

# LA REVOLCADERA DE LOS JAI

Tania Roelens et Tomás Bolaños<sup>1</sup>

*El encuentro con el mundo indígena hoy ya no es un lujo. Se volvió una necesidad para quien quiere entender lo que está pasando en el mundo moderno. Entender no es nada; es preciso intentar ir hasta el final de los corredores oscuros, intentar abrir algunas puertas: es decir en el fondo tratar de sobrevivir. Sabemos hoy que no hay verdades; hay explosiones.*

Jean-Marie Le Clezio. *Haï*.

Era época de lluvias cuando en julio del 92<sup>2</sup>, un grupo indígena embera salió de la selva donde residía, hacia la ciudad vecina, asediado por una crisis de "locura colectiva". Mientras el acontecimiento movilizaba a las instituciones y llamaba la atención de los medios nacionales de comunicación, en la pequeña ciudad ubicada en una lejana selva colombiana, uno de los chamanes de la misma etnia fue asesinado. Dos años después, la crisis parece haberse resuelto.

Intrigados por este extraño llamado de un pequeño grupo indígena a la sociedad blanca, decidimos ir a visitarlos<sup>3</sup> desde el principio de la crisis; poco nos convencían las versiones oficiales que las instituciones y los medios de comunicación daban del diagnóstico: "epidemia de convulsiones", "crisis de locura", "crisis colectiva de conversión histérica"... y de sus causas: "pobreza", "desnutrición y parasitismo", "abandono del Estado", "pérdida de valores", "aculturación"...

Encontramos reunidos en un recinto, unos 90 indígenas embera procedentes de tres comunidades de la región cercana: la del Monte, la del Barrio indígena de la ciudad y la de la Finca. Las crisis habían empezado cinco meses antes en la comunidad del Monte y siguieron en la ciudad, "contagiando" a otras de las personas ahí reunidas. Nos presentamos como conocedores de este tipo de padecimientos entre los "blancos", y el cacique del Barrio Indígena nos ofreció asientos, invitando al grupo de los dolientes a sentarse en línea frente a nosotros y a exponernos lo que pasaba. Siendo visitantes desconocidos y recién llegados, nos sorprendió la manera poco prevenida como nos fueron expuestos tanto el mal como sus víctimas.

---

<sup>1</sup> Artículo publicado en *Antropología en la modernidad*, recopilación M. V. Uribe y E. Restrepo, pp 321-360, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997.

Los autores son psicoanalistas, T. Roelens es psiquiatra y T. Bolaños, psicólogo clínico.

<sup>2</sup> Los nombres de lugares y de personas han sido cambiados.

<sup>3</sup> Cuando llegamos la primera vez a esa ciudad, en agosto del 92, no estábamos respondiendo a ninguna solicitud y no teníamos el propósito de curar ni dar explicaciones, sabiendo el abismo que nos separaba del tejido enigmático de referencias culturales, históricas y psíquicas que suponía un acontecimiento de tal tamaño para ese pequeño grupo emigrado de una región lejana. Todo "trabajo de campo" coloca al investigador en una posición incómoda de "voyeur", éticamente discutible, pero resolvimos someter nuestro "deseo de saber" a la acogida de los indígenas, intuuyendo que si la comunidad había "decidido" exponer su crisis a la mirada pública, quizás nos podía incluir dentro de los destinatarios del mensaje que el síntoma colectivo conllevaba.

Estos eran todos adolescentes, de 15 a 18 años, siete muchachas todas expresivas y bonitas y dos varones. A los pocos minutos, una joven la más cercana a nosotros, empezó una crisis: sus ojos giraban hacia el cielo, su cuerpo se arqueaba, y sin caerse perdió el sentido, retorciéndose sobre su asiento durante unos minutos. Dos mujeres sentadas al lado la sostenían con tranquilidad. Luego ella se despertó progresivamente como de un sueño profundo, con la cara cansada, se arregló el pelo y el vestido, empezó a hablar comentando que tenía un fuerte dolor de cabeza y que había visto, justo antes de perder, el sentido un ser mitad hombre arriba, mitad animal abajo. Durante el episodio parecía querer darle una crisis a otro joven parado atrás, cuyos ojos buscaban perderse. La ambigüedad adolescente de los dos muchachos presentes era típica de los jóvenes embera: collares y pulseras, cortes de pelo refinados y engominados.

Al día siguiente presenciábamos en el salón comunal una verdadera revolcada colectiva con gritos y gemidos de las siete muchachas al ritmo de las invocaciones de un negro evangélico agitado y sudando, tocando guitarra para acompañar sus exhortaciones al demonio. Entre ellas una muchacha con vestido blanco inmaculado se debatía en el aire sostenida por dos hombres adultos. Los demás, aparentemente ya acostumbrados, se reían de la escena; sólo un hombre mayor, el jaibaná, chamán de la comunidad del Monte, se mostraba perplejo y asustado. El hecho de que los afectados fueran adolescentes y parientes cercanos entre sí, nos llevó a preguntar sobre los tradicionales rituales de transición, las reglas de alianza, el lugar en el parentesco de cada uno de los presentes y el papel de la adolescencia en este grupo étnico. Nos sorprendió la presencia de un bebé desnutrido, que nos fue presentado desde nuestra entrada por su mamá y cuyo lugar en la filiación fue la ocasión de una contradicción entre la mamá y su hermana menor: entre burlas y regaños, el pequeño resultó ser a la vez su hijo y su hermanito...

\*

¿Qué preguntas brotan de esta espectacular manifestación juvenil y en particular femenina? ¿Qué es lo que pone a revolcarse a los adolescentes embera y sigue insistiendo durante meses y meses, convocando medios de comunicación y desafiando autoridades tradicionales y modernas, con un muerto de por medio? ¿Qué es este extraño encuentro entre mujer y animal en la frontera de dos mundos? ¿Existirán puntos comunes entre los discursos de Occidente y la interpretación de los embera sobre este acontecimiento? Estas preguntas fueron el objeto de nuestra segunda visita un año más tarde en la comunidad del Monte, donde se originaron los trastornos. Esa estadía se realizó en el marco de un estudio solicitado por el Instituto Colombiano de Antropología y Cultura.

### **La comunidad del Monte.**

Los embera de la comunidad del Monte empezaron, hace más de 30 años, a colonizar esas tierras alejadas unos 500 km de su región de origen, el Chamí<sup>4</sup>, encontrando aquí un paisaje y un clima propicios y a su gusto. El sitio se encuentra en la cordillera a unas horas de la ciudad, con tierras fértiles abundantemente provista de agua

---

<sup>4</sup> Los embera se dividen en 5 subgrupos lingüístico-regionales: los chamí son de la zona montañosa del Alto San Juan (entre Risaralda, Valle y Chocó). Los "catíos" (del nombre de otro grupo indígena desaparecido) están en la cordillera antioqueña y de Córdoba (Ríosucio, Murri, Alto Sinú y San Jorge). Los tres grupos "cholos", se encuentran en el Litoral chocoano (río Atrato, río Baudó y al sur de Buenaventura). La tendencia de los embera a la migración es grande y se encuentran asentamientos dispersos en gran parte del país.

pura que emana de tres quebradas caudalosas y rodeado por montañas selváticas colonizadas en pequeñas parcelas por mestizos. El motivo del viaje de los fundadores remitió a la necesidad de buscar una nueva implantación para su familia por razones ligadas a la colonización y a conflictos de poder con jaibanás enemigos. Un pariente, que había prestado servicio militar en esta región, les había comentado lo buenas que eran estas tierras lejanas... El finado Lorenzo, viejo jaibaná, fundó la comunidad en una hondonada de estas tierras baldías. Pronto lo alcanzaron sus dos yernos: César, despojado de su parcela del Valle por un "chusmero"<sup>5</sup> y Alfredo, quien venía viajando y trabajando en diferentes partes del Valle y del Chocó, hasta instalarse en una zona cercana años atrás.

Estos colonos indígenas desempeñaron una intensa actividad en su nuevo territorio, tumbando monte, sembrando y construyendo casas. La primera fue un tambo inmenso que albergaba a todo el grupo familiar extenso.

*Era una maloca de paja de chonta y de yaripa, con un fogón muy grande en el centro. Todas las mujeres en el fogón repartiendo y comiendo a la misma hora. Era gente muy alegre, todo el tiempo riendo, jugando y bailando. Hacían fiestas y ceremonias muy seguidas, para ir de cacería, de pesca, y para sembrar, recuerda un colono vecino.*

El hecho de colonizar un nuevo territorio significa aunar esfuerzos para cultivar la tierra y trabajarla en el sentido simbólico, realizando rituales para negociar la convivencia de los hombres con los *jai*, entes<sup>6</sup> que pueblan la naturaleza al igual que el hombre, *jai* de animales, de plantas, de muertos, seres amenazantes para un grupo humano recién llegado. Los *jai* se encuentran en las quebradas y los ríos, en los claros de la selva profunda, que son las aperturas entre el mundo humano y el mundo de abajo, poblado por madres de animales, espíritus de muertos y animales míticos, el mundo de Tutruika y de los males.

El jaibaná es el que desempeña este trabajo ritual de intermediario, llevando a cabo su labor de "señor de los *jai*", para reforzar su conocimiento del mundo y proteger su comunidad. Su fuerza y su poder depende de los *jai* aliados que consiguió de sus maestros en sus iniciaciones y en sus curaciones exitosas. El chamanismo embera instituye el contrato natural entre el mundo y los hombres, admirable muestra de ausencia de antropocentrismo en el pensamiento indígena, que deja un espacio para algo que escapa a la racionalidad humana.

En los años 80 se agudizó la violencia local entre guerrilla y ejército, los campesinos huyeron de sus tierras, abandonándolas a los enfrentamientos armados y la guerrilla entró a la ciudad. En esa época el gobernador de la comunidad, hijo de la primera mujer de Lorenzo era un cacique muy activo, autoritario y hábil en el manejo de las relaciones con la sociedad dominante. Un día, de regreso de Bogotá, subiendo en mula a la comunidad, dos desconocidos blancos lo asesinaron en la orilla del río. Los indígenas, alertados por la esposa que lo acompañaba, abandonaron precipitadamente el caserío y se refugiaron en la ciudad, dejando descomponerse el cadáver en la trocha, durante una semana entera.

---

<sup>5</sup> Activista conservador que se adueñaba de tierras ajenas durante la Violencia.

<sup>6</sup> El término *jai* es referido en la literatura bajo diferentes equivalencias según el presupuesto ideológico o científico de los investigadores: espíritu, alma, doble, aparición, enfermedad, poder, energía, esencia... Los indígenas lo traducían, bajo la influencia de los misioneros, como "diablo" o "espíritu"; lo traducen ahora cada vez más como enfermedad

Los indígenas huyeron como pudieron a Bogotá y luego, transportados en volqueta, en avión militar, hasta la región Chamí donde buscaron tierras en vano. Poco a poco se devolvieron a su ciudad adoptiva, donde consiguieron alojamiento en un barrio de invasión. Una parte del grupo, los hijos de la segunda esposa de Lorenzo se instalaron definitivamente en el Barrio Indígena de la ciudad, dedicándose a las artesanías y a empleos ocasionales; los otros, descendientes de las dos hijas del primer matrimonio del fundador, y de sus yernos Alfredo y César, duraron unos años en la ciudad hasta que César decide fundar nuevamente la comunidad del Monte y trabajar las tierras abandonadas después del crimen.

