

# Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó.

Visión de mitad de siglo

ROBERTO PINEDA GIRALDO \*  
VIRGINIA GUTIÉRREZ DE PINEDA

---

\* Instituto Colombiano de Antropología.

## PRESENTACION

*El trabajo de campo que origina este artículo, lo realizamos los autores en los años de 1949 y 1950, siendo profesores investigadores del Instituto Etnológico Nacional, hoy Instituto Colombiano de Antropología. Abarcó una permanencia de varios meses, en diferentes localidades del hábitat de los indígenas, con mayor incidencia en las vertientes del Atrato, en las estribaciones orientales de la cordillera Occidental y la costa pacífica de Buenaventura hacia el norte. La información sobre los waunanas se obtuvo por medio de entrevistas a grupos familiares que en expediciones de caza y pesca o en viaje para asistir a la fiesta del indio en Quibdó o en busca de jaidanaes experimentados permanecían en la capital del departamento o navegaban por el Atrato y sus afluentes.*

*La información se adquirió de dos maneras: por observación directa, en la convivencia con los indígenas, y por entrevistas dirigidas, aprovechando circunstancias especiales (curación de un enfermo, proximidad de un parto, cercanía de una ceremonia de iniciación, etc.) y se complementó con la literatura disponible en libros y artículos de cronistas, misioneros, viajeros y especialistas, que se consultó en las bibliotecas colombianas y en la de la Universidad de California en Berkeley, gracias a sendas becas que fueron otorgadas a los autores por la John Simon Guggenheim Memorial Foundation (1953), patrocinio que nos permitió elaborar el material de campo. Observaciones y entrevistas se realizaron en las permanencias que nos permitieron varios viajes a la región. Virginia se responsabilizó de las entrevistas referentes a las mujeres y Roberto de las de los hombres. La visión es, pues, pareja para ambos sexos y nos permitió el cruce de información para una confrontación de confiabilidad.*

La presente publicación reproduce sólo parte de ese material: El ciclo vital y la institución del jaibaná. En un próximo número incluiremos lo relacionado con la tecnología y la mitología.

Lo que hemos denominado cultura chocó no corresponde a un cuerpo unitario y homogéneo que cobija a todas las comunidades que la integran, dispersas en su extenso hábitat de más de 50.000 kilómetros cuadrados en los que viven, en contacto de mayor o menor intensidad con la población negra y mestiza campesina; la realidad es la de subgrupos que se diferencian por modalidades dialectales, y por rasgos culturales que los individualizan, pudiéndose hablar en términos generales de emberaes, que tienen como hábitat el valle del Atrato y la costa pacífica; de emberá-katíos que viven en las estribaciones orientales de la cordillera Occidental en el noroeste del Departamento de Antioquia, de emberá-chamíes localizados en la parcialidad de Caramanta (Carmatá en su idioma), en un sitio intermedio entre los Municipios de Andes y Jardín, en Antioquia, y con establecimientos de colonización en la cordillera Occidental en los actuales departamentos de Risaralda y Valle del Cauca y de waunanas (conocidos comúnmente como noanamaes), cuya vida se desenvuelve en las tierras irrigadas por el río San Juan y sus afluentes.

Debido a esta circunstancia, la presentación de los materiales de estudio ofrecía la alternativa de ordenarlos por procedencia grupal, integrándolos en cuatro cuerpos, uno por cada subetnia o hacerlo en forma temática acumulada, señalando, cuando se hiciera necesario, las modalidades que se diferencian del conjunto, refiriéndolas como especificidades de uno o más de los grupos ya mencionados. Adoptamos la segunda opción, después de llegar a la conclusión de que eran más los rasgos culturales y modos de comportamiento compartidos por todos los grupos estudiados, que aquellos que tenían una presencia necesariamente local o regional, exceptuadas, obviamente, las variaciones dialectales, que no fueron materia prioritaria de la investigación.

En la época en que realizamos nuestro estudio, los indios chocoes (nombre genérico que utilizamos para abarcar todos los grupos), mantenían contacto con las poblaciones circunvecinas, con las cuales han llegado a un *modus vivendi* no exento de conflictos, de violencia y de oposición, que reflejaban parte de los resultados del proceso de avance de colonos, con su ideología de menosprecio del indio y de lo indio y de sus derechos territoriales y culturales; aunque, pudiera observarse la otra cara, la de la convivencia pacífica y del reconocimiento de virtudes y conocimientos de los indígenas, aplicables a las estrategias de supervivencia de la población mestiza y negra.

Como se ha insinuado, los grados de diferenciación de los contactos podían medirse por dos parámetros principales: El tipo de población con la cual se entraba en contacto y la intensidad y/o duración del contacto. Nuestra apreciación del fenómeno fue que el contacto se mantenía en mayor grado con la población negra, por ser ella dominante en casi todo el hábitat chococoano; pero que la mayor intensidad se daba en las zonas limítrofes con la colonización mestiza (antioqueña), que demostraba más agresividad en su expansión territorial y su conjunto cultural. La duración del enfrentamiento puede ser la misma; pero las duras y difíciles condiciones ambientales del llamado surco chococoano y de la costa pacífica, habían influido decisivamente para que los indígenas de estas zonas disfrutaran de un mayor aislamiento étnico y mantuvieran un corpus cultural menos infiltrado de aportes de las culturas circunvecinas.

Se insinuaba en esa época también la intensificación de las penetraciones de las poblaciones no indias en todo el territorio, estimuladas por altos índices de crecimiento demográfico en el país y la ampliación y modernización de las vías y los sistemas de transporte, lo que hacía pensar de inmediato en una situación de contacto de perfiles más dramáticos para los indígenas, que se verían abocados a la deculturación acelerada o a una revitalización de la etnia que tendría que basarse en el reagrupamiento bajo una organización de lucha.

Esas previsiones se han venido cumpliendo. Por ello, decidimos mantener el estudio tal como quedó conformado en el año de 1954, sin alterarlo —excepto en detalles formales de redacción— en su contenido descriptivo o en los pocos intentos de interpretación que en él se hallan. Pensamos que debía quedar como un documento testimonial de la época, 1950, incluyendo el aparte relativo al hábitat, y por ello nos privamos de la oportunidad atractiva de utilizar la nutrida bibliografía que se ha producido desde entonces. A nuestro juicio, ella debe tomarse como base para un análisis de situaciones de contacto, cambio y de afirmación de la etnia, que resultará del más extraordinario interés. Dejamos esa tarea a las nuevas generaciones.

