
L

LA POLÍTICA POR LOS ESPÍRITUS: ESCENARIOS MULTICULTURALES EN “ZONAS DE CONTACTO” (VALLE DE CAUCA, COLOMBIA)

Anne-Marie Losonczy e Juan Carlos Rubiano

El presente texto no pretende desarrollar una crítica sistemática del multiculturalismo colombiano, ni en sus aspectos ideológicos y jurídicos, ni en sus consecuencias culturales y sociales. En cuanto a los primeros, el multiculturalismo como ideología política y jurídica, así como sus relaciones con el neoliberalismo norteamericano y la globalización siguen suscitando amplias controversias y contribuciones desde múltiples ámbitos disciplinarios (Boccaro 2010). En cuanto a los segundos, asumimos que la posición metodológica que privilegia el *locus* etnográfico como lugar de arraigo y de emergencia de análisis, lejos de autorizar una crítica que sobrevolaría un panorama desde una posición de exterioridad y superioridad frente a los actores, permite más modestamente circunscribir nuevos *campos paradójicos* entre discursos y prácticas, situaciones y acontecimientos, tácticas y estrategias, así como entre escalas de análisis.

Los escenarios interétnicos descritos a continuación que corresponden a múltiples situaciones semejantes evidencian que la apropiación multidireccional y uso contextual de conceptos genéricos provenientes del espacio académico, nacional e internacional – como “médico tradicional”, “derecho ancestral”, “reforzamiento cultural”, o “chamanismo” – construyen *campos de paradojas*, en cuanto permiten a los actores étnicos de reafirmar y visibilizar una singularidad cultural aislacionista conforme al concepto oficializado de “cultura” y al mismo tiempo empujan a una mayor apertura

de las “zonas de contacto” interétnicas donde circulan una mayor variedad de prácticas y discursos que antes de la institucionalización del multiculturalismo. Sin embargo, la re-articulación de lo propio y lo nuevo que evidencian estas situaciones por el uso por los actores de discursos, categorías y prácticas rituales propios o ajenos remite a una *recomposición y negociación contextual permanente*, ya no de los límites de supuestas “culturas” como totalidades cerradas, sino de los de la *intimidad cultural* (Herzfeld 1997), compuesta de evidencias y sobre todo de silencios e implícitos compartidos permanente o contextualmente. por un grupo. Más allá de su mayor porosidad, las estrategias y competencias del paso y del cierre sucesivos de estas fronteras recomponen también constantemente la jerarquía simbólica entre grupos étnicos en el espacio nacional e internacional.

Desde esta perspectiva, la observación de escenarios locales permite vislumbrar también la paradójica interdependencia entre la institucionalización de un concepto culturalista singularizante de “la” cultura” y la homogeneización política de los grupos étnicos, el papel performativo de la ritualización en la circulación y la apropiación multidireccional de discursos y prácticas y la “estatización” de las relaciones interétnicas, concomitante a la competición por la visibilidad, entre grupos de igual estatus en la legislación nacional e internacional (Olzak 1992), otra dimensión emergente del campo interétnico.

Indígenas legales y culturales

La construcción jurídica de la política multicultural en Colombia – como en otros países – fija criterios culturales y políticos de definición y por ende de reconocimiento de los grupos étnicos: su cumplimiento constituye la condición de la delimitación legal de territorios étnicos así como la de la transferencia de medios financieros para hacer efectivos derechos específicos en materia de educación y salud. Al reactivar un paradójico legado colonial, la legislación multicultural optó por imponer a la variedad de sistemas políticos y sociales indígenas un modelo único de territorialización política: el resguardo-cabildo que se vuelve así el signo diacrítico de una indianidad política genérica y uniforme¹. Esta uniformidad organizacional, lejos de anularla o de controlarla enteramente, recubre una gran diversidad y fluidez de formas de afiliación y de faccionalismo ancladas en la variedad de contextos demográficos, económicos y sociales entre los grupos.

Esta homogeneidad de fachada sirve de base a la uniformización y difusión de una nueva ritualidad política de “reuniones” que multiplica y encuadra, tanto la interlocución con las instituciones nacionales e internacionales, como los encuentros e interacciones interétnicos históricamente inéditos entre grupos locales, remodelando y formalizando sus objetivos, lenguaje y cuadro organizativo.

En paradójico contraste, la ideología multicultural subyacente a este tipo de legislación, inspirada en la antropología culturalista norteamericana, se construye sobre

una visión idealtípica de las culturas en cuanto entidades singulares, estables y cerradas, separadas de otras por límites claros, con formas y contenidos pudiendo ser definidos y conservados por medios institucionales. Para conformarse a tales criterios, numerosos grupos indígenas y afro-descendientes, cuya organización anterior se caracterizaba por la dispersión territorial y la fluidez de los límites, culturales e identitarios con grupos vecinos, se volcaron en una intensa *mobilización identitaria* (Hoffmann 2004) de reformulación cultural de su singularidad, siguiendo el modelo de cultura consagrado por la legislación. En este proceso, los múltiples programas de “refuerzo cultural” y de “fortalecimiento de las tradiciones” promovidos por las organizaciones regionales indígenas y los ONG-s, fundaciones e instituciones, coinciden paradójicamente con el aumento concomitante de encuentros inter-étnicos organizados desde instituciones estatales, humanitarias y cabildos dentro y fuera de las fronteras nacionales, así como con la entrada en los espacios locales indígenas de medios electrónicos de comunicación que los conectan con la información globalizada.

Esta tensión entre uniformización política y pujanza por la singularización cultural, meollo del multiculturalismo jurídico colombiano crea nuevas paradojas y conflictos en los escenarios de las relaciones interétnicas, porque las formas y envites locales de estas relaciones, observables todavía en el terreno, continúan a alimentarse de la circulación regional, históricamente atestada, de elementos culturales compartidos y de la diseminación de prácticas recontextualizadas entre grupos étnicos y entre el medio urbano y rural.

El carácter no dogmático y abierto de las prácticas rituales que la antropología reúne bajo la categoría “chamanismo” aparece como una de sus características distintivas (Chaumeil 2000): facilitando la integración de nuevos modelos a su seno y su circulación inter-étnica. Por otra parte, su reciente reevaluación en “saber ancestral”, en herramienta para “la gestión ecológica del medio ambiente” y en “medicina” y la consiguiente difusión de su práctica en medios de la elite urbana hacen del “chamanismo” a la vez un fuerte signo diacrítico de singularidades culturales a patrimonializar y una fuente de prestigio y de recursos materiales para sus especialistas. Por ende, este campo ritual pone en escena de manera condensada los envites contradictorios del nuevo coexistir interétnico.

