tumí* son los espíritus del mal. Los hay que viven en la tierra y se dibujan de color negro y se representan como culebras o tigres; los que viven en el agua se pintan de color rojo y se representan como serpientes que viven en las lagunas de las partes altas y que los indios se abstienen de visitar.

Según otros, *Antumiá* es la misma madre del agua que sale de ella y se lleva a los hombres para comérselos. Los jaibanás no son comidos por ellos, al contrario, son sus jefes y los envían a comerse a los demás. El concepto de espíritus del mal que aquí aparece se utiliza también por otros autores, como Pinto, al identificar a *Antumiá* o a *Tutruicá* con el diablo, y haciendo lo mismo con los *jais*. Y algunos al presentar a *Carabí* como dios o como el bien. O, como hace Horton (ya citado), al considerar la existencia de un lado negativo y otro positivo. El espíritu de los relatos míticos, el papel que *Antumiá* juega en el jaibanismo y el de este en la vida social, el concepto del diablo llevado por los misioneros y su uso, inducen a creer que este concepto de mal es de reciente introducción, al menos en la forma como se nos presenta hoy. Por eso asombra a algunos la simpatía que los mitos muestran por *Tutruicá* y aun por *Antumiá*. En

todo caso, la relación entre el mal y el bien está distante de la creencia católica de la lucha entre el diablo y Dios.

Esto último se advierte sin lugar a dudas en el mencionado ciclo de pruebas entre *Tutruicá* y *Carabí* (del lazo, del fuego, del hijo, del agua y de la canoa), pues ambos seres resultan siempre airoso, comprobando la igualdad de sus poderes: “*Y con esto quedaron los dos convencidos de la igualdad de sus poderes y perfecciones*” (Santa Teresa, 1924: 135). Incluso es posible percibir ligeras ventajas a favor del primero. En la prueba del lazo se lamenta que este no haya triunfado, pues los hombres serían inmortales. En la del agua, *Tutruicá* escapa con más rapidez; además, cuando *Carabí* es atrapado, su adversario se lo advierte. Ya mencioné lo ocurrido con la creación del hombre.

Se plantea en Pineda y Gutiérrez la existencia de un solo tipo de seres, los *Antumiá*, de los cuales existen dos clases, los del río y los de la selva. Esa es también mi opinión. Se trata de una unidad esencial ligada con el agua, que se manifiesta a través de dos formas distintas, *Dojura* y *Antumiá*, seres del agua y seres de la selva, respectivamente, entre los cuales prima el principio acuático como mostraré más adelante. Es de recalcar, por ahora, la común representación por medio de la serpiente.

La concepción embera es, pues, la de que tras la multiplicidad formal entre *Dojura* y *Antumiá* hay una unidad esencial entre ellos. Esto induce a plantear que cosa similar se da entre río y selva, entre agua y tierra.

Lo vimos ya con el barro, materia prima para la creación del hombre, carne de tigre quemado. Pero, ¿por qué el barro se asocia con el mundo de abajo? La respuesta a este interrogante conducirá a la solución de los problemas que he venido planteando en relación con la humanidad plena del Jaibaná.

El barro es unidad de tierra y agua. Otro tanto ocurre con el mundo de abajo, lugar de los *Dojuras*, ubicado por los mitos a la vez bajo el agua y bajo la tierra, constituyendo ambas lugar de acceso a él. Allí, agua y tierra se unen para conformar ese mundo subterráneo en donde se originan (como ya vimos) los *jais*. Representa la unidad primordial, cerrada, entre agua y tierra (tierra que para los embera es selva). Los *Dojura*, creados del barro por *Tutruicá*, son igualmente una unidad de este tipo.

Pero también los embera son resultado de la unidad de agua y tierra en el barro, solo que esta unidad está mediada por la intervención de *Tutruicá* y *Carabí*, no siendo, por consiguiente, primordial. En cambio el Jaibaná sí es unidad primordial, no mediada, de los dos principios básicos (agua y tierra), puesto que, como pasa con los *Antumiá*, todos los *Dojuras* son jaibanás, al decir de todos los informantes.

Por este motivo, por encarnar la conjunción original, no mediada por un proceso de creación, de humanización, como ocurre para los demás embera, el Jaibaná es el verdadero hombre, representa la esencia de la humanidad, del ser hombre, esencia de la cual los embera son solo manifestaciones, productos derivados, formas históricas de existencia. El Jaibaná es, pues, el verdadero hombre, el hombre primordial. Y como tal pertenece substancialmente al mundo

de abajo y al mundo del mito. Y su aprendizaje no es otra cosa que un tránsito, un pasar del mundo cotidiano de los hombres al de las esencias y del mito.

Está sólidamente plantado en ambos niveles de la realidad. Como hombre común, sin ninguna cualidad especial, vive su vida cotidiana como cualquier otro. Como iniciado, como hombre esencial vive también en el otro nivel, el de las leyes y las causas de los fenómenos de la cotidianidad. De ahí su poder. En él se encarna el dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre los otros hombres, el poder total.

Pero si el Jaibaná dispone de tal poder es porque él mismo es parte de la naturaleza, como hemos visto en el análisis de la humanización. Si los hombres de hoy son solamente humanos, no ocurre igual con el Jaibaná, quien mantiene todo el tiempo su asociación con lo natural, fundamentalmente con el tigre y, a través suyo, con el barro, agua y tierra conjuntados.

En el mito del desarrollo de lo humano aparece del lado de lo cerrado-natural, como *Antumiá*, y dentro del *jenené*; también, ligado al tigre. Durante la vida corriente sigue estando relacionado con este felino y si, a diferencia de lo que pasa en el Vaupés, no se habla de que pueda volverse jaguar, la pintura facial roja lo recuerda todo el tiempo. A su muerte se hace *aribada*, y ya he mostrado la identidad entre este, *Antumiá* y el tigre. Es decir, que la muerte le devuelve su condición primitiva y fundamental; pero su vinculación con lo humano no desaparece, por ello regresa a la vivienda (motivo por el cual los antiguos embera quemaban las casas en donde moría uno; hoy la escasez de guadua no lo permite, así que desbaratan la casa y la reconstruyen a unos pocos metros de distancia), y aun presta sus servicios a los hombres como lo atestigua el relato recogido en Caramanta; el mismo reafirma su carácter animal, pues, pese a los beneficios que les aporta, los indios deciden darle muerte.

En su condición dual se hace referencia a algunos que son antropófagos y comen las asaduras (hígado y estómago principalmente) de la gente. Esto implica incorporar a su propio ser la energía vital de los demás, la cual reside en estos órganos, igual que hace con los *jais* que expulsa de los cuerpos en las curaciones, o con el poder que puede quitar a los ombligados, sacándolo como si escurriera el cuerpo de los mismos.

A su vez, si a su muerte se queman sus asaduras ya no puede convertirse en *Aribada*, en tigre, cuyo carácter animal es aliviado al afirmarse que no puede hablar, característica exclusivamente humana.

Este proceso de transformación está asociado, como el propio jaibanismo, como la *jepá*, como la salida de los *jais*, con temblores de tierra, tempestad y truenos.

Ahora no es ya solamente tigre pintado, sino tigre real y definitivo. La naturaleza entra a dominar sobre la condición humana, roto el equilibrio. Pero en este nuevo carácter, dicen algunos, puede morir, y el agua hirviendo le impide resucitar, recomponerse. Si se cocina se destruye. Así, el agua que es vehículo de transformación en su forma natural, impide el cambio y produce la destrucción si se hace agua cultural por medio del fuego.

El Jaibaná encarna, pues, la condición de pleno equilibrio entre agua, selva y hombre, y a ella debe su poder. Rota esta, regresa a la naturaleza, a la selva y al mundo de abajo, aunque sin dejar de “recordar” su vida humana, como el relato de Caramanta lo comprueba.

VI - EL MOVIMIENTO DE JE Y LA SERPIENTE

Según el capítulo anterior, los embera conciben una condición original (en el sentido de natural, de primordial, y no en un sentido cronológico), caracterizada por la identidad de sus componentes al interior de una unidad. Esta constituye la condición esencial de las cosas y se encuentra en el mundo del mito, en el nivel oculto de la realidad. Cuando se rompe la unidad de tales elementos, proceso narrado también por el mito, y se disyuntan, generando así oposiciones, se origina el mundo embera, la cotidianeidad histórica, parte visible de la realidad y cuya causalidad debe ser buscada en el estado de cosas primordial. Tal disyunción se presenta como un movimiento de apertura, como un ir de adentro hacia afuera que engendra un mundo de oposiciones; pero, a causa del carácter esencial de la unidad y del formal de la oposición, aquella prima sobre esta, manifestándose ello por intermedio de la mediación entre los opuestos, que tiende siempre al equilibrio.

Pero el movimiento de adentro hacia afuera no es el único por medio del cual se produce la disyunción de la unidad primaria. La acción de caer, el movimiento de arriba hacia abajo es anterior y de importancia mayor; forzando un poco su sentido podría decirse que este es generador de aquel.

Este movimiento se expresa en el idioma de los embera por el radical *je-*, y está estrechamente ligado con el acto sexual. En otras palabras, se considera el acto sexual, generador por excelencia, como un movimiento de arriba hacia abajo y se lo designa como *je-*. La fiesta de iniciación de la mujer, aquella que la convierte en disponible para la vida sexual y, por ende, para ser fecundada, se llama *jemenede* o *jemeneto*, palabra formada por *je* = movimiento de arriba hacia abajo, *me* = pene, *ne* = sufijo posesivo-generativo (que interviene también en la formación de la palabra *jenené*), y *de* = casa o *to* = río (Horton, manuscrito citado).

Así, según el modelo del proceso generador-reproductor de la humanidad, se concibe la constituyente generatriz de todo, unidad de ambos movimientos. El movimiento de arriba hacia abajo del acto sexual, productor de la concepción, y el de adentro hacia afuera del nacimiento, resultado y complemento necesario del primero. *Toi* = nacer, significa también estallar, reventar (como lo enfatiza el nacimiento de *Jinopotabar*). Otro término para nacer es *adaui* y significa además sacar fuera.

En el mito del *jenené*, el agua y los peces contenidos en su interior deben salir para quedar a disposición del hombre, pero para que salgan, el árbol debe, primero, ser derribado, caer. Este carácter arriba-abajo de la caída del *jenené* es recalcado por la circunstancia de que, aun después de cortado, se queda enredado arriba, de unos bejucos según ciertas versiones, de acuerdo con otras porque sus raíces están en el cielo.

También la serpiente *je* o *jepá*, expulsada de la gran laguna que ella misma ha formado al crecer, generadora por tanto del agua y de los ríos (y del territorio, al nombrarlo mientras desciende), ha caído antes del cielo en la forma

de un pequeño gusano “pintaíto” (de colores). Finalmente la serpiente llega al mar y se pierde en él. En el Vaupés (Hildebrand, 1975: 339) se dice que los ríos son caminos de boa, y, aun, que el árbol del agua es la misma boa.

Entre los Ufaina se encuentran algunos elementos constatados ya entre los embera. Dicen que es el dueño de los animales, en su forma de ardilla, quien logra derribar el árbol del agua dando origen a los ríos, caminos de culebra. Entre estos indígenas el chamán es un hombre-tigre, y sostiene con el espíritu del agua y el espíritu del monte una relación que tiende al equilibrio.

La importante presencia de la dirección del movimiento de arriba-abajo es atestiguada etimológicamente por el radical *je-* en las siguientes palabras: *jenené* (árbol del agua), *jentserá* (hormiga conga que mezquina el agua a los hombres), *jedeko* (la luna, que en algunos mitos es el mismo *Carabí*), *je* o *jepá* (serpiente boa), *jebé* (cangrejo, matador de *jepás*, capaz de mudar de piel como ellas y, a la vez, alimento de culebra y de *Aribada*), *jea* (chontaduro, planta originaria del mundo de abajo), *jebara* (perezoso), y en otras más de importancia en el pensamiento embera.

Tales direcciones aparecen como una constante en la estructura dinámica de la mayor parte de los mitos que he citado hasta este momento, así como en otros recogidos en textos distintos; una cuidadosa revisión de ellos lo hace evidente. También los movimientos inversos están presentes, aunque, por supuesto, con una significación y papel contrarios.

De esto último, considero suficiente aportar unos pocos ejemplos. La historia de *Carube*, poderoso Jaibaná de antigua, cuenta cómo este decide morir voluntariamente ante el maltrato de que es objeto por parte de sus cuñados. Antes, sube por una quebrada y deja sus bastones y su loza adentro de una caverna natural formada por las rocas. Es lo contrario de la forma de adquirir los *jais*, vivientes bajo las rocas en las cabeceras de los ríos, de donde salen acompañados de crecientes, lluvias torrenciales, tempestades eléctricas (rayos y truenos), descendiendo por el agua.

También *Carabí*, cumplida su misión civilizadora, transformada su mujer en lechuza en castigo por su infidelidad y casado con su cuñada, se mete de nuevo dentro de su camisa de llagas y sube al cielo, transformándose en la luna y desvinculándose del destino de los hombres.

Una versión sobre el diluvio, recogida por Wassen y que Pinto cita (1978: 228-29), habla de la existencia de un gran río cuya cabecera estaba en el mar y su boca arriba de la costa. Para cambiar esto, Dios hizo caer una gran lluvia e inundó el mundo, cuando el agua bajó, el río había cambiado su dirección, su cabecera quedó donde había estado la boca y esta quedó en el mar. Que una acción de tal magnitud tenga lugar para obtener como único resultado el establecimiento de la dirección arriba-abajo en un río, habla bien a las claras de la fundamental importancia de ella.

Los ríos son, pues, una forma, la forma por excelencia, del movimiento de arriba-abajo, repetido incesantemente por el fluir del agua. Su carácter de río ininterrumpido establece, además, un permanente lazo de unión entre lo alto y lo

bajo, entre el arriba y el abajo, y constituye una mediación constante entre esos dos puntos, disyuntados en este mundo por la caída del *jenené*.

