

## “EL ESPÍRITU DE LA LEY”, RITUALIDAD Y POLÍTICA ENTRE LOS INDÍGENAS DEL VALLE DEL CAUCA

---

ANNE-MARIE LOSONCZY\*

SANDRA LILIANA HERRÁN\*\*

École Pratique des Hautes Études, París, Francia



\*alosonczy1956@gmail.com ORCID: 0000-0001-8492-4240

\*\*sandra-liliana.herran-arias@etu.ephe.psl.eu ORCID: 0000-0002-1226-2222

Artículo de investigación recibido: 18 de mayo de 2019. Aprobado: 10 de diciembre de 2019.

**Cómo citar este artículo:** Losonczy, Anne y Sandra Herrera. 2020. ““El espíritu de la Ley”, ritualidad y política entre los indígenas del Valle del Cauca”. *Maguaré* 34, 1:183-212.

DOI: <https://doi.org/10.15446/MAG.V34N1.90392>

## RESUMEN

Entre los emberá-chami, nasa y wounaan del Valle del Cauca, las “armonizaciones” son un conjunto de rituales que buscan la normalización de las interacciones inter y extraétnicas en escenarios de concertación política. El uso frecuente de dicha palabra en castellano ha facilitado el entendimiento y aceptación de estas prácticas en las lógicas institucionales, pero también ha simplificado las particularidades culturales de cada grupo. En sus diferentes modulaciones, estos rituales favorecen la transformación de situaciones de encuentro interétnico en espacios domesticados simbólicamente. El interés central del artículo está puesto en estos rituales y en su utilización para interpretar las iniciativas y leyes del Estado desde la interrogación por su “espíritu”, una noción animista indígena, relacionada con entidades no humanas, de la vocación o intención de la ley estatal en esta región y su posible efecto en el desarrollo de negociaciones políticas menos conflictivas.

*Palabras clave:* armonizaciones, Colombia, embera-chami, indígenas, interacción política, nasa, Valle del Cauca, ritual, wounaan.

## **“THE SPIRIT OF THE LAW”: RITUAL AND POLITICS AMONG INDIGENOUS PEOPLE IN VALLE DEL CAUCA, COLOMBIA**

### **ABSTRACT**

“Armonizaciones” (“harmonizations”) are a ritual complex of the Embera-Chami, Nasa, and Wounan indigenous groups of the Department of Valle del Cauca in Colombia. These rituals seek to normalize inter- and extra-ethnic scenarios of political negotiation. The frequent use of the Spanish word “armonización” has promoted the institutional understanding and acceptance of these ritual practices, but it has also simplified the cultural differences between these three ethnic groups. In this article, we focus on the different modulations of these rituals. We analyze how these rituals transform potentially dangerous inter-ethnic encounters into symbolically domesticated spaces. We also explore how these indigenous peoples use these rituals to interpret the spirit of the State’s laws and actions from an animistic approach related to non-human entities. We finally probe the possible impact of these rituals in attaining less-conflicting political negotiations.

*Keywords:* Colombia, Embera-Chami, harmonizations, indigenous peoples, Nasa, ritual, Valle del Cauca, Wounan.

## **“O ESPÍRITO DA LEI”: RITUALIDADE E POLÍTICA ENTRE OS INDÍGENAS DO VALLE DEL CAUCA**

### **RESUMO**

Para os emberá-chami, nasa e wounaan do Valle del Cauca, as “harmonizações” são um conjunto de rituais que procura normalizar as interações inter e extraétnicas em cenários de consenso político. O uso frequente dessa palavra em espanhol vem facilitando o entendimento e aceitação dessas práticas nas lógicas institucionais, mas também simplificando as particularidades culturais de cada grupo. Em suas diferentes modulações, esses rituais favorecem a transformação de situações de encontro interétnico em espaços domesticados simbolicamente. O interesse central deste artigo está nos rituais e em sua utilização para interpretar as iniciativas e leis do Estado a partir da pergunta por seu “espírito”, uma noção animista, relacionada com entidades não humanas, da aptidão ou intenção da lei dos indígenas dessa região e seu possível efeito no desenvolvimento de negociações políticas menos conflituas.

*Palavras-chave:* Colômbia, embera-chami, indígenas, interação política, harmonizações, nasa, ritual, Valle del Cauca, wounan.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Pese al progresivo y afortunado reconocimiento institucional actual de la presencia de múltiples grupos indígenas en el Valle del Cauca, en esta investigación nos concentramos en algunas comunidades wounaan, embera-chamí y nasa asentadas en diferentes lugares del departamento. A continuación, partir de tres ejemplos etnográficos, analizamos las denominadas “armonizaciones”: rituales realizados por estos grupos como formas de interacción preliminar a una asamblea o reunión política. Sobre estas prácticas, desarrolladas en el contexto regional de implementación de las políticas multiculturales puestas en marcha desde principios de la década de 1990 en el país, pretendemos describir y analizar estas herramientas rituales utilizadas en la mediación y atemperación de divergencias políticas extra e interétnicas.

El trabajo de campo, en el que realizamos las observaciones utilizadas para este artículo, lo llevamos a cabo entre septiembre y diciembre de 2017 (Diario de campo 1), durante de la preparación de la tesis doctoral de una de las autoras y con el auspicio del fondo de *Etudes Globales* para la investigación universitaria del PSL – *Paris Sciences et Lettres*. Nuestra participación en estas actividades rituales fue posible gracias a la amable invitación y aceptación de las mismas comunidades, con quienes teníamos previamente lazos de amistad y conocimiento mutuo en trabajos institucionales de años anteriores. Esto no solo facilitó nuestro acceso al campo, sino que nos permitió identificar las modificaciones y recientes transformaciones de estos grupos en su relación con el Estado. En este sentido, constatamos en estas observaciones la intensificación en las últimas décadas de su participación en el escenario de concertación política regional y nacional (Losonczy y Rubiano 2013) y encontramos además que los chamanes se integraban de una manera más activa y se afirmaban como pieza fundamental en este nuevo escenario (Turner 1993).

Los rituales en contexto político, descritos en este artículo, son parte de un conjunto de prácticas denominadas por los diferentes

---

1 La producción del presente artículo estuvo enmarcada en el proceso de preparación de la tesis doctoral de una de las autoras, Sandra Liliana Herrán, para la obtención del título de doctora en Antropología en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París–Universidad PSL (Paris Ciencias y Letras), en codirección de tesis con la Universidad Nacional de Colombia.

grupos indígenas observados con el nombre en castellano de “rituales de armonización”. Estos pretenden, a partir de una interacción simbólica, organizar bajo una misma tonalidad el cuadro relacional de encuentros decisorios para la reivindicación de derechos o la puesta en marcha de las multiformes intervenciones estatales. Este marco establece los contornos de base de una interacción armoniosa entre diferentes actores sociales, institucionales, humanos y espíritus, quienes, desde diferentes lógicas e intereses, interactúan transitoriamente en la búsqueda de un fin pragmático preestablecido.

Pese a las diferencias entre los cuadros rituales que describiremos a continuación, la configuración de este tipo de ritualidad parece ser una estrategia común en la gestión de la diversidad étnica y cultural en lo político. Hoy como ayer, la utilización de prácticas rituales de origen chamánico “se inscribe dentro de los factores que estructuran las relaciones interétnicas... y finalmente, en un nivel que enfrenta a la sociedad y a la cultura indígena con los presupuestos etnocéntricos de la sociedad dominante y sus instituciones” (Pardo 1989, 195). En el caso de los embera y wounaan, por ejemplo, las “armonizaciones” pretenden instaurar una separación espacial entre el contorno disforme de los espíritus y el lugar reorganizado para el encuentro político. Una intencionalidad y apropiación de los espacios que se realiza, también con el apaciguamiento de los espíritus, en contextos tradicionales con los rituales “marcadores de territorio” de “curar la tierra y cantar la chicha” entre los embera (Losonczy 2006, 204) o el ritual de “voltar la tierra” para garantizar la cosecha entre los wounaan (Juan C. Álvarez, comunicación personal, 10 de noviembre de 2019). Mientras que, en la ritualidad nasa, su impronta política es más evidente al ser ella constitutiva del proceso de recuperación y reivindicación de su identidad cultural (Rappaport 2000).

