

«Todos en el mismo pensamiento»: las relaciones del pueblo embera con los sitios sagrados de los resguardos de Polines y Yaberaradó en Chigorodó (Antioquia)¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.08>

JAVIER ROSIQUE-GRACIA², AÍDA GÁLVEZ-ABADÍA³, SANDRA TURBAY⁴
Universidad de Antioquia, Colombia

NATALY DOMICÓ⁵, ARNULFO DOMICÓ⁶, PLINIO CHAVARÍ⁷, JUSTICO DOMICÓ⁸
Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, Colombia

FERNANDO A. ALZATE⁹, JOSÉ FERNANDO NAVARRO¹⁰, SNEIDER ROJAS-MORA¹¹
Universidad de Antioquia, Colombia

Cómo citar este artículo: Rosique-Gracia, J., Gálvez-Abadía, A., Turbay, S., Domicó, N., Domicó, A., Chavarí, P., Domicó, J., Alzate, F. A., Navarro, J. F. & Rojas-Mora, S. (2020). «Todos en el mismo pensamiento»: las relaciones del pueblo embera con los sitios sagrados de los resguardos de Polines y Yaberaradó en Chigorodó (Antioquia). *Tabula Rasa*, 36, 201-222.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.08>

Recibido: 3 de febrero de 2020

Aceptado: 26 de mayo de 2020

Resumen:

La importancia espiritual y ambiental de los sitios sagrados en las cabeceras de los ríos se fundamenta en las relaciones que los embera instauran con los seres espirituales a través de sueños, cantos y rituales de armonización, para obtener recursos del bosque y conocimientos sobre los usos de las plantas. *Pākðré*, entidad poderosa en el sitio sagrado, es tratada como una parienta afín sometida a reglas de reciprocidad; esta entidad recibió antiguamente la fuerza de muchos seres de los distintos niveles cósmicos, por lo cual pudo enseñar al pueblo embera los rituales y prácticas curativas que conocen ahora. El jaibaná es depositario directo de su sabiduría, ligada estrechamente a las plantas más pequeñas del bosque, de ahí su respeto por los lugares sagrados y su esfuerzo por el cumplimiento de las demandas que le hacen en sueños tanto *Pākðré* como los demás espíritus, plantas y animales de esos parajes solitarios.

Palabras clave: embera, sitios sagrados, jaibaná, investigación indígena, etnoecología.



2019 - Después de la armonización. Preparando la primera expedición
Justico Domicó Bailarín. Tulenapa (Antioquia)

“All Within the Same Thought”: Embera People Relations with Sacred Places in Polines and Yaberaradó Reservations in Chigorodó (Antioquia)

Abstract:

The spiritual and environmental importance of the sacred places at the headwaters of rivers is based on the relationships that Embera people establish with spiritual beings through dreams, songs and rituals of harmonization, so as to obtain forest resources and knowledge on the uses of plants. *Pákðré*, a powerful entity from the sacred place, is treated as closely related kin subject to the rules of reciprocity; this entity formerly received the strength of many beings of the different cosmic levels, thanks to which it was able to teach the Embera people the rituals and healing practices that they know nowadays. The Jaibaná is a direct trustee of its wisdom, closely linked to the smallest plants in the forest, hence Embera's respect for sacred places and the Jaibaná's effort to fulfill the demands that both *Pákðré* and other spirits, plants and animals from those solitary places ask him in his dreams.

Keywords: Embera people, sacred places, *jaibaná*, indigenous research, ethnoecology.

“Todos no mesmo pensamento”: as relações do povo embera como os sítios sagrados dos territórios de Polines e Yaberaradó em Chigorodó (Antioquia)

Resumo:

A importância espiritual e ambiental dos sítios sagrados nos nascentes dos rios se baseia nas relações através dos sonhos, cantos e rituais de harmonização dos embera, para ter recursos da floresta e conhecimentos sobre os usos das plantas. *Pákðré*, entidade poderosa no sítio sagrado, é tratada como uma parenta próxima subordinada às regras de reciprocidade. Esta entidade recebeu antigamente a força de muitos seres dos diferentes níveis cósmicos, por isso pôde ensinar ao povo embera os rituais e práticas curativas que conhecem hoje em dia. O jaibaná é agente custódio direto de sua sabedoria, estreitamente relacionada às plantas menores da mata, daí o seu respeito pelos lugares sagrados e seu esforço pelo cumprimento dos requerimentos que lhe fazem em sonhos tanto *Pákðré* como os outros espíritos, plantas e animais dessas paragens solitárias.

Palavras-chave: embera, sítios sagrados, jaibaná, pesquisa indígena, etnoecologia.

¹ *Agradecimientos:* a Colciencias por la financiación del proyecto 299-2018 «Drua Wändra. Caracterización de la flora y fauna de los sitios sagrados de Polines y Yaberaradó, resguardos del pueblo embera de Chigorodó (Antioquia)» del que deriva la presente investigación. A Samuel Borja Domicó, Gobernador del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó (CMICH), al PNN Paramillo y a Corpourabá, por su participación como aliados del proyecto. A la guardia indígena y a los gobernadores de las comunidades por su acompañamiento. A Benigno Sinigüi de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) por su papel mediador en la etapa inicial de toma de contacto con las autoridades del Cabildo que posibilitaron el proyecto. Al proyecto de Sostenibilidad otorgado al Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad (MASO) por la Universidad de Antioquia.

² Departamento de Antropología. Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad. <https://orcid.org/0000-0003-2686-8820> (javier.rosiqueg@udea.edu.co). Doctor en Ciencias (Antropología) por la Universidad del País Vasco- Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao, España.

³ Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad. <https://orcid.org/0000-0002-2861-8377> (aida.galvez@udea.edu.co). Doctora en Antropología de la Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España.

⁴ Grupo de investigación Medio Ambiente y Sociedad. <https://orcid.org/0000-0001-5903-0499> (sandra.turbay@udea.edu.co). Doctora en Ciencias Sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

⁵ Grupo de Investigación Diverser de la Universidad de Antioquia. <https://orcid.org/0000-0002-9644-6503> (nataly.domicom@udea.edu.co). Licenciada en Pedagogía Infantil por la Universidad de Antioquia.

⁶ Médico tradicional embera (cabildomayorchigorodo@gmail.com).

⁷ Autoridad tradicional embera (cabildomayorchigorodo@gmail.com).

⁸ Investigador embera en Comunicación Audiovisual. (cabildomayorchigorodo@gmail.com).

⁹ Instituto de Biología. <https://orcid.org/0000-0002-4916-8897> (alveiro.alzate@udea.edu.co). Doctor en Biología por la Universidad de Antioquia.

¹⁰ Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad (jfnavarrop@yahoo.com.mx)

¹¹ Grupo de investigación Medio Ambiente y Sociedad. <https://orcid.org/0000-0002-8781-2487> (sneider.rojas@udea.edu.co). Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Introducción

En 2018 Colciencias invitó a varios grupos de investigación a presentar proyectos para caracterizar la flora y la fauna en pueblos indígenas de Colombia, con la condición de formar a los mismos indígenas como investigadores, toda vez que la iniciativa había surgido de una mesa de concertación entre Colciencias, como entidad rectora de la investigación científica y tecnológica en el país, y los representantes de las organizaciones indígenas. La Universidad de Antioquia presentó entonces, junto con el Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó (CMICH), que agrupa a los embera de este municipio, un proyecto para caracterizar la flora y la fauna de tres sitios sagrados: el de Polines en el resguardo del mismo nombre y los de Chigorodocito y Guapá en el resguardo de Yaberaradó. Este artículo, derivado de esa investigación, estudia las relaciones entre los embera y una clase de espíritus reconocidos por ellos mismos¹² como moradores de *drua wāndra*, los sitios sagrados. Los hallazgos de esta investigación se sitúan en la estela de la literatura etnográfica sobre la cosmología y la territorialidad embera (Vasco, 1985; Pardo, 1986; Hernández, 1995; Ulloa,

¹² Es imposible desarrollar aquí los conceptos de jai y de jaure, debatidos en varios estudios sobre los procesos de curación/agresión con la intervención de los espíritus (ver Vasco, 1985; Pardo, 1987a; Pineda & Gutiérrez de Pineda, 1999; Losonczy, 2006; Arias & López, 2014, entre otros).