El resguardo ha sido oficializado en un área de unas mil hectáreas, en la cual cada familia siembra sus chagras de plátano píldoro, maíz, café, caña.... La comunidad de unos 70 habitantes, dispone en la época actual de 11 casas, tambos de pilotes tradicionales, de los cuales tres son de los mayores y los otros son de sus yernos. El último, cercano al monte, es el de la escuela. La regla de residencia parece regida por la uxorilocalidad, con la exigencia de un tiempo de servicios del yerno a sus suegros antes de independizarse. Todas las casas tienen una huerta pequeña con flores y plantas para la suerte, remedios e ingredientes para la comida: ají y cebolla.

Actualmente la comunidad es liderada por los dos mayores: Alfredo, jaibaná a quien la gente encarga curaciones y ceremonias a cambio de un pago y los vecinos blancos también acuden a él por diferentes problemas de salud (mordeduras de culebras, inflamación de la garganta, hemorragias, dolores...). César, el otro mayor, sabe manejar las relaciones con el vecindario, amigo de todos, considerado como el más valiente, orgulloso de su tierra. Por otra parte, la autoridad moderna es ejercida por un cabildo de cinco personas escogidas por votación, encabezado por el gobernador.

A través de la venta de artesanías (collares y manillas de chaquiras, collares de semillas y de plumas pintadas, arcos, flechas, bastones de mando labrados..), varios de los habitantes del Monte mantienen contacto con la ciudad y realizan continuamente viajes de comercio y de visitas por todo el país. Mantienen relaciones continuas con los parientes del Barrio Indígena que viven de la venta de artesanías y de remedios indígenas en las grandes ciudades: Bogotá, Cali, Manizales, Pereira... Vestidos con ruana y corona de los sibundoyes, exponen una parafernalia de productos de uso mágico utilizados en la selva o en las ciudades: patas de mico, picos de tucán, pirámides de plexiglás, cuarzos, frascos con líquidos de buena suerte, bálsamos, chuchuhuasa, oraciones, ungüentos... Por otra parte, la comunidad del Monte tiene relaciones cordiales con los vecinos intercambiando servicios, y eficientes con las instituciones del Estado, los gremios locales y la curia quienes apoyan varios proyectos: ganadería, gallinas, mulas, materiales de construcción... Después de los programas de alfabetización, contaron con profesores de la Educación Contratada y la comunidad recibe las transferencias de la Nación como todos los resguardos indígenas del país.

Nuevamente, en los años 90, la situación de la comunidad del Monte parece equilibrada y próspera, marcada en su dinámica por la incidencia de intercambios con los colonos y las instituciones de los blancos.

### **El ataque de la pantera negra.**

Al final del 91, la gente del Monte organiza una fiesta. La chicha de maíz es abundante, y son invitados los familiares del Barrio Indígena y colonos vecinos. En la madrugada, después del baile, Wilmer - un joven adulto nombrado como gobernador hace unos meses - cae al suelo, privado. Varias personas lo ven muerto. El atribuye el episodio a un ataque de *jai*:

*Fue como a las 5.30 de la mañana, yo amanecí bien, salí afuera, entonces allí como un animal, como ese lobo, esa pantera negra, de una vez se me mandó y me tumbé en el patio, y me perdí de mi sentido, yo no podía ni respirar como diez minutos. Cuando yo me levanté, la gente ya estaba llorando. Yo me levanté aburrido, triste no más, y pensaba salirme de esta comunidad, andar por la cordillera, no más, a donde nadie me viera, despreciaba la familia y la comunidad, yo me sentía aburrido. Yo miré a esa pantera negra que me dio golpe y me hizo caer al suelo, cuando me levanté, ya no me sentía como antes, no quería ni comer, no tenía tranquilidad para dormir y muchos nervios, ese día no me revolqué...*

*.... Los jai aparecen de diferentes formas: tigres, culebras... a veces como personas avisando que tienen dueño, o por ejemplo cuando uno se ve montando en una lancha y mira un potrero grande como una finca, una planicie llena de flores desconocidas, de gran belleza con ardillas, búhos, micos, una pantera negra, es lo que me pasó en ese entonces, y ahí sí se pone más fuerte el ataque.*

Por un lado, los *jai* son causantes y agentes de enfermedades en el hombre común, penetran el cuerpo y atrapan el *jaure* (alma, doble) de la persona, generalmente en un contexto de mala preparación del territorio o de infracción a las reglas comunitarias. Los *jai* ejercen un control sobre las enfermedades que les son constitutivas, actuando *motu proprio* o manipulados por una persona malintencionada. Por otro lado, cuando se le aparecen súbitamente a un joven, los *jai* pueden ser posibles espíritus auxiliares en busca de dueño para iniciarlo como jaibaná. En estos casos ellos buscan entonces un aliado, con quien cantar, pero dejan al candidato desconcertado, perdido, sometido a un estado de alteridad total. Los espíritus de jaibanás muertos se presentan tradicionalmente en forma de jaguar.

Wilmer, nieto del fundador y yerno del jaibaná, fue nombrado gobernador del cabildo unos meses antes, cargo controvertido para un hombre tan joven:

*Cuando me nombraron, tuve susto, pues no tenía casi conocimiento con la gente de las oficinas, me daba miedo hablar delante de la gente. Los viejos calificaron la conducta de uno y la física de uno, uno es más ligero y anda más rápido y vieron que tenía capacidades de luchar con la comunidad.*

El día mismo de la fiesta le sucedió el siguiente encuentro con un viejo jaibaná instalado en la ciudad, y que hacía curaciones para los emberas del Barrio Indígena y a veces para los del Monte:

*El 31 de diciembre él vio que estaba retirando en el pueblo unas mallas para la huerta y me dijo:*

- Veo que a usted sí le colaboran, pero a mí nada.*
- Pues eso es para la comunidad no es para mí.*

- *Usted lucha por la comunidad, ¿usted por qué recibió este cargo de cabildo? usted no tiene experiencia, no tiene conocimiento, ojalá que pusieran mayores de edad. Si sigue así, su comunidad no va a estar tranquila.*

- *¿Por qué?*

- *Porque ustedes están unidos y nosotros estamos aquí sufriendo, estamos jodidos. A él no le gustaba la organización, quería estar solo, lo que sentía era pura envidia por nosotros, no quería que recibiéramos cositas ni que sacáramos adelante el proyecto.*

¿Qué efecto habrá tenido la crítica enunciada por este "mayor" sobre el joven gobernador, el día mismo en que estaba organizando una fiesta en su comunidad? El cargo de gobernador como autoridad moderna es siempre un reto para un joven, exponiéndolo a los difíciles contactos con los hombres blancos y conllevando un riesgo de contradicción para con las autoridades tradicionales, así mismo es común que los viejos desapruében estratégicamente al novato para reafirmar su propia parte de autoridad. Además, en el caso de Wilmer, él hereda el cargo de su tío abuelo asesinado 11 años antes, último cacique prestigioso, que no había sido enterrado según las reglas de la tradición. En fin, sabemos que el joven, quien estuvo manejando tratamientos de hierbas para enfermos en la comunidad, estaba también interesado en formarse como jaibaná:

*A veces pienso en hacerlo, lo que pasa es que uno no es capaz, hay que controlar a la gente, cantar, tomar traguito, y conocer otras artes. Hay que hacer tratamiento, hay que sufrir frío y no dormir, hasta las 3 o 4 de la mañana; y cuando uno se despierta no hay nada que comer para poder recuperar.*

Obviamente con la modernidad el acceso a cargos de poder está sometido a dinámicas nuevas de vocación, de conocimiento, de pruebas y de prestigio, pero no deja de estar atrapado en las lógicas tradicionales, especialmente las de la iniciación, de las reglas comunitarias y de la institución jaibanística.

¿Qué habrá ocurrido en este caso de aparición de una pantera negra a este hombre joven? ¿Aparición de un jaibaná muerto o aparición de un *jai* animal en busca de dueño? Enfermedad o iniciación, en ambos casos se trata de una problemática de poder y de su legitimación.

### **De la posesión por los *jai* al maleficio.**

Cuatro meses después del ataque sufrido por Wilmer, un día de abril del 92, Consuelo (de 14 años), empezó a revolcarse en la escuela, poco después de ser nombrada una profesora nueva, una negra chocoana. La muchacha parecía poseída por un animal, se ponía en arco, los hombres trataban de controlarla con mucho esfuerzo; ella les arrancaba la camisa y les jalaba el pelo. Después de ella, dos muchachas de la misma edad, empezaron a retorcerse de la misma forma, muchas veces en la escuela y tienen que abandonar el estudio. Luego, los ataques se extienden a una hermana y un hermano de Wilmer (17 y 18 años).

*Se pierde el sentimiento. Yo veía una serpiente que me subía en las piernas y se quedaba aquí (sobre el vientre) dormida. El cuerpo se vuelve muy pesado, y se sacude con mucha fuerza. Cuatro hombres no podían con uno, nos cuenta Ana.*

Los jóvenes alumnos, además de revolcarse en el piso, pierden el conocimiento y tienen visiones de animales: serpientes, puercos de agua, insectos, gusanos, de calaveras o de deformaciones de la gente, de seres mitad hombre arriba, mitad animal abajo, lo cual a veces los pone a gritar, a insultar, a golpear o a reír aparentemente sin motivo.

Son conocidos los casos de convulsiones o de comportamientos delirantes inducidos por estos ataques que se producen más bien en períodos de lluvias, de tempestades y de arcos iris <sup>7</sup>. En estos casos los embera suelen temer que la persona muera o sea raptada, para servir de carne de presa o de cónyuge, en el mundo de la gente animal.

Los *jai*<sup>8</sup> de animales o de monstruos se meten en el cuerpo de la persona para atrapar su *jaure*. *Jai wamía* es el término usado en embera para estos ataques. *Wa* se podría relacionar con apertura o luz<sup>9</sup>; *mia*, proceso; *jai wamía* podría sugerir la posesión de los dolientes por las fuerzas invisibles del mundo de abajo, los *jai*. "Revolcadera" o "brincadera" son las palabras en castellano usadas para traducir *jai wamía*, mostrando el compromiso de los cuerpos humanos con el mundo de abajo. Se usa también el término embera *jinaduamia*, locura.