De manera general, las armonizaciones observadas hacen parte de una modalidad de reapropiación simbólica, de objetos y praxis, tanto de origen vernáculo como exógeno, que pretenden contribuir a la reducción de los peligros propios de una mixtura inter y extra étnica, en un régimen de relacionamiento estimulado por el proceso de “etnicización de las relaciones sociales” (De Rudder 2000, 31). Sin embargo, estimar las continuidades o rupturas de estas prácticas, dependiendo de su contexto de implementación, implicaría una reflexión extensa —y difícil de abordar con rigurosidad— si antes no se evalúa profundamente

el caso de cada grupo. Por esto, en este artículo nos ocuparemos de su dimensión relacional, ya que marca una distinción clara con otras expresiones rituales. Son este tipo de armonizaciones, que describiremos a continuación, las formas rituales que confrontan el problema de la integración de un tercer actor, representado en los actores estatales u otros grupos étnicos, con los que se interactúa en un escenario no domesticado de negociación política.

#### LA AUSCULTACIÓN ESPIRITUAL

Estas formas de innovación ritual en territorios y condiciones extraétnicas están favorecidas por la reciente legitimación de la imagen del chamán en las sociedades mayoritarias (Hamayon 2000), algo distante de la visión católica europea del siglo XVIII que enjuiciaba al chamán y al chamanismo como expresión diabólica pura. Su transformación interpretativa se inauguró en el siglo XIX, cuando una nueva intelección lo volvió a catalogar como culto resultante de las creencias y prácticas salvajes de una sociedad en estado primitivo. En el siglo pasado la psiquiatría avanzó en la comprensión y análisis del chamanismo como una práctica equiparable a un proceso elemental de psicoterapia. Actualmente es entendido como un producto cultural creativo donde “la exuberancia de estas conductas, cargadas de simbolismo animal, que le habían valido al chamanismo el hecho de ser rechazado...” (Hamayon 2000, 9 traducción propia), son características que hoy le otorgan precisamente su revalorización.

En el contexto colombiano estos rasgos forman parte de los signos diacríticos de la etnicidad. Son constitutivos a su vez de una estética “auténtica” y de un saber primigenio, apreciados en amplios círculos sociales. Estos fenómenos están relacionados, el primero, con la legislación multicultural y la utilización discursiva y pragmática de la “cultura” (entre comillas) como proceso de indigenización de la cultura (Carneiro da Cunha 2009); y el segundo, en relación con las condiciones históricas y sociales del movimiento artístico de la contracultura estadounidense y europea de la década de 1960 (Losonczy y Mesturini 2011).

A pesar de las profundas transformaciones de estas relaciones, los momentos de encuentro con fines políticos se caracterizan por la inexistencia de intercambios sociales o culturales previos. Son espacios no familiarizados y dispuestos desde una lógica puramente instrumental, en condiciones singulares y no moduladas. Las interacciones de las

“gentes” se entienden entonces por fuera de una domesticación relacional y/o espacial, asociada con las relaciones cotidianas. En consecuencia, se valoran como situaciones aleatorias, salvajes y de alto riesgo para sus participantes.

A pesar de sus formas rituales disímiles en las que concurren múltiples actores no humanos, los indígenas concuerdan en la importancia de su presencia en el proceso de toma de decisión política. Con su asistencia y desde un trabajo ritual, se trata de una domesticación intencional y controlada de espacios institucionales recreados provisionalmente para el encuentro y diálogo entre diversos actores. A partir de una secuencia de actividades acompañada de palabras, gestos y objetos puestos en acción para familiarizar una situación extraordinaria, este proceso pretende estabilizar un marco de relacionamiento inhabitual. Con la interacción ritual se reduce así la parte aleatoria e imprevisible de este encuentro inusual para todas las partes en negociación; por ende, sometido a un control simbólico que facilite la concertación política.

La mediación ritual, con plantas o espíritus, se considera imprescindible en un proceso de “entendimiento mutuo”, en la configuración de una experiencia social conjunta capaz de armonizar el relacionamiento entre extraños. Una reorganización y apropiación simbólica preliminar es además necesaria para develar el “espíritu de la ley”, de las normas e intervenciones del Estado. El resultado de esta auscultación espiritual permite la obtención de una información estratégica para mantener o remodelar los contornos y contenidos de dichas interacciones.

#### LA ONTOLOGÍA DE LOS ESPÍRITUS

El espíritu de la ley, de las leyes o las normas, es una representación que encontramos entre los dirigentes nasa y embera e implícitamente entre los wounaan y guarda relación con el carácter animista de su pensamiento, puesto aquí al servicio de la comprensión de fenómenos exógenos. El primer caso que analizamos en este artículo tiene lugar entre los nasa: el entendimiento del contenido y posibles impactos en sus comunidades de una medida administrativa del Estado.

Esta comprensión dista de la realizada en el campo jurídico que apela al análisis de las exposiciones de motivos que anteceden a las normas y leyes nacionales, regionales y locales, con el objetivo de restituir “la voluntad del legislador”. Este análisis parte de la presunción de la

racionalidad y benevolencia implícita en la producción de la ley que “permite al intérprete superar las imprecisiones, los silencios e, incluso, las contradicciones entre lo que expresa el tenor literal de la ley y lo que el intérprete piensa que debería haber sido querido por un legislador racional” (Calvo 1986, 114). La contradicción de este principio se interpreta como resultado residual de un error de redacción o concepción literaria desafortunada.

Los indígenas, por el contrario, proceden al análisis de una ley, norma o iniciativa institucional, según la identificación de las intencionalidades personales o corporativas que no están manifiestas o implícitas en los textos ni en las retóricas de quienes las elaboran, promulgan, apoyan o ejecutan. Sus propósitos reales se creen ocultos, contrarios a los intereses de los indígenas. Estos solo pueden ser develados con la asistencia de los *espíritus* que, siguiendo a Hamayon (1991), son las representaciones de la fuerza vital que anima, en el sentido de dar vida, a los seres no humanos mientras que para los seres humanos se reserva usualmente la denominación de *alma* a su principio vital. “La atribución de los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya” es la principal característica que hace manifiesta la etimología misma del término animismo (Descola 2005, 229 traducción propia). Una disposición particular que autoriza la asignación de una *similitud interior* a humanos, plantas y animales y supone además comportamientos y formas de existencia según normas sociales y éticas análogas a las de los humanos. En la estructura de significados de las sociedades chamánicas, “el espíritu es al animal lo que el alma es al cuerpo del hombre... este paralelismo entre el hombre y el animal se expresa especialmente en las representaciones y las prácticas rituales” (Hamayon 1991, 70 traducción propia).

En el pensamiento y las representaciones de los indígenas estudiados, estos espíritus son integrados activamente en las nuevas realidades políticas. Así, los espíritus de las propuestas normativas, legislativas y administrativas del Estado colombiano, según estos indígenas, provienen de los “blancos”. Es decir, su génesis vital está en las personas o grupos que los formularon o contribuyeron en su puesta en marcha. Cuando estas iniciativas son formalizadas en una política, norma o ley, estos espíritus se piensan liberados del control de las personas, autoridades o partido político que los propuso, redactó y/o contribuyó en su sanción.

Así, estos espíritus devienen parte del instrumento práctico con que se implementan, pero conservan la naturaleza subjetiva, reflexiva e intencional, benévola o perniciosa, de los humanos implicados en su creación e implementación. “Ver su espíritu”, a través de diversas acciones rituales, implica reflexionar sobre las motivaciones e intereses reales e íntimos que motivaron su elaboración. Este conocimiento otorga a los indígenas los juicios de base para definir una postura de gestión, apoyo, modificación u oposición a estas iniciativas.