Agradecemos a todas las personas e instituciones que con su ayuda directa o su estímulo, hicieron posible esta investigación y muy particularmente a los indígenas que soportaron con paciencia y comprensión nuestra perturbadora presencia y nuestras indiscretas incursiones en el precioso recinto privado de su discurrir material y emocional.

Bogotá, septiembre de 1985.

## El Hábitat y el Poblamiento

Los grupos indígenas que hemos incluido bajo la denominación genérica *chocó*, sin ser los más numerosos de los que habitan en el país, ocupan, sin embargo, un extenso territorio que cubre una porción significativa de la geografía colombiana. Se encuentran, de manera dispersa en el Departamento del Chocó; tienen asentamientos a lo largo de toda la llanura y el litoral pacífico, entre las fronteras con Panamá, al norte, y Ecuador al sur (río Guayas); se extienden por las tierras del alto río Sinú y los valles superiores de sus afluentes; demoran en partes de la vertiente oriental de la cordillera Occidental en jurisdicción de los Departamentos de Antioquia, Caldas y Valle; e inclusive penetran en la vecina república de Panamá, con rancherías en los ríos Sambú y Chepo, fruto de migraciones recientes. Este amplio hábitat abarca zonas diferenciadas entre sí, que describiremos sucintamente a continuación.

El llamado surco chocoano, es la inmensa llanura aluvial, encajonada por las cordilleras Occidental, del Baudó y de la costa, en cuyo centro corren, en dirección opuesta, el Atrato, que va hacia el norte y el San Juan, al Pacífico. Estas dos corrientes recogen una multitud de afluentes, especialmente el Atrato, que es uno de los ríos más caudalosos del mundo (4.800 metros cúbicos por segundo), guardada la proporción de su limitada cuenca (35.000 kilómetros cuadrados). La causa de este abundante caudal es la gran lluviosidad de la zona que atraviesa, la mayor en Colombia, y la tercera en intensidad, en el mundo. Es la zona de predominio de las calmas ecuatoriales que se extiende en dirección oblicua hasta empalmar con la Amazonia. Llueve durante todo el año, lo cual no obsta para que se considere una estación seca relativamente, que corresponde generalmente a los primeros meses del año. Sin embargo, durante este ve-

rano Andagoya<sup>1</sup> recibió en febrero —el mes menos lluvioso— 430 mm que representa una cantidad mayor que la recibida en un año por Santa Marta. Para hablar con más precisión debería decirse que sólo se presenta una relativa escasez en los llamados meses de verano, una leve inflexión en el ritmo de lluvias, aunque las precipitaciones se den diariamente.

Los ríos principales, Atrato y San Juan, nacen en las cumbres de Caramanta, no muy lejos el uno del otro. Parten de una altura considerable, pero descienden rápidamente de nivel, de tal modo que el primero, en 100 kilómetros, ha descendido 3.050 metros, cuando aún debe recorrer 500 kilómetros y se halla a 150 metros sobre el nivel del mar<sup>2</sup>. Esto tiene como consecuencia que el río vaya deslizándose perezosamente, formando infinidad de caños y meandros, y que durante las crecidas se expanda en multitud de ciénagas, pantanos y esteros que convierten las márgenes en una ininterrumpida charca, inutilizando miles de kilómetros cuadrados y dando la sensación de una gigantesca "laguna en movimiento" como lo llamara Vergara y Velasco.

Igual fenómeno ocurre con el San Juan: cuando logra salir de las tierras onduladas de la cordillera Occidental, inicia un curso lento, de fácil navegación, pero repite los desbordamientos descritos para el Atrato. La parte baja hasta Malaquita, se ve a su turno invadida por las altas mareas del Pacífico que ayudan a la formación de tierras anfibias y a los encharcamientos llamados albuferas y marismas, dominio del manglar.

Los dos ríos arrastran gran cantidad de sedimentos, arrancados de las alturas de donde descienden, e igual labor erosionadora cumplen la mayoría de sus afluentes. Estos sedimentos los deposita el San Juan en su desembocadura, en forma de barra, obstaculizando la entrada de los barcos marítimos que quieren remontarlo. El Atrato, a su vez, está formando en el golfo de Urabá un gigantesco delta palmípedo que tiende a cerrarlo lentamente y a convertir su culata en una laguna. Los demás ríos afluentes, sobre todo los de las partes bajas, sedimentan en ellas, cierran algunas veces los caños, provocan la apertura de otros nuevos, etc.

El otro aspecto de la acción erosionadora del Atrato, del San Juan y de sus afluentes se deja sentir en estas tierras y trasciende en las actividades agrícolas: el indio chocó y los grupos negros que abren

claros en la selva para sus sembradíos, se ven obligados a abandonarlos al poco tiempo para abrir otros nuevos, porque la delgada capa vegetal del suelo se agota rápidamente al ser trabajada y al sufrir la tarea erosionadora de las corrientes de las lluvias, de las altas temperaturas y la acción solar sobre suelos de conformación físico-química peculiar.

La constancia del caudal del Atrato, provocada por el clima, su curso lento de río de llanura, los numerosos encharcamientos que forma en la parte baja, las afluencias en ellos de abundantes corrientes de agua y la multiplicación de los brazos, establecen una intrincada red fluvial que enlaza el río principal con las cuencas de sus afluentes, permitiendo una comunicación fácil a través de extensas regiones del interior; y algo semejante ocurre con el San Juan. Los dos ríos están separados por un istmo relativamente bajo y corto que los naturales salvan en canoa, a través de un estrecho canal o "arrastradero" artificial, suprimiendo así la solución de continuidad en las dos cuencas. Ellos dos constituyen, desde otro punto de vista, las dos únicas vías naturales que realmente han vinculado el departamento con el resto de la República hasta la apertura de la carretera Quibdó-Bolívar y el establecimiento de las líneas aéreas que enlazan su capital con la de Antioquia.