Frente a esta serie de ataques cada vez más frecuentes e intensos, que afectan a los jóvenes púberes y solteros, y por lo tanto al potencial de reproducción del grupo, los indígenas empiezan a definir el origen de este drama colectivo que no los deja comer, ni dormir, ni trabajar. La comunidad está agotada por el insomnio y el miedo; piden ayuda a los vecinos quienes también se asustan. La intuición de la acción dañina de un jaibaná quien anima los *jai* malignos contra la comunidad se confirma con el enloquecimiento de dos marranos y la muerte de uno de ellos, la desaparición de otros, aborto y hemorragias vaginales; este conjunto es la prueba de un daño con respecto a la integridad y sobrevivencia del grupo y se convierte en la convicción de un maleficio. La comunidad establece una lista de los enfermos, de los pagos y de los males ("locura, loquera, hinchazón del pie, inflamación de nuca, dolores de cabeza, tembladera, hemorragias vaginales, abortos, borrachera, inflamación de matriz, enflaquecimiento...") mostrando el

---

<sup>7</sup> En el litoral chocoano son comunes estos ataques entre los embera: "El *jai* de tontina, se puede presentar en cualquier individuo pero sobre todo en mujeres adolescentes, quedan absorbidas y asombradas como si estuviesen viendo a alguien aunque efectivamente no hay nadie. Sin embargo, de un momento a otro salen corriendo. Logran desarrollar una fuerza poderosa; estando acostadas saltan y rebotan contra el piso, se sienten perseguidas y dicen que es un *jai* de negro que las acosa; siempre se achaca este mal a motivos amorosos. Puede ser directamente un jaibaná o alguien que le solicitó el servicio, quien sirviéndose del poder atemoriza a la joven para poseerla sexualmente... En la enfermedad llamada ataque, un *jai* macho busca una mujer embera, por tal motivo las mujeres corren hacia el monte, se tiran al piso y desarrollan mucha fuerza, pues están poseídas por un macho... En cambio para la misma enfermedad, los hombres son más débiles, dado que se encuentran atrapados por una hembra." (C. Hernández, 1995).

<sup>8</sup> En las entrevistas realizadas un año después, nos refieren el recuerdo recreado de un bestiario embera extenso, obviamente reinterpretado a la luz de las enseñanzas de los jaibanás que vinieron a hacer las curaciones. La versión más erudita nos fue dada por Anastasio, cacique de la comunidad del Barrio Indígena: refería los del agua (*do*), el jabalí (*documa*), la zebra (*doburra*), la serpiente de agua (*docaca*), el puerco o vaca de agua (*dopaca*), el mico, la boa, el "isorra", perro de monte, la culebra (*dama*), el murciélago, la hormiga (*cabur*), y también el arco-iris y el monstruo antropoide peludo (*aribada*), mostrándonos con cierta exaltación y misterio una colección de fotos con rinoceronte, hipopótamo, mata de platanillo... tomadas en el zoológico de Pereira. (ver testimonio parecido reportado por Pinto 1974 pp 62-64).

<sup>9</sup> Hipótesis personal propuesta por el etnolingüista Daniel Aguirre.

daño sufrido desde el año 80, y la entregan a Asuntos Indígenas, con el siguiente diagnóstico:

*"Todas estas enfermedades las denunciemos porque son para nosotros hechas por personas de nosotros mismos por envidia, son maleficios y hechicerías que nos están llevando a una guerra entre nosotros, no queremos esto sino por el contrario buscar la forma de dialogar para ver como se soluciona este grave problema."*

Así se interpretan como parte del maleficio los diferentes hechos sucedidos, como por ejemplo la huida hacia el monte de Venus, hermana de Wilmer, en abril del 91, dos meses después del nombramiento de su hermano; hasta ahí este episodio se interpretaba como un ataque aislado de un antropoide peludo que la sorprendió en el monte; ahora es también reinterpretado retrospectivamente, como "locura por hechicería". También a Wilmer le dio un ataque de revolcadera y soñó:

*En junio, un jaibaná malo me hizo soñar patentemente, presentando el espíritu de jai como en televisión, y cuando uno se despierta uno siente desprecio por la familia y por la comunidad. Estaba con mis compañeros, eran como diez, cuando de pronto todos estaban tendidos y encima les caían puras culebras y el jaibaná estaba tocando un cuerno de venado que lo soplaban y tenía una espada en la otra mano, estaba parado encima de una piedra alta. El quería matarme a mí primero, yo me volteé y llamé a un policía, y le dije este señor me va a matar y le hice quitar la espada pero no el cuerno, eso me soñé. Me desperté temblando, a uno le da nervios y revolcadera, no podía ni hablar ni respirar, mi mamá me cogió la respiración, la gente estaba preocupada, entonces le dije a la gente que me soñé con el jaibaná fulano de tal, y entonces dije esto va a ser grave la situación de nosotros. El que está haciendo maleficio, el que mandó a enfermar a toda la comunidad es ese jaibaná, el del pueblo.*

La aparición del jaibaná en el sueño tiene el mismo valor de verdad que un hecho físico y permite enunciar el diagnóstico de maleficio y nombrar el culpable: es el mismo que había sido referido por el *jai* que atacó a Wilmer en la mañana de la fiesta del 31 de diciembre, enunciado en aquel momento de esta manera:

*Después me quedé dormido y me soñé con el jaibaná, el espíritu dijo "mi patrón le está haciendo daño a usted porque no quiere que usted esté luchando por la comunidad, por eso lo está castigando", eso vino a avisar el espíritu.*

Por fin el jaibaná Alfredo confirma definitivamente el nombre del culpable cuando realiza, al final de junio, un *benekua*, ceremonia de la "chicha cantada" y ritual de curación del territorio <sup>10</sup>. Instalan en la escuela un altar con ramilletes y guirnaldas de flores de muchos olores, arreglado por las muchachas prepúberes. Para dar fuerza a los *jai* aliados, instalan las copitas llenas de chicha de maíz y cubiertas por una hoja de biao, y preparan un festín con carne de gallina que debe alcanzar para todos, gente y *jai*. Los jóvenes se adornan con coronas de flores, se pintan y perfuman. *Esto es muy bonito*, atractivo para seducir al *jai* dañino y encerrarlo. En esta ceremonia realizada de noche, el jaibaná sentado frente al altar convida a la reunión común entre los animales y la gente, nadie puede faltar para evitar que sea raptado; el jaibaná canta y llama a los *jai*, ordena

---

<sup>10</sup> Descripción referida por algunos asistentes a la ceremonia.

las secuencias a las cuales todos deben participar, baile tradicional, salidas a orinar, comida... Dos vigilantes se turnan en la entrada. Armas y perros deben quedar afuera. Durante la ceremonia, los asistentes charlan y bailan con la música de la grabadora, César cuenta mitos e historias de "antigua", de vez en cuando los jóvenes dolientes se revuelcan, como para manifestar su unión con la gente-animal, y Alfredo en su trance, señor de la oscuridad y de los sueños, entre humo de tabaco y embriaguez, ve claramente y nombra en su canto al jaibaná mal intencionado del pueblo.

Éste vive en el pueblo, apartado del grupo indígena, con su familia, realizando trabajos ocasionales y haciendo curaciones a la gente de la ciudad; había venido también al Monte para hacer tratamientos por los cuales cobraba muy caro. Además de haber criticado a Wilmer por ser muy "mocito" en el cargo de gobernador, había también pedido muchachas para sus hijos: la de Anastasio, en el Barrio Indígena, quien se quedó a vivir con uno de ellos, pero terminó escapándose por las noches con otros hombres, y las de la comunidad del Monte, pero los padres exigieron que los pretendientes se vinieran a vivir en la comunidad. A "ese curaca" de la ciudad se le culpa de haber querido vengarse por esos rechazos y por envidia.

Pero a continuación del *benekua*, las crisis se agudizan, una muchacha empieza a ver a Alfredo cantando *jai* en un sueño, y el jaibaná declara entonces que su arte no es lo suficientemente poderoso para curar este mal. Es así como en julio del 92, los líderes del Barrio Indígena de la ciudad suben a la comunidad del Monte, y después de deliberar en varias reuniones, todos deciden bajar a la ciudad en busca de la solución.

### **La ciudad, escenario de la guerra de los jaibanás.**

En un recinto asociativo de la ciudad se reúnen entonces unos 90 indígenas embera de la zona, todos de la misma parentela: los de la tierra del Monte, los del Barrio Indígena y los de la Finca. En estas condiciones de hacinamiento y de exposición pública, las crisis se desataron aún más, contagiando a otras dos muchachas, las hijas solteras de los líderes del Barrio Indígena y a un joven de la Finca. El servicio de salud ofreció consulta psiquiátrica que concluyó en un diagnóstico de histeria colectiva con prescripción de antipsicóticos, los cuales por sus efectos neurológicos secundarios complicaron los síntomas; los evangélicos vinieron a exorcizar el demonio y una espiritista intentó sin resultado tratar un caso; unos periodistas difundieron el acontecimiento a nivel nacional por televisión y en los periódicos; los habitantes de la ciudad se movilizaron para traer ropa, alimentos, colchonetas y cobijas, y para gozar del espectáculo. Ya no asistía nadie a misa, dado que el cura prohibió la entrada a los dolientes, aduciendo que era un espectáculo demoníaco.

Al igual que el jaibaná del Monte, el jaibaná de la ciudad -autor señalado del maleficio- declaró que no tenía nada que ver con esta enfermedad y que no podía curarla, e induce a una reunión con las instituciones, la cual concluyó con la necesidad de recurrir a otros especialistas. Un chamán traído del Chocó por Asuntos Indígenas<sup>11</sup> empieza a

---

<sup>11</sup> Asuntos Indígenas organizó la venida de chamanes waunana del Chocó, asumiendo pasajes, provisión en aguardiente, alimentos, y todo lo que exigían para el tratamiento los chamanes y los representantes de la OREWA. Año y medio después un estudio antropológico realizado para la Dirección de Asuntos Indígenas, señala el error sobre el origen étnico y lingüístico del grupo, y nuevas curaciones, siempre subvencionadas, se realizaron con tres jaibanás chamí.

trabajar con los enfermos. Mientras tanto y después de haber solicitado protección por las amenazas que recibió, el jaibaná de la ciudad es asesinado con tiros de revolver una mañana, cerca del Barrio Indígena. La justicia encarcela al líder del Barrio Indígena, luego lo libera sin pruebas. En esa ciudad hay numerosos conflictos y las causas de las muertes violentas son múltiples y desconocidas. La familia del jaibaná muerto acusa a sus parientes del homicidio y amenaza con represalias. Los indígenas reunidos se sienten aliviados por la muerte del *curaca* pero temen la venganza, y las crisis no paran.

Durante los meses siguientes otras curaciones se realizan en español con otros chamanes waunana y los indígenas regresan a sus comunidades, pero el diagnóstico remite a la continuación del mal por la acción de otro jaibaná, el de la Finca, *quien había recogido el espíritu maligno del muerto, haciéndose a su vez instrumento de él*. Wilmer fue a hablar con él y nos cuenta todavía muy alterado los regaños que le dirigió.