Así, las formas de permeabilidad del ritualismo y de la cosmogonía Embera al contexto multicultural y a su manipulación política que evidencian el uso paradójico de nuevos elementos rituales y discursivos dentro de la práctica jaibanística Embera-Chamí en el Valle del Cauca aparecen en estos nuevos escenarios.

Quién protege a quién? El político y el “chaman”

En el mes de septiembre de 2007 uno de los hombres políticos más influyentes en el Departamento del Valle del Cauca visitó uno de los resguardo Embera-Chamí² del centro del Departamento en compañía de varios aspirantes a cargos públicos en

dicho Municipio³. Los autores acompañamos esta visita que tenía un doble objetivo: de un lado buscar el apoyo político de los miembros del resguardo a dos candidatos (uno a la alcaldía y el otro al consejo) y del otro establecer una relación cercana con el *jaibaná* del resguardo.

Supimos que semanas antes este político había entrado en contacto con los líderes políticos del resguardo y con un Embera originario del Departamento de Antioquia que había sido recientemente nombrado funcionario público en la municipalidad siendo a la vez “aprendiz” de *jaibaná*. El acumular estas dos posiciones productoras de prestigio interno y externo an su grupo étnico le permitió entablar una relación de proximidad con el político. Le conto que el mundo está habitado por “seres inmateriales” que ejercen una influencia directa sobre la vida de los humanos. Para obtener beneficios como protección y buena salud, estos pueden entrar en contacto con los espíritus gracias a prácticas tales como: el *mambeo*, la toma de *yagé* y el soplar aguardiente – las dos primeras ausentes de la panoplia ritual emberà desplegada dentro del grupo.

Este tipo de diálogos interculturales en torno a conceptos y rituales, hoy categorizados como genericamente “indígenas”, no hubiera podido producirse en la sociedad colombiana antes de la entrada en vigor de la constitución del 1991 cuando el ideal del Estado Nación era excluyente hacia los grupos étnicos minoritarios. Es de recordar que hace aun una veintena de años los indígenas, sus usos y tradiciones, eran percibidos por la sociedad nacional como “primitivos” y “groseros”. Uno de los múltiples ejemplos de ello fueron las láminas pegadas en la puerta de los buses con el llamado: “timbre una vez, no sea indio” acompañado de la figura de un indio piel roja. La revalorización política de lo indígena como emblema de la singularidad nacional, concomitante a la reevaluación, intelectual y militante, de las cosmogonías y rituales indígenas de “religión” en “saber” ha creado un interés nuevo hacia estos signos diacriticos de su “cultura” en amplios medios de la sociedad nacional.

El líder político regional y las personas que lo acompañaban fueron recibidos por el gobernador y el *jaibaná* más importante del resguardo. Para los Embera la reunión informal tenía un objetivo político doble: de un lado consolidar su prestigio interno como garantes del bienestar del grupo y de su imagen en el exterior, por otro lado darse a conocer a la dirigencia política regional y darles a conocer los problemas que afronta la colectividad. Durante una hora la conversación gira en torno a éstos, principalmente el mejoramiento del acueducto del resguardo, y a la importancia de la participación de la comunidad indígena en la administración municipal. Súbitamente el político solicita al *jaibaná* realizarle una “limpieza”. Este último entra a su habitación, toma una botella que contiene un líquido, infusión de varias plantas, regresa, y explica que el líquido es el producto de la mezcla de veinticinco plantas y que cada una de ellas obedece un objetivo preciso: unas curan enfermedades, otras atraen la buena suerte. Inmediatamente el *jaibaná* toma un poco del contenido de la botella en su boca y lo sopla sobre el rostro de cada una de las personas que se encuentran reunidas. A partir

de este momento los visitantes quieren únicamente escuchar informaciones sobre el “chamanismo” Embera.

El gobernador y el Embera empleado de la administración Municipal incitan al *jaibaná* a hablar de su “saber chamánico”: este último habla de la manera como está formado el universo, sobre los espíritus que lo pueblan y sobre la manera de entrar en contacto con ellos. Halagado del interés de los visitantes por el “chamanismo”, les dice: *“les voy a dar un regalo, los voy a bañar con esta medicina”*. Toma nuevamente un sorbo de la botella y lo sopla sobre la cabeza y las manos del político regional. El funcionario de la alcaldía Embera le da un sorbo de ron y le dice que debe soplar el ron tal como el *jaibaná* venía de hacerlo con el licor de las plantas.

El hijo del *jaibaná* le dice a su padre que le de a los visitantes un poco del licor que él tiene en la botella. Este último explica a los visitantes que beber dicho licor los acercará a los *jai*, que les protegeran, y que la última gota de licor deben soplarla porque es para los *jai*. El *jaibaná* da un sorbo del licor a la persona que se encuentra a su lado, que bebe una parte y sopla la otra. Inmediatamente el *jaibaná* lleva a su boca un poco de licor, el cual sopla sobre la persona que acaba de ingerir el licor y explica que con esta acción él le transmite una parte de su “energía”.

El líder político muestra al *jaibaná* que él lleva un collar Embera; sus acompañantes muestran también interés por los brazaletes de chaquiras que los Embera portan y no dudan en pedirselos como regalo. Ellos aceptan la solicitud. Inmediatamente los visitantes solicitan al *jaibaná* de “curar” los brazaletes. El *jaibaná* toma las manillas y el collar de los políticos en sus manos, las aproxima a su boca, recita varias frases en un tono muy bajo (él dice: *“estos objetos curados les traerán buena suerte, el poder de las veinticinco plantas estará en estos objetos y en ustedes”*) y sopla sobre los objetos el licor de plantas.

Durante las dos horas siguientes el grupo hablara sobre la importancia de la participación política de la comunidad para obtener una visibilidad sociopolítica en la región. Los políticos sugieren a los Embera integrarse más en el contexto político municipal dado que de manera aislada es más difícil obtener una solución a los problemas de la “comunidad”. Sin embargo, la mayor parte de la conversación girara en torno a la relación entre los *jai* y los humanos. El *jaibaná* señala que la función de un “chaman” es “cuidar” a los miembros de la comunidad, pero apunta que “hay muchas personas celosas que quieren hacerle mal a la gente trabajadora”: él debe pues combatir los espíritus “mandados por “gente envidiosa”.