Rubio & Campos, 1996; Losonczy, 2006; Jaramillo, 2006). El tema de los sitios sagrados se emplaza en el giro ontológico, como enfoque que revalúa la idea de múltiples representaciones culturales sobre el mismo universo,

que propone alternativas frente al dualismo naturaleza/cultura propio del naturalismo moderno y que rescata concepciones de la naturaleza silenciadas por las visiones antropocéntricas y naturalistas dominantes (Ruiz Serna & del Cairo, 2016). La literatura permite entender que los embera son animistas en la medida que admiten para los seres no humanos una interioridad idéntica a la de los humanos (Descola, 1996). También son perspectivistas en tanto

la definición del otro depende del punto de vista: los humanos sin poderes chamánicos solamente vemos a los animales y a las plantas como especies naturales desprovistas de intersubjetividad, igual les pasa a ellas respecto a nosotros (Viveiros de Castro, 1998). Que los animales nos ven como animales y no como gente es algo expresado sin equívocos por los embera. El jaibaná como especialista logra trascender la corporalidad de otras especies y verlas como gente (*embera*) para dialogar, aunque es discrecional de las especies vegetales y animales comunicarse con los legos de la comunidad. Es esa subjetividad interior, esa condición de gente, la que posibilita entender las relaciones entre humanos y los demás seres sintientes como relaciones de parentesco. La figura de *Pākðré* (suegra) en su calidad de maestra del jaibanismo preside el área de *drua wāndra* desde tiempos inmemoriales. Allí, la presencia humana es objeto de restricciones, aunque el jaibaná puede entablar negociaciones oníricas con los espíritus dueños de los sitios para favorecer la movilidad de los humanos, cazar, pescar o recolectar plantas y frutos. La relación entre los espíritus de *drua wāndra* y los seres humanos es ambivalente pues oscila entre la predación y la afinidad: de un lado, esos espíritus asumen la apariencia de un tigre o de otras fieras que persiguen a los embera como si fueran su presa, y de otro lado, se anuncian como suegras que entregan generosamente animales y plantas –que son sus hijos– a sus aliados embera.

La etnografía embera que presentamos aquí no solo es representativa de las áreas cordilleranas del noroccidente colombiano y del Darién panameño (Loewen, 1960, Kane, 1994, 2015), sino que tiene aspectos comunes con la etnografía amazónica (Londoño Sulkin, 2017; Reichel, 2012). La ontología embera se aparta de la diferencia entre un sujeto con capacidad de agencia y un objeto carente de ella, propia de la ontología moderna, como veremos en la caracterización de las relaciones entre la gente y los seres de los sitios sagrados, potencialmente peligrosos en su totalidad. Kane (1994) plantea para el Darién panameño una escala de seres sintientes, presente en las narraciones indígenas. Esa escala es abierta y negociable y equivale a la distancia espacial que hay entre la casa concebida como centro y las cabeceras de los ríos, territorio de los «demonios» y escenario de una geografía antigua, la de los mitos de origen. Ahora bien, en su argumentación sobre el chamanismo embera del Chocó, Losonczy (2006) ha problematizado la relación de los jaibanás con las madres de los animales, entendidas como la esencia más feroz de cada especie animal (*chi vandra*), indicando que el jaibaná puede incluso cercar a los animales en detrimento de la comunidad que se queda sin alimento como castigo por haber cazado en exceso; en este sentido su comportamiento es equivalente al de las *chi vandra* que sancionan directamente la cacería desmedida. El «encierro» de los animales ha sido también reportado como retaliación del jaibaná por no haber recibido de los cazadores parte de las presas obtenidas (Duque *et al.*,

1997). Empero, nuestra etnografía muestra cómo el desempeño del jaibaná en Chigorodó se sitúa en un papel opuesto a lo dicho en las fuentes mencionadas en tanto nunca encierra los animales en provecho propio; por el contrario, alienta los intercambios ritualizados de los embera con las *wandras* y otros espíritus del bosque, poniendo en favor de la comunidad su afinidad con *Pākðré*, de quien ha recabado el saber que detenta sobre las plantas medicinales.

Los embera de Polines y Yaberaradó: territorio y cultura

Aunque los embera se han asentado tradicionalmente en el noroccidente de Colombia y oriente de Panamá, poblando las riberas de los ríos y las cordilleras de la selva húmeda tropical del Pacífico, no puede aminorarse el efecto de fragmentación y diáspora por 11 departamentos colombianos de pequeñas comunidades desalojadas de sus tierras por décadas de conflicto. El pueblo embera es identificado por la Corte Constitucional como uno de los pueblos indígenas en riesgo para la supervivencia física y cultural (Organización Indígena de Antioquia, 2012). Los resguardos embera de Polines y Yaberaradó se ubican en la macrorregión conocida como Chocó biogeográfico, particularmente en la serranía de Abibe (Figura 1), en el extremo noroccidental de Colombia. Es una zona del neotrópico con influencia directa del océano Pacífico y del mar Caribe y con condiciones geomorfológicas de pendientes abruptas y escarpadas, valles estrechos, terrazas aluviales y planicies fluvio-lacustres. El clima es muy caluroso y con alta pluviosidad; los ríos de corrientes de corta extensión y gran fuerza denudativa se abren camino desde sus cabeceras hacia las llanuras aluviales, dejando a su paso saltos y caídas de agua investidos simbólicamente como sede de entidades espirituales; es justo allí en el bosque muy húmedo tropical, en estribaciones de la serranía, donde están los sitios sagrados¹³.

¹³ Al igual que en el caso de los pueblos indígenas de Oaxaca donde el complejo cerro-cueva-manantial es un símbolo dominante de la territorialidad que acumula múltiples sentidos. La montaña sagrada es centro cósmico: alta, vertical, cercana al cielo y por tanto trascendente; como pilar entre tierra y cielo es liminal. Atrae el agua y desde su cumbre se dominan los cuatro puntos cardinales. En sus formaciones de manantiales y cuevas moran los dueños y antepasados tutelares (Barabas, 2017, p.75).

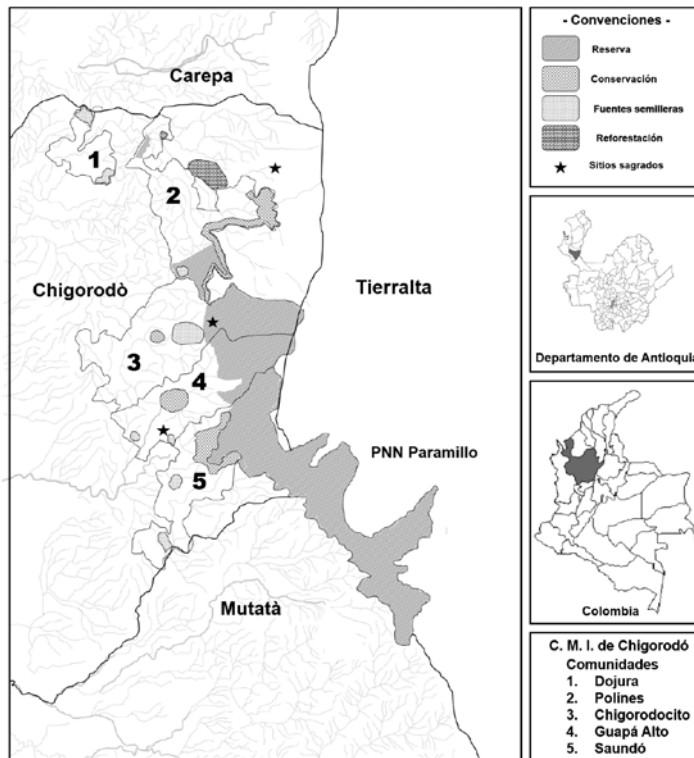


Figura 1. Se indica la localización de las cinco comunidades embera en Polines y Yaberaradó y la distribución de zonas de importancia cultural. C.M.I. de Chigorodó = Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó. Fuente: CMICH & PNN-DTC (2013).