*Los jaibanás que vinieron dijeron que lo que está sucediendo ahora es lo que estaba sucediendo antes. Esta misma arte se recogió y con ella se está haciendo daño. Los jaibanás cogieron el espíritu de él y lo investigaron. El espíritu dice: "Mi patrón me mandó a que haga ese trabajo, que haga daño a la gente". Nosotros le dijimos allá delante la comunidad: "Usted está haciendo muy mal hecho, tiene que recoger este arte y enterrarlo de una vez, esto no es bueno. ¿Es que usted quiere seguir el mismo camino que el jaibaná que hicieron fallecer? Usted está como sordo, como si no viera, le estamos dando consejo y usted no entiende. ¿Quién le ofendió a usted para hacer ese daño? ¿Por qué no nos sentamos y hablamos con todo el respeto, normalmente? Yo, ya tenía rabia, estaba cansado, tenía frío y hambre, habíamos caminado varias horas y tenía mucha impaciencia de hablar, pero con un jaibaná malo no hay castigo, no hay consejo, eso a uno le da mucha rabia... Y todo eso porque nosotros estamos trabajando unidos, luchando por nuestras necesidades, por eso no más.*

Después de este encuentro dramático, la familia se encargó de trasladar el viejo inválido a su región de origen, lo que dejó una duda sobre el destino del arte maligna. Las siguientes curaciones realizadas por los jaibanás del Chamí, escogidos por la comunidad por sus relaciones de parentesco, parecen haber permitido la neutralización del mal y los miembros de las comunidades quedarán satisfechos del trabajo jaibanístico adelantado. El episodio colectivo concluye después de año y medio de dudas, miedos y confusión, con el restablecimiento de un cierto orden.

*Ellos sí saben y nos enseñaron. Trataron la tierra y los enfermos y la gente está mejor. Ahora nosotros también quedamos comprometidos en hacer el esfuerzo para que todo salga bien,* así resume Wilmer expresando el consenso general.

Con su estadía en la ciudad, la comunidad del Monte resuelve simultáneamente la enfermedad y el conflicto de los jaibanás.

### **La incidencia de las autoridades blancas**

La presencia de varios jaibanás en ejercicio en un mismo territorio es fuente frecuente de conflictos entre ellos, de mutuas acusaciones de brujería, de intentos de despojar al otro de su poder; esta situación involucra a los parientes de cada uno, si es

conocida la práctica de la venganza por una comunidad hacia el autor señalado de su infortunio, pero es de observar la aceleración y la agravación de este proceso en una cadena de deudas de sangre, en las zonas de fuerte colonización; se vuelven más frecuentes los asesinatos con armas, cuando tradicionalmente el castigo se efectuaba con chismes, conjuros rituales, con exilios forzados o con peleas cuerpo a cuerpo. El modelo del ajusticiamiento entre los "blancos", la repetida represión de los jaibanás por las autoridades blancas en la historia pasada, no son extraños a esos cambios.

No obstante, es preciso cuestionar la neo-intervención chamánica creada por las instituciones. El nombramiento por las autoridades blancas de chamanes exteriores para resolver el problema íntimo de un grupo indígena no puede dejar de tener efectos perniciosos en su dinámica social, aunque la misma comunidad se haga cómplice del hecho y lo suscite por sus actitudes. En primer lugar, esa respuesta oficializa la supuesta pérdida de poder del jaibaná del grupo y oblitera los matices de su estrategia, negando su autoridad simbólica en la comunidad. El pago de los tratamientos por las instituciones y el aporte gratuito de aguardiente invalida la eficacia del compromiso tradicional de los dolientes en el pago y en el ritual de fabricación de la chicha. En segundo lugar, la designación del culpable por un jaibaná exterior no tiene las mismas implicaciones que la designación del mismo culpable por los afectados que tienen con él lazos de parentesco, relaciones afectivas y proyecciones secretas. No es de excluir que tales intervenciones exteriores puedan precipitar la actualización de una intención vengativa mortal en un acto de física realidad, transformando un chivo expiatorio en un muerto por asesinato.

Por otro lado, como suele suceder en la interacción indígenas-sociedad "mayor", constatamos que las demandas dirigidas por los indígenas a las instituciones blancas están en conformidad con lo que ellos suponen aceptable por los funcionarios quienes, en un contexto de impotencia y de desconocimiento, tienen afán de ayudar y dar respuestas. Cuando, como en este caso, el consenso miserabilista caracteriza a los indígenas como pobres, ignorantes, mal nutridos, aislados y víctimas del abandono del estado, ellos mismos solicitan alimentos, bienestarina, pasajes, objetos, proyectos de desarrollo... aunque para eso tengan que negar las condiciones reales de su vida: que saben pescar y cazar, que sus tierras son fértiles...

Es de analizar también la famosa prescripción de "rescate de la cultura", y cómo a nombre de ella las instituciones llegan a diseñar y financiar curaciones por médicos tradicionales o viajes con fines matrimoniales... ocultando que los indígenas viajan por todo el país con sus propios medios para negocios y tratamientos, que los jóvenes buscan por su cuenta mujeres y maestros jaibanás en caseríos ajenos y lejanos, y que para ser adultos ellos suelen iniciarse y experimentar sus propios valores.

Nos parece pertinente anotar que el joven Wilmer, en su función de gobernador, atrapado en sus múltiples vueltas para conseguir beneficios materiales y demás "proyectivos", a costa de una percepción maquillada de su identidad cultural corre el riesgo de "volverse viejo" a punta de citas fracasadas con la otra sociedad. El sueño (ver p.9) en el que llama al policía para protegerlo del jaibaná, ilustra en su escena inconsciente el llamado contradictorio a la otra ley a través del simbolismo de la espada y del cuerno, quitándole al jaibaná el arma de la otra cultura y dejando en su poder el instrumento tradicional.

Al exhibir su "enfermedad" los jóvenes indígenas, la comunidad llama a la otra sociedad, la de los blancos como a un árbitro, puesta en escena creadora de una nueva dinámica social en el seno del grupo. Se puede entonces interpretar el consenso alrededor del éxito general de la cura como una transacción entre el deseo de curación y las respuestas institucionales, permitiendo una salida honorable al impasse constituido por la estadía en la ciudad de las tres comunidades, bajo la mirada de la otra cultura. La "enfermedad" que colocó al grupo en una posición de debilidad, de "culturalmente muerto", "aculturado", "desarraigado" les permitió conseguir beneficios materiales de parte de las instituciones, arreglar conflictos personales en su propia historia y movilizar los elementos culturales y sociales hacia otra dinámica.

### **Un duelo imposible**

El joven gobernador Wilmer es ubicado como siendo la primera víctima de la serie de ataques. Desde la señal que le hace la pantera negra, hasta su responsabilidad en la nominación del jaibaná maléfico, quien será posteriormente asesinado, el joven parece ser el receptáculo de un muerto que acecha a la comunidad, de un espíritu que no quedó en paz. Podemos suponer que la aparición del felino agresivo tiene relación con algún jaibaná enemigo muerto o, si nos referimos a la incidencia que tiene en la cultura embera el incumplimiento de los rituales funerarios, podemos relacionar el ataque con la muerte por asesinato del tío abuelo de Wilmer, el cacique cuyo cadáver ha sido abandonado en la trocha, sin el debido entierro. La recurrencia en las conversaciones de aquella muerte traumática y esta reflexión de Anastasio, líder del barrio indígena nos confirman la importancia de un duelo imposible en los mecanismos secretos de la crisis:

*"Ustedes son investigadores, se supone que nos pueden ayudar. Afortunadamente no son de esos periodistas que siempre molestan a las viudas."*

El joven, sensible a los comentarios sobre sus actuaciones, encarna la contradicción entre autoridad tradicional y autoridad moderna, como lo reveló el altercado con el viejo jaibaná, el día anterior al ataque de la pantera negra y como lo plantea el sueño mencionado arriba. El propio padre de Wilmer, hombre silencioso, se dedica a la fabricación en serie de bastones de mando labrados, destinados a la venta, de artesanías en las plazas de las ciudades, a distancia del valor tradicional de estos instrumentos de poder jaibanístico. Al mismo tiempo, su hijo de 4 años de edad, muestra en sus juegos la fuerza de la transmisión del saber ancestral cuando imita a su abuelo materno, el jaibaná Alfredo, agitando una hoja y chupando el cuerpo de su hermanita para curarla. ¿Qué significaría por otra parte, el rompimiento de la regla de uxorilocalidad que supone una deuda de Wilmer hacia su suegro ya que vive con una hija de él en la casa de su propio padre?

En el cruce de los linajes de los descendientes directos del fundador Lorenzo y del segundo fundador César, él retoma un cargo de poder que supone *"el respeto de parte de los otros miembros de la comunidad como hacia un padre"*, como lo enuncia César, y el desempeño de cualidades éticas, físicas, de la capacidad de hablar en la otra lengua, la de las oficinas de los blancos.

En su ser social, Wilmer se encuentra resumiendo gran parte de la dinámica de las relaciones comunitarias y con la otra cultura. El conflicto entre autoridades tradicional y

moderna, y el duelo truncado de un "padre" asesinado, parecen entonces ser los elementos que estructuran el síntoma inaugural de Wilmer.

### **Los adolescentes entre dos mundos**

La adolescencia es el momento vital de cristalización de la emergencia del deseo sexual y prepara a las elecciones matrimoniales, a la inscripción del joven entre los adultos, lo que coincide con sus cambios fisiológicos y la pérdida de la niñez. Por lo tanto lo que afecta a un adolescente tiene un sentido colectivo, para su familia y para la comunidad.

En la sociedad embera el desarrollo físico se evidencia desde la temprana edad por medio de las conversaciones familiares con respecto al cuerpo de las muchachas: "A tí se te están creciendo las tetas", comentó una muchachita de ocho años, levantándole el vestido a la mayorcita, llamando así nuestra atención. También la evocación de quién puede ser el pretendiente es de conversación común, y existe desde la infancia una familiarización con la vida sexual y matrimonial, ya que las parejas nuevas conviven con hermanitos y padres en la misma casa, donde instalan, pegados unos con otros, los colchones en el piso. En conversaciones con nosotros aparecieron temas sobre la sexualidad, el noviazgo, el matrimonio, la planificación, y las jóvenes refieren en términos interculturales sus preguntas tanto sobre su problemática actual como sobre su relación con la tradición.

*¿Qué piensa usted, es mejor un novio blanco o un novio de la misma cultura?* nos preguntaba la hija menor de Cesar, única muchacha soltera que no ha convulsionado y quien estuvo trabajando en el pueblo como empleada doméstica. *Es que el blanco siempre es más atento, trae regalos, ropa, saca la mujer a bailar. Pero los mayores dicen que eso es mucho problema, que mejor quedar vivir con un indio aquí en la comunidad.*

La elección de una mujer se hace tradicionalmente con la visita de muchachos que vienen de otra parte, miembros de la familia lejana, pero estas visitas son escasas en el Monte, que queda lejos del territorio tradicional. Los límites de la endogamia en esta comunidad están planteados con frecuencia y las muchachas aluden a la falta de parejas:

*Yo no tengo hombre, aquí sólo hay primos y en el barrio en el pueblo sólo hay tíos,* dice Consuelo.

*Es muy aburridor acá. Mi mamá quiere que me quede para acompañarla hasta los 24 años. Yo no sería capaz de separarme de mis papás. No estoy pensando en hombres, no ha venido aquí ninguno,* comenta Ana.