Las altas temperaturas del surco chocoano, tierras inferiores a 300 metros y muy cercanas al Ecuador, la evaporación constante creada por el calor y la abundante lluviosidad influyen favorablemente en el desarrollo de una selva tropical húmeda, de árboles gigantescos, densa y apretada, donde capas sucesivas de plantas se entremezclan íntimamente haciéndola tan difícilmente impenetrable, que los ríos tienen que aprovecharse como las únicas vías de enlace entre una y otra región. En las partes bajas y pantanosas del Atrato esta vegetación está sustituida por numerosas clases de plantas acuáticas. La riqueza principal de estas tierras anfibias descansa en la variedad de peces que se crían en ríos y lagunas y que atraen las visitas periódicas de los indígenas y de los grupos negros; aquí se encuentra el manatí (*manatus americanus*), el bocachico, de carne agradable, el bagre y el barbudo tan apreciados por el *chocó*, el pejesapo, la doncella, el quicharo, etc. Pero estas tierras presentan para el habitante un gran problema: la facilidad con la cual se inundan, que inutiliza las tierras para las actividades agropecuarias, a lo menos en una extensa zona. Por otra parte, en los encharcamientos de agua acecha la malaria y la gran extensión de estas zonas acuáticas estancadas hace casi imposible la extirpación de esta epidemia, una de las más graves que afronta la región; el San Juan, por su parte,

<sup>1</sup> Vila Pablo, Nueva Geografía de Colombia (Bogotá, 1945), p. 81.

<sup>2</sup> Vila, *op. cit.*, p. 82.

es muy escaso en fauna, lo mismo que sus afluentes. La parte baja de su cuenca —como la del Atrato—, es considerada como una de las más insalubres del país.

— El litoral costero, segunda región, ofrece dos zonas muy diferenciadas por la orografía: una que se prolonga al sur de cabo Corrientes hasta cabo San Francisco en el Ecuador, y otra al norte del mencionado cabo colombiano que avanza por tierras panameñas. En ambas, la línea litoral no es tan irregular como la del Atlántico, porque las directrices del relieve guardan con ella una dirección paralela.

— En la zona norteña, el relieve costero de rocas duras se acerca considerablemente al litoral, en perfiles quebrados, pero no muy elevados y forma una costa alta y acantilada con ensenadas y bahías de notable profundidad: Utría (en los 5° 58' de latitud norte, con una longitud de 7.300 metros), la cual puede dotar a Colombia de “un puerto natural donde se pierde la noción de estar en el mar a causa de su tranquilidad, en que ni siquiera se oye el rumor de la resaca”<sup>3</sup>; Solano, Coquí, Coredó y Cupica, buenas bahías naturales y puertos seguros. No obstante la característica general de costas altas, se presentan algunas playas extensas, entre río Valle y Utría, y en Cupica hasta Juradó, que se continúan un poco al interior, en pequeñas llanuras o valles anchos, húmedos y selváticos, los cuales son aprovechados para el cultivo de arroz, banano y coco, por la población negra especialmente.

Un poco más al norte, la serranía de la costa se acerca aún más al litoral, y se hunde en una serie de islotes y rompientes que dificultan el arribo de las embarcaciones. En este tramo, los estratos se presentan casi verticales, quebrados en muchas partes y la roca dura aflora. En otros, la capa vegetal muy erosionada es bastante delgada. La selva en estos sectores orográficos no es tan densa como en las otras zonas del territorio chocono. Sin embargo, en las elevaciones de esta misma cordillera, un poco al sur y en la de Baudó, la escasa altura de las mismas, las altas temperaturas y la lluviosidad considerable dan un tipo de selva tropical húmeda similar a la del sureo chocono.

Los relieves de Baudó y la costa parecen haber constituido un geosinclinal similar al que dio origen a la cordillera Oriental. Los materiales acarreados por los ríos fueron levantados en ondulaciones no mayores de 1.000 metros y a una altura media de 300 metros. Las aguas corrientes de esta región tan lluviosa se abrieron paso a través

de ambas formaciones, originándose los ríos Bojayá y Baudó, con lo que se destacaron las dos serranías que para muchos geógrafos no son sino una sola<sup>4</sup>. Vila, por ejemplo, cree que la serranía del Darién es una digitación de la cordillera Occidental, por las similitudes geológicas de las dos, mientras algunos otros ven en esta cordillera una continuación de la de Baudó. El valor fisiográfico fundamental de este relieve ha sido levantar nuevas divisorias de aguas hacia el Pacífico, el San Juan, el Atrato y el Atlántico, con lo cual, al multiplicar las corrientes fluviales, se multiplican las vías, ya que los ríos son los únicos caminos reales en la selva chocona. Como la cordillera no es muy alta, los istmos que separan los ríos son relativamente bajos y cortos, y no establecen solución de continuidad entre una región y otra, porque a través de ellos el natural pasa sus canoas para ir de una vertiente a otra, como ya lo indicamos para el San Juan. Todo el tramo costero norteño carece de ríos considerables, debido a la cercanía del relieve al mar. No obstante, la alta lluviosidad proporciona a las corrientes abundante caudal, y las altas mareas del Pacífico penetran largo trecho ascendiendo por ellas, con lo cual se facilita la navegación varios kilómetros adentro. Entre los ríos más importantes está el Juradó, en cuyo valle hay algunos cultivos de arroz, caña de azúcar y cacao. El río Valle<sup>5</sup> riega un valle extenso y feraz, productor de tagua, perillo y en sus riberas hay pequeños cultivadores de plantas tropicales que obtienen magníficos resultados; es navegable por canoas hasta casi sus cabeceras. El Tribugá, de poco caudal, es importante porque por él se comunican los habitantes del Nuquí con los del Baudó y el Atrato. El Docampadó, de buen caudal y navegable; por este río y atravesando por tierra un corto istmo, se comunican los nativos de la costa con la población de Noanamá, ubicada sobre la margen derecha del río San Juan. Estos valles fluviales, conservan los sedimentos arrancados de las partes altas por las corrientes y las lluvias y conforman tierras agrícolas más fértiles que en las demás regiones, donde algunos cultivos, como los enunciados, dan resultados halagüeños al colono o al indio.

La zona costera norteña, expuesta a los vientos húmedos del Pacífico, recibe una lluviosidad abundante, aunque posiblemente menor que la del surco Atrato-San Juan, y que la vertiente andina. La altitud establece, junto con las brisas marinas, variantes térmicas en relación con las zonas del interior, aunque no muy destacadas por la escasa elevación de su relieve. Su mayor trascendencia se encuentra

<sup>3</sup> Ossa, Informe sobre la Costa Pacífica, p. 3.

<sup>4</sup> Vila, *op. cit.*, p. 46.