Pero los ríos no son solamente la forma típica del movimiento de arriba hacia abajo, siguiendo la dirección de su corriente; son el camino que, en idéntica dirección, conduce de la tierra al mundo de abajo, el de los *dojura*, aquel mundo cerrado plenamente. A través de los ríos descienden los hombres a sus profundidades en numerosos mitos.

Y allí abajo, en *aremuko*, se encuentra el origen del maíz y del chontaduro, inicialmente inexistentes sobre la tierra. Sus habitantes, los *dojura*, elaboran chichas con ellos; estas bebidas de los *jais* vienen, pues, de abajo.

Un mito cuenta cómo llegó el maíz a nuestro mundo. Un huérfano huye de la casa de sus padres adoptivos a causa de los malos tratos recibidos de la mujer, viviendo en su canoa. Una noche vino una muchacha del mundo de abajo y lo llevó, luego de haber pedido permiso a sus padres. Una vez abajo lo obligaron a tomar un baño para que mudara la piel; luego, él y la muchacha se casaron y tuvieron un hijo. Más tarde, el hombre regresó a la tierra con su hijo, después de haberle dado a tragar toda clase de maíz, pues quería traerlo y sus parientes no se lo permitían. Cuando el hijo defecaba, el hombre sacaba con un palo las distintas variedades de maíz. Finalmente, la mujer de abajo regresó a su mundo, dejando solo una mazorca de cada variedad (Wassen, 1933: 107-108). El mismo autor dice, en otro lugar (Id.: 110), que antes los hombres podían cambiar de piel como las serpientes y los cangrejos y eran, por ello, inmortales.

En Chaves (1945: 150) y Wassen (1833: 114) aparecen dos versiones sobre seres humanos que se transforman en gallinazo blanco (*ankostor* o *ankastor*), repitiendo el anterior mito sobre el origen del maíz y del chontaduro, pero ubicándolo esta vez en la tierra de los gallinazos (*bajía*, la tierra de *ba*, o el cielo, según el relato del primero de los autores). Un hombre borracho dio muerte a su mujer y huyó a vivir en la cabecera del río. Una mujer gallinazo lo llevó a su casa, después de pedir permiso a sus padres. Cuando llegaron los hermanos de la mujer, preguntaron: ¿qué cosa huele por aquí? Y la madre les dijo: no es nada que pueda comerse. Al otro día lo llevaron a bañarse y le salieron plumitas en el cuerpo. Como ya parecía un gallinazo, sus cuñados lo invitaron a ir al monte, dándole un “traje para volar” (las alas). Wassen hace de dos mujeres las protagonistas del relato, y su comunicación con los gallinazos se da a raíz de la muerte de una hermana de ellas. Al regresar, traen escondidos en sus bocas los frutos del maíz y del chontaduro, inexistentes hasta entonces en la tierra, pues los gallinazos-*ankostor* no les permitían traerlos.

Al comparar las anteriores narraciones encontramos una constante, para que el maíz y el chontaduro puedan ser traídos a la tierra deben, primero, ser comidos u ocultados en la boca, es decir, puestos dentro (como el movimiento de *je-*, en el acto sexual, pone dentro), y luego, defecados o escupidos, en ambos casos sacados fuera. Esto unido al ir del mundo de abajo a la tierra, o en una dirección aparentemente inversa, del cielo a la tierra. También es común el elemento baño, equivalente a un cambio de piel como lo explicita el caso de los

gallinazos, como requisito para que habitantes de la tierra puedan ocupar un lugar en esos mundos, puedan transformarse en habitantes suyos.

¿Son realmente inversas las direcciones aremuko-tierra y *Bajía*-tierra? En los mitos del ciclo Taurepán-Arekuna-Kamarakoto, reseñados por María Manuela de Cora (1972: 158 y ss.), encontramos juntos elementos que entre los embera han aparecido dispersos en distintos relatos. Esta circunstancia permite utilizarlos como una guía para el camino de análisis que recorro.

Bajo las turbulentas aguas del salto Folu-melú vive la gran culebra *Keyemé*, abuelo de las aves del agua y padre de todos los animales. En la caverna en donde vive van a descansar las sombras de los animales al morir. Cuando sale a pasear sobre las nubes es el arco iris, con los colores rojo, verde y amarillo de su piel. Cuando se despoja de ella, se transforma en hombre.

También se dice que los peces de los ríos son el maíz del mundo de abajo y que los trozos de oro son hiel.

Un hombre que fue al mundo de abajo vio las cosas diferentes. Mirando el agua le pareció que veía las nubes de un cielo, bajo el cual se transparentaba una tierra igual a esta en que vivimos. Se da aquí un desdoblamiento del agua según los papeles que desempeña, tanto en la tierra como en el mundo de abajo, pues pertenece a ambos. Es el agua de nuestra tierra y, a la vez, el cielo de la de abajo. Y, en el mito recogido en Venezuela, el hombre ve a través de ella el mundo de abajo, así como los habitantes de nuestro cielo veían, en el mito embera, nuestra tierra a través de agujeros existentes en las nubes. Los embera dicen que el sol y la luna siguen su recorrido por las nubes navegando en canoas, es decir, que también nuestro cielo tiene el doble carácter de cielo y agua, esta última, agua del cielo. Hay también una tierra del cielo, aquella en la cual estaba enraizado el *jenené* antes de ser derribado.

Estos mitos señalan cómo, para el hombre embera, nuestra tierra es el resultado de una conjunción inicial, de un equilibrio (ya analizado en las luchas de *Carabí* y *Tutruicá*) entre elementos procedentes tanto del mundo de arriba como del de abajo; siendo estos, además, isomorfos. De ahí que numerosos mitos, como los mencionados del maíz y el chontaduro, desarrollen el mismo argumento, con la variación del lugar en donde se ubican.

Es posible, ahora, responder a la pregunta planteada más arriba, diciendo que la dirección del cielo a la tierra y aquella del mundo de abajo a la tierra forman una unidad, cuyo resultado es nuestro diario acontecer y, desde este punto de vista, se identifican. No debe extrañar, en consecuencia, el nombre de abuelo de las aves del agua que se da a la culebra en el mito analizado.

EL AGUA Y LA CULEBRA JEPÁ

En el relato venezolano, la culebra es, al mismo tiempo, arco iris y hombre, también es la dueña de los peces y los animales. Cosa similar se cree entre los makiritare (Civrieux, 1970: 136): la gran culebra *Hui'io*, madre del agua, se transforma en arco iris cubriéndose con una corona de plumas de pájaros de colores.

Retomo ahora el papel de la culebra entre los embera, presente en gran cantidad de sus mitos, así como frecuentemente encontrada, y por ello temida, en su territorio.

También ellos relacionan la culebra *jepá* con el arco iris.

El arco iris se mantiene en una quebrada llamada *Okubuma*. Es una culebra que se mantiene de cangrejos. Cuando no tiene qué comer, se encumbra y se dilata formando un descomunal arco y chupa la sangre de los muchachos (Pinto, 1978: 221).

También la *jepá* que cae del cielo es pintaita y brillan los colores de su piel. Otra creencia hace originar el arco iris de un puñado de agua lanzado al cielo por *Tutruicá*, identificando culebra y agua.

En toda la mitología la serpiente *jepá* y otras aparecen ligadas a la producción o abundancia del agua, sea esta de lagunas o ríos. *Surranabe* (gusano grande) se comía a la gente; cuatro mellizos lo mataron y allí se formó una gran laguna. Al contrario, otros mellizos secaron el agua de una laguna en donde vivía una culebra que devoraba a los hombres, tirando en ella sus bastones; la serpiente, al secarse el agua, tuvo que irse al mundo de abajo. Al crecer, la *jepá* de *Jegudas* va produciendo agua hasta formar una gran laguna; cuando se le expulsa, la laguna desaparece, dando origen al río San Juan y produciendo una gran creciente; recordemos que la *jepá* es sacada de la laguna por haber comido a los hijos del Jaibaná que la cuidó y alimentó.

De este modo, la serpiente *jepá* (boa) es claramente la dueña del agua. No es aventurado, entonces, asimilarla con el *jenené* que encerraba toda el agua del mundo y que, al caer, produce los ríos. Ya se vio cómo en el Vaupés esto se afirma explícitamente por los indios, quienes no sólo dicen que los ríos son caminos de boa, sino que el propio árbol del agua es la boa. Entonces, es posible afirmar la identidad entre la *jepá* y los ríos. También, desde que en los mitos el movimiento de la culebra se plantea siempre descendiendo por los ríos y la hace, por ello, forma típica de la dirección arriba-abajo, la *jepá* es en su cuerpo, como el río en su curso, la mediadora por excelencia entre tales opuestos. Ya Horton, en el trabajo considerado más arriba, había visto este carácter mediador, planteándolo entre *Tutruicá* y *Carabí*, por tanto entre el mundo de arriba y el de abajo, lazo de unión entre los opuestos, creador de equilibrio.

Este carácter mediador de la serpiente y del agua se confirma en los mitos, no solo en cuanto son elementos que enlazan opuestos, sino en cuanto transformadores o que ellos mismos pueden transformarse. He mostrado ya la semejanza que establecen los embera entre la capacidad de algunos animales, especialmente la culebra, de cambiar de piel y el poder transmutador del agua, en forma de baños que posibilitan o producen la transformación de los hombres en seres (*ankostor*, *dojura*) de otros mundos.

La capacidad de transformación es otra forma de movimiento, de mediación, de fluidez entre lo diferente, variabilidad posibilitada y determinada por la identidad esencial; se trata, pues, de cambios de forma entre cosas esencialmente idénticas.

El mito de *ankostor* afirma explícitamente esta semejanza; el baño del hombre llevado al cielo le cambia la piel, su cuerpo se cubre de pequeñas plumas y se asemeja ya a los gallinazos. El baño permite al hombre llevado a *aremuko* quedarse allí, casarse con una mujer de ese mundo. Incluso, cuando este hombre quiere llevar también a su madre, ella debe bañarse en agua de yerbas.

Otros mitos resaltan este papel del baño. En el relato sobre los *Siebidá* (Chaves, 1945: 137), el muchacho muerto es bañado cuatro veces en agua de *beké* para que sea posible su transformación en *Aribada*, dueño de los animales de monte puesto que los caza para dar su carne a los hombres, y chupador de sangre, como la culebra y el arco iris.

Cayón dice que una de las almas de los indios va al cielo después de su muerte. Antes pasa por un chorro de agua que cambia su cuerpo por uno limpio y joven. Este río se llama *Awador* = río del cielo, palabra que se deriva de *awa-awañu* = cambiar de piel la culebra. La identificación es, aquí, total.

De ahí la importancia consagrada por el mito a los animales que pueden cambiar de piel, culebras, lagartos, cangrejos, ya que esa condición los hace los más aptos para materializar la propiedad de transformación, ligada, por otra parte, a la inmortalidad. En el mito de *Keyemé*, la gran serpiente, esta se hace hombre al despojarse de su piel.

Pero despojarse de la piel es salirse fuera de ella y este salir es la causa del cambio consiguiente. El radical *awa* es componente principal de las palabras embera para salir fuera, sacar, expulsar, desempacar y similares. Y el agua es la encargada de realizar ese papel. Ella es el elemento transmutador por excelencia gracias a su carácter mediador.

Esto explica por qué el agua es el canal de comunicación que une la tierra con el mundo de abajo. Ya he relatado mitos en los cuales se va al mundo de abajo atravesando el agua de los ríos; y cómo los seres de aquel vienen a la tierra por el mismo camino. Otros mitos citados antes hablan de los chorros (lugares de donde se toma el agua para el consumo doméstico, siempre relativamente alejados de las casas) como los lugares a donde llegan los humanos para ir o venir de otro mundo. En algunas versiones del mito de *Jinopotabar*, después de que este ha terminado su recorrido por el mundo de abajo, “despierta” (sin antes haberse dormido) en el chorro de su casa. El esposo de la mujer iniciada como Jaibaná en el relato de Narciso Siágama, sale de la casa siguiendo a su mujer y, cuando llega al chorro, ve el gran árbol; al final, el perro lo guía hasta el mismo chorro. Y así en otros lugares.

Por eso los chorros quedan lejos de las casas y, durante las curaciones, los niños deben estar alejados de las orillas de ríos y quebradas, no sea que algún *dojura* los lleve consigo al pasar. También, dormir y despertar aparecen como mecanismos de paso a otro mundo.

Detengámonos un poco en la mención de los perros. Más arriba llamé la atención sobre su papel de guías y conductores en relación con el jaibanismo. Su ligazón con las serpientes es muy estrecha. Algunos relatos dicen que los perros del mundo de abajo son las culebras, o sea que el can que conduce al hombre

hasta el chorro es una culebra, por eso puede conducirlo de un mundo a otro. Otros dicen que los perros de este mundo provienen de las culebras de abajo.

Un informante llama *Dobirusa* al jefe de los *jais*. Y Pinto dice que significa madre del agua y, etimológicamente, se deriva de *dobiru* = creciente, inundación, y de *sa* = vez. Pero también puede ser de *dobiru* = creciente y de *usa* = perro, perro de la creciente del río; siendo, pues, similar a la serpiente *jepá*, madre del agua y asociada a crecientes e inundaciones. El mito Arekuna hace a la *jepá* “padre de los animales”, característica atribuida por los embera a *Dobirusa*, confirmando así la semejanza y permutabilidad de ambos animales, perteneciente el uno al mundo de abajo, a nuestro mundo el otro. Quizás el papel del perro en la cacería contribuya a su ubicación como jefe de los *jais* de animales, especialmente de aquellos de los animales de presa. Edgardo Cayón (1975) ha mostrado la relación que establecen los embera entre cacería y actividades sexuales.