El *jaibaná* invita al líder político regional a acompañarlo dentro de la casa donde le muestra diferentes objetos “chamánicos” que utiliza en las ceremonias, como una corona de plumas, un tambor, un bastón en forma de *miazu* (lanza Embera) y diferentes botellas que contienen infusiones de las plantas. El político escucha atentamente las explicaciones del *jaibaná* y recalca la importancia de los “médicos tradicionales” en la conservación de las tradiciones “ancestrales” de las comunidades indígenas. También le dice que es importante compartir dicho saber con la sociedad nacional. Halagado de

la atención de este político importante, el *jaibaná* se ofrece a realizarle otra “limpieza”, que resultara una versión muy reducida de una ceremonia de curación chamánica. Toma un poco del licor de plantas en la boca y lo sopla sobre la cabeza y la palma de las manos del político. Acto seguido toma su bastón y lo pasa por la espalda del hombre, y para terminar sopla el licor de plantas al frente y en la espalda del político. Este último, muy emocionado le solicita realizar una gran ceremonia en su finca, idea que le *jaibaná* encuentra muy atractiva.

La práctica y discurso de la primera “limpieza” se moldea sobre los rituales curativos de los curanderos campesinos del occidente colombiano, al igual que la “curación” de collares y de manillas, la cual es realizada únicamente por pedido de personas no Embera. Los campesinos católicos colombianos solicitan de manera recurrente la bendición de objetos tales como santos, velas, brazaletes, medallas, escapularios, agua etc. Esta bendición la realiza un sacerdote, cuya representación popular es la de un intermediario entre los humanos y la esfera “divina”. En muchas ocasiones lo acompaña el esparcimiento de agua bendita que los fieles consideran capaz de “cargar” el objeto de la “energía divina”. Con la bendición realizada sobre el objeto el solicitante busca obtener protección divina dispensada por las figuras de recurso del catolicismo popular: santos y muertos. Es por esta prisma del catolicismo popular que los miembros de la sociedad nacional perciben a los “chamanes” como intermediarios potentes en el contacto con los espíritus indígenas: así los objetos que “curan” quedan cargados de su “energía”. Por ende, solicitan frecuentemente a los chamanes que “curen” o “bendigan” los objetos que compran a los artesanos Embera. En el departamento del Putumayo, donde existe una producción artesanal Embera muy desarrollada, los compradores de collares y manillas preguntan a menudo al artesano si el objeto comprado ha sido “curado” por un “chaman”: de no ser así es recurrente que el comprador solicite al vendedor que haga “curar” el objeto por un *jaibaná*. El haber sido curado da al objeto un valor agregado, no económico, sino de orden simbólico: lo carga de eficacia curativa o protectora, haciendo participar al comprador del poder atribuido al ritual indígena. Los objetos más frecuentemente “curados” son aquellos que presentan diseños tradicionales: desde el punto de vista del comprador, que participa en rituales considerados como “indígenas”, estos aparecen como vehículos del “saber tradicional” Embera y de su relación con sus espíritus.

Otro ejemplo de estas nuevas interfaces de prácticas y discursos, cada vez más frecuentes, es la popularización de “la toma de *yagé*” en amplios medios de la sociedad rural y urbana. Así, un joven colombiano que sale de una toma en un centro especializado en la difusión de los “saberes” indígenas cerca del municipio de San Francisco, toma un bus de servicio municipal y se sienta al lado de una campesina y de su hijo. Entablan una amena conversación y el joven les dice que hay que proteger la “madre tierra”, ya que todos somos “sus hijos” y que el consumo de plantas como el *yagé*, “regalo que nos hacen las comunidades indígenas de la selva”, es el medio para entrar en contacto con la “madre tierra”. Acto seguido saca una botella de su

mochila, la cual contiene un líquido amarillento, así como varias hojas y lianas de diferentes plantas, le dice a la mujer y al niño de voltear sus manos y les coloca una gota de este líquido en sus muñecas, explicándoles que con esto estarán más cerca de la “madre tierra.”

Algunos “chamanes” Embera, que trabajan con un público no Embera, ofrecen tomas de *yagé* a los participantes a sus ceremonias⁵: ello les permite captar un público ávido de “ver”, tanto a los espíritus indígenas, como el futuro o a los seres queridos, perdidos gracias al *yagé*. Para los Embera integrar este tipo de tomas no presenta ni paradoja, ni tensión: aparece como una vía nueva entre las múltiples para entrar en contacto con los *jaï*.

Si bien la “curación” de objetos no constituye por ahora un beneficio económico para los “chamanes”, que no exigen una contraprestación económica a cambio, esta actividad les permite construir un prestigio fuera de su grupo. Si el chamanismo Embera-Chamí va abriéndose como muchos otros chamanismos de tierras bajas hacia los miembros de la sociedad nacional, mediante la diversificación ritual, aquí este proceso sigue un ritmo más lento que el de otros grupos. Dicha lentitud se explica por la desconfianza tradicional que los grupos Embera manifiestan hacia los extraños Embera y no Embera, anclado en la representación de la lejanía residencial como potencializadora de maleficios y enfermedades (Losonczy 1997). Además, hasta hace poco, los Embera consideraban imposible que los no Embera entren en contacto con los *jaï* y esta convicción sigue siendo mayoritaria entre los *jaibaná*.

Por ende existe una diferencia importante entre la estrategia relacional de los chamanes Embera con sus clientes no Embera y la que los chamanes de otros grupos indígenas como los Cofán, Siona o Inga construyen con su clientela no indígena. Así, al realizar rituales embera de curación, los *jaibaná* exigen al cliente no Embera el seguimiento de ceremonias tal como lo debe hacer cualquier Embera. El no tener una estrategia ritual según el cliente como chamanes de otras comunidades limita por ahora su clientela no indígena al entorno criollo local al mantener la ritualidad curativa embera dentro del campo de la intimidad cultural intra-étnica.

Pero por otra parte, el sistema económico Embera, se va permeando cada vez más por el mercado regional⁶, lo que conlleva un mayor flujo de dinero en las comunidades Embera y la apropiación del sistema salarial. La casi totalidad de Embera-Chamí han trabajado para los campesinos y hoy en día el sistema de trabajo que predomina en la mayor parte de comunidades Embera es el salarial. Esos cambios potencializan también la circulación de las prácticas rituales jaibanísticas más allá de los límites étnicos y su entrada en un incipiente circuito de comercialización. Si en la actualidad los *jaibaná* realizan ceremonias “chamánicas” por solicitud de una clientela regional, gran parte de ellas son recreadas a partir de modelos rituales criollos tal como la curación de manillas. Si en el 2007 en el Valle del Cauca los chamanes Embera normalmente no curaban objetos, hoy es frecuente que algunos *jaibaná* realicen rituales de este tipo para no Emberas. Sin llegar a exigir precios elevados de este tipo de clientela popular,

esperan recibir una contraprestación económica y de prestigio regional a cambio de su acción⁷.