<sup>5</sup> Ossa, *op. cit.*, p. 10.

en el hecho de que la región no ofrece zonas inundables como las del Bajo Atrato y San Juan, por lo cual es la más salubre.

Económicamente, esta costa es una de las más ricas en peces. En Bahía Ardita sus condiciones naturales de costa acantilada la favorecen para el desarrollo de sierras, pargos, bravos, salmones, jirales, etc., que abundan considerablemente, así como también gran cantidad de crustáceos y moluscos<sup>6</sup>. Coredó es propicia para la pesca con naves grandes; cabo Marzo adecuado para pescar a la rastra. En punta Cruces abundan las especies propias de aguas claras, como la albacora, el chuzudo, el negro y el blanco; las ensenadas de Cupica y de Solano, son criaderos naturales de variadas especies, ricas en ostras y conchas perlas. Añade el autor citado<sup>7</sup>, que la costa pacífica es más rica en posibilidades pesqueras que la del Atlántico, por la abundancia de especies, por la regularidad con que se presentan, por la presencia de puertos abrigados que tienen abundante agua dulce, por los diversos tipos de costa que se encuentran y proporcionan un hábitat adecuado a variadas especies, por la regularidad de las mareas, por la presencia de corrientes marinas que proporcionan abundante alimentación a la fauna acuática, etc. Janson<sup>8</sup>, naturalista americano, en su estudio del litoral pacífico, señala tres zonas piscíferas que se prolongan a lo largo de todo el litoral colombiano: el territorio costero, comprendido desde la boca de Charambirá hasta el golfo de Tortugas, inclusive toda la bahía de Buenaventura; 10 kilómetros al oeste de la Bocana siguiendo en línea recta hasta 130 kilómetros y luego en ángulo recto 60 y hacia el nordeste hasta el punto de partida; y, finalmente, toda la costa comprendida desde la punta de San Francisco hasta la boca del Charambirá, inclusive. En esta zona señala como puntos importantes Utría y Bahía Solano y posiblemente el sur de cabo Corrientes. En la zona anterior reconoce que Gorgona, por sus condiciones meteorológicas, permite la pesca todo el año, y por la abundancia de las especies hace posible establecimientos pesqueros en grande escala. En la zona primera, se destaca la parte sur de la bahía de Buenaventura, que posee lugares especiales para la pesca de sardina y para otras especies. La abundancia se inicia en noviembre y se continúa hasta mayo. Halla que más de veinte especies son, por su abundancia, de fácil industrialización y dan posibilidades a una explotación rentable.

<sup>6</sup> Victoria Salustio, *op. cit.*, p. 26.

<sup>7</sup> Victoria Salustio, *op. cit.*, p. 140.

<sup>8</sup> Cf. Bibliografía.

A pesar de que esta región posee tantas condiciones propicias para un cabal desenvolvimiento de la vida humana y al desarrollo de una economía promisoriosa la costa permanece casi deshabitada; el indio chocó baja a ella esporádicamente a recoger mariscos, o a pequeñas transacciones, permaneciendo más seguramente en las cabeceras de los ríos. El colono no es muy numeroso, especialmente por la falta de comunicaciones que enlacen el litoral con el interior por vías estables y seguras. La única comunicación posible es la marítima, por medio de pequeñas embarcaciones de vela que encuentran tropiezo para acercarse a Buenaventura, en los vientos que soplan de sur a norte. En cambio, la comunicación es más frecuente y fácil con Panamá a donde envían los colonos bananos y cocos, y reciben víveres y mercancías.

— El tramo costero al sur de cabo Corrientes, se caracteriza por una amplia llanura litoral. La serranía de Baudó y la de la costa al sur, se apartan del mar y terminan por hundirse en Buenaventura, mientras que las estribaciones andinas pasan relativamente alejadas, formando el límite oriental de la llanura litoral. Esta amplia orla se prolonga hasta el Ecuador, en unos 700 kilómetros de longitud y en algunos sectores alcanza unas cincuenta leguas de anchura hasta el pie de las cordilleras.

De la vertiente andina descienden gran cantidad de ríos y riachuelos de abundante caudal y corto trayecto, alimentados por la alta lluviosidad de la vertiente andina que capta los vientos oceánicos cargados de humedad. Las confluencias son muy escasas por la relativa angostura del andén litoral. Los ríos descienden rápidamente de las alturas, erosionando activamente y al llegar a la llanura avanzan lentamente depositando los sedimentos, y diversificándose en infinidad de brazos, que se unen unos con otros de manera que todos se hallan enlazados formando un amplio delta común a todo lo largo del litoral. Por estos caños innumerables avanzan las altas mareas del Pacífico que penetran varios kilómetros adentro de esta llanura inundable, confundiendo en largo trecho las aguas marinas con las fluviales, permitiendo la comunicación interior a todo lo largo de la costa. Entre las corrientes más importantes están: el San Juan, que da salida a las regiones mineras de su curso y conecta el Departamento del Chocó con los vecinos, a través de Buenaventura; el Dagua, minero también; el Guapi, el Iscuandé, el Micay, navegables en su curso lento de la llanura, pero con escasos núcleos de población asentados en sus márgenes; el Patía, que desciende de la cordillera Central y atraviesa la Occidental por la Hoz de Minamá, para entrar a la llanura pacífica e iniciar un curso pausado, dibujado en meandros

que recorren una vegetación de selva húmeda tropical. Es el más largo de los ríos suramericanos que van al Pacífico y navegable en gran extensión.

Esta franja costera es el dominio del mangle —vegetación halófila— que avanza sin interrupción desde el cabo Corrientes hasta el de San Francisco, en el Ecuador. Las variedades de mangles rojo, negro, pecho de pava, concha de caimán, ricos en taninos, utilizados en curtiembres, comienzan a explotarse. En las raíces de estos árboles se fija considerable cantidad de mariscos que durante las bajas mareas quedan al descubierto y son aprovechados por los chocoes que vienen periódicamente en su busca y desde apartadas regiones.

Este litoral carece de buenas bahías naturales. La navegación marina es demasiado peligrosa para pequeñas embarcaciones, por el pesado oleaje que caracteriza el mar, aun en tiempo de calma, y porque la costa ofrece numerosas barras, palizadas y bajíos, especialmente en la desembocadura de los ríos; por esta razón los naturales prefieren “navegar por dentro”, es decir, avanzar por todo el interior de la costa, favorecidos por el ascenso de las altas mareas y utilizando los numerosos brazos que enlazan los ríos en un laberinto de caños y de canales. El momento de retiro de la marea es aprovechado para el descenso por los ríos.