La *jepá*, como el agua, es elemento transformador y, por ende, permite el paso entre los mundos, entre uno y otro nivel de la realidad. Podemos ahora entender el papel del banco (*ankau*) en la actividad del Jaibaná, recordando cómo, según el mito narrado por Narciso Siágama, los bancos sobre los cuales se sentaban los “espíritus” eran culebras *jepás*, es decir, vehículos de transformación, de tránsito de un estado a otro. Pineda Camacho (1979: 43-44 y 49-50) ha encontrado esta asociación entre boa y banco en los andoque del Araracuara, entre los cuales, además, aparece la asociación entre boa y arco iris, ya encontrada en la mitología embera. Esto permite plantear, a manera de hipótesis, una relación entre el multiplicador andoque y la canoa de la chicha embera, la cual se utiliza también para sentarse, como banco.

Tanto la *jepá* como la aparición de los *jais* y la actividad del Jaibaná en los mitos, están relacionadas con las inundaciones, la caída de la lluvia y del trueno. Cuando *Antumiá* expulsa a la *jepá* de la laguna es de noche y se producen lluvia y truenos. Cuando *Aribada* va a salir de su tumba, luego de haberse transformado, se producen tempestad, rayos y truenos y temblor de tierra. Igual ocurre cuando los *jais* salen de las rocas en los nacimientos de las quebradas o en las chorreras. El Jaibaná destruye a Cartago mediante una gran inundación, oscuridad, temblores, rayos y truenos. La actividad jaibanística se presenta, pues, como una mediación asociada con el agua. Pero, ¿por qué mediación? Ya lo veremos.

VII - EL JAIBANÁ: HOMBRE DE CONOCIMIENTO

Aquí quiero hacer una recapitulación de la concepción embera relacionada de alguna manera con el Jaibaná, o que ayuda para definirlo y comprenderlo. No todos estos puntos de vista los he expuesto antes en forma explícita, pero todos ellos pueden desprenderse del contenido y enfoque de los capítulos anteriores y, por supuesto, están respaldados por la información dada en ellos. Algunas cosas no parecerán suficientemente claras, y esto es así no por deficiencias en su presentación, sino porque no están todavía completamente aclaradas para mí. Incluso opino que un fenómeno como el jaibanismo, tan complejo como malinterpretado hasta ahora y, sobre todo, tan fuertemente reprimido que amenaza con desaparecer, no podrá ya ser esclarecido en una forma completamente satisfactoria para un modo de pensar como el nuestro.

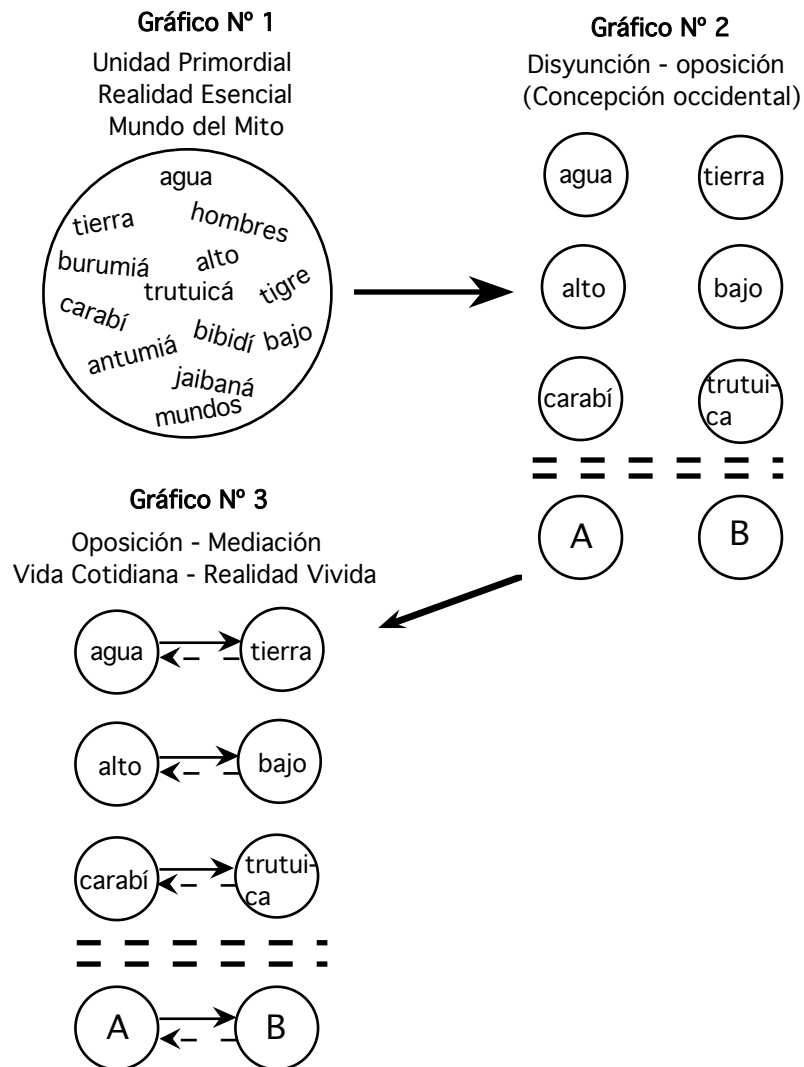
Del conjunto de esta concepción derivaré la idea del Jaibaná como hombre de conocimiento, es decir, de sabio, como lo reconocen los propios indígenas.

UNIDAD Y DIVERSIDAD

El centro del pensamiento embera es la idea de una gran unidad originaria, primordial, como se manifiesta, bien en el gran jenené, bien en el mundo de abajo, bien en otros apartes del mito, unidad en la cual están conjuntados, identificados, aspectos diversos. De ella hacen parte los más importantes elementos de la vida indígena: el agua (orden del río) con los peces, los Antumiá y los *Dojura*, el árbol (orden de la selva) con el tigre (señor de los animales de presa), el jaibanismo y sus elementos asociados, los antecesores de los humanos, no humanizados aún por causa de su identidad con la naturaleza, por su mezquindad de antropófagos e incestuosos. Unidad primigenia de donde deriva todo lo existente en la actualidad, siendo, por tanto, su causa original, la esencia primordial (Ver Gráfico N° 1).

Esta es la realidad existente en el tiempo del mito; pero sin representar, como siempre se ha creído, un pasado, un primer momento de la historia, el punto de partida de ella, sino un nivel de realidad presente en esta durante todo el tiempo, siendo, por eso, ahistórico en el sentido occidental.

Esa unidad primaria se disyunta, sus componentes se separan, se desidentifican, haciendo resaltar su diferencia, y se oponen, dando así la impresión de un pensamiento que los concibe como pares de oposición ya no identificables y entre los cuales no cabe ya mediación alguna (Ver Gráfico N° 2).



La disyunción y oposición tienen como resultado la humanidad del embera y el transcurrir de su vida diaria, de su cotidianidad. Y, claro está, el ambiente complejo y diferenciado en donde este hombre se mueve y vive su vida.

La identidad primera, esencial, sigue primando sin embargo. Al contrario de lo que piensa Levi-Strauss, los opuestos tienden siempre a la identidad, al equilibrio. Y esta doble situación se manifiesta por medio de la dinámica espacial que he analizado, conjunto de direcciones, de movimientos y transformaciones que mantienen ligados, comunicados, fluidos a los opuestos. Y ello por ser la disyunción ese doble proceso: caer-salir, por lo cual no es total ni esencial, sólo parcial y aparente (Ver Gráficos Nos. 3 y 4).

Gráfico N° 4

Disyunción - Generación

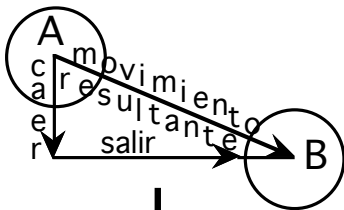
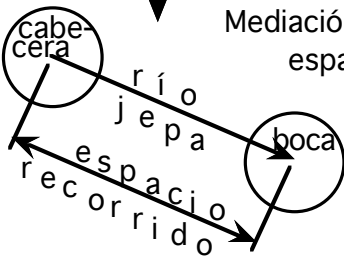


Gráfico N° 6

Mediación como espacio



Es la cara visible de la realidad, y no un presente por oposición a un tiempo mítico pasado. Unidad y oposición conforman una sola realidad, la del mundo, en la cual existen dos niveles o dos caras, la primera esencial-causal, no visible pero que el mito revela; la segunda manifiesta-causada que conforma la cotidianidad vivida (Ver Gráfico N° 5).

En el mito, la presencia de la oposición trastorna su estado, engendrando la dinámica de los movimientos y las direcciones, generatriz no en el sentido de origen sino de causa y determinación. En la vida diaria, la identidad produce su trastocamiento, alterando su normalidad; y haciendo necesario el operar en ambos niveles si se quiere restablecer la situación inicial, pero principalmente en el mítico ya que es el causal.

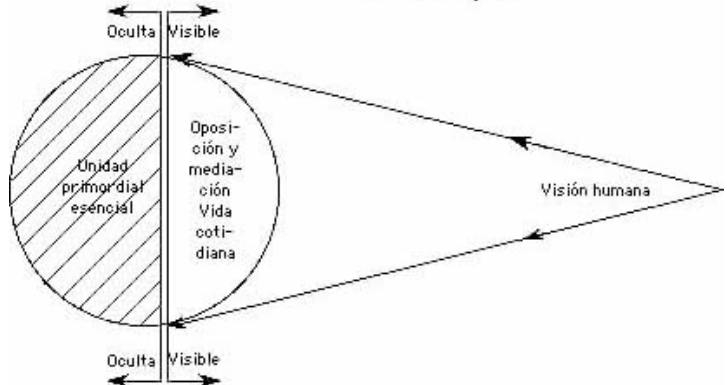
La unidad y diferencia entre agua y selva, *jepá* y tigre, ocupan un lugar central en este pensamiento y hacen del embera un hombre más acuático que selvático, desde el punto de vista de sus concepciones.

Los lugares principales del diario acontecer, selva (tierra) y río, así como el mundo subterráneo (a la vez bajo el agua y la tierra) y el cielo (a la vez tierra y agua), aparecen netamente diferenciados y caracterizados, pero el conjunto de los movimientos los une en su diferencia, los hace partes de una unidad de lo múltiple, como unidad de lo diverso es, también, el embera.

El tiempo o, mejor aún, el estado de identidad, no es algo del pasado, posible solamente de recordar. Al constituir la esencia, el contenido fundamental de la vida manifiesta, vivida, está allí todo el tiempo, circundándola, determinándola, oculto tras ella pero actuante; si es la causa de lo existente cotidiano, es también lo que determina el destino por venir y, por supuesto, los diarios sucesos de la vida del indio. Es, en este sentido y desde este punto de vista, un eterno presente, un invariable manifiesto a través de la variedad, una permanente identidad manifiesta en la oposición y mediación de sus componentes.

Existiendo estos en su concreción como mundo humano, mundo de *bá* y *hedeko*, mundo de los *dojura*, selva, río, nacimiento, bocana y otros que he

Gráfico N° 5
Realidad completa



precisado ya, es decir, dados como espacio diferenciado, la dinámica de sus necesarias mediaciones aparece como movimiento, como desplazamiento espacial, en el cual los aspectos naturales del entorno que gozan de mayor movilidad, serpiente, río, rayo, etc., asumen el peso principal de su representatividad (Ver Gráfico N° 6).

La historia no es, entonces, cambio a través de la duración, del fluir del tiempo, sino movimiento espacial; de ahí la importancia de la territorialidad, pues ella suministra el espacio, en el doble sentido, para el correr de la historia. Recorrer el territorio, caminarlo, es hacer historia; tal Quintín Lame, “el indio que bajó de las montañas al valle de la civilización”.

EL HOMBRE QUE SUEÑA

Cuando planteo que los embera conciben una realidad dual pero una, con un nivel manifiesto, el de la vida cotidiana, y otro oculto, el de las causas-esencias que determinan el primero, no quiero significar que esto es aceptado así en forma explícita por los indígenas. Al contrario, para el hombre común el único mundo al alcance de su conciencia y de su acción es el de la vida diaria, el de las manifestaciones fenoménicas; el mundo de las esencias se le aparece, en el mito, como un mundo anterior, como la condición de “los antigua”, como una forma de vida que ya no existe, completamente separada y distinta de la forma actual, como si entre ellas no hubiera ninguna relación presente. Y que sólo por el rito pudiera recordarse, revivirse.

No capta, pues, la conexión entre el mundo de la apariencia y el de la esencia; no capta que el primero expresa el segundo, lo concretiza y lo pone de manifiesto; para él se trata de dos realidades diferentes y relega la de la esencia a un pasado originario que se pierde en la noche de los tiempos, expresando la diferencia entre ambos niveles en una forma temporal.

Y a este nivel de captación lo han recogido los antropólogos, hablando del mito como de un pasado, como del tiempo de los orígenes.

No así el Jaibaná. Este es un hombre de conocimiento. Es un sabio, como lo denominan los propios indígenas; es un doctor de indios. Trasciende con su aprendizaje y con su acción el nivel de la conciencia espontánea y la acción ciega del hombre ordinario. Por esto es, una vez más, el verdadero hombre, el hombre completo ligado con la realidad en su complitud.

El accede a la esencia de lo que los demás solo viven, del mundo de la experiencia empírica, del cual el hombre común únicamente logra hacerse representaciones más tarde transmitidas a los antropólogos. Este sabio es quien accede al mundo que entrega el mito, como conjunto que es de las categorías conceptuales del grupo social y de su sistema de conocimientos acerca de las leyes causales del universo que lo rodea. Categorías y conocimientos que son expresados, nombrados mediante la palabra de una manera especial, por intermedio de relatos de acontecimientos que dan la impresión de ser pura experiencia vivida, que parecen referirse a hechos ocurridos en la mera cotidianidad aunque ésta sea diferente a la de hoy, pero que en realidad son

formas de verbalización de conceptos abstractos, expresándolos por medio de un sistema de personajes y argumentos, de la trama y de su desarrollo.