Esta actividad ritual ecléctica dirigida hacia los no Embera, emblemática por el término “chamánico” y apropiada hoy por ambas partes desde el lenguaje de la militancia cultural, no parece haber cambiado las relaciones rituales establecidas con los *jai*, ni la representación *jaibanística* de la relación con estos seres. Pero para el *jaibaná* estas ceremonias son interesantes porque le permiten la puesta en escena ritual de una posición de superioridad ante el no Embera que viene a poner su bienestar y/o salud en sus manos y le traen la posibilidad de aceptar regalos y recursos a los cuales no tendría acceso en su propia colectividad.

Pero para adaptarse a las solicitudes de un nuevo público más urbano, los *jaibaná*, presentándose como “chamanes”, desarrollan también un nuevo discurso cosmogónico de corte pedagógico que constituye una *traducción-adaptación* (Carneiro da Cunha 1998) intercultural de elementos del sistema representacional Embera, todavía vigente dentro del grupo, depurado de sus aspectos ligados a la predación y la brujería. Este discurso se elabora en la nueva ritualidad política de “encuentros” y “talleres de refuerzo cultural” que son también los espacios privilegiados de interacción interétnica institucionalizada. Pero al mobilizarlo también en escenarios interétnicos no institucionales alrededor de ceremonias como la cura de objetos, los especialistas rituales embera resignifican en la nueva categoría valorizante de lo “indígena” prácticas que siguen modelos rituales de inspiración católica⁸ popular, de amplia y ya antigua circulación interétnica (Losonczy 1997). Si los miembros de la sociedad nacional y extranjeros solicitan acciones rituales cuya lógica les es familiar, como “rezos” y esparcimiento de líquidos, dentro de su propio grupo étnico, el chamán Embera continúa realizando las ceremonias tal como lo hacían los padres de sus padres: con cantos y soplando licores. Ello muestra el importante rol de mediador inter-étnico del discurso culturalista institucionalizado: para que se cree una cadena de comunicación válida tanto para el *jaibaná-chaman* como para su nuevo público y que el ritual aparezca eficaz para los unos como para los otros, permite que todos los actores de esta cadena compartan un lenguaje ritual criollo ya antiguo y uno discursivo más reciente de pasarela entre lógicas cosmogónicas diferentes.

Pero dentro de las comunidades Embera-Chamí de Caldas, en proceso de “recuperación y fortalecimiento cultural”, institucionalizado, las transformaciones del espacio social y político interno por la apropiación de la institucionalidad multicultural están alterando igualmente el ritual chamánico de uso interno. Ilustración de ello es la reciente aparición de grandes ceremonias oficiadas por varios *jaibaná* y encabezadas por el cabildo el cual define su objetivo: asegurar la “prosperidad” de la comunidad. Este tipo de ceremonias pone en escena el creciente control de la nueva élite política jurídica de estos grupos sobre los *jaibaná* dentro de una ceremonialidad que integra elementos de una nueva ritualidad política de inspiración estatal, hecha de discursos, estereotipados, y videos, ritualidad que cada grupo termina adaptando a su contexto

particular y cambiante. Estas configuraciones rituales tienden a anular la ambivalencia tradicional de la figura del *jaibaná*, borrando la faceta agresiva individual de su poder, medio tradicional de un control social alternativo (Rubiano 2010a). Los *jaibaná*, tradicionalmente rivales peligrosos, reunidos aquí bajo la vigilancia ceremonial de la nueva autoridad política, deben funcionar como benefactores del grupo. El nuevo poder local institucionalizado canaliza por medios políticos su saber y poder hacia el “bienestar” de una “comunidad” institucionalizada en cuanto colectividad, unida alrededor de objetivos comunes, desprovista de conflictos y desigualdades.

Este cambio, frecuentemente aceptado por los propios Embera, se sirve también de elementos de un nuevo imaginario urbano, cruce del movimiento globalizado de *New Age* y la ideología multiculturalista alrededor del “chaman,” que lo representa como un líder espiritual y un protector del entorno natural y social. Esta nueva configuración ideológica y ritual mediatiza igualmente los nuevos escenarios de contacto, entre grupos indígenas.

Quién es más indígena?

El ritual tuvo lugar en un resguardo Embera de la región central del Valle del Cauca. Las autoridades del mismo nos invitaron a una reunión inter-étnica que se realizó gracias a la financiación de la gobernación departamental. En su programa de salud indígena éste definía como objetivo promover un programa de “encuentro de saberes indígenas”, en el 2007 para intercambiar conocimientos en el área de salud entre “médicos tradicionales” de las tres comunidades (Embera-Chamí, Waunana y Nasa [Paez]) que hacen parte de la ORIVAC y evaluar los problemas de salud de las comunidades de dicha organización.

La reunión comenzó con intervenciones de los miembros directivos de la ORIVAC, cuya mayor parte era de origen Nasa. Estas versaban sobre la importancia de mantener y fortalecer la medicina tradicional, argumentando desde la noción de “madre tierra”. Esta noción de origen andino, traducción-reinterpretación de la *pachamama* recientemente introducida en numerosos discursos amerindios, permite unificar la gran pluralidad y fragmentación étnica indígena en un perfil genérico de guardianes del medio ambiente (Ulloa 2004). Tal representación fue masivamente apropiada por numerosos líderes y militantes indígenas para legitimar sus reivindicaciones culturales y de tierras.

Según estos directivos Nasa de la organización regional, los Embera deben organizar su vida a partir de dos elementos que están interrelacionados con la noción de “madre tierra”: la ley de origen⁹ y del derecho propio o mayor¹⁰. Estas nociones, de introducción muy reciente, funcionan como legitimadoras de la apropiación de un territorio y de determinadas prácticas sociales, culturales, y productivas. Ellas tienen como base el convenio 169 de 1989 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas por

Naciones Unidas, la constitución política de Colombia y todas las leyes y decretos que reglamentan el perfil de las minorías étnicas. El conocimiento de estas leyes por los líderes regionales y nacionales se obtiene en los múltiples foros nacionales e internacionales (principalmente en Suiza y América del Norte), gracias a su contacto con miembros de otras comunidades minoritarias y con personas que trabajan en relación con estas comunidades. Desde hace varios años diferentes líderes Embera asisten de manera recurrente al “Foro permanente para la cuestiones indígenas”, de la ONU. En este foro los Embera entran en contacto con comunidades amerindias y ONG-s de Bolivia, Panamá, México, Argentina, Colombia con las que, como los Embera señalan, pueden hablar fácilmente, dado que no existe la barrera del idioma, pero también con delegados de India, Estados Unidos, Canadá, Australia, Europa, África y Malasia (on los que existen dificultades para comunicarse, pero las cuales son sorteables). Para los líderes “es chévere este asunto, pues acá está reunida toda la dirigencia indígena del mundo, se realizan las discusiones en forma continua y se hacen las discusiones pensando solo en las necesidades que tiene cada comunidad indígena del mundo”. Notable es la similitud entre las temáticas que se tocan en estos foros y las de las reuniones locales.