Estas características se expresan en una vegetación exuberante, con diversas familias de grandes conjuntos taxonómicos útiles para la práctica medicinal y espiritual del pueblo indígena. La fauna, adaptada a estas condiciones ambientales e integrada a la compleja dinámica ecológica, cuenta con una gran variedad de reptiles, aves y mamíferos que cobran pleno sentido en la sociedad embera, donde la caza ha fundamentado el estatus masculino. Este panorama geográfico y ambiental corresponde a tres municipios: Mutatá y Chigorodó (Antioquia) y Tierra Alta (Córdoba), que contienen unidades político-administrativas del orden nacional como es el Parque Nacional Natural del Paramillo y la jurisdicción territorial de los resguardos embera de Polines y Yaberaradó también conocido, este último, como Abibe Chigorodó (CMICH & PNN-DTC, 2013). El resguardo de Polines comprende una sola comunidad del subgrupo lingüístico embera *eyabida*, mientras que el resguardo de Yaberaradó comprende cuatro comunidades distribuidas en dos subgrupos lingüísticos: los embera *eyabida* en las comunidades de Chigorodocito, Guapá Alto y Saundó y el subgrupo embera *chami* en la

comunidad de Dojura¹⁴. Son aproximadamente 1.829 habitantes, distribuidos en

¹⁴Recogiendo a varios autores, Vasco (1985) sugiere que el término Dojura alude al nacimiento del río donde están los seres del agua.

376 viviendas (Corpourabá 2019), que comparten el territorio con algunos colonos y campesinos. El poblamiento tradicional embera es disperso, con la

familia extensa como unidad social más importante, seguida de las parentelas donde confluyen ambas líneas de descendencia y de la comunidad, en ocasiones agrupada en caseríos o en tambos aislados elevados sobre pilotes que protegen de la humedad e inundaciones.

El piedemonte de la serranía de Abibe se caracteriza por los agrosistemas con importancia para la producción alimentaria en pequeñas parcelas, en cambio la zona montañosa y las cabeceras ribereñas sustentan los bosques que intervienen en la conservación de la biodiversidad, la fijación de carbono, la captación y liberación de agua, y el aprovisionamiento de productos forestales. Aunque la explotación ancestral del territorio se ha basado en el uso no intensivo y en el abandono de este por migración de las parentelas para ocuparlo luego de su recuperación natural, esto ya no es viable por la presión campesina y porque la constitución legal de los resguardos ha limitado la extensión del territorio ancestral. Las familias cultivan pequeñas parcelas de plátano, arroz, maíz y yuca y algunas crían vacunos a pequeña escala, por otra parte el ideal de la caza y pesca se enfrenta a la realidad de la escasez de animales del monte y de peces.

Los métodos de investigación

En el año 2017, el Cabildo Mayor de Chigorodó creó un Semillero de Comunicación e Investigación llamado *Krincha U Numua*, donde se capacitó desde la reflexión y la acción colectiva a jóvenes y a autoridades espirituales en discusiones y procedimientos epistemológicos del *juruida embera*: el conocimiento e investigación propia. Este grupo intergeneracional, se consolidó a través de orientaciones políticas, espirituales y epistémicas sobre la autodeterminación y varios de sus miembros se integraron a esta investigación sobre la flora y la fauna de los sitios sagrados. El vuelo del colibrí, ave de sabiduría con un papel protagónico en la búsqueda del agua escondida por *Jenzerá* (hormiga conga *Paraponera clavata*) en tiempos antiguos, fue la metáfora elegida para el *juruida embera*. Otra metáfora orientadora fue la búsqueda del *oará* (camino correcto) para relacionarse con el entorno y con *drua wándra*. El acento en la investigación propia emerge en los años 60 con la base filosófica de la «etnografía crítica» y con las experiencias de los movimientos sociales poscoloniales. El cuestionamiento a las técnicas de investigación que producen resultados objetivos, evidencia cómo la introspección, el trabajo de la memoria y de los sueños como formas más intuitivas o subjetivas del saber son fuentes de conocimiento a la hora de investigar (Foley & Valenzuela, 2012). Durante la fase preparatoria conjunta

Universidad de Antioquia-CMICH se ventilaron en los idiomas embera y castellano los acuerdos para estudiar la cultura embera «de abajo hacia arriba» retomando la experiencia de pueblos nativos como los maoríes (Smith, 2017, p.213). El desafío de las recientes metodologías abarcó debates y decisiones relativos a la información sensible del trabajo de campo considerada bajo la reserva del pueblo embera y de sus autoridades espirituales; a la presencia de las voces indígenas en el proceso de escritura de resultados, a la revisión del manuscrito por académicos, interlocutores y coinvestigadores embera en un marco colaborativo, etc.¹⁵

En la primera fase de la investigación o pre-campo propuesta por los coinvestigadores embera para analizar la viabilidad del proyecto en los resguardos, afloraron las reservas por el fuero de *drua wāndra*: Blanca Domicó, una mujer de Guapá Alto que es considerada sabia por su gente, explicó durante la primera reunión de socialización del proyecto que para los embera el sitio sagrado «es arriba en el bosque, jaibaná es el que sabe cómo está ese bosque, qué espíritus están cuidando o qué espíritus son los que bajan hacer maldad, por eso uno debe tener mucho cuidado». Se cuestionó que se pudiera entrar al sitio sagrado sin precauciones y que se extrajera conocimiento no autorizado, provocando el enojo de los espíritus. La misma sabia advirtió que luego de la visita, el sitio sagrado debía quedar «bien bonito y sin problemas». Debido a esto, el jaibaná trasnochó, cantó y soñó para dialogar con los espíritus¹⁶: «Los *wāndra* le preguntaron a quiénes iban a investigar y el jaibaná les respondió que a las plantas y los animales y no a *drua-wāndra*, *chimorna*, *yhaberara* o a *oangaramia*, ellos –los espíritus– le indicaron entonces por cuál camino podían ir sin limitaciones y por cuál camino no, porque era su casa». La advertencia de «no coger cosas» o de tomarlas según las prescripciones indicadas en los sueños jaibanísticos, reguló los procedimientos de colecta en el perímetro sagrado, el ingreso, la permanencia y la salida de *drua wāndra*. La armonización como ritual emergente dirigida por el jaibaná para propiciar a las *wāndras* incluyó aspersión de plantas medicinales¹⁷.

Una breve armonización fue conducida asimismo en la Universidad de Antioquia en Medellín, para marcar el inicio de actividades del proyecto con los investigadores *kapunia* (no embera). En idioma embera armonización se dice *amba kein yeira*:

¹⁵ El acabado cumplimiento de estas expectativas se vio interferido por la crisis desatada por el Covid-19. Las medidas de confinamiento en Colombia se han prolongado hasta la entrega de la última versión de este artículo. <https://www.facebook.com/182932361743080/posts/2811261278910162/?sfnsn=scwsp-mo&extid=di5WOIWg7rxa8o0x>

¹⁶ En la vertiente onírica del jaibaná, se destaca su capacidad para marginarse del sueño ordinario e ingresar en un espacio distinto captando una cantidad y variedad progresiva de jais en lugares intersticiales esquivos a la vista diurna. Podrá además ver a los espíritus en lugares poco comunes de la geografía embera (Losonczy, 2006).

¹⁷ El ritual es un sistema codificado de prácticas con alto valor simbólico para los actores y con cierta relación con lo sagrado (Maisonneuve, 1991 en Barabas, 2017, p.19) que se orienta a mantener o a crear modelos de acción colectiva (Barabas, 2017). Los rituales de armonización son así mismo practicados por otros pueblos indígenas como los del Cauca, la Sierra Nevada de Santa Marta y del Putumayo.