### “APACIGUAR” PARA UNA COHABITACIÓN TEMPORAL

Para comprender mejor las diversas modalidades de interacción con el Estado y sus avatares, comencemos por describir el proceso de consulta a los miembros de una comunidad nasa del sur oriente del departamento. Esta comunidad en particular, en zona rural entre los municipios de Pradera y Florida, fue cuestionada sobre su interés de participar en la formulación de una política ambiental de iniciativa nacional. Una comitiva de aproximadamente veinte personas: funcionarios públicos, líderes indígenas y profesionales encargados de llevar a cabo este proceso, se desplazó hasta la comunidad a principios de septiembre de 2017. Nos sumamos a ella por invitación de algunos líderes de la comunidad que encontramos en Cali la semana anterior a esta actividad y después de que mostráramos interés por conocer los proyectos que adelantaban en su comunidad (Notas de campo 1).

Llegamos un sábado muy temprano en la mañana y encontramos a dos *thê wala*, médicos tradicionales nasa, acompañados por algunas personas de la guardia indígena en la entrada a su territorio. Los *thê wala* se aprestaron a encontrarnos antes de entrar en esta parcialidad indígena con la urgencia de hacernos un “refrescamiento”. Un sencillo ritual que consistió en un baño proferido sobre la cabeza de los entrantes, con las gotas que caían al sacudir unas ramas previamente sumergidas en una cocción de diferentes plantas. Solo después de que cada persona fue “refrescada”, entramos al resguardo y nos dirigimos al rancho de esta comunidad destinado para las actividades colectivas y públicas. Los integrantes de la comitiva y los indígenas delegados para el apoyo en la organización del encuentro realizaron los últimos preparativos de la reunión a la que asistieron al menos sesenta indígenas. Con jóvenes, mayores, mujeres, hombres y niños,

compartimos un prolongado día de trabajo a partir de una agenda que replicó los eventos de funcionarios públicos en la ciudad.

Así, con ayudas audiovisuales, proyector de video y presentaciones, las diferentes autoridades institucionales y tradicionales dieron los saludos protocolarios y palabras iniciales de bienvenida. Después, los diferentes profesionales de apoyo al proceso expusieron enfoques, metodologías y reflexiones en torno a las políticas públicas medioambientales nacionales y departamentales y su implementación en los territorios indígenas. La finalización de las presentaciones magistrales dio paso a intercambios más dinámicos e informales sobre la visión propia de las comunidades en la gestión de los recursos naturales.

En la nueva fase de discusión, más directa y participativa, uno de los hombres mayores replicó ante la noción de progreso o desarrollo planteada desde esta propuesta del Estado. Se trataba de un líder de gran reconocimiento de la región, quien criticó el uso del concepto de *recursos naturales*, producto del capitalismo occidental que cataloga los bienes naturales como objetos exánimes de explotación en la economía de los “blancos”. Para los nasa, complementaron otros indígenas, la naturaleza es parte “viva” de su pensamiento y prácticas culturales. Como madre y creadora no debía ser intervenida según la orientación que proponían los “blancos” en este proyecto de política medioambiental (Notas de campo 1).

A pocas horas de finalizar el día, los indígenas solicitaron el retiro temporal de la comisión para llevar a cabo un momento reservado de deliberación, el cual denominan espacio autónomo. Después de aproximadamente dos horas de discusiones regresamos al lugar de reunión donde nos comunicaron que el espíritu de esta medida administrativa fue percibido inicialmente como libre de una intención malévola. Habían llegado a una conclusión preliminar, a partir de las explicaciones que habían dado los diferentes profesionales y funcionarios que hacían parte de la comisión. Sin embargo, nos aclararon inmediatamente, esta valoración preliminar podría estar distorsionada por la incapacidad interpretativa de los *wagas* para juzgar el espíritu de las cosas. En este asunto, concluyeron, era indispensable consultar a los mayores.

## PREGUNTAR A LOS ESPÍRITUS

El debate se trasladó entonces a un intercambio más íntimo, asistido por las plantas y sus espíritus. El lugar escogido para esta nueva interpelación fue el patio de la casa de uno de los líderes. La participación se redujo a un grupo de “expertos”: de un lado aquellos que detentaban el conocimiento espiritual, y del otro los líderes, funcionarios y profesionales poseedores de un conocimiento administrativo y técnico necesario para la comprensión integral del asunto en deliberación y consejo. La impericia atribuida en la asamblea a los miembros de la comisión no los excluyó del trabajo ritual. Su interacción previa con los actores del Estado interesados en el desarrollo de la medida los hacía partes involuntarias mediante las cuales los espíritus podían conocer el tenor de las fuerzas que escapaban de su entendimiento.

Alrededor de una fogata, nos ubicamos aproximadamente una docena de personas, visitantes de un lado e indígenas del otro. A eso de las nueve de la noche iniciamos un intercambio casual y confuso, sin inducciones o indicaciones iniciales de los organizadores. Después de algunos minutos, uno de los líderes más experimentados irrumpió con un discurso sobre los derechos de los nasa, sus luchas libradas por la titulación de las tierras, contra la discriminación de los “blancos” y los riesgos de sus territorios ante los voraces intereses del Estado y los agentes económicos locales y transnacionales. Estas reflexiones contribuyeron a cambiar el registro entre los participantes, que pasó de lo jurídico y lo técnico, hacia pensamientos y preocupaciones indígenas expresados en el lenguaje de sus líderes. Durante esta contextualización retórica del ritual, manifestaron su desconfianza hacia las instituciones del Estado colombiano, sospechaban que estas políticas ambientales fueran instrumentos al servicio de sus megaproyectos. Así que los mayores y representantes de la comunidad llegaron rápidamente a la conclusión de que la jornada de diálogos debió haber comenzado por esta consulta y después con la escucha de lo que afirmaban los “blancos”.

El médico nasa anunció la preparación de los asistentes para la formulación de las preguntas a los espíritus. Ellos llegaron, nos contó, cuando comenzó a masticar las hojas de coca y dejó caer al piso algunas gotas del aguardiente preparado para ellos. Las palabras del *thê wala*, en *nasayuwe* “el gran hermano u hombre”, fueron escuetas, limitadas

a la explicación de las acciones a seguir sin otorgar mayores reflexiones sobre las simbologías o interpretaciones del ritual. “Vamos a hablar con los espíritus. Por eso, vamos a comenzar a masticar la coca”, nos dijo, mientras se puso de pie y ofreció a otro mayor sentado a su izquierda las hojas de coca que cargaba en su mochila (Notas de campo 1).

El *thê wala* nos pidió entonces observar con atención los movimientos del mayor porque conocía exactamente la gestualidad y acciones de esta parte del ritual. Sentado en su silla plástica como estábamos todos, él tomó con su mano izquierda un manojo de hojas secas de coca que comenzó a mover alrededor de su cuerpo. Con la mano que sostenía las hojas, dibujó una trayectoria que comenzó en la punta de su pie derecho. Continuó este movimiento ascendente sobre el costado derecho hasta pasar su mano por encima de la cabeza y la descendió sobre el costado izquierdo hasta que tocó la punta del pie contrario al que inició el movimiento. Este movimiento concluyó con la posición inicial y depositó la coca “movida” en una segunda mochila que cargaba el médico tradicional.

A continuación, cada participante intentó replicar la secuencia observada. La interacción verbal del *thê wala* se limitó a la corrección de los movimientos que cada participante realizaba. El ritmo de esta segunda parte del ritual fue tedioso y extenso debido a la torpeza de quienes estaban por primera vez en el círculo ritual. Mientras todos se sucedían en los turnos, unos líderes indígenas embera chamí, que también hacían parte de la comitiva, fumaron tabaco para apartar durante este tiempo a los demonios o espíritus perniciosos.