Los indígenas han logrado una forma de expresión conceptual muy diferente de la occidental, en la cual los conceptos se expresan, se materializan con palabras. Ellos expresan los suyos con el relato de acontecimientos, de situaciones “típicas”, aunque sería más acertado calificarlas de arquetípicas. Esto les permite expresar en forma directa sus conceptos como hechos concretos que, por sus características y circunstancias, abarcan plenamente el contenido abstracto que deben significar.

Esto ha inducido, ¿cuándo no?, a desacertadas afirmaciones e interpretaciones, como aquella conocida de que los indios no tienen pensamiento abstracto. O como aquellas que llevan a idear los más fantasiosos métodos para buscar el contenido conceptual oculto tras los relatos míticos, cuando precisamente la característica del mito es la de que en él el conocimiento está dado en forma directa y explícita; solamente queda verlo.

Y ver es exactamente el poder del Jaibaná; constituye la cualidad fundamental que lo hace hombre de conocimiento. Porque para los indígenas embera, y para muchos otros, el conocimiento no es algo que se elabora sino que es visto. El proceso de conocimiento no es, pues, una elaboración teórica producida por el pensamiento; es un proceso de relación directa con algo que está dado desde siempre, que está ahí: el nivel correspondiente a la esencia de la realidad. El conocimiento no se produce, existe y se llega a él por medio de una relación directa, la de ver. Pero es necesario aprender a ver y para ello está el proceso de iniciación del Jaibaná.

Cuando el Jaibaná puede ver la causa de la enfermedad, accede al conocimiento-contacto con su esencia, con sus causas y las leyes que la determinan; entonces puede conformar las cosas a estas leyes, actuando, para conseguirlo, en ese nivel esencial, en ese otro lado del mundo en donde su acción puede obtener los efectos buscados. Para lograr cambios en el nivel de lo vivido, debe dirigir su actuar hacia el nivel de las causas, de las esencias. Y como su capacidad desborda los marcos estrechos de la enfermedad, como tiene acceso a la causalidad de todo su universo, su poder se extiende sobre todos los demás elementos del mismo; es el poder total.

Ese nivel de las causas, nivel de la unidad, es inaccesible al hombre corriente a causa de la disyunción originaria, pero el Jaibaná puede llegar hasta él puesto que su existencia es tan real como la de la vida cotidiana (está ahí, aunque oculto).

De ahí que aprehender el mito en el grado de conciencia que de él tiene el informante corriente, el de los simples hechos, significa caer en un empirismo que el Jaibaná trasciende porque es capaz de ver.

En idioma embera, conocer es, también, encontrar. Es ir al encuentro de un conocimiento existente con independencia del hombre, en el tiempo y el lugar del mito, es decir, en ningún tiempo y en ningún lugar, o, mejor, en todos los tiempos y en todos los lugares en los cuales transcurre la vida del embera. El proceso de disyunción establece barreras entre los dos niveles de la realidad; el

hombre corriente se ve obligado a detenerse ante ellas, el Jaibaná las franquea, puede pasar ese velo engañoso que *Carabí* puso ante los ojos de los hombres para ocultarles el cielo.

El mito habla de la escalera que comunicaba los mundos y que los hombres subían y bajaban con libertad; un día, la escala cayó y los mundos quedaron incomunicados; el Jaibaná restablece la comunicación y nuevamente puede ver aquel “cielo”.

El vehículo, el método que le permite pasar las barreras es el sueño, del cual ya he dicho que no se trata de un sueño en el sentido más general de la palabra, sino de un estado que ella sólo define muy imperfectamente.

Levi-Strauss dice que los australianos llaman al mito “el tiempo del sueño” (1964: 343), agregando que mito y ritual traen el pasado hacia el presente, lo hacen una parte de la realidad actual, de la vida de hoy. Asimismo muchos otros investigadores consideran que el rito no hace más que revivir una situación original, narrada por el mito, o sea, que revive el pasado en el presente, convirtiendo a los indios de hoy en sus ancestros.

Acorde con lo que ya he planteado sobre que el mito no narra un tiempo pasado, sino que esta es solo la visión espontánea del informante no iniciado, pienso que la afirmación de los australianos sobre el mito significa, más bien, que mediante el sueño es posible vivir en el mito, en el nivel de realidad que este manifiesta, el de las esencias, el de las causas; mediante el sueño el Jaibaná franquea el umbral que separa los dos niveles de la realidad y puede ver directamente aquella parte oculta a los demás hombres, pero no solamente verla, sino desenvolverse en ella, actuar en ella. Y verla es conocerla, conocer la realidad completa, tanto en su manifestación como en su causalidad. Soñar es conocer.

Pero el Jaibaná no se detiene en el conocer, este tiene una finalidad: la acción para transformar la realidad. El conocimiento está ya en el mito, pero esto no basta, pues no es suficiente para el cambio, hay que entrar en contacto con esa parte de la realidad. Así, soñar es transformar.

La palabra embera *undui* significa al mismo tiempo ver y conocer, saber, confirmando que el Jaibaná ve por medio del sueño y, al ver, conoce.

Otra palabra embera para designar la acción del Jaibaná es el verbo *kabai*, cuyo significado es el de conocer, pero igualmente significa trabajar, especialmente trabajar la tierra. Se trata de transformar, abriendo la tierra o, mejor aún, de abrir la tierra para poder transformar, producir; de este modo, ver es abrir aquello que encierra, ocultándola a la vista, la parte esencial de la realidad visible, circunstancia que permite cambiarla, modificarla. Y esto es, para los indios, un verdadero trabajo, quizás el trabajo más verdadero.

También los indios andinos, aymaraes y quechuas, utilizan en sus lenguas respectivas y para designar el proceso de conocimiento, el saber, términos que lo asocian con el “multiplicarse como sementera” (Kusch, 1973: 84).

Ya esto fue entrevisto por Marx quien consideraba la magia como parte del proceso de producción, ya que en el pensamiento indígena era concebida como una transformación de la realidad, tan cierta y efectiva como la producida por los

demás procesos de trabajo, no importando, según él, que la transformación lograda por la magia tuviera lugar únicamente en la cabeza, en el pensamiento.

En castellano, los indios siempre se refieren a la acción del Jaibaná con la palabra trabajo, considerándolo claramente como un productor cuya actividad, como la del agricultor, se realiza dentro, en este caso dentro de la realidad, en su nivel esencial; podría, en este sentido, considerarse como el verdadero productor. Es hombre de conocimiento no porque produzca saber, sentido que se le da a este concepto en occidente, sino porque produce, genera cambios en los fenómenos operando de acuerdo con las leyes que los rigen. Esto apunta a la concepción práctica, no especulativa del conocimiento.

EL TIEMPO ES CIRCULAR

Para terminar este capítulo haré algunas anotaciones sobre la manera como los embera conciben el tiempo, tal como puede desprenderse de lo ya expuesto sobre el tiempo mítico.

El mito no se ubica en el pasado. Si es originario, primordial, no es por haber ocurrido en el tiempo primero, sino por representar la esencia de la cual los fenómenos y acontecimientos de la vida diaria derivan, siendo sus manifestaciones históricas y concretas, sus formas.

Esencia que es la causa y explicación de cada hecho, y faceta fundamental de lo real. Tras de cada cosa, determinándola y, al mismo tiempo, existiendo a través suyo, está su presencia. Ocurra hoy el fenómeno, se haya dado en el pasado, esté en el porvenir, se trata siempre de formas diversas de esa misma esencia que, desde la óptica del tiempo, aparece como incambiada, inmutable, siempre la misma, sin historia. Y que es accesible solamente al Jaibaná, constituye el entorno de la cotidianidad.

Por eso, cada Jaibaná y sus actividades no son otra cosa que manifestaciones fenoménicas, históricas, del Jaibaná, del Jaibaná del mito, de la esencia de ser Jaibaná, la misma siempre. La sucesión de todos los jaibanás concretos y de sus acciones constituye la historia concreta del Jaibaná-esencia, de aquel del mito. Y cada uno de ellos, en cada momento, encarna a todos los que han sido y a aquellos que serán. Por eso, además de su concreción en el momento, participa a la vez de la esencia misma del jaibanismo y de su “intemporalidad”.

He dicho que lo histórico, lo cotidiano, es resultado de la disyunción de opuestos, unidos antes en lo primordial y que siguen enlazados aún a través de las muy distintas mediaciones. Así, el ser cotidiano aparece en el centro de un círculo sobre el cual es posible ubicar, al extremo de múltiples diámetros que representan las necesarias mediaciones, a aquellos opuestos. Todos estos diámetros-mediaciones convergen, entonces, sobre el centro de la realidad vivida, determinada así de una manera múltiple y desde muy diversas direcciones espacio-temporales (Ver Gráfico N° 7).

Toda la dinámica fluye siempre sobre ese punto, dando la impresión de que el tiempo se ha detenido o, al menos, de que no transcurre, cuando, en realidad, su curso está dado por el girar del círculo sobre su centro. El tiempo es circular y cada punto-momento del círculo está atrás, adelante, arriba, abajo con respecto al centro según su transcurrir (Ver Gráfico N° 8).

La lengua embera, como la de otras sociedades indias, confirma y, a la vez, se explica por lo anterior. La palabra *tea* quiere decir simultáneamente después y atrás. *Naa* significa al mismo tiempo antes, delante y acá; es decir, que tres dimensiones coinciden en un punto espacialmente ubicado. Algunos expresan esto diciendo que el futuro viene de atrás. Y agregan que el pasado está por delante, ratificando de paso la manifestación del tiempo en términos de espacio. Por eso puede decirse que, para los indios, su territorio encierra el pasado y el futuro de la comunidad.

Gráfico No. 7

**Vida cotidiana:
Centro multideterminado**

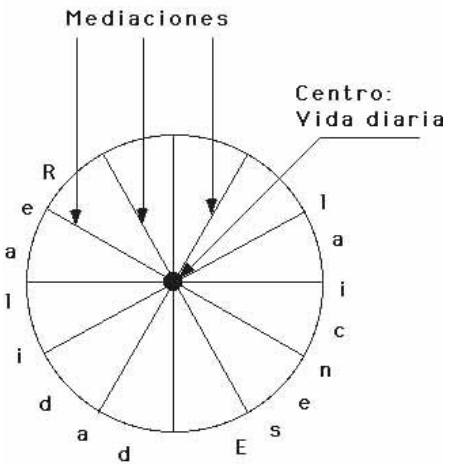
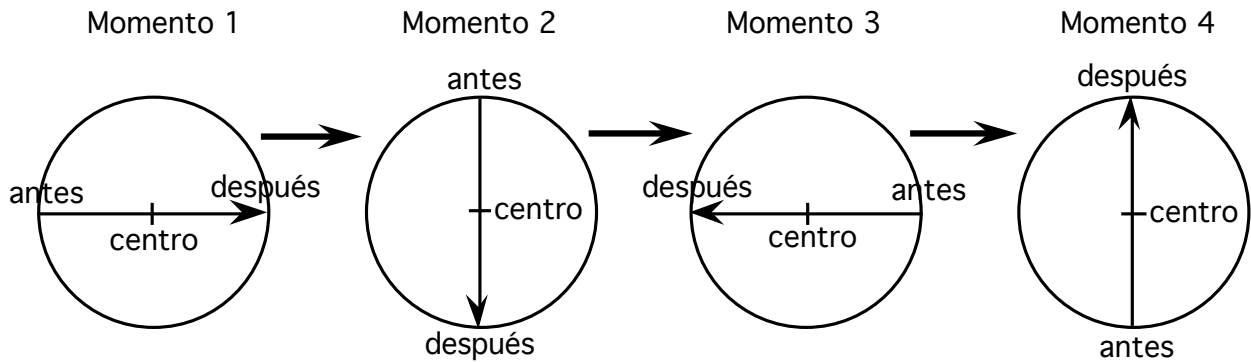


Gráfico N° 8

Concepción indígena



Es precisamente esto lo que ocurre en el “espacio sagrado” delimitado por el Jaibaná para la curación. En tal lugar, acá y ahora (en el sitio y momento de la curación), convergen todos los tiempos y todos los espacios, dándole una dimensión atemporal y aespacial o, mejor aún, haciendo coincidir allí todos los tiempos y todos los espacios con el ningún tiempo y ningún espacio, es decir, creando en la vivienda un lugar y un tiempo míticos y, por ello, esenciales.

Ubicado en él, el Jaibaná posee el control del tiempo y el espacio; desde allí están a su alcance el pasado y el futuro, y no hay distancias que constituyan barrera para su accionar. En este espacio mítico puede reunirse con sus maestros “ya muertos”, o estar con uno de ellos en el río Claro, cuyas arenas pisa, o en las playas del San Juan, de donde ve a la garza de la enfermedad

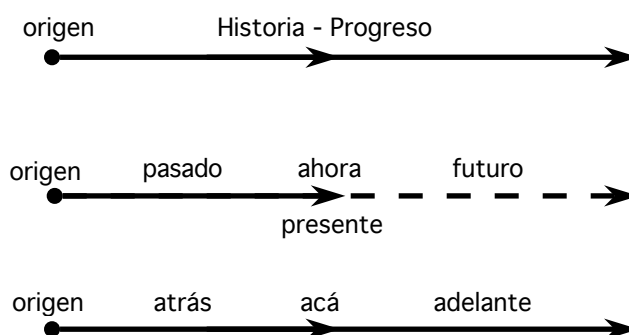
levantar el vuelo, o recorrer el mundo buscando el “alma” del enfermo, o “traer a Bogotá con sus edificios, gente, Monserrate y todo”.

El tiempo como elemento de la historia, en el cual se vive la vida cotidiana, es solamente otra mediación, es otro río que corre: el río del tiempo (decir que también nosotros usamos). Y, por eso mismo, puede ser representado por el río en su fluir. El espacio embera, creado y ordenado por el fluir de los ríos y el correr de las jepás, de los ríos-caminos de *jepás*, y convertido así en territorio, encierra, contiene al tiempo. La historia se concibe en forma de espacio, el territorio contiene la historia.