«todos en el mismo pensamiento». Como práctica ritual la armonización – enriquecida por la afectividad– alude a movimiento, interdependencia o energía, relación que conecta a todos los seres para mantener el equilibrio entre sí y con los creadores. La ruptura en ese sistema de conexiones tiene como signo las dolencias y aparece la desarmonización (Arias & López, 2014). El trabajo de campo estuvo precedido por la capacitación de doble vía en etnobotánica, etnozología, etnografía y se visitó el Herbario de la Universidad de Antioquia. La capacitación fue en las sedes de Medellín y Tulenapa (Urabá), ambas de la Universidad de Antioquia.

Los sitios sagrados: *drua wáandra*

En la legislación territorial, las áreas naturales protegidas tienen un valor estético y espiritual, así como valores ecológicos y de conservación de la biodiversidad, pero cuando un pueblo afirma que un sitio es sagrado, quiere decir algo más. La sacralidad se asocia a los términos de religioso, veneración, sacrificio, curación, mágico, ritual, totémico, medicina tradicional, animista, espíritus ancestrales y a otras expresiones similares (Pungetti, 2012). Lo sagrado como categoría antropológica transcultural, funda la experiencia religiosa de cara a las deidades y a entidades sobrenaturales y misteriosas separadas de lo cotidiano que suscitan una gama de emociones manifestadas en el respeto, la alegría, la gratitud, el terror, etc. Lo sagrado permite entender los vínculos de la sociedad indígena con los seres espirituales que intervienen en los asuntos humanos y que se asumen con estatuto de realidad.

La lengua embera reserva un nombre especial, *drua wáandra*, para aquellos sitios que estructuran ecológicamente su territorio y que se hallan rodeados de un sentido místico. Estos aún son espacios prístinos que aseguran el refugio de la fauna silvestre, regulan los caudales de agua y albergan a los espíritus. En 2009 las autoridades embera de varios municipios de Urabá, reunidas en asamblea, expusieron que hay 16 sitios sagrados del tipo cerro histórico o *katuma*, y entre ellos *katuma Yaberaradó* en Chigorodó¹⁸. De hecho, las cimas de la serranía de Abibe, conforman un corredor ecológico que interconecta todos los sitios sagrados. Los

¹⁸ <https://www.cric-colombia.org/portal/los-sitios-sagrados-patrimonio-embera-para-el-mundo>

impactos que reciben los sitios sagrados proceden de la ampliación de la frontera agrícola y ganadera, de la minería, de la

deforestación, del cambio climático y del tránsito de grupos armados. La amenaza a la integridad de las *jaiide*, o casas de los espíritus, atrae desgracias y enfermedades, muchas de ellas mentales, que son una reacción frente al confinamiento al que están sometidos los embera por los grupos armados, a la violencia física y psicológica en el entorno familiar y a las adversidades que enfrentan en medio de la pobreza (Valencia Cortés, Villegas Echeverri & Tobón Yagarí, 2010; Ruiz Eslava, 2015; Sepúlveda López de Mesa, 2008).

Los sitios sagrados proporcionan un contexto comprensivo de las relaciones entre humanos, animales, plantas y entidades espirituales y se destacan por su valor para la continuidad cultural del pueblo embera. El estudio de las relaciones entre los humanos y los seres espirituales se encuadra en la concepción indígena del cosmos compuesto por tres niveles interrelacionados y poblados por distintos tipos de seres¹⁹. Ese cosmos fue el escenario de las ejecutorias de los dioses Karagabí y Trutruicá en tiempos primordiales. Luego de la intensa actividad cumplida en la generación de su pueblo y en la ordenación del paisaje a partir de la caída en tierra del árbol *jenené*, Karagabí se fue al mundo de arriba y se alejó definitivamente de los humanos. Trutruicá, el segundo personaje, se fue al inframundo y a él se le atribuye el origen del saber jaibanístico encarnado en la figura de *Imamá-Pākḏré* (tigre-suegra) y el origen de animales como serpientes, murciélagos, tatabros (*Tayassu albirostris*) y cultígenos como el chontaduro (*Bactris gasipaes*), maíz (*Zea mays*) y plátano (*Musa sp.*). Karagabí y Tutruica provocaron antes de partir un efecto duradero en el mundo al establecer una interdependencia entre vegetales, animales y humanos que explica el que los embera y los animales de cacería sean «presas recíprocas» (Hernández, 1995). En mitos del Chocó, hombres solos se convierten en animales con hábitos solitarios y grupos de hombres se convierten en manadas de cerdos salvajes (Pineda Giraldo & Gutiérrez de Pineda, 1999). Los embera y los animales comparten una organización social común, tal como lo había referenciado Nordenskiöld «quien recogió del jaibaná Selimo la leyenda de que los cerdos salvajes tenían una especie de jefe o capitán, *huántra*, que era quien los curaba cuando habían sido heridos. El capitán de los tigres [...] se llamaba *imamáhuántra*» (Pineda Giraldo & Gutiérrez de Pineda, 1999, p.317).

La condición ontológica de *deus otiosus* lleva entonces a los dioses de la creación a replegarse en otros mundos, abstrayéndose de los sucesos de las sociedades intervenidas por ellos en los tiempos primordiales (Schaden, 1982). Acorde con Pardo (1986) no se les debe reverencia ni se les pide favores. El espacio de relación con los embera lo ocupan múltiples entidades espirituales, entre las cuales se distinguen las propias de *drua wāndra* (*drua* = tierra, lugar donde no se puede entrar; *wāndra* = espíritu guardián o dueño del territorio). La interlocución con el cosmos, entendido como morada de todas las formas de vida visibles o invisibles, descansa hoy en día en el *jaibaná* (de los morfemas *jai* que indica espíritu/enfermedad y *bbaná* que indica posesión: «el que tiene los espíritus») (Pardo, 1987a), quien asimismo cura y protege a la comunidad ante situaciones de riesgo y de conflicto. El trato en castellano de «maestro» dado al jaibaná, expresa el reconocimiento que recibe de los suyos.

¹⁹ En el mundo de arriba está por ejemplo la guacamaya, *bagará*, es mensajera de la deidad *Ankoré*; el mundo del medio es el de los embera y en el mundo de abajo están muchas entidades, entre ellas el pueblo de los *yhaberará*. Las relaciones con cada tipo de seres están marcadas por la interdependencia. De los seres de arriba se espera información o anuncios sobre el porvenir; de los del medio se espera que observen un código moral para acceder a diversos bienes y, de los seres del mundo de abajo se espera sabiduría, conocimiento sobre las plantas y dispensa para obtener presas de cacería.

Durante el trabajo de campo en Chigorodó emergió *Pākðrè* como una figura que gravita sobre *drua wāndra*, ampara a los espíritus reunidos en estos parajes (*wāndras*) y a aquellos que están bajo las aguas; ella vela, en conjunto con los jaibanás, por los intercambios del pueblo embera con las especies animales, vegetales y con otros pueblos de espíritus-gente allí asentados. Diremos entonces con Barabas (2017), que son entidades consustanciadas con unos y otros puntos de la geografía simbólica del sitio sagrado. La comunicación de los embera con aquellas fluye a través de olores, visiones, rastros de animales y sueños jaibanísticos para recibir información sobre las plantas, sobre las especies a recolectar y sobre lugares aptos para cazar²⁰. Esta última actividad depende de *Pākðrè* también llamada *Imamá-Pākðrè (tigre-suegra)*, madre o patrona de los animales de presa del mundo de abajo:

Ella rapta los cazadores para unirlos conyugalmente con una mujer Yambéra, en especial una hembra zaíno o tatabro, dado que corresponden a las piezas favoritas de los cazadores. *Por lo tanto, al ser la madre de los animales, bien justifica su apelativo de suegra*²¹. El hecho de que Pankoré actúe como un tigre para cazar a los cazadores indios, no quiere decir que pierda su identidad de mujer. Únicamente se trata de una táctica y configuración para lograr el rapto. (Hernández, 1995, p.145)

Veamos ahora la composición de los moradores de los sitios sagrados de los resguardos de Chigorodó.