Terminados los turnos, el médico nasa nos indicó que comenzaríamos ahora a masticar las hojas de coca. En el estricto orden de la primera parte, ofreció a cada uno las hojas de coca que habían circulado y recogido en su mochila. La sola condición que impuso fue utilizar en la acción la mano izquierda. La facilidad de esta tarea significó que rápidamente tuvimos una mejilla abullonada con las hojas. Dadas las pocas posibilidades de conversar y la escasa familiaridad de los “blancos” en la tarea, tuvimos un largo momento de silencio bajo el fuerte humo de la fogata. El médico nasa interpreto la vivacidad y capricho en la dirección que tomaba la llama como una acción comunicativa de su espíritu: “es el fuego que habla” nos dijo. Entretanto masticábamos la coca y observábamos el fuego, los indígenas embera presentes entraron en un leve sueño

que posteriormente caracterizaron como una especie de “meditación” reveladora (Notas de campo 1).

Transcurridos dos horas más de ritual, el *thê wala* sacó de su mochila un frasco y dio a cada participante una pequeña cantidad de *mambe*: un polvo verde que se obtiene tras moler, cernir y colar las hojas de coca (Entrevista 1). Con él nos ofreció también un poco de aguardiente que recibimos con la mano izquierda y, antes de tomarlo, debimos moverlo en círculos por encima de la cabeza dos veces de derecha a izquierda. Luego el médico se ubicó en el centro del círculo y cada persona se puso de pie y avanzó hacia él. El médico tomó la mochila, donde le quedaban un poco de hojas de coca, y la dispuso con su mano izquierda al lado del pie izquierdo de cada persona. Luego la elevó por este costado hasta pasarla por encima de la cabeza y descender por el costado derecho hasta la altura del pie. Al finalizar el movimiento, cada persona bebió un sorbo de aguardiente y escupió la coca que guardaba desde hace varias horas en la boca. El médico tomó de nuevo su mochila y en pequeños movimientos circulares la pasó sobre los pies y luego sobre la cabeza del participante que continuaba aún frente a él. Cada persona cumplió rigurosamente la misma coreografía.

Dos horas después de la medianoche, el mayor responsable del preámbulo inaugural de la actividad interrumpió el ritual. Nos explicó que con la coca habíamos logrado abrir nuestro entendimiento mientras que los mayores habían escuchado a los espíritus. Todo lo que se había hecho, continuó su explicación el mayor, había sido entonces ofrendado para pedir permiso, para no desobedecer y evitar ser castigados por la madre tierra: “bajo el deber de escuchar y sentir las orientaciones de los espíritus que se manifestaron toda la noche en los sonidos, que los ‘blancos’ creen son solo ruidos de la noche” (Notas de campo 1). Por nuestras creencias, nos dijo, era necesario masticar más coca para poder escuchar. Tomamos unas últimas hojas ahora con la mano derecha y recibimos más aguardiente. Al poco tiempo nos pidieron escupir la coca que masticamos para poder “voltar” la percepción de cada uno y conectarse con el cielo y la tierra.

Después de algunas rondas de aguardiente el mayor pidió, sobre todo a los *wagas*, que expresáramos nuestros pensamientos con este “nuevo entendimiento”. Una hora más de ritual transcurrió con los monólogos de cada uno, hasta cuando ya comenzamos a ver la luz del día. En ese momento, el líder principal nasa interrumpió la secuencia ritual

para anunciar que la decisión había sido tomada, pues “todo se había consultado” (Notas de campo 1).

El *thê wala* concluyó el ritual con un “fresco”, es decir, con una interacción corporal muy similar a la que fuimos convidados antes de entrar al territorio indígena. El cuadro ritual cerró con un último y generoso trago de aguardiente para una libación final que debía ser la más fuerte y vigorosa. Se vertió sobre plantas y matorrales para expulsar todo lo negativo. Con un estrechón de manos y agradeciéndonos por el “aguante”, nos marchamos a nuestro campamento para dormir un poco antes de la asamblea de la mañana. En esta nos comunicaron que, aunque se escucharon algunos truenos durante las consultas, los conocimientos revelados por los mayores eran suficientemente claros para valorar positivamente su participación en el proyecto.

Para obtener este dictamen de los espíritus fue necesario seguir una secuencia ritual que se ciñó estrictamente a la interpretación nasa sobre la lateralidad (Entrevista 2). Su descripción rigurosa fue necesaria para hacerla compatible con la linealidad y detalle con la que fue ejecutada. Esta siguió la práctica espacial nasa que dibujó las direcciones topológicas seguidas durante el ritual. Los movimientos iniciados por la derecha y terminados por la izquierda suponían recoger en estos los elementos portadores de un valor negativo o nocivo. Una valoración de la derecha como polo positivo y de la izquierda como eje portador de lo pernicioso. El cambio en esta dirección reorientada al final de izquierda a derecha permitió “voltar” las cosas y a las personas: pasar de algo nocivo a una situación benéfica, transformar la actitud negativa de una persona en positiva, salir de una calamidad hacia la prosperidad, pasar de la confusión o duda a la claridad del pensamiento y la decisión.

Por ello, las sensaciones del cuerpo son interpretadas como signos que pueden vaticinar situaciones negativas, si se perciben al lado izquierdo, o positivas si aparecen del lado derecho. Aunque esto no sigue una regla fija y se requiere siempre la interpretación del médico nasa, parece ser precisamente esta necesidad de atenta escucha y experiencia corporal la razón del “sometimiento” a un régimen minucioso del cuerpo. En este ritual, el *thê wala* no solo orientó la interacción consultiva con los espíritus, sino que debió velar por una coordinación de movimientos para transformar y armonizar.

Un sometimiento coreografiado escrupulosamente para sumergir al extranjero en su régimen de interacción corporal particular y, con la integración de la coca como sustancia que amplifica el aprendizaje de mano de los espíritus, mejora su comprensión integral sobre la realidad. Tal disciplina y rigidez corporal requirió por momentos su *traducción* (cfr. Carneiro Da Cunha 1998) realizada por el líder indígena debido a la poca familiaridad y dificultad en sobrellevar el ritual para los no indígenas, pero también para los embera-chamí presentes. Esto último evidenció, además, como veremos más adelante en su experiencia ritual, una mayor compatibilidad interpretativa y de interacción con los mundos extraétnicos de la praxis ritual wounaan.

#### CONTROLAR PARA CONSULTAR

A finales de noviembre de 2017, en las instalaciones del Coliseo de Buenaventura, llegaron indígenas de todo el departamento a una gran reunión convocada por sus autoridades y líderes. Su objetivo era discutir los derroteros y actividades políticas para las acciones colectivas que se podrían organizar el año siguiente. Ahí se conformó una asamblea, que los nasa y los embera identifican respectivamente bajo el nombre de “minga de pensamiento” y “convite de pensamiento”. En esta se exponen diferentes puntos de vista y se pretende descifrar conjuntamente las intencionalidades actuales de los dirigentes y políticas del Estado. Interpretarlas precozmente permite definir estrategias de respuesta a diversos escenarios posibles, según las dinámicas y las tendencias políticas y socioeconómicas nacionales. En otras palabras, consiste en un trabajo colectivo de pensamiento para identificar el espíritu de las acciones e intervenciones del gobierno (Notas de campo 2).

En este lugar no solo se congregaron alrededor de trescientos indígenas, sino que también hicieron acto de presencia algunas autoridades del municipio en calidad de observadores. Otras personas llegamos como invitados al evento y, en nuestro caso particular, fuimos convidadas por unos líderes de los indígenas anfitriones: los wounaan, que habitan mayoritariamente en el litoral del río San Juan. Precisamente fue esta condición de autoridad sobre la zona el criterio que prevaleció para la selección del *benkhtun*, en *wounmeu* (la lengua de los wounaan) “el que controla a los espíritus”, como responsable de la protección espiritual del encuentro. Su función era tomar control ritual en el espacio de la reunión

y evitar la apertura de intersticios a través de los cuales fuerzas vitales nocivas para las personas y las discusiones pudieran penetrar.