La lluviosidad es intensa, las altas temperaturas de estas tierras bajas provocan una humedad ambiental y una nebulosidad muy acentuadas. Realmente esta zona es una continuación del surco chocoano. A pesar de estas condiciones, la parte sureña posee dos núcleos de población: Buenaventura y Tumaco, establecidos gracias a las comunicaciones con los centros demográficos del interior del país.

El resto de la zona litoral está escasamente poblada, y los habitantes, negros e indios, se agrupan a lo largo de los ríos, o en las desembocaduras fluviales, únicas vías de tráfico entre los diferentes lugares, o “sitios de humanidad” para su establecimiento. Hay que añadir, finalmente, que las riberas fluviales por condición de las inundaciones periódicas (mareas) u ocasionales (crecientes) ofrecen precarias condiciones a la agricultura. Las tierras de labor son escasas y limitadas en su extensión. Estrechas franjas longitudinales en algunas terrazas aluviales, o en ondulaciones orográficas constituyen por lo general los lugares aprovechables para el indio chocó o el colono negro. Ello trae una forzada dispersión de los sitios de labor y obliga a un movimiento migratorio durante los períodos de labor de la tierra o recolección de los frutos.

— Hacia el interior, en la llanura, la selva húmeda tropical ocupa el lugar del manglar en el sitio donde las aguas marinas ya no penetran más, y avanza hasta la vertiente andina, donde las condiciones climáticas y las orográficas se conjugan para dar una zona selvática natural, diferente a las enunciadas. Esta tercera zona vegetal está constituida por la vertiente pacífica de la cordillera Occidental. Se caracteriza climáticamente por una abundantísima lluviosidad, sólo superada por el surco chocoano. Los vientos oceánicos, cargados de humedad, encuentran las alturas de la cordillera y sobre ellas se descargan casi constantemente. Otra característica básica es la humedad ambiental, mayor que en ninguna otra zona en el país: la tensión del vapor de agua corresponde a la saturación. Por otra parte, la nebulosidad provocada por esta humedad ambiente y la radiación solar, envuelve toda la zona en una cortina de niebla que impide ver el sol.

Como consecuencia de esta abundante lluviosidad los ríos son numerosos, y nacen en estrellas fluviales. La altura media de esta cordillera no sobrepasa los dos mil metros, pero su conformación física es bastante quebrada, por lo cual las corrientes que descienden, acrecentadas por los diarios aguaceros, alcanzan un considerable poder erosivo y ponen al desnudo las rocas duras que constituyen el basamento del suelo. En algunas partes, una delgada capa vegetal, producto del detritus selvático las cubre y sobre este suelo delgado e inestable la selva se establece: conforma una vegetación de tipo tropical húmedo de vertiente, árboles de amplio follaje y con una densidad de especies semejante a la selva tropical húmeda del surco chocoano, aunque los árboles no alcanzan su tamaño ni grosor. Debajo de los más elevados, capas sucesivas de plantas se levantan entremezcladas con parásitas y trepadoras, que contribuyen a enmarañar más la selva así formada. Los troncos y las ramas de los árboles están cubiertos de musgos, líquenes y hongos, incrementados por la descomposición de los residuos vegetales que ayudan a mantener la humedad en el interior de la selva, que permanentemente destila agua, a manera de llovizna menuda o corre por los leños deteriorándolos rápidamente. Los troncos podridos y la hojarasca en descomposición por la humedad y la temperatura, forman con el musgo terrestre una cubierta blanda que retiene el agua y fosforece en la noche. Bajo esta capa en descomposición se encuentra otra delgada, de tierra vegetal o una de arcilla impermeable, sobre la cual resbalan las lluvias. Los árboles apenas se agarran superficialmente, sostenidos más bien por las lianas y bejucos que los entretejen y aseguran unos con otros, o porque algunos prolongan sus raíces por los intersticios de las rocas. El agua se va filtrando en el suelo y acaba por

reblandecer las aristas de las montañas, o los taludes de las riberas de los ríos, que después de los largos aguaceros nocturnos se derrumban llevándose consigo los árboles y las rocas, cegando en su caída los cauces y provocando inundaciones y nuevo acarreo de los sedimentos de las partes altas a las llanuras. Cuando en estas tierras se derriba la selva, la erosión de la lluvia arrastra rápidamente la capa vegetal y los cultivos no son posibles. La colonización es aún muy en pequeño. Los agricultores temen estas zonas cubiertas de nieblas y extremadamente húmedas donde la conservación de los alimentos es casi imposible. Sólo en algunos valles se ha empezado a derribar la selva para dar campo a la cultura.

Este tipo de selva no aporta muchos recursos: las especies silvestres alimenticias parecen escasear más en la vertiente que en las regiones bajas. Las diferentes calidades de palmas de fruto utilizable trepan limitadamente por la cordillera. La vida animal es muy reducida; sólo se encuentran algunos sapos en la orilla de los ríos y sus aguas escasean en peces. Los mamíferos del surco chocono, y los reptiles tan abundantes en las selvas de dicha región, difícilmente se hallan en esta vertiente andina de humedad casi absoluta.

Sin embargo, esta es la zona esencialmente aurífera y platinífera del país. A todo lo largo de la cordillera Occidental, el suelo es rico y las explotaciones mineras de los valles bajos o de las llanuras sólo extraen el oro que los ríos arrancan de los filones auríferos de la cordillera y depositan en el fondo de los mismos, en las márgenes o en las antiguas terrazas fluviales. En esta zona puede decirse, sin exageración que faltan las vías. Las terrestres no existen sino en forma de trochas transitorias, que los derrumbes borran rápidamente. Los ríos, el único camino que enlaza la selva en el Chocó, no son utilizables, a pesar de su caudal, por lo quebrado del terreno. En la región del Chocó, de la cual especialmente nos ocupamos, no existe sino una carretera, que vincula a Antioquia con Quibdó. A lado y lado de esta vía los colonos han ido abriendo claros en la selva.