Resulta apenas obvio que las nociones de progreso y desarrollo correspondientes con estos puntos de vista, tan diferentes de los occidentales, estarán también muy alejadas de las nuestras (Ver Gráfico N° 9), sin que por ello se pueda afirmar, como es tan frecuente, que los indios no tienen noción de progreso ni de desarrollo.

Gráfico N° 9

Concepción Occidental



Esta concepción propia del tiempo como circular, como girando sobre su centro, se rompe con la inserción de las sociedades indígenas en la sociedad occidental con su concepción lineal-direccional, adquiriendo una conformación del tipo espiral, resultado de la combinación de ambas concepciones y movimientos (Tamayo, 1982: 78-79) (Ver Gráficos Nos. 10 y 11).

Gráfico N° 10

Tiempo circular
Historia tradicional

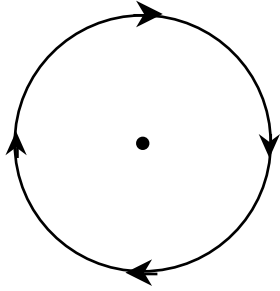
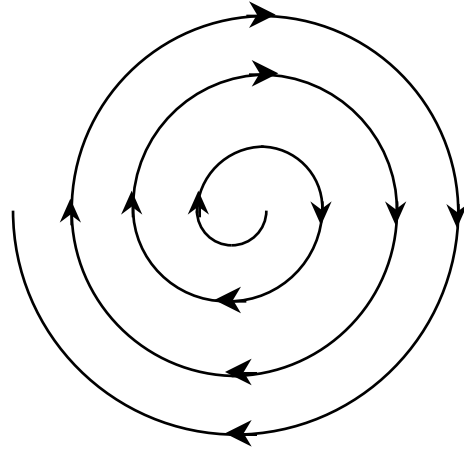


Gráfico N° 11

Tiempo en espiral
Historia actual



VIII - EL DOCTOR DE INDIOS

Entre los múltiples poderes del Jaibaná, el de curar es el más acentuado en la actualidad; casi podría decirse que esta actividad, junto con la de hechizar, llena todo el quehacer de este hombre. En virtud de ello, sus gentes lo denominan con frecuencia doctor de indios. También casi exclusivamente desde esta óptica ha sido mirado por los autores que citamos. Me detendré, ahora, en la explicación de este poder curativo.

Del mito he desprendido la conclusión de que la condición de unidad, de conjunción, de identidad es, entre los dos lados de la realidad, el más importante, de ahí que sea el causal, el determinante.

Se piensa que este nivel, revelado por el mito, se confundía antes con la vida, la contenía. Luego, ambos aspectos se disociaron. La vida diaria adquirió su propia consistencia, definiendo sus distintos aspectos: mundo animal, mundo vegetal, mundo humano, hombre, agua, selva, mundo de arriba y mundo de abajo, etc., cerrándose las posibilidades de identidad entre ellos en la cotidianeidad, y cerrándose, también, la comunicación corriente entre ambos niveles. En la vida diaria los animales no son ni pueden ser al mismo tiempo hombres, ni el agua, selva, etc. Asumiendo cada aspecto su particularidad en forma exclusiva y excluyente. Pero aquel estado original, el de la identidad y la permutación, continúa existiendo aún hoy, separado y oculto, en la misma forma en que aparece en el mito, sin cambio. Y el soñar tiende puentes por los cuales el Jaibaná llega hasta él.

El orden normal de ese mundo lo constituyen la identidad en la unidad, la asociación, como el de este lo forman la oposición y la mediación. Si la disyunción, como lo muestra el mito, trastoca el orden primigenio, el actual estado de cosas es trastocado por la identidad, la conjunción, la asociación.

Es así como se produce la enfermedad según los embera. Un *jai*, por órdenes de un Jaibaná, penetra en el cuerpo de un hombre y lo enferma, papel cumplido generalmente por *jais* en forma de animales de presa. O también porque el *jai* esconde o come, es decir saca, el "alma".

En ambos casos la enfermedad sobreviene por causa de la conjunción de lo que debe permanecer separado; tanto al penetrar a su cuerpo como al robar su energía vital (*haure*), los *jais*, seres del agua y del monte, se identifican con el ser humano, identidad prohibida en la vida diaria y, por lo tanto, disturbadora del orden natural de la misma. En consecuencia, produce la enfermedad.

El Jaibaná debe romper esta conjunción, separando lo que debe estar separado, sea expulsando los *jais* del cuerpo del enfermo, sea buscando su alma para restituirla. Cuando esta ha sido comida, no pudiendo ser devuelta, habiendo ido a formar parte de la energía del *jai*, la curación no es posible y el enfermo debe morir.

Para curar, el curandero debe trasladarse al nivel no visible de la realidad y operar en él. Una vez allí y luego de haberlas conocido, visto, puede modificar las causas de la enfermedad. Su acción traslada a ese campo, al cual pertenece, la

identidad imposible en éste, restableciendo el equilibrio. Podría decirse que la enfermedad está dada por la irrupción del nivel de la condición causal en la vida diaria; el Jaibaná restablece el equilibrio entre los dos. Por eso es mediador.

De esta forma, el doctor de indios reconstituye humanidad expulsando los *jais* o arrebatándoles el alma del enfermo. Su actividad rompe la identidad, imposible en el mundo del devenir, entre el hombre y el animal.

Lo que pasa con la locura muestra que ello es así. Se dice que su causa es el contacto con *Antumiá*, y, durante la curación, el Jaibaná quita los vestidos al enfermo, lavándolos luego para volver a ponérselos, o sea que quita la contaminación y la devuelve al agua. Otra forma de curarla es poniendo al paciente un vestido hecho de maíz, el cual se quita después y se bota. No olvidemos que el maíz proviene del mundo de abajo y está ligado, por lo tanto, a los *jais* y *dojuras*.

Otra muestra de devolución de las causas de la enfermedad a su lugar bajo el agua, la suministra un procedimiento curativo poco aplicado. Se acerca a la boca del enfermo el corazón o el hígado de un animal de monte (jabalí, tatabra, zaino o guagua). El jai sale y lo muerde y, mientras lo está devorando, hígado o corazón es botado al río, rompiendo la conjunción o, más bien, trasladándola a donde debe darse.

Esto se realiza en el espacio sagrado delimitado dentro del tambo por las casitas de madera o por los adornos tejidos de palma de iraca. Este espacio actúa, gracias al poder del Jaibaná, como el lugar en donde la parte esencial de la realidad y su parte vivida vuelven a estar unidas como en la situación primordial, eliminando así la anormalidad de la identidad entre hombre y *jai* o, si se quiere, desplazándola del nivel de lo cotidiano, en el cual no es posible sin causar trastorno, en este caso enfermedad, hasta el nivel en el cual ella constituye el orden normal de las cosas.

Si nos atenemos a la imagen de temporalidad dada por los antropólogos a partir de la visión espontánea de los indígenas, el espacio sagrado en donde actúa el Jaibaná funciona como una especie de maquina del tiempo, conjuntando en él, y mientras dura la ceremonia, el tiempo originario, mítico, con el tiempo presente, cotidiano. Se revive la condición original y, a partir de ella, el Jaibaná reemprende el proceso de humanización mediante la disyunción.

Pero si la identidad de lo que debe estar separado, opuesto, es factor de enfermedad, la oposición total de lo que en la vida diaria debe estar unido a través de una mediación es, también, causal de desorden y problemas. Si el orden humano y el animal se separan totalmente, el hambre es el resultado. Es lo que ocurre cuando, mediante la "brujería", el Jaibaná consigue que se retiren los animales de cacería o los peces.

Es muy claro cómo esta concepción supera mucho la falsa dialéctica de los pares de oposición y las mediaciones imposibles; aquí lo único posible es la mediación, ya que la oposición irreductible y la identidad corresponden al orden mítico y no a la vida diaria de la gente.

De ahí la gran importancia de la idea de equilibrio en el pensamiento embera, como también en el de otros indígenas.

En el mito se ilustra a la perfección lo anterior por medio de una estructura frecuente: de la identidad se pasa a la total oposición para instaurarse luego, por medio de un orden en equilibrio, la situación de hoy, la de la vida indígena presente.

Unos ejemplos bastarán. De la carencia de agua en el mundo por su encierro en el *jenené*, se pasa a una gran inundación, exceso de agua, tras el derribo del árbol. Las aguas se van retirando lentamente y en forma parcial, originándose el actual orden de relación entre agua y tierra, selva y río, equilibrados excepto cuando intervienen los seres de abajo, los *jais* o los *jaibanás*.

Jinopotabar vive en una tierra en la cual solo hay día pues la luna brilla demasiado de noche, como si fuera el sol. Sube por una guadua hasta alcanzarla y le araña la cara. Luego cae al mundo de abajo, en donde el sol brilla de noche y las gentes cazan y ejecutan sus actividades normales en ese periodo. Regresa a la tierra, mundo intermedio entre los otros, y en donde la oscuridad nocturna sobreviene por los arañazos en la cara lunar.

De otras regiones es el relato sobre el origen de la noche. Inicialmente no hay sino día, la oscuridad está guardada en una caja o bolsa; cuando escapa, la oscuridad total cae sobre el mundo y no se ve nada; luego se establece un orden de equilibrio con la sucesión del día y de la noche (Bourgue, 1976: 140-141).

El Jaibaná es, pues, mediador entre el nivel causal y el vivencial de la realidad. Humaniza cuando disyunta lo que anormalmente se ha unido. Crea mediación, equilibrio, cuando restablece los lazos entre lo que, también en forma anormal, se ha disyuntado completamente. Pero este es su papel como hombre plantado en el mundo de la experiencia vital. Cuando “hechiza” es señor del mundo de abajo, ser natural y por ello antihumano, está del lado de la oscuridad y de los *jais*, de la identidad. Pero son sus dos facetas, no puede dejar la una por la otra, no puede hacer primar ninguna de ellas; él mismo es el equilibrio, la mediación entre ambas condiciones y entre los mundos. Si antes dije que era el hombre-tigre, ahora se ve que es, igualmente, el hombre-serpiente, el hombre-río, el hombre-agua, el *jai banía*.¹⁶

SER SUBTERRÁNEO; SEÑOR DE LOS JAIS

El doble carácter del Jaibaná está presente durante todo el tiempo que dura la curación, ya que es en virtud del mismo que puede lograrla. Hombre de este mundo y hombre del mundo de abajo, en ello reside la razón de su eficacia; hombre del agua y hombre de la selva, por eso puede enfermar y sanar.

Su aspecto de hombre primordial le permite manejar la energía de las cosas, los *jais* o esencias, incluso puede incorporarla a su propia energía, a su propio poder; para reafirmarse en este aspecto de su ser se dedica a la ingestión

¹⁶ *Banía* en el idioma de los embera significa agua. No sería imposible que la etimología de la palabra Jaibaná, a diferencia de lo planteado por Pinto, fuera la de *jai* = esencia, y *banía* = agua, es decir, la esencia del agua, el señor del agua.

permanente de la chicha de maíz o de chontaduro, bebida del mundo de abajo, bebida de los *jais*. Es por medio de ella que reivindica su identidad entre los seres primordiales y puede llamarlos, convidarlos y festejar con ellos (los informantes dicen que los *jais* vienen y que con ellos danza, canta, toca instrumentos). Y, como tal, accede al mundo de lo causal y se mueve en él, en donde el pasado continúa estando presente. Allá se encuentra con sus antiguos maestros, en los lugares en donde hace tiempo discurrieron juntos, y unen sus fuerzas para la curación. O se enfrenta con ellos si son los causantes de la enfermedad. En ese nivel de lo causal, todo el tiempo y todo el espacio se ponen a su disposición aquí y ahora. Tiempo y espacio confluyen en el lugar sagrado que ha delimitado dentro de la vivienda.

El bastón significa el *jenené*, lugar de la identidad primigenia entre los elementos, y, como he dicho, no actúa, está simplemente ahí. Por tal motivo puede prescindirse de él, ya que esa condición tiene realidad por sí misma, visible y habitable para el curandero. El bastón únicamente la materializa para los demás hombres. Está en la mano izquierda; no se mueve ni con él se actúa sobre el enfermo.

Y la pintura de la cara lo hace el hombre-tigre, el hombre-jaguar rojo, dueño por lo mismo de los animales de la selva, de sus *jais*, pero también hombre ancestral, no humanizado aún, viviente dentro del *jenené*, colocado del lado de la naturaleza y capaz de modificar las causas de la enfermedad, naturales como se ha visto.

Algunos autores diferencian dos tipos de *jais* de animales: los de presa, causantes de la enfermedad, y los otros, cuyo poder es curativo. Esto iría acorde con el mito sobre los *carautas*, unos convertidos en animales de presa por haberse enojado, los otros en animales pacíficos. De todos modos, y con referencia a unos y otros, el tigre es su señor, como *Imamá* era el jefe de todos los *carautas*.

VERDADERO HOMBRE; DADOR DE HUMANIDAD

Su lado plenamente humano, embera, está realizado también, durante todo el tiempo, por la palabra, a través del canto.

El mito ha recalcado muchas veces la cualidad plenamente humana de la palabra, separando o diferenciando los hombres actuales de otros hombres o seres según hablen o no. Hablar es comunicarse, salir fuera de uno mismo y establecer relación con los demás, abrirse a ellos. Y con el canto, el Jaibaná va relatando lo que ocurre en su paso por el mundo esencial: cuál es la causa de la enfermedad, quién la ha producido, a quién busca para ayudarlo a curar. Y ratificando constantemente su condición de verdadero hombre.

Este, y no el de llamar a los *jais*, es el verdadero papel del canto. Sin él, el Jaibaná correría el peligro de hundirse en el otro mundo, de quedarse allí, de dejar primar en su ser su carácter primordial, perdiendo el de embera y, con este, su poder curativo. Cantar es hablar; y hablar es ser hombre.

Pero hablar es actuar. Mediante el canto se narra lo que ocurre en el nivel de realidad que los asistentes no perciben. Y, al mismo tiempo que se narra, ocurre. Porque se narra, sucede.