Los habitantes de los sitios sagrados drua wāndra

Los relatos fundacionales de los actuales resguardos de Chigorodó ocupados por embera procedentes de las cuencas de los ríos Sinú y San Jorge, del departamento de Córdoba, condicionan la suerte del poblamiento indígena al «encierro de fieras» en los bosques prístinos. Entre el agua vivían *ba, sokerrá, dojemíá, nuci purrú, coré* y *coré purru* prestas a devorar a los recién llegados. El «encierro» lo hacían los «primeros jaibanás» cuando esos territorios aún eran selva (Bailarín, 2006)²². Dichas «fieras» devenidas en espíritus, son algunas entidades de los *drua wāndra* del alto río Chigorodocito, de Polines y de Guapá. Desde el inicio de esta investigación, el jaibaná Arnulfo Domicó introdujo el relato de *Pākðrè* quien

²⁰ En el Chocó, *Vidowuandra*, madre del puerco de monte, se relaciona activamente con otras madres de animales; el jaibaná, afín a los *chi bari*, dueños, controla el proceso de encerrar y destapar como estrategia territorial de manejo de la fauna (Rubio, Ulloa & Rubio, 1998).

²¹ Cursivas agregadas.

²² Los embera que poblaron Chigorodó durante el siglo XX son hablantes de la lengua perteneciente al área dialectal del noroccidente antioqueño y Córdoba, que integra también a los hablantes embera del Alto Atrato y del Darién panameño (Pardo, 1987b). Hasta finales del siglo XIX los embera eran prácticamente los únicos habitantes en esa región de Urabá, hasta la apertura de la vía desde el interior de Antioquia hasta el Caribe.

por el agobio de la soledad se preguntaba por su identidad y su cometido en el mundo. Primero buscó respuestas entre los seres del mundo de arriba: el sol, la luna, el viento, el rayo, la neblina, el arco iris, etc. A cada uno de ellos les hizo la misma pregunta y luego se iba a dormir, esperando en vano recibir la respuesta durante el sueño:

Entonces a medida del tiempo que estaba solo pensó en preguntar a alguien más, él pensó primero preguntar la gente de arriba, o sea, los que viven arriba. [...] en una mañana cuando el sol sale así resplandeciente así que filtra sus rayos [...] salió como a hablar al sol. Cuando el sol salía [...] él se hacía de frente [...] y le decía que qué hacía él, quién era él, de dónde era él, y le decía al sol que él tenía cabeza [...] ojos [...] la nariz, la boca, los pies, las manos, y que también le respondiera a él que por qué salía en la mañana y por qué volvía a caer en la tarde, se desaparecía en la tarde, llegaba en la mañana y en la tarde desaparece. Entonces así habló y pues se acostó ya en la noche, no soñó nada, no dijeron nada, no respondieron.

Después preguntó a los seres y entidades del mundo del medio: el mar, las piedras, los barrancos, los ríos, los árboles grandes, los medianos, etc. Casi al año de ese ejercicio inútil, obtuvo respuesta de las plantas pequeñas. Ellas lo enviaron a recorrer los mismos lugares por donde había pasado para impregnarse de la fuerza, de la energía y del poder de cada una de las entidades a las que había hecho las preguntas. Finalmente le indicaron que debía bajar hasta encontrar a la gente y transmitir todos sus conocimientos:

entonces pensó por qué esas plantas pequeñas, cortas, estaban encima de esa tierra [...] por qué crecieron así [...], entonces fue y le preguntó [...] le tocó, le habló y le preguntó lo mismo: por qué tenía cabeza, por qué tenía ojos, por qué él tenía nariz, boca, manos, pies, que por qué ellas crecieron chiquitos, por qué crecieron [más] pequeñas que las otras. Entonces hizo la misma pregunta y [...] como en medianoche [...] alguien le dijo en el sueño [...]: «¿usted para qué molesta?, ¿qué necesitas?» [...] «necesito que me respondan mi pregunta» [...] «necesito que alguien me acompañe» [...] Esa persona en el sueño le respondió: «usted debe bañarse cuando haya luna llena, después, cuando salga el sol en la mañana y los árboles reflejan su sombra en el agua, usted debe recoger el agua y bañarse con ella... cuando salga el arco iris y refleje sus colores en el agua, usted debe recoger ese calor y bañarse [...] para que tenga más conocimiento, más fuerza, y así con todos los que ha recorrido, con la luna, con los truenos, con los animales [...]». Como estaban en la parte alta, le dijo: «Usted debe bajar y ahí encontrará personas y ahí debe enseñar». (Jaibaná Arnulfo Domicó, versión abreviada)

Ya en la comunidad, *Pākðré* enseña rituales para el buen vivir, imparte conocimientos de jaibanismo a todos los presentes, enseña cómo hacer el ritual de iniciación de las jóvenes, cómo pintarse el cuerpo con la tintura de la jagua (*Genipa americana*) y pide que realicen ceremonias conmemorativas en su nombre. Mientras la gente estaba borracha en fiesta, regresó a *drua wāndra*: «no lo vemos ahí físico, pero espiritualmente está, *Pākðré* siempre ha vivido ahí» acota el maestro. El relato de *Pākðré* confirma el poder espiritual de las plantas para los embera: «Si me quieren ver es a través de esas plantas [...]» y su injerencia en la constitución del jaibanismo²³. Como ya se dijo, el nombre de *Pākðré* es un

²³ En un relato del Alto Baudó, *Pākðré* parte el alma a un jaibaná que había matado a la familia del joven Auka. Acto seguido forma al muchacho a quien llama «nieto», como un gran jaibaná (Pardo, 1984).

término de parentesco para designar «la mamá de la esposa»; el maestro Arnulfo explica que a la dueña del bosque se la llama así porque la suegra entrega a su

hija «para beneficio y alegría del hombre» y a cambio, recibe del yerno respeto y obediencia; del mismo modo, decía él, *Pākðré* en el espacio del monte es «la madre de los espíritus que da frutos» a cambio de nuestro cuidado y respeto.

Plinio Chavarí, gobernador del resguardo de Guapá, describía a *drua wāndra* diciendo: «en general, allí se amarra todo, alma de un árbol, alma de una piedra, alma de un animal, alma de los abuelos que han estado en ese sitio». Sinigüí (2013) señala algo similar cuando sostiene que todo está vivo y que cada ser tiene «su *wādra*», es decir, poderes, virtudes y valores particulares. Ninguno de los seres es superior a otro: la fuerza y el poder se evidencian cuando hay unión. Buena parte de los seres de *drua wāndra* intimidan a los indígenas dado su aspecto multiforme, por lo que se procura evitarlos. Los habitantes de los sitios sagrados son responsables de los accidentes y enfermedades que sufren los cazadores descuidados con sus obligaciones morales. Pero no siempre los indígenas sucumben en primera instancia al terror por el encuentro fortuito con espíritus en la selva. El perseguido puede ganar tiempo dejando jirones de su camisa y mechones de pelo que arrojados al camino retrasan al espíritu. Para burlar a *Drua toko*, puede fabricarse un muñeco en balsa y colocarlo frente al barranco donde ese espíritu habita, así, mientras ataca al muñeco la persona escapa. Ese tipo de medidas de protección son comunes. En la cuenca del río Sambú, en Panamá, se cuenta que un cazador con poderes chamánicos debió urdir estratagemas para retrasar la persecución de un espíritu. Elabora cuatro objetos a modo de rompecabezas a base de corteza de árbol, que deja colgando en un lugar del camino. El espíritu tendrá que resolver el acertijo si quiere engullir al cazador; así este último ganará un poco de tiempo para su escape (Loewen, 1960).