Con esta finalidad desplegaron toda su praxis ritual desde el primer día del encuentro. A primera hora, en medio de la llegada de buses provenientes de diferentes municipios con los participantes, el *benkhttan* Avelino llamó con cantos y rezos a sus “auxiliares”. Estos son los espíritus que como chamán ha comprado o atrapado y los convoca como colaboradores para el diagnóstico de enfermedades y males, y lo ayudan además en su cura. Sus espíritus auxiliares vinieron desde el río San Juan, donde viven igual que ellos, para actuar en el espacio de la reunión y desterrar a los malos espíritus, no controlados por ningún chamán, que merodeaban el lugar. Avelino me confirmó que los había percibido desde el día anterior porque “él tiene vista”, esto es la capacidad de percibir sensorialmente a estos espíritus (Entrevista 2).

Cuando Avelino realizó su acción ritual de reconocimiento y control espiritual del lugar, su intervención tuvo un efecto devastador. Según su explicación, la confrontación con los espíritus no deseados o identificados como deletéreos, fue equiparable a los resultados de una confrontación en medio de la guerra, que resultó con algunos de ellos lesionados o mortalmente afectados. Para recuperar la calma y normalizar el lugar, Avelino lo “refrescó”, es decir, lo bañó con una cocción de plantas y al final lo regó formando un círculo alrededor del coliseo, de derecha a izquierda. “Ahí puse un candado”, me dijo, porque después de haber expulsado los espíritus nocivos tuvo que aislar y clausurar el lugar para evitar su regreso o la intromisión de otras “gentes no invitadas”. Por esta misma razón, el día de la inauguración de la reunión, después de las palabras de los mayores y líderes de los diferentes grupos indígenas, realizó otro “encierro”. Con la misma cocción y con la ayuda de unas ramas que utilizaría los días del encuentro realizó un segundo “candado o cerrojo”. Este lo recreó alrededor de los principales representantes y líderes ubicados en el centro de la reunión, pues eran los expuestos con mayor intensidad a ataques de otros chamanes. Sus intervenciones y decisiones eran las más determinantes en el logro de los objetivos y la toma de decisiones del encuentro. Al indagar sobre el contenido de la preparación me contestó que estaba hecha de “plantas muy especiales que ayudan a enfriar la tierra y a la gente” (Entrevista 2).

Por esto último, la utilizó también para “armonizar” a cada participante de la reunión. Ese primer día a la entrada del coliseo mientras hacía los baños de refrescamiento, Avelino nos dijo: “Aquí estoy dándoles para protegerlos, para protegerles su cuerpo, su vida y que no les vaya a pasar nada” (Notas de campo 2). Estos “frescos” individuales ofrecidos a cada participante buscaban calmar y proteger el cuerpo de los asistentes y el espacio que había sido ritualmente domesticado antes de nuestra llegada. Con la realización individual y consecutiva de estos “frescos” logró además canalizar los flujos de las personas que ingresaban en el lugar en una sucesión ordenada en tiempo y espacio y, así, permitió una interacción tranquila y pausada entre los diferentes asistentes. En la profusión de los refrescamientos, su proceder fue muy similar a la intervención que los médicos nasa nos realizaron unos meses atrás en la entrada a su resguardo.

Por ello, esta práctica ritual fue criticada por algunos *benkhtun* que acudieron a la reunión, pues la suscribieron ajena a la panoplia cultural de los wounaan y propia de los dispositivos rituales de los nasa. Pese a esta denuncia de imitación, que nos parece más relacionada con la necesidad de reproducir una gestualidad ya bien conocida por el público mestizo en contextos políticos, el pensamiento que sustentó su necesidad de implementación era totalmente diferente.

Entre los nasa, se refrescó el cuerpo del visitante para impedir lesionar un espacio de habitación ya armonizado, en el que alguien externo pretendió irrumpir sin justificación social o cultural y solamente siguiendo una intencionalidad política. La protección construida allí se dirigió al entorno físico y social, pero a través de un tercero: el “extranjero”, a quien se intervino ritualmente para evitar dañar la convivencia de la comunidad y preservar el equilibrio alcanzado entre los seres humanos y la naturaleza. Fue precisamente el logro en el contacto comunicativo y la conexión física entre cuerpo humano y naturaleza, con la ayuda de los espíritus, lo que facilitó el entendimiento de los nasa sobre el proyecto agenciado por el Estado.

En contraste, en la lógica wounaan, este mismo tipo de ritualidad llamada también “armonización”, se efectuó sobre las personas, pero desde una interpretación diferente. Aquí fue a los indígenas y participantes a quienes se pretendió proteger de los daños a los que podrían estar expuestos en un lugar extraétnico, no tradicional. Para los wounaan, este tipo de promiscuidad inter y extraétnica es la principal fuente de peligro

para las personas que ahí se encontraban. Este riesgo se maximizó al efectuarse el encuentro en un lugar no domesticado previamente por la vida social y ritual rutinaria de un grupo indígena. En el espacio usual de habitación se controla la entrada de las personas y espíritus, mientras que el sitio de la reunión apareció como un lugar fabricado provisionalmente con los parámetros espaciales de los “blancos”. El carácter desconocido de los espíritus y gentes presentes exigió la intervención ininterrumpida del chamán. Por ello al intentar trazar un orden ritual donde estuviera bien definido su principio, etapas y fin, Avelino me contestó “usted cree que yo estoy acá mirando la reunión, pero yo estoy con la vista todo el tiempo, esto no acaba” (Entrevista 2).

La temporalidad ritual wounaan aparece así más continua e intensa, difícilmente divisible en secuencias. La sobreexposición a una multiplicidad de riesgos e infortunios por el encuentro de tantas “gentes”, impusieron una intervención ritual permanente en el conjunto del evento político. La armonización se dio a partir de la acción de salvaguarda ritual por el *benkhuun*, que protegiendo con sus espíritus garantizó un flujo controlado y supervisado de diferentes personas. Estas eran protegidas individualmente en un espacio de encuentro colectivo. Dicha reapropiación ritual es la garantía de una comunicación sin riesgos entre los humanos de diferentes identidades étnicas y culturales. Además es entendida, sobre todo desde el pensamiento embera y wounaan, como la condición mínima para la toma de decisiones menos peligrosas y más convenientes.

#### CONVERSAR SOBRE LOS ESPÍRITUS

Un último cuadro ritual que consideramos interesante contrastar se presentó a mediados de diciembre del 2017, cuando un grupo de profesionales y funcionarios municipales visitaron un resguardo embera-chamí ubicado en zona rural del municipio de Restrepo, en el norte del departamento (Notas de campo 3). La finalidad de este desplazamiento era realizar una actividad de cierre de varios proyectos realizados durante el año en este resguardo. En esta ocasión participamos por solicitud de un funcionario que conocía nuestra cercanía con algunas personas de esta comunidad. Para dicho proceso de cierre, los indígenas propusieron la realización de un ritual, también identificado con el nombre de armonización. Esto nos motivó

aún más a participar en él, ya que habíamos tenido las experiencias previas con los nasa y los wounaan.

Con este propósito, llegamos a la comunidad un viernes en la tarde y nuestra entrada a este lugar no implicó como en el caso de los nasa o wounaan, este último en un lugar extraétnico, una intervención inicial preparatoria para nuestra incursión en el territorio indígena. Por el contrario, como suele también suceder entre los wounaan en sus resguardos, nuestra llegada estuvo únicamente acompañada de los saludos amables de las personas que cruzamos mientras nos dirigíamos hasta la casa de uno de sus líderes. Después de descargar nuestro equipaje, fuimos a la tienda en donde conversamos de manera amena y jovial con los habitantes que se acercaban a comprar, tomar algo o jugar “sapo”, como se le conoce en el Valle del Cauca, o rana. Este juego consiste en introducir el mayor número de argollas, que son las fichas del juego, en los múltiples agujeros de la mesa del sapo. Cada agujero a quien juega un valor determinado y la introducción de una argolla en la boca del sapo otorga al mayor puntaje posible. Estuvimos ahí hasta las primeras horas de la noche, cuando fuimos llamados al espacio escogido para iniciar la armonización.