La palabra tiene un poder creador que no nos es extraño. Ya el evangelio de Juan nos plantea que *“en el principio existía el verbo, ... y el Verbo era Dios”*. En otra parte, la Biblia narra la creación del mundo mediante la palabra: *“Y Dios dijo: hágase la luz; y la luz fue hecha...”*, continuando así para todas las cosas.

La mitología embera reconoce este poder generador-creador de la palabra. La culebra *jepá* desciende el río San Juan, creando el territorio embera al nombrarlo. *Carabí* da origen a los diversos procesos de trabajo por medio de la palabra. Se encuentra con alguien que está trabajando y le pregunta: ¿qué estás haciendo?, le responde: sembrando maíz. Y él le dice: quedarás sembrando maíz. *Jinopotabar* se queda en la luna y, para poder bajar, dice: *mompará, mompará* (piedra), inmediatamente se hace pesado como las piedras y cae, rompiendo la tierra y cayendo al mundo de abajo.

O sea que, con su canto, el Jaibaná no se limita a reafirmar su humanidad sino que la crea. También es esa su forma de trabajar; con el canto expulsa a los *jais*, restableciendo la perdida humanidad del enfermo.

Durante horas, el Jaibaná canta... canta... canta... “Soy hombre” ... “Soy verdadero hombre.”

IX - LA MUERTE DE LOS VERDADEROS HOMBRES

Se acabó; ya no queda maestros sabios de antigua. Me da mucho tristeza los enfermos, ¿quién va a cantar por encima de ellos ahora?

Clemente Nengarabe

Después de haber comprendido en sus varias facetas la significación del Jaibaná, puede suponerse que su importancia dentro de la sociedad embera debió ser muy grande, no solo por su carácter de verdadera humanidad, sino también por su naturaleza de sabio; pero no de sabio contemplativo, limitado a ser el depositario de un conocimiento, al contrario, un hombre de acción, aquel que asegura a su sociedad el dominio de su universo y de los fenómenos que afectan su vida.

Pero su papel social no logra desbordar el carácter esencial de la organización de los embera, fundada en grupos de parientes por línea paterna y con vecindad territorial sobre un río o trayecto de río, grupos que algunos han denominado parentelas, pero que bien pueden ser linajes de tipo patrilineal o segmentos de ellos. Parece claro que durante la época conocida, como lo revelan tanto documentos del periodo colonial y otros más recientes como los resultados de las observaciones directas, cada grupo básico tiene su Jaibaná, es decir, que este existe y actúa dentro de un grupo de parientes, sin que por lo regular su influencia trascienda tales fronteras.

Sin embargo, hay excepciones. Se trata de los Jaibaná *ara* o Jaibaná *troma* (o *droma*), grandes jaibanás con inmenso poder y prestigio, conocidos por fuera de su grupo de parientes y aun de su zona de habitación, y con los cuales vienen a aprender jaibanás de regiones muy alejadas, constituyéndose así en polos de atracción cuya amplitud puede llegar a abarcar un número considerable de comunidades embera. En estos casos aun otros indígenas, cunas por ejemplo, y negros, vienen a estudiar con ellos.

Su poder curativo puede ampliarse de igual forma; y ser llamados a curar enfermos con los cuales no guardan relaciones de parentesco de ninguna clase.

Como ya señalé al comienzo de este trabajo, ninguna de las circunstancias anteriores los convierte en especialistas, eximiéndolos de participar en las actividades productivas y de otro tipo asignadas a los restantes miembros de su sociedad; aunque parece que su situación o nivel de subsistencia puede ser un tanto superior al de los demás, habida cuenta de que los enfermos que utilizan sus servicios, y probablemente también los aprendices, le traían regalos de variada índole, muchos de ellos alimenticios, o, como se da hoy, pagan por su actividad de curación o enseñanza.

Anota Reichel (1962: 180) que “*en cada río en donde vive una agrupación numerosa, hay por lo menos un Jaibaná, con funciones que varían de un sitio a otro*”. Cosa que he podido constatar en casi todos los sitios que he visitado,

bien en forma directa, bien a través de las informaciones suministradas por los indígenas.

Hasta donde es posible confrontarlo, la situación no fue distinta en la antigüedad.

La presencia de varios jaibanás en ejercicio en un mismo río o sector de río (territorio correspondiente a un grupo de parientes) es fuente de frecuentes conflictos entre ellos: mutuas acusaciones de brujería, intentos de despojarse de su poder, énfasis en los fracasos y limitaciones del oponente para tratar de desacreditarlo, etc., situación que envuelve a los parientes más allegados de cada uno. Cuando la contradicción se agudiza al máximo, lo más corriente es que uno de los jaibanás emigre con sus parientes cercanos en busca de un nuevo lugar de asentamiento, no necesariamente muy alejado del anterior, muchas veces en la cabecera del mismo río, convirtiéndose en el núcleo de conformación de una nueva parentela o linaje. Es por medio de este proceso de segmentación como los embera pueden aumentar considerablemente en número, sin que ello se haga factor de modificación de su estructura social característica, antes bien, reproduciendo siempre nuevas unidades de base idénticas a la original. La relativa frecuencia de estas situaciones ha llevado a autores, como Stipeck (1976), a ver en ellas uno de los principales mecanismos de conservación social de los embera.

Es posible, con todo, que este fenómeno sea de ocurrencia reciente, ya que la mayor parte de estos fugitivos argumenta su huída alegando supuestas o reales amenazas para su vida, las cuales no es probable que se dieran antiguamente.

JAIBANÁS Y PODER POLÍTICO

No hay referencias documentadas sobre el hecho de que los jaibanás hubieran conseguido poder político con base en sus capacidades de hombres de conocimiento. Es cierto que una informante me dijo que cuando un Jaibaná curaba, los demás lo trataban como un rey y le hacían regalos; pero el sentido de su afirmación tiende a señalar su papel central en las ceremonias curativas, en especial las de la tierra, y no a indicar una autoridad por encima de los miembros de su grupo.

Un misionero de Purembará anotaba en sus diarios de trabajo, que tuve oportunidad de examinar, que “Los jaibanás tenían poder político mediante el temor”, pero sus explicaciones no están fundamentadas en hechos sino en apreciaciones personales, más bien basadas en su creencia de que toda sociedad debe tener una autoridad política institucionalizada para poder sobrevivir.

También Wassen plantea la hipótesis de un probable poder político de los jaibanás en los pasados tiempos, extrayendo su conclusión de una circunstancia recogida en el mito. “En las luchas de los embera contra los cunas, los jaibanás aparecen como los que logran adivinar los recursos del enemigo y recomendar la manera de ganar la batalla. Es probable entonces que en épocas anteriores, el Jaibaná haya tenido facultades y atribuciones hoy desaparecidas, ligadas a algún

tipo de liderazgo en relación con alguna clase de organización política, dada sobre la base de sus condiciones migratorias y guerreras” (1935).

Hasta donde se conoce, los embera no han tenido formas organizativas por encima del ya mencionado grupo de parientes y, en estos grupos, la autoridad no reviste una forma política institucionalizada sino que está basada en ese parentesco. Descansaba, y descansa aún en la mayor parte de las comunidades, en hombros del “mayor” o “mayoría”, el hombre de más edad dentro del grupo de parientes. Muchas veces este mayor es, igualmente, el Jaibaná de su grupo. De ahí que si no se tiene en cuenta el conjunto de las relaciones de parentesco, pueda dar la impresión de que el Jaibaná se convierte en autoridad política con base en su condición de tal.

Partiendo, entonces, de esta frecuente superposición de los papeles de Jaibaná y de mayor en la persona de un viejo, la conclusión de Wassen no es la única explicación posible del fenómeno que describe. Por otra parte, su afirmación parece referirse casi exclusivamente a *Séver* y a sus hijos, sin que pueda generalizarse a todos los jaibanás.

Sin embargo, los embera libraron constantes guerras de guerrillas para resistir la penetración española en el Chocó; la destrucción, en varias ocasiones, de la población de Toro es solo uno de los episodios de esas luchas. No cabe duda de que para este fin, los indios deben haber establecido algún tipo de coordinación entre los grupos ribereños y, quizás, en ciertos casos, unificado sus fuerzas para algunos combates, como supone Wassen, bajo la conducción de los jaibanás; pero esto no es confirmado por la información de que dispongo.

De todos modos, la narración sobre el *Aribada* de Caramanta, así como el mito sobre la destrucción de Cartago, imponen el desarrollo de las acciones de lucha, contra los españoles en el primer caso, contra las autoridades de Cartago en el segundo, sobre individuos y no sobre formas perceptibles de estructuración social.

En otra parte (Vasco, 1975: 113-118) he incluido un relato sobre la destrucción del pueblo de indios de San Juan de Chamí, históricamente confirmada por documentos de archivo como ocurrida a finales del siglo XVIII. En ella no se atribuye ningún papel al Jaibaná sino al cacique, aunque hay que tener en cuenta que el hecho corresponde a la etapa final de la Colonia, cuando los indígenas habían vivido en reducciones durante mucho tiempo y sufrido ya la considerable influencia de los misioneros a lo largo de ese lapso; la existencia misma del cacique es resultado de la imposición española.

En la eventualidad de que verdaderamente los jaibanás hayan alcanzado preeminencia política por algún motivo y en alguna época, debió tratarse de una situación temporal y de ninguna manera introdujo modificaciones perdurables en la estructura socio-política embera.

Tampoco el temor que producía pudo haberlo colocado, como plantea el misionero, a la cabeza de su comunidad, pues este no se daba en los tiempos de antes. Así, los indígenas dicen que “antiguamente los jaibanás eran buenos”, no habiendo razón para temerles. Su “conversión” en personajes malvados es reciente, y la presencia y la acción de los misioneros no es ajena a ella.

En consecuencia, creo que el prestigio de un Jaibaná queda circunscrito a su papel como tal, y es en ese campo en donde incide. Con este fundamento puede llegar a ser un Jaibaná *ara* o Jaibaná *troma*, un Jaibaná maestro que aporta en la difusión y desarrollo del jaibanismo y en la formación de nuevos y más poderosos jaibanás; nada más, pero tampoco nada menos.

TRANSFORMACIÓN Y DECADENCIA

Las actividades jaibanísticas han sufrido las consecuencias de la incorporación paulatina de los embera a una economía de salario y de mercado. En nuestro primer encuentro, Clemente Nengarabe cuenta:

Aprendió a Jaibaná para curar a la gente y a mis familias. Alguien se enfermó de ataque y, con un traguito de aguardiente y cantando, me borraché; por la mañana un hijito estaba grave. Dije: “no va a morir, voy a salvarla porque canté anoche”. A los cuatro días se curó. Se levantó y almorzó sancocho de gallina. Se mejoró y alivió y se levantó.

Después:

Defendí a otro gente y compañero, cuando ya tenía prestigio más allá de su familia. Yo sí sé algo de curar. Otros venía a que los curara. Salvé otros niños a las cuatro de la tarde.

Venía la gente y le decía:

Venimos a cure este muchachito, se nos cure; haz favor por mí de noche.

Y él respondía:

¿Y, si no curo?

Ellos replicaban:

Hacé el favor.

Y él:

¿Y, cómo voy a curar?

Contestaban:

Aquí te traigo aguardientico.

Y en la noche, tomaba aguardientico y cantaba y caía por ai borracho en la mañana. Cantaba sentado en un banquito: “Cúrame ya. La Virgen me cura. Este muchacho está enfermo”. Y tomaba más trago. Al amanecer ya estaba curado; pero no cobraba. Se iban a la casa y el niño se curaba. Tenía fama de ser el mejor curandero. Más tarde no aprendió más porque ya valía 500 pesos.

Hoy en día, tanto el aprendizaje como las curaciones tienen un precio en dinero, en lugar de ser recompensados con una entrega de productos por parte del aprendiz o de los parientes del enfermo, con regalos. Poco a poco se han ido convirtiendo en mercancías.

Los procesos de dominación ideológica y despersonalización cultural han ido introduciendo cambios en los procesos curativos, desnaturalizándolos, incorporando en ellos elementos que antes les eran completamente extraños.

Entre estas modificaciones, son de importancia grande el reciente uso de yerbas medicinales y hasta medicinas occidentales, y la aplicación de procedimientos como los baños y emplastos, la succión y otros. Incluso se ha llegado hasta confundir al Jaibaná con el hombre-medicina o curandero y con el curandero de las mordeduras de culebra.

Se cuenta que dos hombres fueron a cazar y uno de ellos pisó y se enterró una flecha de cerbatana envenenada con leche de rana. Su compañero, que era un Jaibaná muy bueno, le abrió el dedo herido con un cuchillo, le sacó el virote y le raspó bien. Después lo bajó cargado hasta el rancho (campamento provisional que se construye para el tiempo que dura la cacería). Allí dijo que lo metieran en un charco del río hasta los hombros y durante dos horas (así el cuerpo se enfría y el veneno se va bajando). Y que le dieran colada de plátano maduro (se deslíe este en agua hasta que adquiere la consistencia de una sopa).

Lo sacaron una hora después y lo llevaron al rancho y el Jaibaná le trabajó y le sobó con el bordón. Otra vez lo metieron al agua dos horas, hasta que tiritaba de frío, y el Jaibaná le trabajó y le dieron más sopa. Al otro día lo bajaron a la casa en *Jeguadas*. Allí estaba bien por la mañana; cuando comía, de pronto caía con un ataque al suelo. El Jaibaná le trabajaba hasta que al fin se levantó.

En este relato, la causa de la enfermedad se presenta por el narrador como un accidente y no se asocia con los *jais* (aunque ya sabemos que el elemento activo del veneno es su *jai*). El trabajo del Jaibaná incluye, a más del canto, el enfriamiento por inmersión, cuyo objetivo es retardar la circulación del veneno dentro del organismo, y el suministro de abundante cantidad de plátano maduro, el cual obra como una especie de antídoto.