A partir del análisis de Barabas (2017) para Oaxaca, diremos que la capacidad de daño de las *wāndras* resulta del incumplimiento de la reciprocidad con lo sagrado, la falta o el mal desempeño en los rituales de permiso, de agradecimiento o de

ofrenda. Conscientes de los riesgos que corren en los bosques profundos, una de las primeras acciones de cualquier jaibaná para abrir un nuevo territorio es hacer un encierro espiritual. En Chigorodó dicen que un jaibaná llegado hace muchos años lo hizo «para que no se acabara con la generación, porque si no, así pensó el jaibaná, se iba a acabar más que todo a embera que fuera a cazar al monte». Es el especialista quien interviene para curar las afecciones de los hombres lesionados por los *wāndra* y quien les explica que han incumplido sus deberes frente a ellos. Su trabajo se comprende desde «la ética dual de las entidades anímicas territoriales» (Barabas, 2017), es decir que dan bienes, pero también castigan las faltas²⁴. En los parajes de *drua wāndra* hay puntos liminales por considerarse pasajes entre los mundos de arriba, del medio y de abajo: cuevas, rocas, pozas, cabeceras, cascadas, etc.; esos lugares permiten el ingreso espiritual de los jaibanás, la movilización de espíritus de algunos muertos, del temido *Antumiá* del mundo de abajo, sin olvidar a los hombres y mujeres pertenecientes al pueblo *Yhaberará*.

La casuística disponible en los estudios ambientales del territorio embera se ha concentrado en estas relaciones entre el jaibaná y «las madres de los animales» (Hernández, 1995; Ulloa, Rubio & Campos, 1996; Rubio, Ulloa & Rubio, 1998), pero sin ahondar en la composición heterogénea de las entidades de los sitios sagrados. Más allá de la comprensión de *drua wāndra* como un lugar que provee bienes y servicios ambientales en el espacio de uso de la serranía de Abibe, debemos rescatar la dimensión socio-territorial de estos sitios sagrados que constituyen «un depósito de memoria vivificada» en palabras de Hervieu-Léger (2005). En los sitios sagrados viven entonces tres pueblos de gente-espíritu: los *oangaramia*, los *yhaberara* y los *chimorna*. Los *oangaramia* son animales grandes, de color negro, a su alrededor los árboles no tienen hojas porque se las comen. El «pueblo» de *oangaramia*, tiene a *Oangano* como dueño. Según los embera de Chajeradó (Atrato medio antioqueño) la palabra *oanga* indica el cielo y el gusto de comer solo, sin compartir (Duque *et al.*, 1997). Los *yhaberara* son personas del mundo de abajo con aspecto humano que viven en el río Chigorodocito y a veces salen al pueblo llevando oro para cambiar por ropa en las tiendas, comunicándose por señas. En su honor se nombró el resguardo de Yaberaradó (río de *yhaberara*). Las sabias Teresita y Laura, de Polines, los recuerdan en sus cantos como «ancestros espíritus» que no comían sal. Por su parte, los *chimorna* son un símbolo del cimarronismo embera en su huida a fines del siglo XVII a lugares inaccesibles de la selva. Zambulléndose en las aguas, los indígenas escapados de la sujeción colonial encontraron protección en el mundo de abajo,

²⁴ Reichel (2012) plantea una situación similar derivada de su experiencia con los *tanimuka* y los *yukuna* del Vaupés, quienes prohíben consumir especies sagradas en cantidades indebidas o cuando son estacionalmente vulnerables; en esos casos, el guardián del lugar sagrado roba el espíritu del malhechor o enferma a otras personas que viven con él en la misma maloca, con el fin de darles una lección y reclamar una compensación por la pérdida de vidas y espíritus de su propia gente (plantas o animales).

donde perviven (Hernández, 1995, p.58-59). Los *chimorna* se rodean siempre de ardillas, armadillos y otros animales pequeños, pero también de peligrosos tigres como «guardias». Yendo hacia el sitio sagrado de Chigorodocito, contaron que «los pescadores indígenas han visto el rastro de una mujer *chimorna* a orillas del río. Una mujer del mundo del medio, cortejada por un *chimorna* que le lleva en las noches ‘flores de bonito olor, *kerá bía*’, quería verlo en el día, pero esto nunca ocurrió. Para recordarlo llamó *chimorná* a las flores que él le traía». Así cantó la centenaria Teresita Carupia en el encuentro con Nataly Domicó durante el pre-campo en Polines. La observación de las huellas de la gente *chimorna* marca en Chigorodocito la frontera entre el fin del espacio humanizado del mundo de la mitad y el ingreso al sitio sagrado.

Camino y visita a los *drua wāndra*

A finales de 2019, se visitaron los sitios sagrados de Polines y Chigorodocito y en febrero de 2020 se visitó el sitio sagrado de Guapá. Antes de salir para el sitio sagrado de Polines, el jaibaná soñó con la guacamaya, *bāgārā*, quien, llevando semillas en su pico le dijo: «vengan a sembrar semillas [...] va a ir sembrando donde no haya árboles grandes, por ejemplo, el *choibá*, abarco, ceiba amarilla’ [...] lo que produce aquí, eso come de todo, fauna, animales, lombrices». El jaibaná supo que «el regalo» no era propiamente para *bāgārā*, la guacamaya, sino para «el dueño de ellos, el espíritu, es el dueño el que pide»²⁵. La víspera del ascenso al *drua wāndra*, los participantes fueron advertidos por el maestro del encuentro con «viento, río, tierra, barranco, árboles medicinales...». El maestro invitó a que todos durmieran preguntando a los espíritus «para que la visita saliera bien y hubiera conexión espiritual». Finalmente, se aspiró un rapé hecho de tabaco y otras plantas para contrarrestar la oscuridad, purificar el cuerpo individual y el cuerpo de «la madre tierra». Antes de la partida el jaibaná preparó un balde con plantas remojadas en abundante agua y asperjó al grupo conformado por siete investigadores embera, dos guardias del cabildo local, una investigadora de la Universidad de Antioquia y el asesor del cabildo. Durante el trayecto, él escogió ocho plantas para coleccionar por autorización de los espíritus, informando nombres y usos, anotados por los demás investigadores embera. Previo a cada colecta ordenó saludar a la planta para que ella estuviera tranquila, para que supiera que

²⁵ La cuestión interesó a los funcionarios del Parque Nacional Natural Paramillo y de la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Urabá, Corpourabá, que en una reunión en Chigorodó oían por primera vez, de labios del jaibaná, una propuesta de restauración del bosque por voluntad de los espíritus. Así, la guacamaya podría ser una «especie bandera» tanto como lo ha sido el jaguar para la conservación de los bosques de la serranía de Abibe (Acta # 13 Proyecto Drua Wāndra 299-2018, 14-11-2019). El espíritu del ave guacamaya cumple el papel de avisar en los mitos y es aliado de *Ankoré*, una deidad del mundo de arriba (Hernández, 1995). Kane (2015) encontró entre los embera del Darién panameño que las guacamayas median entre el mundo humano y el mundo invisible gracias a sus cantos que viajan por el espacio; anuncian nacimientos, muertes y otros asuntos cotidianos; también sucesos de tiempos antiguos, cuando ellas eran gente.

la llevarían al herbario de la Universidad de Antioquia y que no le iba a pasar nada malo porque los expedicionarios eran sus parientes. El punto de llegada al sitio sagrado fue una cascada o salto de agua. Allí, el maestro exhibió su bastón de macana (insignia de su oficio), y usó tabaco y el rapé y roció nuevamente a los visitantes con las plantas preparadas. Todos se congregaron para recibir el agua donde se habían remojado las plantas, inhalar el rapé, que es del agrado de *Pákðré*, y oír sus recomendaciones para tratar con plantas y animales. El maestro dirigió la palabra a los espíritus, agitó su bastón, lo orientó hacia los cuatro puntos cardinales y expelió el humo de tabaco como gesto de reconocimiento de los guardianes espirituales que acompañaban la ocasión desde cada punto cardinal y desde el centro. El maestro solicitó a los participantes que colocaran sus objetos de ornato personal sobre la laja de piedra salpicada por las aguas de la cascada, intercalándolos con pequeñas plantas del lugar. El conjunto expuesto recibió la luz del arco iris. Engalanada con diseños vegetales hechos en jagua (*Genipa americana*) en su cara y en las extremidades superiores e inferiores, Clarissa, esposa y ayudante del jaibaná, cantó durante el ritual de armonización así: «vamos a cantar sobre este chorro, el agua que venía, en verdad ustedes son de acá, agradecemos por habernos permitido llegar a este lugar». El canto entonado por ella es del género de los *truambi*²⁶. La misma Clarissa ya había compuesto otro *truambi* donde invitaba a las personas que vivían en la raíz del salto de agua para que vinieran de buen corazón a ayudar al enfermo que estaba «por la mitad de la casa de la canoa» (Domicó, 2018).