— Transmontando el filo de la vertiente pacífica de la cordillera Occidental, el paisaje cambia fundamentalmente; la humedad ambiente desaparece casi totalmente, la nebulosidad tan acusada no existe, y aunque las lluvias son abundantes, una región distinta puede establecerse. En esta zona, habitada por los chochos en los Departamentos de Caldas, Antioquia y Valle, el clima está condicionado por la altitud, que introduce considerables variantes, desde los llamados pisos térmicos fríos hasta los calientes, pasando por los templados del cinturón cafetero. Estas zonas están casi totalmente colonizadas, y el cultivo del café y el maíz ha implantado su dominio, así

como la hacienda de pastos para la cría de ganado. La zona es más salubre, los pobladores, aunque fruto de mestizaje, señalan acusada predominancia de sangre blanca. Existen numerosos núcleos de población y los campos están bastante poblados.

Las vías fluviales no tienen la importancia de las zonas precedentes, porque los ríos no son tan numerosos ni de tanto caudal, y por otra parte, los accidentes orográficos no permiten su navegación. En cambio, numerosos caminos y carreteras enlazan unos puntos con otros. Las condiciones de salubridad son muy semejantes a las que se encuentran en las demás regiones de las vertientes andinas.

— Las cabeceras del Sinú tienen fisiográficamente un aspecto semejante a las vertientes orientales de la cordillera Occidental. El río nace en el nudo de Paramillo y corre por un cauce hundido entre angosturas, que le dan un curso torrencioso y de rápido descenso. Pasada la cerrazón de Urrá, el río sale de la parte montañosa y comienza su tramo de llanura, en el cual se desborda y varía de cauce con frecuencia. En la parte alta es donde moran los chocó. Esta zona está cubierta de selva en algunas regiones, porque la lluviosidad estacional traída por los alisios es abundante.

La ocupación del territorio, no es ni densa ni continua, ni exclusiva de los indígenas. Se trata de una ocupación de muy baja densidad humana (cerca de dos habitantes por kilómetro cuadrado), aun tomando en consideración la población negra y mezclada, fundamentalmente por las dificultades que el medio natural opone al asentamiento de poblaciones y a su desenvolvimiento económico. El poblamiento es disperso, sin que se encuentren asentamientos nucleados de los indígenas, cuyas habitaciones, construidas a las orillas de los ríos en el ámbito de la selva tropical húmeda, se distancian unas de otras varias horas de navegación por canoa, o a pie, por caminos de herradura en las vertientes cordilleranas; con excepción del poblado de Caramanta (un resguardo indígena), enclavado en el territorio departamental de Antioquia.

El indígena comparte su hábitat, en cada una de las porciones, con la población negra que predomina en los valles del Atrato y del San Juan y en la llanura litoral del Pacífico; y con la población blanca o mezclada en las estribaciones orientales de la cordillera Occidental. En esta última porción, las poblaciones indias Emberá-Katío y Emberá-Chamí, se han sedentarizado, probablemente por la limitación de expansión que les impone la colonización ya consolidada o en proceso de consolidación. El hábitat indígena de la porción chocona y del litoral, en toda su extensión, tiene alta movilidad espacial

por razones que se consignan en algunos capítulos que componen este estudio; tanto la sedentarización como esta especie de trashumancia, son formas obligatorias de adaptación, impuestas por la presencia de nuevas poblaciones, a partir de la Conquista; aunque la última parece haber sido una constante histórica, condicionada por las formas de explotación de los recursos naturales y la naturaleza y distribución de los mismos, pero sin la presión continua del avance del colono.

## I

### EL CICLO VITAL

#### *Prenatales*

En Rioverde (Antioquia), encontramos una india catía en estado de gravidez de su primer hijo. En un momento en que la atención de los hombres se dirigió a temas de su exclusiva incumbencia, la joven nos llevó aparte para contarnos que aún faltaban cuatro meses para la llegada del bebé. En un poste cercano al fogón, nos mostró cuatro rayas verticales paralelas a la altura de los ojos, hechas con un tizón apagado: La primera ocasión en que su período menstrual dejó de presentarse, trazó una línea y cada vez que, siguiendo el ciclo lunar, su menstruación debía aparecer, fue trazando las otras. Las cuatro líneas le indicaban que estaba en la mitad de su gestación; como había ido virgen \* al matrimonio, podría esperar la llegada de su hijo cualquier día posterior a aquel en que su ciclo menstrual se hubiera suspendido por octava vez. Estaba segura de que no alcanzaría a marcar las nueve rayas de una múltipara o de la primipara que hubiera tenido relaciones sexuales prematrimoniales. Estas tendrían que esperar nueve meses, y frecuentemente un poco más, para dar a luz. Nos dijo, además, que tales casos eran frecuentes.

¿Cómo saben las mujeres chocoes que están embarazadas? El síntoma definitivo es la desaparición de su menstruación; pero antes

---

\* Tuvimos información, que no pudimos corroborar, de la costumbre principalmente entre los waunanas, de desflorar a las niñas inmediatamente después del nacimiento o siendo muy pequeñas aún.

de que esta señal pueda constatarse, suponen su estado de gravidez por la aparición de deseos alimenticios violentos y extravagantes, que se prolongan a lo largo de toda la gravidez y deben ser satisfechos, porque de no hacerlo, el niño puede nacer muerto o con defectos físicos. El marido procura ir de caza o de pesca, en busca de la carne deseada por su esposa, traerle frutas que apetece, y darle gusto en lo posible. El síntoma de las náuseas parece desconocido.

Para conocer la situación espiritual de la madre frente al nacimiento de su bebé, la interrogamos y su respuesta fue: *No tengo miedo porque me casé virgen y sigo la dieta alimenticia desde que sé que espero a mi hijo.* Y es que la primera condición no sólo trasciende socialmente, sino también en el parto. La mujer que ha sido iniciada debidamente no tiene por qué experimentar recelo por la llegada del alumbramiento, pues los dolores serán muy suaves y poco prolongados; bien diferente de la suerte que espera a la que no se ha sujetado a las pautas culturales, porque sufrirá momentos angustiosos. Sin embargo, nuestra informante dejaba traslucir ansiedad y recelo cuando nos señalaba la posibilidad de que un jaibaná, envidioso de su marido o enamorado de ella, pudiera causarle maleficio y provocarle un parto difícil o, peor aún, hacerla morir en él.