Acá los temas de trabajo son los mismos que tenemos en la mas lejana y humilde comunidad indígena de Colombia, la declaración de los derechos de los pueblos indígenas en el mundo, realizada por la ONU, el convenio 169 de 1989, los refugiados, los derechos de la madre tierra, la espiritualidad, la autonomía, los derechos al territorio, los mega-proyectos.

Es a partir de estos espacios internacionales que los líderes Embera estructuran hoy la forma de sus demandas y aprenden las normas sobre las cuales pueden basarlas. Los elementos de lenguaje allí aprendidos permiten también de construir y difundir una imàgen idealtípica de lo que debe ser una comunidad indígena: garante de los recursos naturales, independiente de la sociedad nacional, crítica de los megaproyectos y culturalmente singular.

Sin embargo, los conceptos provenientes de estos foros, presentes en el discurso de los líderes políticos locales, continúan siendo ajenos a las representaciones de otros miembros del grupo. Se asiste pues a la divergencia creciente entre un nuevo lenguaje político, diacrítico de una “indigeneidad” generica globalizada, y lenguajes étnicos locales en transformación por la apertura inter-étnica y nacional. Conceptos como la madre tierra, la espiritualidad y la autonomía no dicen mucho para una persona que vive en la selva, que solo ocasionalmente entra en contacto con un no Embera y que concentra todo su esfuerzo en lograr que sus cultivos marchen bien y en no ser agredido chamánicamente por ningún *jaibaná*.

La disparidad del lenguaje de los líderes y del resto del grupo es fácilmente perceptible en temáticas como la de salud. Según los primeros, las enfermedades son

principalmente el producto de la acción punitiva de los seres inmateriales (asociados a plantas y animales) que afligen a aquellos que sobre-explotan el medio. Por ende, los *jaibaná*, recategorizados en “chamanes” aparecen en esta perspectiva a la vez hombres de medicina y filósofos encargados no sólo de asegurar el buen estado de salud de los miembros de la colectividad, sino de conservar el patrimonio ecológico y cultural del grupo. Este discurso es difícilmente comprensible para los Embera que no mantienen un contacto permanente con las instituciones de la sociedad nacional ya que su mitología no sugiere ni la idea del castigo, ni la de negociación con los espíritus como requisito para hacer uso de los recursos naturales. De la misma manera, para un Embera un *jaibaná* no es ni un filósofo, ni un protector, sino un curandero a la vez que un agresor en potencia.

Este tipo de discursos evidencia la tensión, constitutiva del multiculturalismo, entre singularidades culturales y locales, construidas alrededor de modelos particulares de domesticación del medio natural y social y los efectos de un lenguaje de política cultural globalizada y uniformizante legitimador del estatus nacional e internacional de estos grupos minoritarios. Sin embargo, es de recordar que a menudo no es solo el Estado quien exige la adopción de este tipo de discursos. Estos forman parte de las estrategias de prestigio y legitimación, locales e internacionales, de líderes inspirados por organismos internacionales, para hacer efectivos derechos específicos en materia de salud, educación, acceso a la tierra.

Así, el énfasis de las presentaciones de los líderes políticos giró en torno a priorizar las prácticas tradicionales sobre la medicina “occidental” y a incitar a que los diferentes “médicos tradicionales” cambien su modo tradicional de actuar para “trabajar en equipo”.

La reunión continúa con la intervención de diferentes chamanes, quienes enfatizan el rol positivo que cumplen dentro de sus respectivas colectividades. Al finalizar las intervenciones, el grupo Nasa solicita a un *jaibaná* Embera realizar una ceremonia de “refrescamiento” para asegurar el buen desarrollo de la reunión. El refrescamiento es una ceremonia característica de los Nasa, que tiene por objetivo “barrer del cuerpo y del espíritu las malas cosas” y colocar así al individuo en buena disposición para afrontar su futuro.

El *jaibaná*, quien ha participado en diferentes ocasiones en reuniones interétnicas, acepta inmediatamente la solicitud de los Nasa. Llamando a dos jóvenes *jaibaná* de otros resguardos, sale del aula y les dice a sus compañeros: “tenemos que realizar juntos el refrescamiento”. Acto seguido les explica la manera como se desarrollará la ceremonia, que los dos *jaibaná* más jóvenes no habían visto nunca antes. La sorpresa para ellos es mayor, dado que de manera tradicional los *jaibaná* no realizan una ceremonia en compañía sino cuando de trata de un *jaibaná* y su “aprendiz” y que la relación entre *jaibaná* está marcada por la desconfianza ligada a la sospecha de querer “ganar el poder” del otro.

Al día siguiente hacia las diez de la mañana los representantes de la ORIVAC detienen la reunión y solicitan a los *jaibaná* de comenzar la ceremonia; acto seguido

piden a los asistentes salir del salón y dirigirse a un riachuelo que se encuentra en cercanías al lugar. Los *jaibaná* se instalan en la mitad del cauce y frente a ellos, en la orilla, las personas hacen una larga fila. El *jaibaná* de mayor experiencia actúa como coordinador de la ceremonia y los otros dos *jaibaná* como sus auxiliares. La situación para los *jaibaná* jóvenes no deja de ser atípica y amenazante. Otro *jaibaná* que se encuentra en el sitio decide abstenerse de participar diciendo: “el río es el lugar donde un maestro (*jaibaná*) puede quitarle los poderes a otro maestro”.

La ceremonia solo dura unos minutos por cada persona. Cuando el participante se aproxima a los *jaibaná*, el coordinador toma un vaso de agua que se encuentra en una gran olla,¹¹ la vierte en la cabeza de la persona y canta: “que se lleve todas las cosas malas”. El *jaibaná* toma un poco de esta agua en su boca y la sopla sobre el individuo; posteriormente toma su bastón y lo pasa por la espalda de la persona diciendo “que sea buen estudiante, para que este limpio, que se lleve las cosas malas”, o “que sea un buen agricultor...”. En este momento los dos *jaibaná* auxiliares, con las plantas que tienen en las manos ventean a la persona a la que se le hace el ritual. Cuando todas las personas han sido “refrescadas”, los *jaibaná* toman la olla con agua se dirigen a la escuela y esparcen el agua en este sitio, con el fin de “refrescar” el grupo en su totalidad.

Cuando la reunión comienza nuevamente, los representantes de la ORIVAC, de origen Nasa, dicen a los Embera que deben hacer “refrescamientos” en sus comunidades ya que éstos son el medio de prevenir las enfermedades, como de curar y prevenir los malos comportamientos. El responsable del área de salud de la ORIVAC, un Nasa, dice: “si un niño no hace lo que los papás le dicen, hay que hacerle tres “refrescamientos” y a partir de ese momento irá al pueblo a hacer los mandados y será obediente”.