Lucena (1962: 139-140) establece una diferencia entre el verdadero Jaibaná y el tonguero. Este último se ve obligado a tomar borrachero para poder ver, y a tratar con yerbas y chupar para poder curar.

En una curación presenciada por Torres de Araúz (1962: 63), los *jais* no curaron, sino que prescribieron un tratamiento a base de infusiones y de compresas en la frente con la medicina de patente llamada “maravilla curativa”. Además, la chicha de maíz fue reemplazada por gaseosa para las mujeres y los niños y por un trago (llamado “seco”), de origen industrial y alto contenido de alcohol, para el Jaibaná y los *jais*.

Otras informaciones indican, de manera similar, cómo en muchos casos el papel de los *jais* se ha reducido a recetar un tratamiento con yerbas o medicinas occidentales, y el del Jaibaná a aplicarlo para conseguir la curación del enfermo. Me parece obvio que en esos casos solamente quedan algunos elementos formales, pero que el núcleo del jaibanismo ha sido dejado de lado.

Para curar la mordedura de serpiente llegan a utilizarse hasta 11 yerbas diferentes según la gravedad de la misma, los síntomas del picado y el tipo de ofidio, incluso algunas sirven para diagnosticar el nivel de acción del veneno y dan base para seleccionar las que se van a emplear en el tratamiento. Este está orientado a conseguir la expulsión del veneno del organismo, pero también a neutralizarlo; así, los baños calientes para producir sudoración, las bebidas, vomitivos y purgantes son necesarios en casi todos los casos.

Durante el aprendizaje actual, cada yerba debe ser comprada al maestro por un precio particular; una vez pagada, este lleva al aprendiz al monte y le enseña dónde nace la yerba y cómo debe usarse.

Esta actividad es en todo ajena al jaibanismo; incluso, si la serpiente ha sido enviada por un Jaibaná, el tratamiento del curandero no es eficaz y debe utilizarse “el canto”. De ahí que sea incorrecta la asimilación del curandero con el Jaibaná. En su ignorancia, los misioneros llegaron hasta prohibir la actividad del primero, condenando a la muerte a todo indígena que sea mordido por una de las muy abundantes culebras venenosas de la región.

Pero, en ocasiones y para resistir la ofensiva contra él, un Jaibaná puede presentarse únicamente como curandero, como un recurso para subsistir tras la cobertura, menos comprometedora, que este oficio le brinda.

Las presiones en contra del jaibanismo han afectado también las canciones que le conciernen. Los indios cuentan que existían muchas canciones del Jaibaná pero que ya no se cantan.

En el Chamí, como entre los demás embera, el canto tiene la significación que ya vimos respecto al canto del Jaibaná. Cada canción tiene su historia pues acompaña, o acompañaba, casi todos los momentos de la vida, como dándoles una existencia verdadera y, sobre todo, una trascendencia hacia adelante. Los niños cantan mientras juegan y el contenido del canto describe el juego que están realizando; un hombre alaba la chicha de un sitio y lo hace con una canción; otro declara su amor a una mujer y una canción, muchas veces vuelta a cantar en el futuro, lo dice; en una reunión de indígenas de muchos lugares, particularmente fructífera en el proceso de organización, uno de los asistentes se despide regalando a los otros una canción cuyo contenido es el resumen del desarrollo y resultados de la reunión. Cuando ya no hay canciones, los acontecimientos pierden su vigencia temporal, su importancia como historia de la gente, se hacen efímeros, no dejan marca y como que se desvanecen arrastrados en el turbión del tiempo. Así se entiende mejor la significación de lo que ocurre con los cantos de jaibanás.

Clemente me canta una de estas canciones que se va perdiendo. Y la traduce, es decir, me explica las circunstancias de su creación:

Leopoldino Caizales fue a aprender *jai*. A las cinco de la tarde comenzaron; en bancos ai y con aguardiente. En la mano una hoja de blanco. Y le dio aguardiente y el Jaibaná cantaba. El hombre puso 500 pesos y se emborrachó el doctor y la esposa y tomaba también y el doctor la abrazaba. A la media noche quedaron borrachos. Esa mujer vivía de noche de picardía con otro hombre y le gustó Leopoldino. Y le cantó al frente de Leopoldino. Y él dijo: “si estás borracho cantá a ver”. Cantó una canción que quiere decir

que la señora estaba muy mala, haciendo picardía, y no respetaba siquiera ni casado. La canción dice que la señora era puta y le dice “puta estoy”; que ese cuerpo de él es puta y puta, bien puta.

Caudmont aporta el texto de una “canción de fiesta”, junto con la traducción realizada por él (1956: 74-75):

mú biu bu-má	yo borracho estoy
itua dé-se	¡dame chicha!
dátsyi-ra mú biú bu-má	nosotros y yo también borrachos estamos
dátsui mú biu bu-ma	nosotros dos borrachos estamos
a-uéna tsóke biu bu-ma	la muchacha borracha está
datsyi imo todai kará	ambos vamos a tomar (?)
xaibaná biu bu-má	el curandero borracho está
tsyi-man-dabalí biu bu-má	el capitán borracho está
tsyora múca biu bu-má	¡viejo borracho soy!
itua tesyora biu bu-má	de chicha, viejo borracho soy
fa-ferasí biu pánu-má	(?)

Todos estos fenómenos denotan una decadencia del jaibanismo, ya notada por Reichel en el Chocó hace unos 20 años. *“El río Docampadó parece ser el centro de mayor actividad, en otras partes la curación y la fiesta de la chicha son poco frecuentes; sólo se oficia por picadura de culebra o enfermedades muy graves. En el Saija vive Desiderio, Jaibaná de gran fama y a quien consultan indios del Bajo San Juan y otras zonas más alejadas; pero también allí hay poca actividad y ésta se limita a las ceremonias de pubertad de las muchachas o prácticas adivinatorias”* (1962: 180-181).

*“En el Bajo San Juan y en Juradó se encontraron tablillas con espinas envenenadas, que se guardan en cajillas de balsa, ambas decoradas con figuras geométricas de bija y jagua. Se colocan en los caminos que llevan a los sembrados y se medio tapan con tierra y hojas. Tienen, fuera del veneno, un *jai* (poder mágico) y se hacen bajo instrucciones de un Jaibaná o por él mismo”* (Id.: 181-182).

A más del deterioro social que ilustra el hecho de que se tengan que defender los sembrados contra el robo, este tipo de trabajo cae por fuera de la actividad propiamente jaibanística.

Otros aspectos, ellos si tradicionales, comienzan a sufrir modificaciones. *“En el río Siguirisúa, en una caja en un zarzo había una piedra con forma natural de pato. El dueño la encontró al ir de cacería a una zona muy solitaria y al verla supo en seguida que era su *jai*; la llevó a la casa y adornó el cuello del pato con un collar y le hace ofrendas de chicha y comida ocasionalmente”* (Id.: 182). En este caso, la obtención del *jai* deja por fuera la intervención necesaria del Jaibaná; es la única referencia a la materialización de un *jai* en una figura natural, diferente de los muñecos de madera tallada ya descritos; tampoco el lugar del encuentro corresponde al sitio “natural” de residencia de los jais.

LA MISIÓN: UN ETNOCIDIO

A su llegada, los misioneros encontraron en el Jaibaná (y en sus creencias) un rival formidable para sí y para su prédica religiosa. Rivalidad acentuada por la valoración del dios católico como el único, la cual dejaba para los *jais* su asimilación con los demonios, y para los practicantes del jaibanismo el sino de una inevitable condenación a los infiernos. De este modo, la difusión de la nueva creencia conllevó la lucha contra los verdaderos hombres.

Arosemena ha entendido con particular acierto el por qué del irreductible conflicto entre el jaibanismo y la religión impuesta por los misioneros, pese a su idea de que se trata, por parte de los indios, de una actividad de tipo mágico. Según ella la magia es secular, la religión sobrenatural; el conjuro es lo contrario de la oración, si en el primero el papel del oficiante es de dominio, en la oración es de absoluta dependencia frente al ser superior; la finalidad de la chicha cantada es práctica e inmediata (1972: 18-19). Es extraño su llamado de atención sobre el carácter secular de la acción del Jaibaná y su caracterización de la misma como no sobrenatural, cosa que coloca a esta autora como una excepción dentro del concierto de quienes han escrito sobre el tema ligando al Jaibaná con lo sobrenatural; es lástima que no haya avanzado su análisis siguiendo por este camino.

Los misioneros afirman que los jaibanás han dejado de serlo por convencimiento, mediante cursillos que les han dado. Ellos han entregado sus bastones y se han aplacado.

Pero no es eso lo que dicen los indígenas. Clemente dice que:

Luego llegaron los misioneros y me dijeron que si seguía cantando me condenaba y mi alma se iba al infierno; que lo dejara para salvarme. Y lo dejé para seguir el camino bueno.

Agustín Dozabia declara:

En los antigua los gente y los jaibanás eran buenos y vivían en armonía; eran ricos todos en oro y en plata.

Y otro indígena añade:

Antes no matábamos a los jaibanás, ahora sí porque se volvieron malos. Lanzas los vientos a que vayan a enfermar a la gente y clavan los bastones negros para que los niños se mueran.

Y un tercero:

Ya nadie quiere ser Jaibaná, porque si uno se vuelve Jaibaná lo matan los compañeros.

No bastó pues con el convencimiento. Los misioneros acudieron a la coacción y, finalmente, a propiciar la eliminación física de quienes persistieron en

la creencia y en la práctica jaibanística. El razonamiento y la prohibición solamente lograron convertir en algo encubierto lo que antes había sido timbre de orgullo para los embera, y parte fundamental de su autoidentificación nacionalitaria.

Para conseguirlo, inculcaron en las mentes de quienes iban aceptando el catolicismo la convicción de que los jaibanás eran los causantes de todo lo malo que ocurriera en la región, concentrando sobre ellos toda la acción del sistema de venganzas de sangre existente entre los indios. De este modo, uno a uno, hoy en un sitio y después en los demás, los verdaderos hombres van siendo asesinados.

Si fuera a incluir aquí los nombres de los jaibanás muertos a machetazos por sus compañeros, estas páginas se harían interminables. Asesinatos que se cometen, dicen sus autores, para esquivar las venganzas y romper sus brujerías. Tal afirma el corregidor de San Antonio del Chamí, agregando que si un indígena mata a otro pueden imponerle hasta 20 años de cárcel por homicidio; si el muerto es un Jaibaná, la pena no pasa de los 9 o 12 meses. Al contarlo, el corregidor, la autoridad blanca no oculta que esto constituye un estímulo, casi una incitación. Recordemos, también, el decreto del alcalde de Mistrató transcrito en el primer capítulo de este estudio.

Hay dolor en las voces de los indígenas que narran las diferencias entre la situación de hoy y la de antigua, y el papel desempeñado por los misioneros en ese cambio.

María Cuncia Mesa cuenta, casi llora:

El Jaibaná canta, llamando al demonio: ha venido ya, ha venido ya. Mi marido era Jaibaná y cantaba manizaleño para llamar al demonio. Curaba el dolor de corazón, de estómago y dolor, chupando la carne. Va al “doctor” y le dice que enseñe su achaque; “yo no tener achaque”. Estudió con varios doctores; tres le enseñaron. El padre misionero lo llamó y le dijo que ya no podía curar así porque lo castiga dios. Ya no puede curar nada.

En el corredor de su tambo y mientras contemplo jugar a su nietecito, preventivamente enjuagado contra la epidemia de sarampión que diezma a los niños desde hace ya varias semanas, Simón Guazorna me cuenta:

En una enfermedad veía como un viejito con sombrero llevando chiquito; y estaba echando era un veneno. Llamaban al Jaibaná y decía que si no cura yo echo de aquí. Los bastones de Jaibaná los recogió el padre misionero y se los llevó; otros los quemaron en el fuego. Ahora no puedo curar yo.

Y sus ojos, casi ocultos tras las arrugas de su cara, derraman amargas y abundantes lágrimas, mientras recuerda cómo ha debido ser testigo impotente de la muerte de tres de sus nietecitos:

En antigua los enfermos no necesitaban remedio, curaban por canto; por secreto sería.

La tremenda ofensiva de los misioneros ha alcanzado el alma misma del pensamiento indígena, como lo manifiestan sus vacilaciones y comentarios al narrar los mitos que se refieren a sus sabios.

Veamos solo un caso, el de Clemente Nengarabe en su relato sobre la *jepá* de *Jeguadas* (Vasco, 1975: 122-132). Él contaba:

En la noche, brujo venía el indio, sabía de curar, que llamaba *Aba* (el único) *Bibisamá*. Ese también era Jaibaná, me dicen; me decían: un Jaibaná; era muy salvaje, anteriormente que era muy... no sabía nada, ¿no?

Para afirmar hacia el final:

Bueno, entonces ese viejo, como el que les digo ahora, era sabio.

Nótese su interés en negar, en la primera parte, el carácter de hombre de conocimiento del Jaibaná, carácter que se ve obligado a aceptar y explicitar en el momento de contar sus acciones. Sus dudas se hacen más patéticas en lo que sigue:

Quedó borracho, cantando. Y llamó, yo no sé, que... que... que llamó a todos los... que a *Antumiá*... parece, que anteriormente decía el diablo que llamaban *Antumiá*.

En otra versión, contada varios años después, dice:

Como a los diez días, que era gente sabia, parece, uno no sabe, que era doctor muy grande, era de antigua... Como a las 12 de la noche, llegó como 10 hombres como silbando, que no era como el cuerpo de uno, yo no sé cómo era esas cosas, como silbando llegó eso charco...

Ahora, las vacilaciones y las dudas han cedido, pero todavía el narrador agrega expresiones que salvan su responsabilidad en la calificación tanto del Jaibaná como de *Antumiá*.

Es posible, de todas maneras, adivinar una vuelta a las antiguas creencias.

Pasan otros años, los embera-chamí se han organizado para luchar por su territorio y también, poco a poco, la antigua creencia se afirma otra vez. Regreso de visita, voy a la casa de Clemente y descubro que éste se encuentra de regreso a la convicción propia: canta otra vez el *jai*.