La dieta alimenticia a que se refería la futura madre catía, no está generalizada, pues se dan variantes regionales; las waunanas, por ejemplo, dicen que acostumbran a comer cuanto apetece, con el fin de que sus hijos sean sanos; las catías, por su parte, aseguran que la mujer embarazada no debe ir a fiestas de borrachera ni ingerir chicha si las frecuenta, *porque el chiquito no resistiría la vida*, como se expresaba una mujer de "Chimurro"; no debe comer sino pescado y guagua, en cuanto a la carne se refiere. En el río Sambú —anota Nordenskiöld<sup>1</sup>—, la gestante debe abstenerse de comer carne de pescado con escamas, cerdo salvaje, cosas agrias y chicha de maíz; algunos grupos del Bajo Atrato aconsejan como ideal que la madre coma sólo carne de pava y de pavón o de pescados de piel lisa.

Todos los grupos están acordes en señalar la suspensión de relaciones sexuales femeninas durante el embarazo. Las waunanas las suprimen tan pronto como la madre se entera de su estado; las catías, una vez desaparecido el período menstrual, y el resto de las chocoes en un plazo no mayor de dos meses. Su explicación para esta norma prohibitiva es la de que el feto es aún muy débil, no podría soportar la cópula y moriría en el vientre materno. Por eso, cuando un indio

<sup>1</sup> Nordenskiöld - 1929.

waunana tiene a su mujer encinta, frecuenta a otra que se encuentre sin marido, generalmente por haber sido abandonada, pero no la lleva a su casa, sino que va a buscarla esporádicamente a la casa de ella. Algunos hacen uso también de viudas o mujeres viejas sin marido, que fácilmente consienten en proporcionarles estas satisfacciones.

El indígena chocó sabe que el embarazo es consecuencia de las relaciones sexuales, pero desconoce el proceso de desenvolvimiento del niño en el vientre materno: cree que se forma sólo del semen masculino; es decir, que la mujer es sólo un receptáculo que no aporta sustancia, vida a la creación, un medio para permitir el desarrollo del nuevo ser antes de venir a la vida. Para la cultura chocó, la mujer es apenas un instrumento —indispensable desde luego— para que el hijo que el hombre coloca en sus entrañas tome forma y crezca, lo cual guarda concordancia con el sistema de filiación, que sigue la línea masculina, y con la exogamia familiar, que afecta por extensión a todas las personas que llevan el mismo apellido paterno, no importa la distancia o la realidad del vínculo de sangre: se consideran parientes porque el apellido lo indica y esto basta para que no puedan casarse o tener relaciones sexuales que tendrían el carácter de incestuosas. En cambio, en nada obstaculiza el parentesco materno las posibilidades matrimoniales o amorosas de una pareja. Este concepto de la paternidad como creadora exclusiva del nuevo ser, excluye la posibilidad de la esterilidad masculina y trasciende en la estabilidad del vínculo conyugal, pues cuando en él no hay hijos, es la mujer la carente de fertilidad, y de nada sirve porque no es capaz de permitir el desarrollo de los hijos que el semen masculino lleva a su vientre; por lo tanto puede ser repudiada.

La paternidad consciente es quizás una de las razones por las cuales cada padre se siente orgulloso de cada nuevo hijo. Abiertamente declaran que desean hijos varones, porque constituirán fuerza de trabajo importante para el mantenimiento del hogar, dado que las actividades de producción para la subsistencia son, en su gran mayoría, responsabilidad masculina. Las madres comparten también la preferencia por la descendencia masculina, movidas por las mismas consideraciones. Pero no conocimos ningún caso en que una hija hubiera producido descontento en un hogar con su llegada, su nacimiento lo recibe cariñosamente el padre, con la misma satisfacción que le produce la llegada de un varón.

Sin embargo, siempre hay ansiedad y expectativa en los futuros padres por conocer el sexo del bebé que ha de venir, y buscan conocerlo de antemano, interpretando, por ejemplo, el canto de un pájaro llamado *guaraná*: si emite dos sonidos claros, inconfundibles, cada

vez que canta, es porque el bebé será hombre; si los prolonga, o repite la nota varias veces, será mujer. A este augurio recurren los waunanas. Los catíos interpretan por su parte los movimientos de la mantis religiosa. Colocan el insecto vivo frente a los ojos y lo soplan: si mueve simultáneamente las extremidades anteriores como en actitud de lavar o de moler, anuncia la llegada de una hija que ayudará a la madre en labores de esa clase; si por el contrario, sus movimientos no son simétricos, si levanta una extremidad y estira la otra, el padre se regocija porque llegará un varón. Pero los mismos indios no se atienen mucho a estos augurios, porque dicen que generalmente la mantis presagia el nacimiento de una niña, lo que no es extraño si se tiene en cuenta que los movimientos que los indios interpretan como anuncio de la llegada de una niña, son los característicos del animal.

Hay una posibilidad que genera expectativa en los padres durante el embarazo: los gemelos. Cuando sugerimos a una madre chola que sería muy agradable tenerlos, porque implicaría traer a la familia dos varones de una vez, ella y todas las demás que nos escuchaban rechazaron la idea y declararon tal posibilidad como una desgracia, algo anormal y causa de que algunas hubieran sido abandonadas por sus maridos, atemorizados ante la perspectiva de que se repitiera el caso. Por eso, una mujer no come nunca frutas dobles o alimentos hechos con maíz de una mazorca doble, ni utiliza mazorcas de cacao que tengan tal particularidad, ni deja que sus hijas prueben tales alimentos. Claro está que las viejas no quedan cobijadas por esta prohibición; y lo curioso es que los hombres, que se consideran autores únicos de la generación, tampoco se ven afectados por el extraño tabú alimenticio, pues la culpa no es suya, sino atribuida a las mujeres, y de ahí la explicación de los dos fenómenos expuestos: el nacimiento de mellizos y el consiguiente abandono de la mujer. Este temor o rechazo de los gemelos es tan fuerte culturalmente, que se halla incluido en la mitología. En ella se habla de los mellizos como seres anormales, extrasociales, que hacían cosas extrañas y participaban en hechos extraordinarios, algunos desastrosos para la comunidad.

La sociedad chocó no afronta el problema de la filiación ilegítima, a no ser en los grupos de mayor contacto con los blancos, donde las nuevas formas legales se han impuesto sobre las nativas. Esto puede explicarse por el mismo hecho del reconocimiento de la paternidad y de la transmisión masculina del parentesco. Un niño chocó tiene primeramente un padre y negarlo sería incomprendible para el indígena; además, si antes de la primera menstruación una muchacha

tiene relaciones sexuales, ellas no acarrearán embarazo. Si una mujer concibiera antes del encierro que precede a las ceremonias de iniciación, sería la única posibilidad de que un descendiente tuviera una posición semejante a la del hijo natural en nuestra cultura, y la única vez en que podría parecer afrentoso para una mujer, llevar un hijo en sus entrañas, porque sería el reconocimiento de relaciones que le están vedadas antes de alcanzar la edad status que le concede la libertad sexual; esta posibilidad se halla limitada por la incapacidad biológica. Anticipemos que cuando la mujer pasa las ceremonias de iniciación que la conducen a su status de mujer adulta, es libre y apta sexualmente.