La realización del “refrescamiento” y la sugerencia dada por el representante de salud son comentadas por la mayor parte de Embera como una intromisión de los Nasa en la esfera propia de los Embera; un Embera dice: “con qué derecho ellos vienen a decirnos de hacer un refrescamiento”. Esta sugerencia activa un antagonismo subyacente entre los dos grupos: los Embera se consideran como la comunidad indígena la más “tradicional” de la región y por ende la que tiene un manejo más adecuado en la relación con los espíritus. Por el contrario consideran a los Nasa como una comunidad que ha perdido este conocimiento. En cambio, los Nasa ven a los Embera como desorganizados e incapaces de dirigir su propio “desarrollo”. Para los Embera, los Nasa intentan imponer su visión del mundo, su modo de contacto con los seres inmateriales y las relaciones que los humanos deben mantener con estos últimos. En la perspectiva Embera el “refrescamiento” no tiene sentido puesto que para ellos las enfermedades y las desgracias no son el producto de contaminaciones, sino el de la ira de los *jaï* o de la malevolencia de un *jaibaná* ajeno que los moviliza.

Por ende, si el *jaibaná* decidió realizar el refrescamiento en este escenario inter-étnico, fue para mostrar a los Nasa su capacidad de officiar cualquier tipo de ceremonia y evidenciar así que los *jaibaná* son mejores chamanes que los especialistas Nasa, como

lo ilustra el comentario Embera: “hacemos el ‘refrescamiento’ para vencerlos en su propio terreno”.

El contexto subyacente de este encuentro formal, lo constituyen unas relaciones interétnicas tradicionalmente cargadas de desconfianza tacita: cada una de las comunidades, se considera como superior a la otra, a la cual se asocia a una condición semihumana (Losonczy 1997). Reformulandola en el nuevo lenguaje de competición étnica por recursos y reconocimiento nacionales e internacionales, los Embera consideran a los Nasa como inferiores por haber perdido parte de sus características tradicionales y éstos ven a los Embera como “ignorantes”, debiendo ser guiados en el nuevo terreno político. Esta rivalidad soterrada aflora en numerosos contextos de encuentros interétnicos formales o informales; pero se mantiene en un registro implícito, compatible hasta ahora con las alianzas funcionales y contextuales entre líderes étnicos de ambos grupos para hacer solicitudes a la sociedad nacional.

La apropiación interna fuertemente sugerida a los Embera del “refrescamiento” les plantearía la dificultad de compaginar dos lógicas diferentes frente al mal. Los Nasa hacen refrescamiento fundamentalmente para prevenir los problemas, aunque recientemente lo usan para corregir comportamientos o problemas que un individuo puede tener. Por el contrario, los Embera solo realizan ceremonias chamánicas para dar solución a las enfermedades que afectan a las personas. Pero lo que es más problemático en el contexto interno embera, es la participación en un mismo espacio de varios chamanes, desconocidos, que se consideran peligrosos enemigos. Esta “colectivización” de la acción chamánica entre los Embera que promete al grupo más control social y político sobre su poder ambivalente y temido, menoscaba al mismo tiempo los resortes simbólicos tradicionales de su eficiencia curativa. He aquí una figura de la paradoja creada por la emergencia de nuevos actores y formas de autoridad, anclados en el campo legal del multiculturalismo.

Pero por otra parte, en el escenario interétnico institucionalizado los jaibaná Embera adoptan contextualmente el “refrescamiento” para marcar su superioridad simbólica y ritual ligada a la nueva imagen emblemática del “indígena” en un contexto de mayor peso político, regional y nacional de los Nasa. Asimismo se trata de una adopción de forma más no de contenido, dado que el receptor conserva su sistema de percepción de la realidad que condiciona los medios estratégicos elegidos (Rubiano 2010a).

Los chamanes Embera oficiando fuera de su grupo integran también elementos rituales que hacen sus ceremonias más atractivas del punto de vista visual y simbólico, más conformes a la imagen nacional e internacional del “indígena” genérico. Así, recientemente algunos *jaibaná* han adoptado la toma de *yagé*, dándole el rol del ser espiritual central en torno al cual se construye la acción ritual como es el caso entre los grupos indígenas originarios del Putumayo, emblemáticos de la elitización urbana del chamanismo urbano en Colombia (Caycedo 2013). Para los Embera, de puertas para adentro, el *yagé* (*Banisteriopsis caapi*) aparece como un *jaí* más, otros, que puede tomar

el lugar del *borrachero* (*Datura stramonium*) considerado por muchos chamanes como su espíritu auxiliar; a veces el *yagé* es tomado como complemento de este último. Este tipo de prácticas son difíciles de realizar en contextos Embera más tradicionales, ya que tener visiones como las que produce la toma de *yagé* se representa como sinónimo de estar enfermo. Así el *jaibaná* que lo ofreciera a un enfermo sería percibido por el grupo más como un agresor que como alguien que vela por la seguridad de la colectividad.

Si la adopción de este tipo de elementos no suscita la unanimidad entre los *jaibaná*, la relación que algunos tienen de este tipo de prácticas varía en el tiempo y el espacio. Cuando uno de los *jaibaná* del Valle del Cauca vivía en el Putumayo, fue invitado por algunos miembros de la colectividad a participar en una toma de *yagé* organizada por una comunidad Awa. El desistió de la invitación argumentando que la toma de *yagé* era peligrosa para sus capacidades chamánicas, diciendo: “esa gente es fregada, uno so sabe si quieren tamarlo¹², por eso no voy”. Varios años después, este mismo chaman participó en varias tomas de *yagé* realizadas por un chaman del Alto Putumayo. Rápidamente se consideró con capacidad de realizar ceremonias de este tipo, pese a que los dos tipos de chamanismo presentan grandes diferencias¹³. Hoy en día este *jaibaná*, presentándose como “chaman”, en compañía de su suegro (también *jaibaná*) y de una persona no Embera, realiza ceremonias de toma de *yagé* dirigidas a un público que no es de origen Embera, adquiriendo prestigio y recursos económicos ligados a la ciudad. Pero ese mismo chaman no da nunca *yagé* cuando realiza ceremonias con un público exclusivamente Embera.