La influencia relativa de los Jaibaná se mantiene, y también en esto los embera ganan pequeñas batallas cuando los misioneros se ven obligados a aceptarlo y tratar de usarlo en su beneficio. Han nombrado como gobernadores (hay uno en cada "vereda") a algunos de los jaibanás aparentemente retirados, tratando de conseguir el acatamiento de los indios a sus preceptos, transmitidos a través de tales gobernadores. Pero la lucha arranca a muchos de las garras misioneras, colocándolos al servicio de su pueblo.

Jinopotabar (el hijo de la pantorrilla, engendrado por una nutria) creó la noche al arañar la cara de la luna; antes sólo había día, pues la luna brillaba tanto como el sol, su hermano, según los embera-sinú (Campo, 1981: 30), y la gente

no podía dormir. Con su hazaña abrió las puertas de la oscuridad y del sueño, haciendo posible la venida de los *dojura* y, con ellos, del jaibanismo. *Tutruicá* y *Antumiá* son los dueños de la noche, señores de la oscuridad, sus gentes ven y pueden hacer las cosas de noche, como el tigre, como el Jaibaná, son los seres de abajo.

Ahora los misioneros cumplen una tarea contraria a la de *Jinopotabar*; con sus prédicas religiosas cierran las puertas del sueño, expulsan a los seres de la oscuridad, erradican a los verdaderos hombres.

Es el advenimiento de una nueva civilización, de una nueva cultura, así como *Carabí*, produciendo una intensísima luz, permite que el *jenené* original pueda ser derribado (pues se recomponía de noche, borrando hasta las huellas del corte que los animales enviados por *Carabí* le hacían en el día). Pero si la primera ruptura, aquella que produce a los embera, se realiza a costa de la destrucción de los primeros hombres: *Bibidí*, *Burumiá*, *Carautas* (no del todo hombres, unidos todavía a lo animal-natural), la de hoy implica la destrucción de los embera (según los católicos no del todo hombres pues son paganos), de su civilización, de su cultura y, sobre todo, de los jaibanás, de los más hombres entre los hombres, de los verdaderos hombres.

Hoy, la nueva creencia “*implica un desarrollo que busca trascender la naturaleza, mientras los embera y el Jaibaná buscan ligarse a ella como con los orígenes del mundo*” (Enciso, 1981: 34-35).

A veces, en la noche cerrada de la montaña, en donde las horas transcurren lentas hacia el amanecer, y la selva está aún ahí, al alcance de la mano desde el corredor del tambo, el viento trae las notas de un canto, del canto de un Jaibaná que desafía el peso de nuestra civilización opresora y etnocida. Sus ecos me despiertan y escucho: rompiendo la noche, los tambores de piel de *membure* (sapo de loma) de los jaibanás retumban de una quebrada a otra, de un cerro a otro, de una vivienda a otra hasta despertarlas todas. Su tam-tam anuncia que todavía viven y trabajan los verdaderos hombres, por encima de la muerte que los amenaza, garantizando la identidad de sus gentes, la existencia de los embera: ¡LOS HOMBRES!

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ARANGO, Alicia, 1966: "Los chamíes. Leyendas y brujerías", en *Revista Almas*, Año XXX, N° 320, pp. 15-17.
- AROSEMENA, Marcia A. de, 1972: "El rito mágico de la 'chicha cantada' entre los chocoes", en *Revista Hombre y Cultura*, Tomo 2, N° 3, Universidad Nacional de Panamá, Panamá, pp. 9-23.
- BETANIA, María de, 1964: "Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas", Madrid, Cocolsa.
- BOTERO, Sofía, 1980: "Notas de campo". Bogotá (manuscritas).
- BOURGUE, François, 1976: "Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los Kawillary del Cananarí y del Apaporis", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XX, Bogotá, pp. 101-146.
- CAMPO RUIZ, Miguel, 1981: "Descripción de la cultura material y la utilización del medio ambiente. Comunidad embera-katío del Alto Sinú. Un ejemplo de etnocidio". Informe de Trabajo de Campo, Depto. Antropología, U. Nacional, Bogotá (meca).
- CÁRDENAS RAMÍREZ, Orlando, 1975: "Introducción al conocimiento de la población indígena que habita en los municipios de Bolívar y El Dovio - Valle". Incora, Proyecto Valle, Grupo de Capacitación Campesina. Palmira (mimeo).
- CARDONA, Antonio, 1976: "Notas de campo" (manuscritas).
- CAUDMONT, Jean, 1956: "La Lengua Chamí. III - Textos y Vocabularios", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. V, Bogotá, pp. 71-108.
- CAYÓN ARMELLA, Edgardo, 1973: "Estudio sobre el grupo chamí. Aspecto histórico", Pueblo Rico (meca).
- , 1975: "Esbozo de la relación sexo-cacería entre los chamí". Popayán, Fac. de Humanidades, U. del Cauca (mimeo).
- CHAVES, Milcíades, 1945: "Mitos, tradiciones y cuentos de los indios chamí", en *Boletín de Arqueología*, Vol. 1, No 3, Bogotá, pp. 133-159.
- CIVRIEUX, Marc de, 1970: "Watunna. Mitología Makiritare". Caracas, Monte Avila, Col. Temas Venezolanos.
- CORA, María Manuela de, 1972: "Kuai-Mare. Mitos Aborígenes de Venezuela", Caracas, Monte Avila, Col. Científica, N° 15.
- DELUZ, Ariane, 1975: "L'initiation d'un chamane embera", en *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*, N° 39, pp. 5-11.
- ELIADE, Mircea, 1960: "El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", Trad. Ernestina de Champourcin. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Obras de Antropología.
- ENCISO RAMOS, Braida Elena, 1981: "Medicina indígena en un grupo del Alto Sinú". Informe de Trabajo de Campo, Depto. de Antropología, U. Nacional, Bogotá (meca).
- GONZÁLEZ, Raúl, 1966: "Las migraciones chocoes a la Provincia de Panamá", Tesis de Grado, Universidad de Panamá (meca).

- GUTIÉRREZ P., Francisco, s. f.: "Informe de las Misiones del Chocó, al Ilustrísimo Bernardo Herrera Restrepo, Arzobispo Primado de Bogotá y Presidente de la Junta Arquidiocesana de las Misiones. Presentado por el padre Francisco Gutiérrez, C.M.T., Prefecto Apostólico del Chocó", pp. 28-33.
- HERRERA ÁNGEL, Leonor, 1975: "Kanuma: un mito de los Yukuna-Matapí", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVIII, Bogotá, pp. 383-416.
- HILDEBRAND, Martín von, 1975: "Origen del mundo según los ufaina", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVIII, Bogotá, pp. 321-382.
- HORTON, Gordon, s.f.: "Los catíos del Alto Sinú-Alto San Jorge", (manuscrito).
- KOSIK, Karel, 1979: "Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)". 2ª ed., trad. Adolfo Sánchez Vásquez, México, Grijalbo, Col. Teoría y Práctica, N° 18.
- KUSCH, Rodolfo, 1973: "El pensamiento indígena y popular en América". 2ª ed., Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1964: "El pensamiento salvaje", trad. Francisco González Aramburu, México, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, N° 173.
- LOWEN, Jacob, 1960: "A Choco miraculous escape tale", en *Revista América Indígena*, Vol. XX, enero, México, pp. 207-215.
- LUCENA SALMORAL, Manuel, 1962: "Nuevas observaciones sobre los waunana del Chocó", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XI, Bogotá, pp. 137-142.
- NENGARABE, Clemente y VASCO, Luis Guillermo, 1978: "Chamí", en *Literatura de Colombia Aborígen. En pos de la palabra*. Bogotá, Colcultura, Biblioteca Básica Colombiana, N° 39, pp. 413-449.
- NORDENSKIOLD, Erland, 1929: "Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les indiens Cuna et Chocó", en *Journal de la Société des Americanistes*, Nouvelle serie, T. XXI, París, pp. 141-158.
- ORTEGA RICAURTE, Enrique (ed.), 1954: "Historia Documental del Chocó". Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, Publicaciones, Departamento de Bibliotecas y Archivos Nacionales, Ed. Kelly.
- PARDO, Mauricio, 1980-1981: "Bibliografía sobre Indígenas Chocó", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXIII, Bogotá, pp. 463-528.
- PEÑA, María Claudia, 1978: "Aspectos de la estructura social de los embera del noroccidente del Valle del Cauca", Popayán, Tesis de Grado, Universidad del Cauca (meca).
- PÉREZ, Felipe, 1862: "Jeografía física i política del Distrito Federal, capital de los Estados Unidos de Colombia; escrita por orden del gobierno jeneral". Bogotá, Imprenta de la Nación.
- PINEDA CAMACHO, Roberto, 1979: "El sendero del arco iris. Notas sobre el simbolismo de los negocios en una Comunidad Amazónica", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXII, Bogotá, pp. 29-58.
- PINEDA GIRALDO, Roberto y GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia, 1958: "En el mundo espiritual del indio chocó", en *Miscelánea Paul Rivet, Octogenaria Dicata*, Tomo II, XXXI Congreso Internacional de Americanistas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- PINTO GARCÍA, Constancio, 1974: “Los indios katíos. Su cultura - su lengua. Vol. II: La lengua katía”, Medellín, Granamérica.
- , 1978: “Los indios katíos. Su cultura - su lengua. Vol. I: La cultura katía”, Medellín, Compas.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1953: “Algunos mitos de los indios Chamí (Colombia)”, en *Revista Colombiana de Folklore*, N° 2, Bogotá, pp. 148-165.
- , 1960: “Notas etnográficas sobre los indios del Chocó”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. IX, Bogotá, pp. 73-158.
- , 1962: “Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XI, Bogotá, pp. 171-185.
- , 1963: “Apuntes etnográficos sobre los indios del Alto Sinú”, en *Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, N° 45, noviembre, Bogotá, pp. 38-39.
- , 1980: “El chamán y el jaguar”, México, Siglo XXI.
- RESTREPO, Alonso y BAENA, Pedro A., 1924: “Informe de la Comisión sobre la Colonia Penal de Pueblo Rico (departamento de Caldas), presentado al Gobernador y al Secretario de Gobierno, 29/III/1924”, Manizales (meca).
- ROBINSON, J. W. L. y BRIDGMAN, A. R., 1966-1969: “Los indios noanamá del río Taparal”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XIV, Bogotá, pp. 177-200.
- ROCHEREAU, Henri, 1933: “Nociones sobre las creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia”, en *Journal de la Société des Americanistes de París*, Nouvelle serie, Tomo XXV, París, pp. 71-105.
- SANTA TERESA, Severino de, 1924: “Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios katíos de la Prefectura Apostólica de Urabá”, Bogotá.
- STIPEK, George Jr., 1976: “Sociocultural responses to modernization among the colombians embera”. Binghamton, State University of New York. Tesis para Ph. D.
- TAMAYO, Beatriz, 1982: “Jambaló: la lucha por la vida”, informe de Trabajo de Campo, Universidad de Antioquia, Medellín (meca).
- TORRES DE ARAUZ, Reina, 1962: “El chamanismo entre los indios chocoes”, en *Revista Hombre y Cultura*, Tomo I, N° 7, Universidad Nacional de Panamá, pp. 16-43.
- , 1966: “Estudio etnológico e histórico de la cultura Chocó”. Panamá, Universidad de Panamá.
- URBINA, Fernando, 1977: “El cementerio de Carpio: un relato de los embera”, en *Revista de Historia*, Vol. I, N° 4, Publicación del Archivo Nacional, Bogotá, pp. 25-32.
- , 1978: “Embera (Chocó)”, en *Literatura de Colombia Aborigen. En pos de la palabra*, Bogotá, Colcultura, Biblioteca Básica Colombiana, N° 39, pp. 401-411.
- , 1979: “La ombligada: un rito de los embera”, en *Revista Javeriana*, Tomo XCII. N° 459, octubre, Religión y brujería, Bogotá, pp. 349-356.
- VALENCIA, Tulia, s.f.: “Educación en el Chamí”, informe de Trabajo de Campo, Universidad Nacional, Bogotá (meca).

- VASCO URIBE, Luis Guillermo, 1968-1981: "Diarios de campo" de: enero/68, diciembre/ 69-marzo/70 diciembre/7-enero/73. agosto/75, abri1/76, enero/77, mayo-julio/79, diciembre/79, julio/81 y diciembre 81 (meca y manuscritos).
- , 1975: "Los chamí. La situación del indígena en Colombia". Bogotá, Margen Izquierdo, Col. Minilibros, N° 1.
- , 1978: "Un mandamiento para el indio: ódiate a ti mismo", en *Semanario Cultural, la Revista de El Pueblo*, N° 119, 20 de agosto, Cali, pp. 10-11.
- , y SÁNCHEZ, Enrique, 1975: "La comunidad indígena 'chamí' de Pueblo Rico y Mistrató. Proyecto de delimitación de un área de reserva", Incora, Bogotá (mimeo).
- VELÁSQUEZ, Rogerio, 1957: "La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. VI, Bogotá, pp. 216-218.
- VÉLEZ VÉLEZ, Luis Fernando, 1982: "Relatos tradicionales de la cultura catía", Medellín, Imprenta Deptal. de Antioquia.
- VILLAMIZAR, Martha y NEME, Julio, 1973: "Informe preliminar. Comunidad indígena chamí, departamento de Risaralda", Bogotá, Incora (meca).
- WASSEN, Henry, 1933: "Cuentos de los indios chocóes recogidos por Erland Nordenskiold durante su expedición al istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de Henry Wassen", en *Journal de la Societé des Americanistes*, Nouvelle serie, Tomo XXV, París, pp. 103-135.
- , 1935: "Notes on Southern groups of chocó indians in Colombia", en *Etnologiska studer*, Goteborg, pp. 35-182.
- , 1963: "Etnohistoria chocona y 5 Cuentos waunana apuntados en 1955", en *Etnologiska studer*, N° 26, Goteborg, pp. 7-78.