Caminamos entonces hasta la casa del *jaibana*, el chamán embera, que en su lengua vernácula significa “el que tiene espíritus” (Entrevista 3). Su lugar de habitación era una sencilla construcción de madera, en la que nos ubicamos en uno de sus balcones. En este espacio nos congregamos aproximadamente una decena de personas no indígenas con el *jaibana* y sus tres hijos, líderes de la comunidad y quienes también detentaban conocimientos sobre la medicina tradicional. Allí, en pequeñas bancas de madera de fabricación casera, nos sentamos alrededor del *jaibana* quien estaba desprovisto de su habitual parafernalia ritual.

No “montó mesa”, es decir, no utilizó la pieza rectangular de madera con las copas llenas de licor o bebidas gaseosas que ofrece a los espíritus para atraer su acompañamiento y asistencia a los rituales. Además, solo tenía a su lado dos bastones tallados en madera y que simbolizan la cantidad de “patrones” o de aprendizajes que ha seguido en su formación, o paralelamente, durante su ejercicio como chamán. La cantidad de bastones que este exhibía aquí era muy inferior a la que habitualmente portaba en otras actividades rituales. Este reputado y reconocido *jaibana* utiliza regularmente entre diez o doce bastones

que atestiguan la cantidad de aprendizajes, obligatoriamente acompañados de la adquisición de nuevos espíritus (Entrevista 3). “Es que esos los uso más para las curaciones” me explicó, “acá simplemente van llegando los espíritus, yo ya les canté para que vinieran para que conversemos, acá estamos más en un análisis, en una revisión. ¿Qué trajeron ustedes para soplar?” nos preguntó con relación a las bebidas que aportamos para las libaciones a los espíritus y para compartir entre nosotros durante el ritual (Notas de campo 3).

La verificación sobre la disposición de una cantidad suficiente de diferentes opciones entre cerveza, aguardiente y ron le dio la tranquilidad al *jaibana* de contar con los elementos necesarios para iniciar el ritual. Entonces prendió un tabaco y lo fumó varias veces antes de entregarlo a sus hijos. Nos dijo que él humo era para los espíritus. Con ellos se comunicó permanentemente durante todo el ritual en voz baja y en lengua embera, mientras que la interacción verbal con los asistentes fue muy reducida. Esta actitud no estuvo condicionada por una limitación en su capacidad de expresión en castellano, pues lo dominaba de manera fluida. Esto además le permitía contar con una amplia clientela mestiza en la región.

Durante esta preparación preliminar, los demás participantes conversaban en pequeños grupos sobre el fondo de la música y las charlas desenfadadas de la gente de la comunidad que departía en la tienda. Los hijos del *jaibana* aspiraban varias veces el tabaco y nos lo ofrecieron con la advertencia de que estaba “muy fuerte”. Su consumo nos podría ocasionar un grave daño debido a que no estábamos acostumbrados a fumarlo. Sobre todo porque nuestra condición citadina nos exponía a malas energías mutables instantáneamente en malestares o enfermedades con su inhalación.

El *jaibana* comenzó entonces a conversar con sus espíritus. Su estilo ritual era muy introspectivo, pues se concentró en un intercambio íntimo y privilegiado con ellos durante todo el ritual. Este diálogo solo se interrumpió brevemente por cortos intercambios de palabras en embera con sus hijos o con los demás asistentes en castellano. En medio de su comunicación con los espíritus, comenzó a tocar un tambor en una cadencia conservadora y tranquila mientras hacía libaciones y soplidos con el humo del tabaco. Todos estos gestos fueron explicados por sus hijos como formas de ofrendar a los espíritus.

Entre tanto, una leve llovizna comenzó y un participante expresó su inquietud sobre la relación de este evento con el ritual. “Lo que pasa

es que a veces la naturaleza se pone celosa, pero esto no es importante, acá nos vamos armonizando” contestó brevemente el *jaibana*. Sin perturbar la actividad del chamán, quien continuó con sus cantos y rezos, uno de sus hijos nos invitó a formular preguntas sobre cualquier tema relacionado con el ritual o el pensamiento de estos indígenas. Esta apertura motivó la curiosidad de uno de los participantes sobre las razones por las cuales fumaban en estos momentos el tabaco. “Es una planta y ahí está su espíritu” contestó el hijo menor de manera instantánea, pues juzgó muy obvia la respuesta. Sin embargo, intuyó rápidamente que los participantes esperaban una argumentación más amplia. Entonces, continuó explicando que su importancia radicaba en que era un elemento facilitador en la comunicación y el intercambio con los espíritus.

El *jaibana* interrumpió la conversación y afirmó intempestivamente que “sentía la energía pesada” y que esto era peligroso para las personas porque era “pesada para el cuerpo”, lo podía “joder”, es decir, enfermarlo. Entonces concluyó que los *capunia*, los mestizos en lengua embera, no debían fumar más el tabaco porque si una persona no estaba preparada o sana se volvía dañino y dejaba el cuerpo pesado. Así, continuaron entonces diferentes temas de conversación que se presentaron sin ninguna restricción u orden temático en particular.

Primero se habló de los sueños, a raíz de que el hijo menor del *jaibana* contó que la noche anterior había soñado brevemente con una bruja. La ausencia de más detalles de este sueño, que calificó como “pesado”, le impidió interpretarlo adecuadamente. Este comentario animó a otros participantes a contar algunos de sus sueños con la expectativa de que estos fueran interpretados por el chamán. Sin embargo, rápidamente los indígenas aclararon que las representaciones oníricas no podían descifrarse a partir de un análisis literal o ligero porque eran visiones provocadas por los espíritus. Los sucesos e imágenes de los sueños eran únicamente unos indicios que debían ser interpretados con la ayuda de estos para lograr entenderlos.

Este tema sirvió de ejemplo al *jaibana* para subrayar la importancia de los espíritus en múltiples aspectos de la vida de los indígenas. La necesidad de consultarlos era casi permanente, sobre todo en horas de la noche pues, según el chamán, “solo después de medianoche, en ese mundo del más allá, de abajo, ellos están comiendo mientras nosotros les estamos agradeciendo y después nosotros comemos” (Notas

de campo 3). Por esto, en la escena ritual nocturna, los alimentos y bebidas son centrales en el intercambio con los espíritus, acompañados por el canto del *jaibana* que es la manera más eficaz de llamarlos. Las ofrendas del *jaibana* tienen por objeto significar a los espíritus la importancia que tienen en la vida de las personas “para que siempre continúen con nosotros y no nos abandonen” (Notas de campo 3).

Estas explicaciones suscitaron entonces el interés de los asistentes en el oficio de *jaibana*. Formularon preguntas sobre su formación y aprendizaje, su elección, sus capacidades curativas, su aprendizaje con chamanes de otros grupos indígenas, y las formas de obtención de los espíritus. Ante la diversidad y cantidad de preguntas, uno de los hijos del chaman aclaró que responder a tantas inquietudes era una tarea muy extensa porque “siempre nos vamos a una historia”. Comprender la práctica y aprendizaje del *jaibana* implicaba conocer lo que ellos denominan “la espiritualidad de los embera”. Su entendimiento es solo posible si se llega a su origen, es decir, al relato de una historia que establece, desde una génesis mítica, los derroteros de las interpretaciones y las formas de interacción entre los diferentes seres que habitan en los mundos de arriba y los mundos de abajo. Comenzaron entonces aproximadamente dos horas de relato de algunos mitos embera, mientras las botellas rotaban y se compartían entre los participantes.