Dinámica multicultural y “cultura”

Si bien los cuadros institucionales del proceso multicultural fueron ampliamente documentados, se analizó menos una importante dimensión local del proceso: la apropiación y la utilización étnicas de conceptos como “cultura” o “chaman” y “chamanismo” como categorías nativas en los nuevos contextos y escenarios ritualizados de negociación interétnica. Su comprensión implica, paradójicamente alejarse del concepto de “cultura” manejada por los actores multiculturales en cuanto sistema estable y cerrado de representaciones colectivas y considerar al contrario los significados culturales “en constante flujo y continua recreación” (Wagner 1977:129). Sobre esta base, el concepto de la “zona de contacto” (Clifford 1997), lejos de la idea de la “aculturación” como sustitución a veces violenta de una cultura por otra, permite enfatizar procesos de apropiación multidireccional y entender las dimensiones interactivas e improvisadas de los encuentros interculturales (Gonçalves 2010: 87). Esta formulación permite ampliar el concepto de contacto e intercambio más allá de la definición de conjuntos cerrados con relaciones siempre desiguales, cristalizándose en dominación o resistencia (Losonczy 2006). Pensar la relación interétnica no como un espacio de incompatibilidad, sino el de inteligibilidad mutua (Gow 1991) permite vislumbrar las formas de articulación de lo conocido y lo nuevo, de las semejanzas y

las diferencias en la pragmática de los actores. La tensión constitutiva de la legislación multicultural colombiana entre un concepto cerrado y delimitado de la cultura entendida como bien de patrimonio y la uniformidad del cuadro político de los grupos étnicos encierra entre barreras institucionales apremiantes los mecanismos locales e informales de reproducción de la intimidad cultural interna y los de la regulación de antiguos y nuevos conflictos intra e interétnicos. Esta legislación encuadra pero a la vez facilita la creciente circulación interétnica de prácticas y discursos que crea nuevos escenarios de competencias interétnicas. Pero paradójicamente, lejos de anular, parece estimular también la dinámica informal de las “zonas del contacto” donde se siguen articulando elementos tradicionales con nuevos en formas circulantes, fluidas e interactivas en la reproducción social y la continua recreación cultural de estos grupos; procesos que a su vez van transformando de forma inédita el paisaje cultural e ideológico nacional e internacional.

Referências Bibliográficas

- BOCCARA, Guillaume. (2010), “Cet obscur objet du désir...multiculturel II. Indianité, citoyenneté et nation à l'ère de la globalisation néolibérale”. In: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Matériaux de séminaires*. Paris: EHESS.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1998), “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, v. 4, n. 1: 7-22.
- CLIFFORD, James. (1997), *Routes: Travel and translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. (2000), “Chasse aux Idoles et Philosophie du Contact”. In: D. Aigle, B. Brac e J-P. Chaumeil (eds.). *La Politique des Esprits*. Paris: Société d'Ethnologie.
- GONÇALVES, Marco Antonio. (2010), *Traduzir o outro: Etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- GOW, Peter. (1991), *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- HERZFELD, Michael. (1997), *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- HOFFMANN, Odile. (2004), *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. Paris: IRD-Karthala.
- LOSONCZY, Anne-Marie. (1997), *Les Saints Et La Forêt*. Paris: L'Harmattan.
- _____. (2006), *Viaje y violencia. La paradoja chamánica embera*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- OLZAK, Susan. (1992), *The dynamics of ethnic competition and conflict*. Stanford: Stanford University Press.
- PACHECO, Esperanza; VELASQUEZ, Jairo. (1993), “Relaciones Interétnicas de los Embera del Bajo Chocó”. In: F. Correa (ed.). *Encrucijadas de la Colombia Amerindia*. Bogotá: COLCULTURA – ICAN.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. (1960), “Notas etnográficas sobre los indios del chocó”. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 9: 161-193.
- RUBIANO, Juan Carlos. (2010a), *L'homme-forêt: action sociale et action rituelle dans le chamanisme embera-chami*. Paris: Tesis de doctorado en Antropología, École Pratique des Hautes Études.
- RUBIANO, Juan Carlos. (2010b), “Sobre el trance, el éxtasis y los estados alternos de conciencia en el chamanismo de tierras bajas, una visión desde los embera-chami y kofán del Putumayo”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, v. 24, n. 41: 207-222.

- ULLOA, Astrid. (2004), *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- WAGNER, Roy. (1977), "Culture as Creativity". In: J. Dolgin, D. Kemnitzer e D. Schneider (eds). *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia university Press.

Notas

- ¹ Esto llega al punto que para muchas entidades estatales como para muchas comunidades amerindias solo puede ser reconocido como indígena la persona que habita dentro de un territorio (rural) claramente delimitado, con una identidad mono-cultural y dirigido por un cabildo. El cabildo, organización política local de origen español, implantada en la Colonia, se define legalmente hoy como una entidad pública especial rigiendo entidades territoriales indígenas llamadas 'resguardos' cuyos integrantes (Gobernador y Cabildantes) son elegidos por los habitantes indígenas del resguardo: representan legalmente la comunidad, ejercen la autoridad sobre ella, así como reciben y gestionan recursos estatales y locales.
- ² Los Embera-Chamí, al igual que los Embera-Katio y los Waunaná, hacen parte del grupo cultural Chocó. La comunidad indígena Embera-Chamí del Departamento del Valle del Cauca es de aproximadamente 7000 individuos dicha población se localiza en 17 de los Municipios del Departamento y está distribuida en 29 comunidades (12 resguardos y en 12 asentamientos). La comunidad Embera-Chamí se caracteriza por una alta movilidad poblacional originada por múltiples factores como la búsqueda de esposa, de terrenos aptos para la caza, conflictos familiares y problemas de salud. Las comunidades Embera-Chamí se encuentran diseminadas en los Departamentos de: Antioquia, Risaralda, Caldas, Chocó, Putumayo, Caldas, Córdoba, Caqueta y en los vecinos países de Ecuador y Panamá. En el Valle del Cauca la mayor parte de la población se concentra en los Municipios del Dovio y Bolívar, en donde se encuentran los resguardos Cañón del río Garrapatas y Sanquinini. Esta comunidad indígena se ha dado a conocer ampliamente en el país y por fuera de él gracias a su medicina tradicional, en especial el *jaibanismo* (chamanismo), el *jaibaná* (quien tiene muchos espíritus) es la persona encargada de entrar en contacto con los seres sobrenaturales a fin de curar a las personas enfermas. La organización política se basa en el cabildo. Una comunidad esta formada por varias familias extendida, el sistema de parentesco es cognaticio, con inflexión patrilateral y un modo de residencia matrilocal, aunque también se presenta la neolocalidad. La base de la producción es la agricultura aunque el trabajo asalariado esta ampliamente difundido, principalmente por fuera de la región del cañón del río Garrapatas.
- ³ Es interesante señalar que en este momento el líder político regional y los dos candidatos a puestos de elección popular no ejercían ningún puesto público.
- ⁴ Las comunidades Embera mantienen una doble agenda sociopolítica: de un lado realizan acercamientos con la alcaldías municipales (fundamentalmente porque al ser resguardos el dinero de transferencias llega a la alcaldía Municipal y el alcalde es el encargado de ordenar el gasto, aunque la manera como se utilizan los recursos de los resguardos se decide siempre previa concertación con las comunidades); del otro lado la mayor parte de proyectos y programas que llega a los resguardos lo hace a través de la organización indígena regional del Valle del Cauca (ORIVAC). Por ende se observa un cierto grado de aislamiento de los habitantes de los resguardos frente a la población campesina.
- ⁵ Lo cual no se hace en contextos tradicionales.
- ⁶ Debe señalarse que los grupos Embera tienen relaciones comerciales con los miembros de la sociedad nacional al menos a partir del siglo XVIII (Reichel-Dolmatoff 1960; Pacheco y Velásquez 1993; Losonczy 1997).
- ⁷ Esta situación es muy diferente a la de los chamanes que dan *yagé*, quienes tienen una especie de tabla de precios según el público al cual se dirigen.
- ⁸ La casi totalidad de *jaibanás* se identifican como católicos.
- ⁹ Esta ley es definida por "pensadores" indígenas (asociados a la Organización Nacional Indígena de