Sin embargo, a pesar de las reglas de alianza tradicionales<sup>12</sup> que teóricamente limitan las posibilidades de unión, la fuerte endogamia confina a situaciones incestuosas: existen todo tipo de uniones y matrimonios, entre primos cruzados, paralelos, parientes

---

<sup>12</sup> Según los autores y las zonas estudiadas, las reglas de alianza entre los embera prohíben la unión entre primos paralelos y/o cruzados, o entre parientes hasta 4to grado de parentesco y con negros y blancos. (ver Hernández 95, Pardo 87, Vasco 75).

desde el segundo grado, y a varios casos de relaciones con blancos que conllevan el madresolterismo.

Al mismo tiempo, la vida tradicional de las jóvenes contrasta mucho con los modelos de vida citadina. En el Barrio Indígena, el contacto con la ciudad expone las jóvenes a tentaciones múltiples que las ponen en situación crítica: rumba, uniones pasajeras y a veces posible prostitución no son compatibles con la actitud sometida que la costumbre les exige en las actividades domésticas, en la casa y también en los viajes de negocios en familia. En el Monte la vida cotidiana de la mujer casada puede parecer poco atractiva para una joven que conoce la ciudad. Es sin lugar a dudas en este contexto contradictorio que las aventuras amorosas de las jóvenes son aquí particularmente reprimidas mientras que en otras regiones embera no censuran las relaciones sexuales después de la pubertad. Así fue como en febrero del 92, varios adolescentes de la comunidad del Monte, con un joven del Barrio Indígena, se fueron para el cerro, se reunieron en un rancho abandonado e hicieron comida, disfrutando el paseo. Aparecieron repentinamente ahí uno de los padres y varios hermanos de las muchachas, les pegaron con lazo y los dejaron amarrados durante 24 horas en la casa de la escuela. Notemos de paso que esta humillación pública es el castigo infligido en otras partes a las mujeres infieles.

La tentación de los coqueteos con muchachos de la región, de conocer la vida en la ciudad, es manifiesta entre las dolientes que la gente trata de "loquitas" e "inventosas". A diferencia de las mujeres jóvenes casadas de la comunidad, discretamente dedicadas a los oficios en sus casas, éstas se presentan como bastante expansivas, distinguiéndose por una particular labilidad de actitud según el contexto y la gente que las rodea. A veces juiciosas elaborando mecánicamente pulseras de chaquiras, calladas, o escondidas en la cocina asando plátanos... De repente, una aparece toda seductora, arreglándose ostentosamente el pelo en una ventana, otra cambiando su ropa de india por unos jeans apretando sus formas redondas, tenis impecables, camisa de moda, ojos y labios maquillados con colores fuertes, pidiendo que le tomemos fotos, sonriendo con falso pudor: "*¡Fíjese, 15 años de vida y es primera vez que me pinto!*". Las actitudes esquivas como el evitar la conversación con nosotros, alternan con excesiva alegría, como esta muchacha que acude corriendo y anunciando con exaltación que ya están llegando los "hombres de la ley del monte", y que ellos saben de mujeres y de anticonceptivos. Las confidencias exaltadas que hemos escuchado revelan sus preguntas de mujeres solteras que han tenido amoríos censurados: relaciones con colonos castigadas con rejo por el padre, coqueteos con un pariente casado...

La bigamia tradicional entre los hombres que ocupan un cargo de prestigio en la comunidad, vigente todavía en la generación anterior entra en conflicto con la pauta cristiana del matrimonio monogámico (incluso cuando el cura casó a los viejos fundadores quienes eran bigamos...). La expectativa de los viejos es realizar todavía en la actualidad esa doble alianza para sus hijas, mientras que las jóvenes oscilan entre rechazo, coqueteo y celos.

Las arbitrariedades de las violencias domésticas, en palabras y en actos, que ciertos hombres han conocido, al trabajar en fincas y al vivir en ámbitos de la sociedad blanca, alteran el tradicional respeto que los indígenas suelen manejar en sus relaciones familiares...

"Mi hija no acostumbra comer plátanos chimbos" y "¿Cómo se van a llevar nuestras hijas si no traen ninguna a cambio?".

No podemos separar entonces los ataques sufridos por estas muchachas solteras de su vivencia conflictiva hecha de oportunidades matrimoniales perdidas, de represión sexual y de probables celos paternos, que equivalen en la cultura a una situación de transgresión del orden del "mezquinar"<sup>13</sup>. Las convulsiones están en relación directa con esa carga conflictiva como lo ilustra la doble crisis sufrida en reunión comunitaria por la pareja sorprendida en un encuentro amoroso que fue revelado públicamente.

Por otra parte, si miramos las estrategias matrimoniales en este grupo, aparece como dominante la costumbre de los hombres de pedir la mujer al suegro, sin importar la edad, si es púber o no<sup>14</sup>.

*Siempre son los hombres que deciden*, y nosotras como bobas esperando, comenta una mujer joven casada.

Escuchamos varios testimonios de mujeres casadas así *a la brava*, muchachas que no querían dejar a su familia, que "no sabían de hombres", y se escapaban, aterrorizadas. Después de la primera noche una de ellas amaneció debajo de la casa (sitio asimilado al mundo de abajo), otra en el monte y en todos los casos el encuentro terminó con mordiscos, rasguños, sangre en la nariz... lo cual, si bien puede ser una forma particular de encuentro erótico, puede también ser el fruto de un pánico legítimo en ausencia de preparación de la muchacha a esta primera experiencia de mujer con un hombre. Estas mujeres entregadas antes de la pubertad recuerdan el clima de terror frente a las primeras relaciones sexuales hasta una edad bien avanzada, así como cuenta la mamá de Wilmer:

*Mi papá me entregó a Agustín. El me quería mucho, a mí no me gustaba nada, yo no tenía tetas todavía. Me dijeron, hoy va a venir a dormir con usted. Yo estaba llorando. Mi abuelo dijo: "Hay que cuadrarlos ya porque es un buen cazador, el va a traer carne y pescado". Mi papá no quería entregar a su hija, que todavía le faltaba. Mi abuelo le dijo: "Usted no tiene hijo tiene que manejar yerno", y Agustín dijo que iba a ser como un hijo. Yo le resistí, lo rasguñé y pataleé, lo mordí. Entonces me echó un secreto que me durmió a los 20 días. El abuelo Lorenzo decidió y lo dijo con testigos.*

Estas escenas se asemejan, en el relato, con el encuentro de la adolescente virgen con los monstruos y animales de la selva. Esta misma señora, cuenta lo que ha vivido su hija Venus varios meses antes de la crisis colectiva:

---

<sup>13</sup> "Ser mezquino, incestuoso y/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 sus propios peces... Mezquinar, ser incestuoso o antropófago es estar cerrado, guardar dentro, ser del lado de la naturaleza". L G Vasco. 85.

<sup>14</sup> Según L.G. Vasco, 1975, los Chamis acostumbran entregar sus hijas antes de la pubertad y de la primera menstruación, las casan entre los 11- 12 años. El grupo embera chamí puede tener otros orígenes étnicos y otras tradiciones que los emberá del Chocó, sin embargo la memoria de las tres últimas generaciones en esta comunidad refiere que anteriormente casaban sus hijas después del ritual de pubertad, como los otros grupos embera.

*Venus se fue a las 3 de la tarde, solita y sin avisar a nadie, y volvió del monte a la una de la noche. Los espíritus se la llevaron. Se fue a traer plátano para hacer una colada, callada. Christopher fue a buscarla con Agustín, encontraron el canasto y la rula para coger plátano, pero ella no vio nada. Volvieron por una escopeta, buscando el rastro de las botas. También fueron Juan, Alfredito, Tulio y Alfredo, volvieron a las 11 de la noche y nada. Era luna llena. Pensaron que era un blanco pícaro que se la había llevado. Yo estaba llorando, llorando. A la una ella volvió, pero otra vez se quería ir para el monte. La agarramos por la mano. Mi mamá dijo que había que llevarla al curaca Alfredo. Estaba mojada, embarrada, callada, como asustada, llorando, tenía sangre por la nariz, la cara aporreada, rasguñada, temblando, quería tomar agua. No sabía que se había ido para el monte. Fue a cortar el plátano hecho sin decir nada. Apenas estaba limpiando el sitio y le vino una gente, una persona por atrás, se asustó, miró por atrás, no vio nada, como almas, la agarraron por los hombros, pero no pudo ver al otro. Se sintió borracha. Cuando escuchó el tiro, la soltaron, vio el sendero blanco, escuchó un gato; en el canto de jai Alfredo vio un monstruo peludo, negro, bajito del tamaño de un niño de 8 años. La curó cantando aguardiente. Vino una gente a hacer bulla en el patio, como cristianos. Yo la agarraba de la mano, se quería ir otra vez para el monte. No durmió de la noche, el espíritu se la hubiera llevado.*

Venus era muy juiciosa, buena trabajadora, para lavar, hacer de comer, ya tenía su menstruación y era soltera. Ahora está con uno del Barrio Indígena, es un vago, la dejó cuando estaba embarazada. Las mujeres quisieron hacerla abortar, pero ella no quiso.

La cercanía de los colonos puede haber inducido en la región Chamí esa práctica de casar precozmente las niñas para evitar su salida del grupo indígena, pero esas entregas matrimoniales traumáticas rompen totalmente con la tradición embera de respetar el tiempo biológico para la consagración matrimonial, y pone en cuestión la transmisión del saber de la mamá a su hija con respecto al encuentro con el hombre y su papel como esposa. Anteriormente esos consejos eran una parte esencial del papel tradicional de la madre quien cantaba en el momento del encierro de su hija con primera menstruación. En las otras regiones todavía esa es la parte inicial del ritual de iniciación que inscribe en la vida de la comunidad el acontecimiento psicofisiológico individual. Las diferentes etapas contemplan una iniciación a la laboriosidad femenina, a la preparación de la chicha, y tiempo después de la menstruación, preferiblemente en tiempo de cosecha de maíz, se realiza una gran fiesta comunitaria, celebración de la "mujer completa", en la cual la "prueba del cordel" comprueba la "virginidad", es decir el cuidado de los padres hacia su hija. En el baile la agasajada se emborracha públicamente hasta perder conciencia, cargada en los hombros por los hombres, lo que es motivo de gran alegría. Esta fiesta es una de las pocas ceremonias de transición que se conservan todavía en las otras regiones embera.