Para la visita al sitio sagrado de Chigorodocito el equipo se dividió en dos grupos. En el primero estaban diez integrantes de la guardia indígena que debían hacer un ejercicio de control territorial. En el otro grupo estaba el jaibaná, dos gobernadores indígenas y el camarógrafo embera y dos investigadores del CMICH y dos de la Universidad, quienes debían caminar por el lecho del río en dirección a la serranía. Los dos grupos partieron del caserío a las ocho de la mañana después de la «armonización» con plantas. Como en la primera visita se habían colectado ocho plantas, en esta ocasión se decidió que el botánico del equipo de la Universidad de Antioquia iría para coleccionar plantas en el camino, antes de llegar al sitio para avanzar en una caracterización más completa de la composición florística del bosque. En total se recogieron 17 muestras y, aunque no fueron elegidas por el jaibaná, él describió cada una con detalle e indicó sus

²⁶ El *truambi* como género lírico especialmente femenino, expresa sentimientos de manera poética (Domicó, 2018); se interpreta en falsete y sin acompañamiento instrumental. Los cantos evocan el territorio, las plantas, los animales, los espíritus, la belleza femenina, la salud, la elección de un nombre, la alegría de ingerir guarapo o chicha en fiestas, etc. Se entonan cuando alguien muere, como desahogo de penas amorosas, cuando se inicia ritualmente a una joven, cuando hay una discordia o durante una ceremonia de curación para llamar a los espíritus aliados del jaibaná (Domicó, 2018; Martínez Palacios, 2019). El *truambi* suele comparar la belleza y el comportamiento femenino con el de las especies naturales. Hoy, son pocas las adultas mayores que los componen y cantan y se les considera sabias. El hijo o la esposa del jaibaná pueden componerlos y el jaibaná los canta (Martínez Palacios, 2019).

nombres y usos. A medida que el grupo se acercaba al sitio sagrado, el gobernador contaba historias de los jaibanás que llegaron a poblar Chigorodocito y del obligado encierro de las «fieras en el sitio sagrado», para que así las familias recién llegadas se establecieran con tranquilidad. Después del mediodía el gobernador dijo que no podíamos continuar hacia arriba, no solo por la imposibilidad de regresar antes del anochecer sino porque era peligroso. Congregados alrededor del jaibaná y del gobernador, el grupo escuchó su detallada conversación sobre el sitio sagrado. El maestro sopló rapé a los expedicionarios antes de retornar al caserío.

La visita al sitio sagrado de Guapá implicó dos jornadas desde el caserío. El grupo de expedicionarios estaba conformado por cuatro investigadores de la Universidad de Antioquia, coinvestigadores embera de ambos géneros, guardias del cabildo, el gobernador local de Guapá, el jaibaná y su esposa Clarissa. El recorrido empezó el primer día subiendo y bajando las montañas hasta llegar a una quebrada donde, según indicó el jaibaná, había que hacer silencio para no molestar «a los espíritus del bosque». El jaibaná se detuvo para armonizar al grupo con las plantas que preparó *in situ*, luego dijo: «ahora entramos en el bosque, en el territorio de los mayores, debemos pedir permiso»; fue el momento de distribuir rapé y plantas para masticar con el fin que fluyera la palabra. Durante el segundo día, el maestro se adelantó caminando con prisa hasta llegar a un sitio donde fijó su mirada: se trataba de una cascada, de un salto de agua muy grande, cuya caída formaba un pozo. «Las paredes que rompía el salto eran verticales, casi infinitas hacia el mundo de arriba. Pero este no parecía una puerta hacia el mundo de arriba, sino más bien hacia el mundo de abajo. Parecía una puerta a otro mundo, el mundo de los espíritus» (diario de campo del investigador). Con este pasaje, se hace evidente la geografía simbólica de *drua wāndra*, en que los saltos de agua de la montaña sagrada se perciben como transición entre mundos, potenciando su liminalidad. Allí el maestro Arnulfo tomó las plantas que tenía en su mochila y las sumergió en esas aguas frescas y diáfanas mientras hablaba con los espíritus del lugar, después arrojó las plantas al frente, hacia la cascada y las recogió con sus manos, un gesto que repitió dos veces. Su esposa se sumergió repentinamente en el pozo y avanzó hasta colocarse con los brazos levantados bajo el chorro de agua de la cascada. Luego varios tomaron algunas piedras pequeñas del pozo para llevarlas de regreso. El jaibaná dijo entonces: «ahora tenemos permiso para estar aquí, este salto es el sitio sagrado». Con la inmersión ritual en el pozo se concluyó la visita y se inició el retorno. A partir de este momento, fue posible recolectar las plantas.

Conclusiones

Los embera de Chigorodó distinguen dentro de su territorio áreas liminales que comunican el espacio intermedio del cosmos con el inframundo. Allí habitan las *wāndra*, término genérico para la variedad de dueños de los bosques, «celosos

y ariscos» que se ocultan a la vista de los humanos y aparecen como entidades masculinas o femeninas. Están presentes tanto en los ríos de las vertientes de la serranía de Abibe como en el mundo subacuático y desde allí protegen todos los animales y plantas del lugar. La *wāndra* principal es *Pākðré*, la primera jaibaná, dadora del conocimiento de las plantas medicinales e instructora en la práctica de la pintura corporal y la iniciación ritual de las mujeres. En esos parajes viven también los *oangano*, los *chimorna* y los *yhaberará*, los primeros, más parecidos a los animales y los últimos más parecidos a los humanos. Los jaibanás, maestros del pensamiento, de los sueños y de la acción ritual conducen los intercambios del pueblo embera con los seres no humanos de *drua wāndra* y prescriben diversas fórmulas de reciprocidad que neutralizan su peligrosidad, permiten obtener su benevolencia para tener éxito en la cacería y en la pesca y propician el don del conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas. Los jaibanás se hacen guardianes de la serranía para velar en conjunto con su pueblo por el cuidado de *drua wāndra* y de sus moradores. En este sentido, ellos replican en este mundo la figura de *Pākðré*, madre de los animales, tigre depredador, suegra de los hombres, conocedora de los rituales y depositaria del saber sobre las plantas. La etnografía de los sitios sagrados embera refrenda la apreciación de Bartolomé (2004 en Barabás, 2017) sobre las religiones étnicas ajenas a la presencia tanto de teólogos que sintetizan el corpus doctrinal como de panteones. Se trataría más bien de comunidades con procesos afines a diversas experiencias con lo sagrado polimorfo antes que con dioses propiamente dichos. Esas experiencias están sustentadas en una filosofía del universo que concede igual estatuto ontológico a una gran variedad de seres. Eso explica la importancia de las negociaciones oníricas, de los rituales de armonización y de los cantos. Había que obtener el permiso para entrar al sitio sagrado, para llevarse algunas plantas o para registrar los animales con las cámaras de fototrampeo. *Drua wāndra* como lugar donde se armoniza lo sagrado recibe el homenaje de los embera con los *truambi* entonados por las mujeres y con la palabra del jaibaná. Los seres espirituales que allí viven son enemigos potenciales cuando asumen la forma del tigre o de otro depredador; son parientes afines cuando aparecen como *Pākðré*, dueña del saber sobre las plantas; y son parientes por filiación cuando se trata de los *chimorna* y *yhaberará*, considerados ancestros de los embera. Estas formas de relación condicionan el tipo de reciprocidad. Así, por ejemplo, con *oangano*, que tiene un comportamiento predador, hay reciprocidad negativa; con *Pākðré*, que puede entregar sabiduría, hay una reciprocidad directa que sigue el modelo suegra-yerno; y con *bagará*, quien comunicó la necesidad de sembrar grandes árboles frutales en el sitio sagrado, hay intercambio generalizado en un horizonte a largo plazo que contribuye al futuro del pueblo embera en la serranía de Abibe.