Colombia – ONIC y por las organizaciones regionales como la ORIVAC) como: la ciencia tradicional de sabiduría y de conocimiento ancestral indígena, la cual sirve como fundamento para el manejo de todo lo material y espiritual. Su cumplimiento garantiza el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de los pueblos indígenas como guardianes de la naturaleza, regula las relaciones entre los seres vivientes (desde las piedras hasta el ser humano), en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral legado desde la materialización del mundo. Este concepto es interesante dado que es ajeno al pensamiento Embera, pero es muy próximo al concepto de Ley Ancestral entorno al cual se organizan las relaciones entre individuos y la apropiación del territorio.

¹⁰ El derecho propio o mayor es definido por este mismo grupo de personas como: las formas de existencia y resistencia de cada comunidad indígena, como las manifestaciones culturales y de interacción entre los seres humanos y la naturaleza, esta última constituye el entorno fundamental en la cosmovisión propia, así como el legado de autoridad y dirección de cada comunidad indígena, como de la historia y de la memoria de los antepasados. En últimas, el derecho y las leyes propias de las comunidades indígenas se reflejan en cada página del interminable y profundo libro de nuestra existencia, el cual nos fue dado desde la génesis de nuestro ser como indígenas a través del legado de la ley de origen.

¹¹ Esta bebida se elabora a partir de la mezcla de la cocción de diferentes plantas.

¹² Impedir que sea capas de ver los seres inmateriales.

¹³ Para una comparación de estos dos tipos de ceremonias ver Rubiano (2010b).

Recebido em janeiro de 2013

Aprovado em abril de 2013

Anne-Marie Losonczy (alosonczy1956@gmail.com)

Antropóloga, diretora de estudos na École Pratique des Hautes Études – EPHE, Paris. Autora de quatro livros e sessenta artigos. Fez trabalho de campo na Colômbia, Cuba, Hungria e Romênia. Suas temáticas de investigação são a antropologia das relações inter-étnicas, do ritual, do luto e da memória. Mais recentemente passou a pesquisar também as recomposições de xamanismos indígenas em contextos urbanos e de etnicidades politizadas.

Juan Carlos Rubiano (juancarlos.rubiano@yahoo.fr)

Doutor em Antropologia pela École Pratique des Hautes Études – EPHE, Paris. Professor da Universidade dos Andes. Trabalha desde 2001 com as comunidades ameríndias Inga, Kofan, Waunaan, Awá e especialmente Emberà-Chamí desenvolvendo pesquisas centradas no estudo do sistema religioso dessas comunidades.

Resumen:

La política por los espíritus: escenarios multiculturales en “zonas de contacto” (Valle de Cauca, Colombia)

Basado en una reciente investigación etnográfica entre los Embera-Chami de la región pluriétnica del Valle del Cauca (Colombia) el examen de escenarios de encuentros interétnicos encuadrados por la legislación multicultural permite vislumbrar la paradójica interdependencia entre la institucionalización de un concepto culturalista singularizante de “la” cultura y la homogeneización política de los grupos étnicos. La “estatización” de las relaciones inter-étnicas, concomitante a la competición por la visibilidad, entre grupos de igual estatus en la legislación nacional e internacional aparecen como dimensiones emergentes del campo interétnico, mientras que se confirma el papel performativo de la ritualización en la circulación y la apropiación de discursos y prácticas. Los escenarios descritos que corresponden a múltiples situaciones semejantes evidencian también que la apropiación multidireccional y uso contextual de conceptos genéricos provenientes del espacio académico, nacional e internacional – como “médico tradicional”, “derecho ancestral”, “reforzamiento cultural”, o “chamanismo” - construyen *campos de paradojas*. Permiten a los actores étnicos de construir y visibilizar una singularidad cultural aislacionista conforme al concepto oficializado de “cultura” pero al mismo tiempo empujan a una mayor apertura de las “zonas de contacto” interétnicas donde circulan una mayor variedad de prácticas y discursos que antes de la institucionalización del multiculturalismo.

Palabras-clave: Política interétnica, chamanismo, ritual, Emberà, Nasa, zonas de contacto, intimidad cultural.

Abstract:

Making politics through the Spirits : multicultural scripts in contact-zones (Valle del Cauca, Colombia)

Based on a recent ethnographic field-work among the Embera-Chami in the multi-ethnic region of the Cauca Valley (Colombia), the analysis of what occurs in interethnic meetings organized under the multicultural legislation will illuminate the paradoxical interdependence between the institutionalized concept of “culture”, a culturalist singular entity, and the political homogenization of ethnic groups. The state control of interethnic relations, along with the competition for visibility between groups of equal status under the national and international law appear as emerging dimensions of the interethnic field, while the performative role of ritualization of the circulation and appropriation of discourses and practices is confirmed. The sequence of events described,

very common in other parts of Colombia, also demonstrate that the multi-directional appropriation and the contextual use of generic concepts issued in the academic milieu (national and international) such as “traditional physician”, “ancestral rights”, “cultural reinforcement”, or “shamanism” construct a *field of paradoxes*. Thus, they allow the ethnic actors to build up and make visible an isolationist cultural singularity, conforming to the officialized notion of “culture”, while forcing in the same time a broader opening of the interethnic “zones of contact”, where a larger variety of practices and discourses circulate, much larger than before multiculturalism was instituted.

Keywords: interethnic Politics, shamanism, rituals, Emberà, Nasa, zones of contact, cultural intimacy