¿Cómo se maneja el paso de la pubertad en este grupo en que el olvido (¿"transgresión"?) se volvió norma? ya que no practican ningún ritual de iniciación desde la generación de las mamás: la única que lo ha vivido es la viuda del fundador Lorenzo. Los indígenas entrevistados sobre el tema tienen un recuerdo vago de las diferentes ceremonias tradicionales, confundiendo fiesta del maíz, fiestas de iniciación de la

pubertad y fiestas de bautizo de los niños. Sin embargo, César recuerda así la importancia del ritual:

*Antes había dos fiestas, la del niño pequeñito, kidapur, y la de una muchacha ya muchacha, que la hace solamente la mamá. La encierran hasta que al tiempo llegue la menstruación, sin mostrarla a nadie. Ahí se hace una fiesta sin emborracharla. Se convidan amigos y parientes para comer gallina o marrano para toda la familia. Ella se levanta y ella sola tiene que hacer sancocho para todos y a todos les tiene que repartir, eso para sacar pereza. Cuando ella repartió todo, corre para la quebrada, un muchacho tiene que tirarla al agua a la fuerza y la trae a la carrera y así se le va la pereza. A los ocho días ya se forma como una fiesta para ella. Ese día se tiene que adornar como una reina, bien bonita, sin que nadie la vea. Todos los hombres van a participar, la van a alzar y la muchacha se puede emborrachar. Ese día es una fiesta, es una celebración bonita. Eso es lo que les falta a estas muchachas, por eso es que están enfermas, antes no se enfermaban.*<sup>15</sup>

Particularmente en el intervalo entre la menstruación y la ceremonia de iniciación, la mujer recién formada es considerada sujeta a la seducción de los *jai*, y se conocen casos de postración y de convulsión, sintomáticas de la vulnerabilidad de la muchacha púber y soltera.

La posesión por un *jai*, que puede ser macho o hembra, además de los síntomas de revolcadera, visiones de animales y deformaciones miedosas, es asociado con el riesgo de raptó por el *jai* para formar pareja en la tierra de él. Casualmente el ritual de pubertad es el acto social que pone un término a esta fragilidad propia de la adolescencia.

## **La posesión por los *jai*: síntoma y creación cultural**

### **La revolcadera como síntoma**

El trastorno presentado por los adolescentes de esta comunidad se da a la par de la confusión en las prácticas matrimoniales; la falta de preparación de las niñas para su papel de mujer adulta deja sin referencias consistentes el contrato matrimonial y la adaptabilidad a la situación transcultural. La "enfermedad" parece ser entonces un llamado de atención sobre una falla en la ley simbólica, un grito de alarma que interroga las reglas de parentesco en términos rituales, sociales y de elección individual.

El abandono de un ritual tradicional no es en sí causante de enfermedad en los grupos étnicos cuando progresivamente van sustituyendo prácticas rituales por otras nuevas y siguen respetando los principios fundamentales de la vida relacional y del ciclo vital. Sin embargo, el olvido del manejo cultural de estos principios suele generar trastornos individuales o colectivos cuando faltan los canales simbólicos para que el grupo humano asimile armoniosamente ciertos acontecimientos: los cambios físicos, la emergencia del deseo sexual en la adolescencia, la enfermedad o la muerte de personas y de animales. Si además del olvido, la censura cultural confina a la transgresión de normas

---

<sup>15</sup> En su pertinente estudio sobre las enfermedades de la piel Marcela Morales muestra cómo las causas están atribuidas al rompimiento de las normas de los rituales de transición de la iniciación y del rito funerario en las dos situaciones tabú que son la de la pubertad y la de la viudez. (M. Morales 1994).

fundamentales (incesto, no enterrar los muertos, canibalismo, “mezquinar”), los humanos se encuentran en riesgo de pasar por el lado de las otras fuerzas ocultas de la naturaleza, en este caso volverse instrumentos de los *jais*.

El no respeto de las prohibiciones en las alianzas -o sea del incesto, significativo de la cohesión de un grupo, impide la armonía de los intercambios, provocando la "circulación de la falla" en el grupo, como lo manifiestan los ataques de *jai* a los adolescentes en situación personal vulnerable. Vehículo cultural de los intercambios entre la sociedad humana y el territorio que ella coloniza, significativo de la falla humana inscrito en la naturaleza, el *jai* expresa su inconformidad a través del síntoma de posesión.

El conjunto no consciente de transgresiones va a la par con una debilidad en el manejo de la vida simbólica supuestamente liderada por el jaibaná de la comunidad. El "maleficio" parece ser más bien un lapsus encubridor del "mal oficio" del chamanismo en este grupo, ya que como se ha dicho, la aparición de trastornos patológicos en las sociedades tradicionales es correlativo de la fragilidad de autoridad de la institución chamánica<sup>16</sup>. La enunciación "*mi arte no puede con eso*", es una revelación por el mismo jaibaná de los límites de su formación y conlleva el temor a que otros puedan ser más potentes. Es común este mecanismo de interpretación con el cual la comunidad ahorra el examen de las causas profundas en su seno, desplazando afuera la causa del mal, apoyándose y legitimando la tradicional guerra de los jaibanás, medio cultural para resolver los conflictos políticos.

### **La posesión por los *jais* como retorno del ritual perdido**

En el dispositivo de las crisis aparecen elementos estructurales de los rituales de iniciación de la adolescencia: por un lado, la pérdida de consciencia que permite un renacimiento, como representación de un cambio de estado, la muerte de la niñez y el paso a la edad adulta: la "brincadera" conlleva una dimensión de sufrimiento, de agotamiento, de miedo. Por otro lado, la exhibición de las crisis remite a la identificación a otro ideal de goce, ajeno a la cultura de los padres para poder luego volver a ella, como por ejemplo en el aspecto lúdico, teatral, el uso de la música criolla y el llamado a otros espectadores en la escena de la otra sociedad, la de la ciudad, con esta fácil inducción de las crisis en presencia de desconocidos.

Por otra parte, hemos notado cierta similitud entre las crisis colectivas y la puesta en escena de la ceremonia de iniciación. En el Chocó ocurre a menudo que los niños tengan ataques durante las fiestas ceremoniales. En el caso presente, la reunión familiar, la seriedad y la tranquilidad relativa de la gente a la par de las adolescentes en transe, aquella escena de la muchacha convulsionando en el aire sostenida por los hombres adultos, no está lejos de ciertos aspectos de la fiesta tradicional, especialmente el baile de

---

<sup>16</sup> "Precisamente porque las conductas chamánicas son normales, resulta que en las sociedades de chamanes pueden ser normales ciertas conductas que en otros lados serían patológicas. El chamanismo podría jugar un doble papel frente a las disposiciones psicopatológicas: explotándolas, canalizándolas y estabilizándolas. Parece que bajo la influencia de la civilización, la frecuencia de las psicosis y de las neurosis tienda a aumentar en los grupos sin chamanes, mientras en otros el chamanismo se desarrolla sin incremento de los trastornos mentales. Lo que quiere decir no que las sociedades primitivas estén bajo la dirección de locos, sino que nosotros tratamos a ciegas fenómenos sociológicos como si fueran patológicos". C. Levi-Strauss. Introducción a la obra de Marcel Mauss.

la muchacha borracha, exhibida y adornada, alzada por hombres fuertes. Los "ataques" y especialmente las visiones, reactualizan el potencial de seducción y de raptó de los adolescentes por los *jai*, lo que precisamente trata el ritual de iniciación que pone en escena, para tratarlo simbólicamente, la unión de la muchacha con los *jai*. La importancia de este complejo cultural, cuyo peso simbólico había sido "reprimido" por los procesos de la modernidad y la falta de labor jaibanística parece ser traído de regreso por el síntoma. El aspecto teatral de las crisis es evidente si recordamos su fácil inducción en presencia de visitantes, y su papel cultural obvio, si consideramos su recurrencia en las sesiones de curación realizadas por los jaibanás foráneos. El ritual iniciático vuelve a aparecer como una "enfermedad" que moviliza toda la comunidad, plantea la falla del saber del jaibaná, llama a la intervención de otros jaibanás autorizados y hace un llamado a la otra sociedad, la que precisamente es causante de contradicciones en el manejo cultural de las reglas de alianza.

*Cuando un indígena está poseído, habla en su dialecto y no en castellano, como lo hacen ellos, comenta el hijo del jaibaná asesinado, acusado de ser el causante del mal.*

El trato cultural del cuerpo es entonces desde siempre solidario de los intercambios con el otro; así lo interpretan también los embera que hacen del cuerpo del adolescente soltero el lugar del asedio de los *jai*, paradigma del otro y del cónyuge, alienante y peligroso. El jaibaná, dueño de los *jai*, negocia con su palabra y su canto los intercambios entre lo humano y la naturaleza, reforzando en la escenificación ritual de la alteridad la construcción de identidad, y por lo tanto la relación de los sexos. El jaibaná, intérprete de la metapsicología de lo corporal dentro de la tradición, nombra a través del mecanismo de la posesión por los *jai*, los significantes de la transgresión de la prohibición del incesto y de los tabúes asociados y produce un efecto de transformación del cuerpo por la palabra. En resumen, el cuerpo es el lugar psíquico y cultural apto para ocupar escenas sacrificiales, las de la "enfermedad", creadoras de significantes e impuestas por ellos.

Todos los adolescentes afectados se encuentran en esta contradicción entre el ideal matrimonial indígena y las dinámicas de la ciudad y es conocido que en situaciones transculturales los adolescentes tienen que tejer, más que los adultos, los significantes ancestrales con los de la otra cultura y esta oportunidad no sólo ha de verse en términos de pérdida o de trauma, sino de construcción y de elección. Prestándose involuntariamente a este ejercicio teatral, ellos logran plantear para toda la comunidad los aspectos fallidos de la ley del grupo.

El ritual pone simbólicamente en escena esta negociación entre los dos mundos. La censura y el olvido de los principios fundamentales de la convivencia deja pendiente una deuda hacia la ley simbólica. La enfermedad restablece en su escena teatral, dramática y lúdica, los elementos dispersos del trato simbólico tradicional. Síntoma de una disfunción de otra índole, la revolcadera es una formación de compromiso (posesión por los *jai*), regreso de elementos reprimidos (ritual censurado) y el llamado al Otro de la sociedad blanca, sus instituciones y sus leyes, al Otro de la autoridad tradicional (retoma de la enseñanza de los jaibaná).

### **Efectos reconstructores de la enfermedad**

Entre otros efectos sociales la "enfermedad" de las muchachas apenas púberes y fértiles, señal de un peligro para el potencial de reproducción del grupo indujo el diagnóstico de maleficio, como el paradigma de un daño causado al conjunto de la comunidad; el diagnóstico de maleficio fue el pre-texto para la designación de jaibanás malintencionados, el asesinato de uno de los "culpables" y el destierro del otro. Se produjo también un llamado a la asesoría de jaibanás autorizados desde afuera, la reafirmación del saber chamánico, la reactualización del saber sobre los rituales y la cosmovisión.

La ola de ataques tuvo efectos notorios en el grupo al poner en escena los temas del matrimonio y de la sexualidad, al refuerzo el grupo y su territorio, los lazos con la sociedad blanca y sus instituciones.

Si se habla de "enfermedad", entendámosla entonces como acto terapéutico al mismo tiempo, como de igual manera el concepto del *jai* contiene este doble potencial de curar y de enfermar. En efecto, si los jóvenes afectados, tomados de uno a uno, tienen una trayectoria psico-afectiva singular, esta vulnerabilidad común los expone a ataques en apariencia idénticos, la posesión por los *jai*, complejo étnico de interpretación y de reconstrucción, que los inscribe en la vida colectiva, borra los síntomas individuales haciéndolos más aceptables por todos y les da un sentido en la cultura <sup>17</sup>.