Horas más tarde, el evidente cansancio de algunos de los participantes fijó el inicio de la secuencia final del ritual con una serie de refrescamientos individuales. El *jaibana* bebió entonces de una botella con plantas que todo el tiempo reservó a su lado. La abrió y sopló cuatro veces antes de beber un sorbo, anunciando en voz alta que “tiene la planta que abre caminos para su suerte, para el dinero y para su salud”. Luego se acercó a cada uno y nos indicó que debíamos poner las palmas de las manos hacia arriba para que él pudiera mojarlas con la bebida que tenía en la botella. Luego nos sopló las manos y con ellas húmedas debimos frotarlas entre sí y pasarlas sobre la cabeza. El *jaibana* musitó algunas palabras en embera, sopló sobre la cabeza de cada persona y concluyó en un muy corto discurso que el ritual había sido “un buen intercambio de espiritualidad entre el *capunia* y el embera” (Notas de campo 3).

La armonización terminó de esta manera después de casi seis horas de convivialidad que no prescribieron una estructura rígida de ritmos y formas fijas de interacciones. La dinámica propia de los intercambios

entre los participantes, personas y espíritus, fue el principal parámetro de la cadencia y progresión del ritual. En este los gestos y acciones estuvieron acompañados de generosas explicaciones del chamán y sus hijos. Esto nos ubicó en una ritualidad en la que el conocimiento era la verdadera fuente de experiencia compartida que contribuyó a una construcción de saberes que facilitaron los diálogos entre los indígenas y los “blancos”.

La presencia de los hijos del chamán, como líderes más ambientados a los encuentros con los mestizos, facilitó la interacción con ellos y sus explicaciones, mientras el *jaibana* sostenía el diálogo e interacción con los espíritus. La importancia de mantener este doble registro fue esencial para animar la participación y el interés de los asistentes, quienes, por medio de las interacciones del chamán con sus espíritus, lograron entrar en armonización y comunicación indirecta con ellos. Fue una puesta en escena ritual que contribuyó a la promoción entre los invitados de la actividad del chamán y a dar a conocer la mayor complejidad del pensamiento de estos indígenas. Esta idea buscó superar el prejuicio de circunscribirlos solamente como un conjunto de creencias y costumbres.

Pese a esta apertura de sus saberes y experiencias con los mestizos, la connotación negativa de la exposición de la persona a la “pesadez”, reiterada en varios momentos, estaba íntimamente ligada a su sistema de pensamiento. Esta puede relacionarse con el hecho de que la ligereza del cuerpo está asociada a la vida y la pesadez es propia de la idea de la agonía que antecede la muerte. Entre los emberá, la concepción de un niño significa “la subida de un muerto anónimo, fallecido de una ‘buena muerte’ ritualmente enterrado, y que se encontraba en el Mundo de Abajo... para lograr ‘bajar’ allí, una lenta agonía debe ‘sobrecargar al cuerpo’... tan pesado como la tierra” (Losonczy 2006, 27-28). Una ritualidad que se adapta pero conserva la estructura propia del sistema chamánico embera.

#### AMANSAR, CONTROLAR Y ENTENDER... LAS CLAVES PARA LA INTERACCIÓN POLÍTICA

Las descripciones de las diferentes puestas en escena de un conjunto de acciones simbólicas, identificadas por los indígenas de la región bajo el nombre de “armonizaciones”, evidenciaron que esta noción genérica agrupa arbitrariamente modalidades disímiles de interacciones rituales inter y extraétnicas en contextos políticos. Su aparente homogenización y estandarización es principalmente una estrategia de tipificación. Ella

contribuye a su traducción en una categoría única que evidencia su intencionalidad simbólica de facilitar la relación entre los grupos indígenas, funcionarios y profesionales al servicio de los programas o proyectos públicos.

Solo el análisis de cada uno de estos cuadros relacionales, constituidos transitoriamente bajo las diferentes lógicas, nos permitió precisar los elementos genéricos y particulares en las tres interacciones abordadas. Por esto escogimos deliberadamente una narrativa que permitiera poner en situación y vivencia al lector en cada una de las escenas rituales. Intentamos abstenernos de juicios y análisis, precisamente para permitir que los materiales etnográficos evidenciaran en sí mismos lo que a nuestro juicio podría ser solo una manera de interpretación y comparación.

De manera general, con diferentes énfasis, temporalidades y según cada grupo indígena, aparecen tres interacciones que se vehicularon en este conjunto de dispositivos rituales. La tipología que sigue identifica tres tipos de interacciones que encontramos en los tres casos observados, descritos y analizados.

La primera, intencional y explícita, comportó en los tres casos, los diálogos e interrelación entre los indígenas y el público mestizo, que se configuraba previamente como objeto y fin último de los rituales. Las otras interacciones en los tres rituales, aparentemente residuales, estuvieron sustentadas por formas de comunicación entre indígenas y entre el chamán y sus espíritus, codificadas por diferentes recursos simbólicos y lingüísticos.

En estas formas de comunicación, la utilización de la lengua vernácula en los diálogos entre los indígenas, especialmente entre los emberá-chami y los wounaan, estuvo al servicio de la preservación de la confidencialidad en las formas de coordinación entre ellos. Así, la autoridad ritual centrada en el chamán y en el mundo indígena, representación compartida por los participantes, legitimó el control de los indígenas sobre el sistema de circulación de retóricas, sustancias y experiencias corporales, sensitivas o cognitivas: una forma “etnicizada” de interacción pivote que invierte las lógicas hegemónicas de los encuentros con los “blancos” en los espacios institucionales. En dichos espacios son los funcionarios y autoridades quienes detentan el control sobre la dosificación y la progresión en la participación discursiva, la circulación de la información y la consolidación de acuerdos.

La última modalidad desplegada en estas armonizaciones, verdadera protagonista desde las tres cosmovisiones indígenas que abordamos, comprendió los intercambios entre chamanes y espíritus de plantas o espíritus auxiliares. Los diferentes especialistas —apoyados en la capacidad reflexiva que han adquirido y desarrollado en estos últimos decenios de intensificación de su participación en la política, y desde cada simbología chamánica— fueron quienes delimitaron la participación, vivencia y “entendimiento” entre los no indígenas. Esta apertura a la experimentación ritual en la que los “blancos” ceden su rol activo y dominante, propio de los espacios formales de interacción política, a una actitud de actuación y recepción pasiva, sigue un *modo particular de acción* (Houseman 2002, 533) contrario a la libertad de actuación y negociación permanente, propia de la interacción cotidiana.

Los diversos contenidos y tiempos rituales de las interacciones previamente descritas derivaron de la interpretación de cada grupo indígena en relación con el problema del “entendimiento” con el mundo extraétnico. De este modo, los nasa propiciaron un trabajo ritual de “apaciguamiento”, previo al encuentro puramente político, para poner en un mismo diapasón las formas de pensamiento e interacción del *wagas* frente a las de los indígenas. Los wounaan, por su lado, apostaron por el control de los espíritus como fuentes de distorsión, potencialmente nocivas para la interacción, la construcción de consensos y el logro de relaciones afines, al ser capaces de alterar tanto los lugares como a las personas indígenas y mestizas. Para los embera-chamí, más cercanos a la semántica política nasa pero más afines a la ritualidad wounaan, el “blanco” sufre de un vacío de saberes que le impiden la comprensión de elementos invisibles del mundo. Desde su óptica, la “armonización” equivale a un proceso de “llenado” con conocimientos, procedimientos y sustancias rituales a los *capunias*, que contribuye a “facilitar su entendimiento”. El ritual construye así una inteligibilidad de base compartida que garantiza una comprensión mutua entre sujetos considerados diferentes.

Vale añadir que estas acciones rituales contribuyen al control del espacio relacional con otros indígenas y con el Estado, introduciendo la mediación de objetos, plantas y seres invisibles y la acción de compartir alimentos y bebidas entre los diferentes actores. Esta comensalidad es dispositivo de producción de cuerpos emparentados, un elemento

central en la identificación con el otro y la transformación del “enemigo” en afín, propia del proceso de familiarización (Fausto 2002).