Referencias

Arias, M. M. & López, A. D. (2014). *Potes de la enfermedad entre los embera: patogenia y cura*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Bailarín, M. (2006). *Historia del resguardo indígena de Polines. La tradición oral embera en la enseñanza de la lengua castellana. Un aporte en la recuperación de la cultura para la conservación y la educación ambiental*. Cali: INDEI-OIA-WWF.

Barabas, A. M. (2017). *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CMICH & PNN-DTC. (2013). *Actualización del diagnóstico ambiental territorial de los resguardos Polines y Yaberaradó del Municipio de Chigorodó, Antioquia. Formulación del Plan de Ordenamiento Ambiental Territorial de los resguardos de Chigorodó. Convenio 005 de 2012, Cabildo-Parques*. Chigorodó: Autoridades indígenas de los resguardos Polines y Yaberaradó y Parque Nacional Natural Paramillo (UAESPNN – DTCA).

Corpourabá. (2019). *Ajuste del Plan de Ordenación y Manejo de la Cuenca del Río León SZH-1201 localizada en el Departamento de Antioquia en jurisdicción de la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Urabá (Corpourabá). Fase de Diagnóstico. Consulta Previa*. [Informe no publicado]. Fondo de Adaptación Corpourabá Ecoforest. <http://corpouraba.gov.co/wp-content/uploads/Consulta-Previa.pdf>

Descola, P. (1996). Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. En P. Descola & G. Pálsson (Eds.). *Nature and Society* (pp.82-102). London: Routledge.

Domicó, N. (2018). *Guardianas de la sabiduría: pedagogía de los cantos ancestrales del pueblo embera eyabida*. (Tesis de grado en Licenciatura de Pedagogía Infantil). Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, Medellín.

Duque, L. M., Espinosa, I. D., Gálvez, A. C., Herrera, D. & Turbay, S. M. (1997). *Chajeradó, el río de la caña flecha partida*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Foley, D. & Valenzuela, Á. (2012). Etnografía crítica. La política de la colaboración. En N. Denzy & Y. S. Lincon (Eds.). *Manual de investigación cualitativa. Paradigmas y perspectivas en disputa*. Vol. II (pp. 79-110). México: Gedisa editorial.

Hernández, C. A. (1995). *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. Bogotá: Colcultura/Cerec.

Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

Jaramillo, P. (2006). *El jaibaná en la encrucijada. Ritual, territorio y política en una población embera*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.

Kane, S. (2015). Bird names and folklore from the Embera (Chocó) in Darién, Panamá. *Ethnobiology Letters*, 6, 32-62. <https://doi.org/10.14237/ebl.6.1.2015.226>

Kane, S. (1994). *The Phantom Gringo boats. Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington: Smithsonian Institution Press.

- Loewen, J. (1960). A Choco miraculous escape tale. *América Indígena*, XX(3), 207-216.
- Londoño-Sulkin, C. D. (2017). Moral Sources and the Reproduction of the Amazonian Package. *Current Anthropology*, 58 (4), 477-501. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/692783>
- Losonczy, A-M. (2006). *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Martínez Palacios, N. (2019). *Truambi: aprendiendo juntos el canto embera eyábida. De su oralidad a su escritura en la institución educativa rural indígenista Polines. Grado 5*. Tesis de posgrado, Magister en Educación. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Organización Indígena de Antioquia. (2012). *Plan de salvaguarda embera capítulo Antioquia*. Medellín: Informe final del Convenio entre el Ministerio del Interior y la Organización Indígena de Antioquia.
- Pardo, M. (1987a). *El convite de los espíritus*. Quibdó: Centro Pastoral Indigenista. Diócesis del Chocó.
- Pardo, M. (1987b). Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y de asentamientos actuales. *Boletín del Museo de Oro*, 18, 46-63. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7215>
- Pardo, M. (1986). La escalera de cristal. Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas emberá. *Maguaré*, 4, 21-45. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/21-46>
- Pardo, M. (1984). *Zrôarâ Nêburâ. Historia de los Antiguos. Literatura Oral Emberá. Según Floresmiro Dogiramá*. Bogotá: Centro Jorge Eliécer Gaitán. https://pueblosoriginarios.com/textos/embera/literatura_oral.html
- Pineda Giraldo, R. & Gutiérrez de Pineda, V. (1999). *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamas*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pungetti, G. (2012). Sacred species and sites: dichotomies, concepts and new directions in biocultural diversity conservation. En G. Pungetti, G. Oviedo & D. Hooke (Eds.). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation* (pp.13-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichel, E. (2012). The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon). En G. Pungetti, G. Oviedo & D. Hooke (Eds.). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation* (pp. 127-151). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubio, H., Ulloa, A. & Rubio, M. (1998). *Tras las huellas de los animales. 23 especies del Chocó Biogeográfico*. Bogotá: Fundación Natura, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales, Instituto Colombiano de Antropología –Ican–, Comunidades indígenas embera de Boroboro, Jurubidá, Santa María de Condoto y Unión Chocó, Organización Indígena Regional Embera Wounaan –Orewa–.

Ruiz Serna, D. & del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193-204. <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>

Ruiz Eslava, L. F. (2015). Salud mental en tiempos de guerra, una reflexión sobre la relación conflicto armado salud mental en la comunidad indígena embera en condición de desplazamiento forzado. *Revista Facultad de Medicina*, 63(3), 399-406. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v63n3.49820>

Schaden, E. (1982). Las religiones indígenas de América del Sur. En H-C. Puech (Ed.), *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Vol. 11 (pp. 355-415), México: Siglo XXI editores.

Sepúlveda López de Mesa, R. I. (2008). «Vivir las ideas, idear la vida»: adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los embera y wounaan de Riosucio, Chocó. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 6, 245-270. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.12>

Sinigüí, W. J. (2013). *Zônârvêdavema ne kavai, nejaradiat, kavaita bedia zareaita: «Desde la cosmogonía indígena centrado en las historias adquirir formas de apropiación de la lengua ancestral èberâ eyabida del municipio de Apartadó Antioquia»*. <http://www.ayura.udea.edu.co:8080/jspui/bitstream/123456789/1654/1/EB0289.pdf>

Smith, L.T. (2017). Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre. En N. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.). *Manual de investigación cualitativa. El campo de la investigación cualitativa*. Vol. I (pp. 190-230). México: Gedisa editorial.

Ulloa, A., Rubio, H. & Campos, C. (1996). *Trua Wandra. Estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utría, Chocó, Colombia*. Bogotá: Organización Indígena Regional Embera Wounan, Orewa, Fundación Natura, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, OEI.

Valencia Cortés, E., Villegas Echeverri, A. & Tobón Yagarí, M. (2010). *Acompañamiento psicosocial a comunidades indígenas para la prevención de la violencia intrafamiliar y el riesgo de suicidio*. Medellín: Convenio entre La Gerencia Indígena de Antioquia y la E.S.E. Carisma.

Vasco, L.G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>