Así se puede entender la crisis padecida por la comunidad del Monte como un intento de reconstrucción y de reorganización. Eso fue también el sentido del trabajo de los jaibanás quienes enseñaron unos cuantos elementos del rol de los *jai* y rehabilitaron los rituales de curación y el *benekua*.

### **La Histeria en cuestionamiento.**

Los médicos de la ciudad, descartando cualquier trastorno orgánico, proclamaron el diagnóstico de histeria colectiva, y uno de ellos hizo la prescripción cruda, ofensiva: "Lo que necesitan son maridos". A pesar de su carácter esquemático, esta formulación por parte del "saber occidental", alude sin embargo a la inscripción de una problemática colectiva en el cuerpo de los jóvenes afectados.

Hemos visto cómo en esta comunidad embera, la sexualidad emergente en la adolescencia pone en contradicción las prácticas matrimoniales tradicionales; sin embargo es sorprendente el hecho que el síntoma sufrido y expresado por los jóvenes indígenas tome la misma forma que las clásicas crisis histéricas presentadas por las mujeres, quienes en la historia manifestaron de esta forma sus preguntas sobre la feminidad y la maternidad. Los adolescentes afectados obviamente, no habían leído a Hipócrates, ni las obras de Charcot, sin embargo el componente teatral de exhibición de

---

<sup>17</sup> En el artículo "Normal y anormal" de sus Ensayos de etnopsiquiatría general, Georges Devereux crea la categoría de "desorden étnico", tipo de trastorno codificado, defensa y síntoma, que cada cultura ofrece a los individuos en situación de ruptura con el orden cultural por razones de trastorno personal psíquico, orgánico o de negativismo social. Estos trastornos se pueden manejar socialmente y pueden tener cierto prestigio en el grupo social: el amok en Malasia, el perro-loco entre los Mohave, el hara-kiri japonés... Distingue también los "desordenes sagrados", que serían los mismos étnicos llevados a una función de control social, como el mal sagrado de los griegos, y de modo muy discutible los trances chamánicos, ya que el término de desorden oculta la función transferencial y simbólica del chamán.

un cuerpo en transe, las visiones de animales seductores y la sugestibilidad a la mirada pública, nos remiten inevitablemente a la historia universal de enloquecimiento del cuerpo de la mujer: asedio de un útero atópico, sacudiendo el cuerpo de su víctima descrito por la medicina griega, deseo sexual insatisfecho descrito por la psiquiatría clásica, o crisis de nervios histérica caracterizada por el mismo sentido común, han sido las interpretaciones a estos ataques sin lógica en términos neurológicos, con caídas evitadas, simulación, elementos de goce sexual, actitudes exageradas que desafían la razón y el saber. La complacencia somática como vía de expresión de un conflicto psíquico inconsciente tal como lo enfoca la clínica psicoanalítica de la histeria sería la última versión producida por Occidente ante estas manifestaciones.

En la experiencia psicoanalítica, el cuerpo como soporte de las huellas de experiencias físicas y afectivas precoces, receptáculo de los dones de los demás, es un devenir de palabras, el lugar de las pulsiones que lo atan al campo del goce, de la repetición de la experiencia primordial de la pérdida. Lugar de la primera experiencia sensible del mundo y del otro, el cuerpo inscribe la secuencia de los momentos de separación y de alienación que induce el esencial trabajo simbólico hecho de lenguaje y de sentido de pertenencia a la comunidad y a la especie. El cuerpo adolescente en transformación, símbolo de la diferenciación de género es un lugar ideal para la inscripción de los significantes de la cultura y del inconsciente psíquico movilizados en este período de transición.

Algo no circula en el principio genealógico y comunitario, que hace síntoma. El espíritu animal toma posesión del cuerpo femenino juvenil, disponible y fértil, en pleno despertar sexual, como señalando el lugar de la falta, la del valor de intercambio de la mujer, en ausencia del ritual que representa el don del grupo humano a la gente-animal y las reglas de la alianza. De ahí, la imposible entrega matrimonial por los padres de estas muchachas ya "viejas" a otros hombres, ellas se quedan con sus padres y son presa potencial de los *jai*, condenadas a repetir una sexualidad infantil, reducida a puras fantasías y actitudes de seducción.

En muchas culturas la mujer colocada del lado de la animalidad<sup>18</sup> y de sus avatares - impureza, demonio, pasión... - se asimila al riesgo de ruptura contra un orden de la cultura, ordenada por el Logos, la autoridad de Dios, de las instituciones, del patriarcado, del orden de los símbolos. Con el psicoanálisis, esta dualidad es subvertida haciendo del cuerpo de la mujer el lugar del enigmático objeto del deseo.

Considerando que el síntoma histérico, constituido como por un lenguaje, está en espera de ser descifrado, el psicoanálisis rompe con 4000 años de voyerismo. Freud expone el mecanismo de la represión de un deseo sexual, en toda la acepción de la palabra, censurado por una instancia moral familiar y social, deseo que realiza su catarsis gracias a la complacencia somática; luego, pone en escena a través del síntoma, la repetición de las primeras experiencias traumáticas y fantasmáticas de seducción y la institución del

---

<sup>18</sup> En la época del occidente medioeval, los fenómenos de convulsiones colectivas se leían como posesión por el demonio, por el diablo y conllevaba exorcismos y ajusticiamientos de autoridades por herejía. Es conocido el caso de las brujas de Loudun, ciudad víctima de la peste en el siglo XVII, en un contexto de silencio de las mujeres, de amores prohibidos y de crisis de legitimidad de la iglesia. En el siglo XIX los cuerpos enloquecidos de las mujeres en las salas de hospitales eran seducción y desafío a la neurología científica. Todavía los defensores del orden de género establecido tachan de histéricas las diferentes formas de rebeldía femenina ... hasta el feminismo.

goce. La histérica con sus síntomas es soporte de una pregunta esencial sobre ¿qué es ser mujer? y vocera de un reclamo dirigido a un padre, incapaz de responder, fallido e impotente. Para J. Lacan, la histeria es un discurso que hace lazo social, en el cual el sujeto interroga el significante de la función paterna, el significante amo, para producir un conocimiento sobre lo imposible de la relación sexual. Algo insiste y produce síntomas entre la histérica y su entorno, algo que está censurado y no entra en el intercambio: el objeto perdido, causa del deseo.

El aparente contagio de los síntomas en el grupo remite al compartir del mismo mecanismo psíquico y cultural inconsciente, identificación a un solo mensaje dirigido a un interlocutor común. Si el diagnóstico de histeria a nivel del sentido común y de la medicina parecen crudos es porque se cierra con una prescripción de medicamentos y con actitudes de rechazo; sin embargo, el concepto de histeria abre cuestionamientos pertinentes a nivel de lo que un sujeto, a través de sus síntomas histéricos, señala como disfunción en lo colectivo.

### **El sujeto en la posesión**

Nos queda por interrogar cuál es la posición de las personas protagonistas de la crisis colectiva. Será etnocentrista el plantear la subjetivación en las actividades humanas, en todo caso nos importa explorar la singularidad de cada individuo en su posición de sujeto para no caer en un maniqueísmo que consideraría que los individuos en las sociedades tradicionales están absolutamente sometidos a las pautas colectivas, mientras Occidente permitiría la triunfal realización del sujeto.

El acontecimiento especial de la enfermedad nos puede dar otras luces. Estos adolescentes, quienes por una parte actúan como actores sociales, momentáneamente sacrificados en el altar del interés colectivo, ocasionan por otra parte, la manifestación de un anti-ideal social que pone en cuestión autoridades, normas y saberes establecidos. En esta ruptura cada caso es particular, y la posesión o conversión somática que parece desalojar el yo no evita totalmente que la homogeneidad del grupo estalle en la diversidad de los retos singulares. Con las figuras paternas, se puede tratar del respeto a una palabra ancestral, de la deuda al padre muerto, del incesto... y de diversas posiciones con respecto a las autoridades, mayores, gobernador, jaibaná.... Con las madres, con los hermanos, los cuñados y con las personas extrañas <sup>19</sup> hemos visto posiciones singulares de identificación, de agresividad, de amores, celos, seducciones... A través del ritmo, la duración, la recurrencia de los ataques, de la variedad de las visiones y de las frases enunciadas, las actitudes agresivas o insultantes, cada vez imprevisibles de cada doliente existe un espacio para las expresiones subjetivas singulares.

Las muchachas exponen su cuerpo en desequilibrio, para ser miradas, participar cada una a su manera en un teatro frente al cual los asistentes no saben si reír o asustarse, y en donde la angustia se transforma poco a poco en indiferencia, ya que lo que se muestra

---

<sup>19</sup> Es de notar la probable exaltación de los conflictos personales de las jóvenes con la reciente llegada de la profesora negra. Cuando ella tomó posesión de la escuela, invitó a la joven Consuelo a permanecer a su lado en las noches, para prevenir el miedo que tenía por estar tan cerca del monte, poblado de espíritus y otros diablos, productos del imaginario que indígenas y negros comparten en las selvas del Chocó. Ver el mito del negro Tutruika, traidor de su hermano Carabi. Carabi es asimilado a Dios y Tutruika a diablo, al mundo de abajo y a las enfermedades.

es tanto obsceno como lúdico. No será el colmo de la exaltación del sujeto, héroe efímero de una aventura espectacular, tener una serpiente dormida en su seno, reírse, agredir o gritar a gusto, ver calaveras en los cuerpos de los vivos, desafiar la fuerza física de unos cuantos hombres mayores, abandonarse a la locura del baile con música criolla durante la curación o brincar al ritmo de los gritos de un pastor exaltado, proyectando sus propias fantasías en la escena colectiva. Poco importan las magullas propiciadas por una revolcadera desenfundada si después de la catarsis, el sosiego se apodera de ellas. Con todo después de esos momentos vividos en otra escena, dejan una pregunta dirigida a los demás, como un acto sagrado. Las crisis son siempre una mezcla de conversión, de simulación, de juego, de autosugestión y de rol prestado que permiten el encuentro entre la dimensión subjetiva de goce y la dimensión colectiva de alerta en la comunidad. Son la escritura en el cuerpo del mensaje del sujeto.

Al final la crisis se cierra otra vez según el modelo unívoco que propicia la cosmovisión embera, pero permite el brote de las dinámicas subjetivas singulares y diversas aunque fugaces que se abren caminos, desde la escuelita hasta el ámbito de la ciudad, a través de la referencia a la otra cultura, la blanca, la otra lengua, la del libro y la de la ley social dominante. Desde el punto de vista del psicoanálisis, este caso ilustra cómo cualquier sujeto y su cuerpo están atrapados en la incidencia de lo social, de lo cultural. En la sociedad moderna esta experiencia cotidiana se metamorfosea en vivencia dolorosa e individual de los síntomas, que la racionalidad encasilla en la clínica psicopatológica haciendo de cada paciente una víctima aislada de la anormalidad.<sup>20</sup>

Afortunadamente la histeria sigue atravesando los tiempos y las culturas para sugerirnos que ningún sistema simbólico, sea de carácter racional o pre-moderno, se puede apoderar totalmente de un sujeto humano.