#### SOBRE LA EFICACIA DEL RITUAL

Estos intercambios rituales, si bien no modifican la relación de alteridad entre sus participantes, contribuyen a la reducción de la diferenciación social entre indígenas y “blancos” y propician en los encuentros relaciones menos desiguales. Estos encuentros reproducen así los efectos psicológicos y sociales de los rituales habitualmente reconocidos a propósito de estas prácticas (Houseman 2002), las cuales pueden tener diferentes efectos que van desde el establecimiento o redefinición de fronteras entre diferentes grupos sociales hasta la mediación en diversos conflictos o la transformación o el restablecimiento de nuevos estatus.

En nuestro caso, la variación encontrada no se dio en la funcionalidad o resultado deseado del ritual, sino en la forma paradójica de relacionamiento entre los participantes de los rituales en ciertos contextos o con fines políticos. En estos rituales se *condensan modalidades de relación ordinariamente incompatibles* que contribuyen a la *recontextualización* (Houseman 2002, 535-537), en este caso de las relaciones en la negociación política. En los espacios de negociación política entre indígenas y Estado la circulación de significados, sustancias y objetos exógenos, puestos al servicio de rituales de interacción inter y extraétnica de carácter político, evidencian el sentido relacional de la etnicidad, confirmando que “lo étnico no significa nada en sí mismo, sino aquello que con él construyen unos u otros (Taylor 1991, 244 traducción propia).

La exploración desde una perspectiva relacional de estos rituales sincréticos, basados en formas rituales propias adaptadas a nuevos públicos y contextos, puede contribuir parcialmente a dar respuesta al cuestionamiento, planteado por Hamayon (2000, 13), sobre el efecto e impacto de nuevas formas chamánicas en la participación política y la construcción identitaria de estos grupos. Sobre dicho aspecto, nuestro terreno y análisis mostraron que este tipo de prácticas, si bien no garantizan un relacionamiento más efectivo con el Estado para el logro de mayores beneficios, sí contribuyen a desmarcar a quienes las realizan del conjunto de movimientos y reivindicaciones que emanan de las múltiples problemáticas sociales en el país.

Entonces, pese a su finalmente limitado efecto en el logro de resultados en la negociación e interacción con representantes y funcionarios del Estado, su práctica contribuye a la reproducción de una característica central del pensamiento amerindio. Se trata de una *filosofía del contacto* (Chaumeil 2000) en la cual la identidad es consustancial a la alteridad y es producida a partir de esta última. Las armonizaciones aquí descritas, además de su dimensión pragmática en la dialéctica de los encuentros políticos, son resultado de una *cosmología receptiva* (Venture i Oller, 2000) sustentada en el permanente proceso de interiorización de aquello que proviene del exterior.

La incorporación selectiva de elementos exógenos en los sistemas rituales de los grupos étnicos del Valle del Cauca, que se constituyen además como modalidades de gestión de la relación con el otro en situaciones de contacto, son intercambios comúnmente asimétricos en la relación general con las ideas, objetos y símbolos que provienen de los “blancos”. Sin embargo, en lo ritual estos últimos “se inscriben solamente en la periferia del sistema ritual chamánico sin modificar fundamentalmente su lógica de conjunto” (Losonczy 2006, 373-374). Así las alteraciones rituales en estos contextos o con fines políticos son accesorias y contribuyen al desarrollo de las “armonizaciones”. Estas son puestas al servicio de la comprensión e interacción supraétnica y la intervención en fenómenos políticos reinterpretados desde una perspectiva simbólica.

Desde su relectura propia, los indígenas animizan estas iniciativas y los objetos producidos por el Estado como una perspicaz abstracción que permite su intervención espiritual. Los transforman así en nuevas realidades susceptibles de comprensión y modificación desde lo ritual. El trabajo simbólico aquí proferido en un esfuerzo de interpretación del “espíritu” de estas acciones del Estado es asimilable al trabajo de transformación, captura, domesticación y seducción de los espíritus en la intelección y la praxis chamánica.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calvo, Manuel. 1986. “La voluntad del legislador: genealogía de una ficción hermenéutica”. *Doxa* 3: 113-127. [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10973/1/Doxa3\\_o8.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10973/1/Doxa3_o8.pdf)
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2000. “*Chasse aux idoles et philosophie du contact*”. In *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, édité

- par Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil. 151-164. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *Cultura com aspás e outros ensaios*. Colección Ensaíos, vol. 27. São Paulo: Cosac Naify.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana* 4, 1: 7-22. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>
- De Rudder, Veronique, Christian Poiret et FrançoisVourc'h., 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris: Puf.
- Descola Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Colección Folio essais N.º 697. Paris: Gallimard.
- Fausto, Carlos. 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana* 8, 2: 7-44. DOI : <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- Hamayon, Roberte. 2000. “Avant-Propos”. In *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, édité par Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, 7-13. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Hamayon, Roberte. 1991. “Conférence de Mme Roberte Hamayon”. École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. *Annuaire*. Tome 100, 1991-1992: 69-77.
- Houseman, Michael. 2002. “Qu'est-ce qu'un rituel?”. *L'Autre* 3 : 533-538. DOI: <https://doi.org/10.3917/lautr.009.0533>
- Losonczy, Anne Marie. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: Icanh.
- Losonczy, Anne Marie et Silvia Mesturini. 2011. “Pourquoi l'ayahuasca? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne”. *Archives de sciences sociales des religions* 153, 1: 207-228. DOI: <https://doi.org/10.4000/assr.22832>
- Losonczy, Anne Marie y Juan Rubiano. 2013. “La política por los espíritus. Escenarios multiculturales en ‘zonas de contacto’ del Valle de Cauca (Colombia)”. *Religião & sociedade* 30, 5: 11-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872013000100002>
- Pardo, Mauricio, 1989. “Conflicto de hombres, lucha de espíritus. Aspectos sociopolíticos de los jaibanás chocó”. *Revista de Antropología* 5, 1-2: 175-198. (Universidad de los Andes, Bogotá.) URI : <http://hdl.handle.net/1992/5544>

- Rappaport, Joanne, 2000. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Taylor, Anne-Christine, 1991, "Ethnie". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, édité par Pierre Bonte & Michel Izard, 242-244. Paris: Puf.
- Turner, Terence. 1993. "De cosmología a istória: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". *Amazônia: etnologia e história indígena*, organizado por Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha, 68-85. São Paulo: NHI/USP-Fapesp.
- Ventura i Oller, Monserrat. 2000. *Transformations formelles d'une cosmologie réceptive, Notes sur la colonisation chétienne du chamanisme tsachila (Équateur)*. In *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, édité par Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, 209-226. Nanterre: Société d'ethnologie.

## Diarios de campo

Diario de campo 1. Trabajo de campo realizado entre septiembre y diciembre de 2017, en el departamento del Valle del Cauca. Método de registro: notas manuscritas.

## Entrevistas

Entrevista 1: Realizada a don Demetrio, *thê wala*, el 10 de septiembre de 2017, en su casa en la comunidad nasa, zona rural entre Pradera y Florida.

Duración: 73 m. Método de registro: notas manuscritas.

Entrevista 2: Realizada a Avelino, *benkhutun*, el 16 de noviembre de 2017, en el Coliseo de Buenaventura. Duración: 35 m. Método de registro: notas manuscritas.

Entrevista 3: Realizada a don Ulpiano, *jaibana*, el 10 de diciembre de 2017, en zona rural del municipio de Restrepo. Duración: 82 m. Método de registro: notas manuscritas.

Notas de campo 1: Tomadas durante las dos primeras semanas de de septiembre de 2017, en el municipio de Cali, y la zona rural entre Pradera y Florida.

Método de registro: notas manuscritas.

Notas de campo 2: Tomadas entre el 15 y el 30 de noviembre de 2017, en los municipios de Cali y Buenaventura. Método de registro: notas manuscritas.

Notas de campo 3: Tomadas entre el 4 y el 17 de diciembre de 2017, en los municipios de Cali y Restrepo. Método de registro: notas manuscritas.