"Los progresos de la ciencia han sido tales que nos incitan a ver como racional, es decir sometida al poder absoluto de lo simbólico, toda manifestación mágica. La histeria subsiste para disuadirnos de un error tan grande". Charles Melman.

## Conclusión

Nos parece significativo el término de revolcadera o *jai wamía*, que alude al manejo físico por los enfermos de la apertura entre mundo de abajo y mundo humano, en la cosmovisión indígena lo humano y lo natural forman una unidad, y no dos mundos opuestos como en el pensamiento occidental. La unidad de la naturaleza que contiene de igual forma seres humanos y otras fuerzas vivas incluye los procesos de identidad y alteridad; en este sentido la enfermedad es un acto de cultura que interpreta la discontinuidad entre lo humano y lo no-humano, y el síntoma es el llamado de atención sobre el riesgo de pérdida de pertenencia al grupo humano a causa de las transgresiones. El dominio del jaibaná sobre su territorio es la garantía del buen manejo de esta pertenencia; por esta razón la guerra contra los rivales expresa la voluntad de mantenerla bajo control.

---

<sup>20</sup> Las clasificaciones de la psiquiatría internacional siguen borrando el mensaje profundo de la clínica de la histeria sustituyéndole una lista de signos, entre otros el síntoma de conversión.

Revolcarse es ponerse en juego en el lugar mismo de la apertura, golpear el piso, revolverse en la tierra, dejar entrar en el cuerpo las fuerzas animales y estar poseído por ellas, albergar la serpiente, ver como realidades físicas lo invisible: calaveras, espíritus, entes del mundo de abajo...El *jai* es una fuerza inmanente a la naturaleza, que mide si el humano está en su buen lugar, decente en su ley, la que negocia con la naturaleza para su sobrevivencia. El *jai* que ataca, penetra, posee, sacude, transforma al humano, es el otro de la ley y de la cultura, asusta, castiga, amenaza de raptó, de devoración, de unión sexual y de alianza en el otro mundo, de muerte en éste de los humanos.

El ritual pone simbólicamente en escena esta negociación entre los dos mundos. La censura o el olvido de los principios fundamentales de la convivencia en el grupo deja pendiente una deuda frente a la ley simbólica. La enfermedad o síntoma restablece en su escenario teatral, dramático y lúdico, los elementos disgregados del manejo simbólico tradicionalmente organizados por la institución chamánica en sus rituales.

Las instituciones blancas llamadas a intervenir en este asunto no dejan de ser representantes de la alteridad, como dominante, amo represivo y dispensador de bienes. La manifestación histérica leída por el pensamiento occidental sugiere la vitalidad de la tradición indígena en la violencia de su diferencia, pone en jaque el sistema judicial, afirmando su propio mecanismo de ajusticiamiento, pone en jaque los instrumentos de administración del Estado hacia las minorías étnicas, mostrando la falla institucional, la mediocridad de sus recursos para mantener el orden, las inutilidad de sus irrisorias pretensiones para resolver el conflicto profundo que la comunidad suele resolver con la guerra de jaibanás, y de expresar a través de una incomprensible "enfermedad" el embrollo sociocultural que el grupo étnico padece en situación duradera de contacto violento con la otra sociedad.

Los antropólogos e indigenistas se encuentran entonces en la difícil posición, estando al servicio del establecimiento dominante para actuar a favor del grupo minoritario, según los principios sagrados de la democracia liberal y del amor al otro, de tener que definir una línea de acción. La antropología milita en favor de la valorización y de la integridad de las prácticas materiales y simbólicas, ayuda a reconocer lo que está vivo, la lengua, la memoria, el saber del jaibaná y su gusto por el intercambio de conocimientos, pero muchas veces no se plantea que la conservación de ciertas prácticas tradicionales no siempre es deseable, como estas muchachas lo enuncian en sus preguntas. Los indigenistas toman partido por la protección de los derechos y el bienestar material de la población vulnerable, y colmando supuestas necesidades no se dan el tiempo de leer el sentido profundo de una crisis. Las dos posiciones, a pesar de su buena intención salvadora, corren el riesgo de una ceguera con respecto a la delicada transacción que los indígenas, como sujetos de su historia, construyen con una fuerza asombrosa y paradójica en el proceso de transformación cultural entre los dos mundos.

Las convulsiones no son las de la agonía sino las de la búsqueda de una verdad oscura que duele, y nos agrada pensar que como la paciente histérica dirige su síntoma a un padre incestuoso, los adolescentes embera lograron una catarsis de los impasses socioculturales del grupo y abrir el camino a nuevos discursos.

Tal nos parece ser el sentido profundo del *jai wamía*, apertura y luz... Queda por preguntarse, con los embera, cómo, en términos simbólicos y en prácticas socioculturales, las madres pueden volver a transmitir a sus hijas lo que es ser mujer.

## Epílogo

Estamos finalizando nuestra estadía cuando Alfredo emprende una curación para su esposa que sufre de fiebre y de dolor en el "hígado o en el corazón". La familia está reunida en la casa lista para acompañar la curación hasta la medianoche. Estamos invitados y nos piden aguardiente para el trabajo. El jaibaná instala las copas y las llena con el licor, está sentado en su butaca, al lado de la puerta. Empieza a cantar jai. Una hija casada prepara las hojas de biao, sacando del cogollo las tiras que servirán para recoger el mal. Él fuma tabaco, rocía agua con hojas de albahaca. Un muchacho del Chamí y otro joven de la comunidad están haciéndole visita a Ana, la hija menor, echando chistes y conversando: ella alimenta el fuego y se ríe con ellos. Nos sirve comida y nos transmite una pregunta de una de sus hermanas mayores: "*¿Es cierto que ustedes los gringos comen niños gorditos?*". El viejo fuma. Le da la orden a Ana de ayudar a su mamá para instalarse en el centro de la maloca. El viejo sacude la hoja de biao y canta. Y fuma y toma. Sale a orinar. Vuelve y canta. Ana arregla el colchón que desocupó su mamá. Las hermanas con sus maridos y sus niños, en los colchones alineados contra la pared, tratan de dormir. Ana sigue arreglando el colchón y la cobija, se recuesta, se estira. Se recoge y se retuerce, se revuelca, entra en trance, gime. Los muchachos se ríen y llamando nuestra atención: "*¡Tomen una foto!* exclaman, *eso les servirá para su estudio*". Las hermanas mantienen los miembros de la muchacha. Pronto vuelve a ella, como de un sueño profundo y sonrío. Alfredo sigue cantando y se levanta. Se acerca a su esposa enferma y cruza dos bastones encima de ella. Luego chupa el vientre. Y recoge el producto en una tira de cogollo. Nos muestra la saliva con sangre, prueba física del mal. Varias veces, cada vez menos sangre.

A la medianoche se han ido los *jai* y los invitados también. La señora está alentada.

¿Qué nos quiso decir Ana?

.....

## Bibliografía

- Aguirre Daniel: « Fiesta de la pubertad entre los emberas ». *Informe etnolingüístico* 1990.
- Delrieu Alain: *Levi Strauss, lecteur de Freud*. Ed Point Hors lignes. Paris 1993.
- Devereux Georges: *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Ed. Flammarion, Paris 1972  
*Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Ed. Gallimard Paris 1970  
*De l'angoisse à la méthode*. Ed. Flammarion. Paris 1980
- Dogiramá Floresmiro, Pardo Mauricio (compilador): *Literatura oral emberá*. Bogota 1984. Centro Jorge Eliecer Gaitán.
- Freud Sigmund: *Estudios sobre histeria*. 1897.
- Gutiérrez de Pineda V. y Roberto Pineda G., « Ciclo vital y chamanismo entre los indios Chocó ». in *Revista Colombiana de Antropología*, vol XXV, 1984-85
- Hernández H. Camilo, "Indígenas Emberá, Chocó". in *Colombia, Pacífico*, FEN 1993
- Losonczy Anne-Marie: "El luto de sí mismo: Cuerpo, sombra y muerte entre los negro-colombianos del Chocó".
- "Lo onírico en el chamanismo embera del alto Chocó" in: *Antropología y experiencia del sueño*, Michel Perrin, coordinador, Abya Yala, 1990

- "La maîtrise du multiple: corps et espace dans le chamanisme embera du Choco" in *l'Homme* n° 114, Paris 1990.
- Maurer Lise: "Soudain Loudun" in Actas del Coloquio "*Folies de Femmes*", pp 67-88. Editions GREC., 92110 Clichy, 1991.
- Melman Charles: *Nouvelles Etudes sur l'Hystérie*, Ed. Joseph Clims Denoël, Paris 1984.
- Morales Marcela, « Enfermedad, curación, jaibanismo, concepciones embera sobre las enfermedades más comunes ». in *Bulletin I.F.E.A.* n° 23. 1994
- Pardo Mauricio, *Baubida, aspecto de la vida de los embera del alto río Baudó*. ICAN, 1980
- Pardo Mauricio: « Conflictos de hombres, lucha de espíritus: aspectos socio-políticos de los jaibanás Chocó ». Ponencia 45° Congreso Internacional de Americanistas, 1985, in *Revista de Antropología*. U. de los Andes. vol V n°1-2, pp177-198, 1989
- Pardo Mauricio: "Indígenas del Chocó". in *Introducción a la Colombia Amerindia*, ICAN, 1987.
- Pardo Mauricio & Aguirre Daniel: « Dialectología Chocó ». Bogotá. Instituto Caro y Cuervo, 1988.
- Pineda Roberto & Gutierrez de P. Virginia: « Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó », *Revista colombiana de Antropología*, vol XXV, 1984-85
- Pinto Constancio, « Diccionario ». 1950
- Pinto Constancio, *Los indios katíos, su cultura y su lengua*. Medellín, Ed Compás, 1978
- Reichel Dolmatoff Gerard, « Notas etnográficas sobre los indios chocó », in *Revista Colombiana de Antropología*, vol IX. 1960
- Severino de Santa Teresa, « Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios catíos de la prefectura apostólica de Urabá », Misiones Carmelitas, 1924.
- Ulloa Astrid, « Kípara, dibujos y pintura corporal, dos formas embera de representar el mundo », Bogotá, U. Nacional, 1992.
- Urbina Fernando, « Las ombligadas », in *Colombia, Pacífico*, FEN 1993
- Vargas Patricia, « Los emberá y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española », Bogotá, CEREC, 1993.
- Vargas Patricia, "Los emberá, los Waunana y los Cuna" in *Colombia, Pacífico*, FEN, 1993.
- Vasco Luis Guillermo, « Los Emberá-Chamí en guerra contra los cangrejos », in *La selva Humanizada*, Francois Correa, editor CEREC.
- Vasco Luis Guillermo, «DEARA, la casa de los hombres», in *Colombia, Pacífico*, FEN 1993.
- Vasco Luis Guillermo, "El canto del jai", in *Maguare* vol II n°2, U. Nacional. 1983-84.
- Velez V. Luis Fernando, *Relatos tradicionales de la cultura Catia*. Medellín, 1982.
- Zuluaga G. Victor, *Historia de la comunidad indígena chamí*, El Greco impresores, Bogotá, 1988.