Ya insinuamos que la futura madre no teme la gravidez, porque sabe que la estabilidad de su unión matrimonial depende de su fertilidad; no ser apta para tener hijos, aunque se considera una desgracia causada por el maleficio de un jaibaná enemigo o de alguien que obtiene su ayuda para satisfacer una venganza personal, conduce al abandono de la esposa. No hay, por tanto, un factor cultural que impida o limite la llegada de los hijos; los indios carecen de prácticas anticonceptivas y, hasta donde sabemos, parece que el aborto hoy día no se practica.

Si los chochos están disminuyendo o permanecen estáticos demográficamente, como se desprende de los censos, no muy completos por cierto, las causas deben buscarse en la mortalidad infantil, que es alta, y reduce las familias a un escaso número de personas. No es posible representar estadísticamente el fenómeno por la dificultad de encontrar agrupaciones poblacionales numerosas, dado el sistema de poblamiento disperso en sitios de difícil acceso, con habitaciones separadas entre sí por grandes distancias y por la movilidad extrema del indio, que hace estériles muchas veces los viajes del investigador. Por ello presentamos algunos datos de mortalidad infantil, recogidos en diferentes regiones que cubren gran parte del hábitat indígena, pero no una población mayoritaria.

El sistema para conseguir los datos fue el de obtener de los padres, en cada bohío visitado, información sobre los hijos tenidos durante el matrimonio y los muertos antes de la edad puberal, con indicación de la causa atribuida para la muerte, lo mismo que la edad aproximada del deceso. Desechamos todas las informaciones no directas, por ejemplo información de parientes, porque no nos garantizaban la certeza. Los resultados, son: en 28 familias pequeñas hubo 162 hijos: 89 varones y 73 niñas, correspondiendo un promedio estadístico de 5.7 hijos por cada matrimonio. El total de niños muertos fue de 65, de los cuales eran 38 de sexo masculino y 27 femenino. Quedó, pues,

por cada familia un promedio de 3.4 hijos, y una mortalidad infantil de 2.3 personas en cada hogar. Hay que aclarar que de estos 28 matrimonios, dos carecían de hijos totalmente en el momento de la encuesta y en otros cinco, todos habían muerto.

La mayor frecuencia de la mortalidad infantil se atribuyó al llamado "embruajamiento", cuya sintomatología se caracteriza por fiebre, vómitos, diarrea, dolor de cabeza, etc.; le seguían los malos partos (la muerte del niño ocurrió en el momento del alumbramiento—nacido muerto— o pocas horas después de él); el parasitismo intestinal, el sarampión y la tos ferina. Como dato aclaratorio podemos decir que entre los catíos de Dabeiba, Frontino, Murri, Mutatá y vecindades, el paludismo, la tuberculosis, las disenterías y el parasitismo intestinal, son frecuentes no sólo entre la población infantil sino en la adulta también.

A pesar de lo dicho respecto de la maternidad, obtuvimos datos de mujeres catías que se dolían de tener hijos. Lo que pudimos sacar en claro para explicar su actitud, fue la notoria inestabilidad del hombre y la mujer para consolidar el matrimonio. Las parejas se forman y se disuelven con gran frecuencia y los hijos vienen a ser, muchas veces, una carga económica superior a las escasas posibilidades de la madre. La india separada del marido afronta una situación bien diferente, en el parto y durante la infancia de su hijo, de la que vive estos estados al lado de su esposo, porque es el hombre quien sostiene el hogar con sus sementeras, con los productos de caza y pesca o con su trabajo en algunas regiones. No quiere esto decir que la mujer no intervenga en algunas de las mismas actividades económicas, que no disponga, inclusive, de otras fuentes de ingreso personal como la cestería y la cerámica o la cría de algunos animales domésticos, todo lo cual puede vender en los mercados locales y obtener algún ingreso; pero los producidos de estas actividades, no son suficientes para cubrir sus necesidades alimenticias. Cuando el marido la arroja del bohío, no puede disponer de los productos de las sementeras, que posiblemente ella misma sembró o ayudó a cuidar, porque pertenecen al hombre y él no le permite tomar los productos, porque ya no es su mujer y no tiene por qué mantenerla; carece de vivienda y sólo puede llevar consigo sus parumas, collares y demás objetos personales. Los hijos corren generalmente la misma suerte de la madre, y afrontan idéntica situación de abandono y quedan al arbitrio de la buena voluntad y la hospitalidad de las gentes de su pueblo o vecindad.

Si la madre es arrojada del bohío cuando está en estado de gravidez, no hay quién le suministre las carnes que apetece o las que

puede comer, dadas las limitaciones de su dieta, que se verá alterada por las mismas razones, y queda sujeta a comer lo que puede, comúnmente una alimentación a base de plátanos y maíz en las épocas de abundancia. El niño de una madre abandonada tiene que soportar también la escasez de alimentos y representa, como lo dijimos, una carga económica difícil para la madre. La solución probable es encontrar un nuevo marido que se encargue de todos; pero se tropieza con la competencia de las jóvenes solteras o de mujeres sin hijos. Los niños, además, son un estorbo para las salidas de la madre abandonada a los pueblos o a las fiestas donde puede hallar nuevo marido. Por eso, no vacila en dejarlos en cualquier bohío con una familia amiga o pariente, y desentenderse de su cuidado. Fue en estos casos de disolución matrimonial, exclusivamente, en lo que observamos malos tratos de la madre a los niños. Y vimos en Antadó (catío) cómo un jaibaná de buenas posibilidades económicas adoptó al hijo de una pariente lejana de su mujer, porque esta india, que se había separado del marido y no disponía de ningún recurso para sostenerse, quería deshacerse de él. Nos decía el jaibaná que lo había hecho por los sufrimientos que el niño—de pocos meses— pasaba al lado de su madre, quien lo tenía abandonado y lo hacía objeto de malos tratamientos. Contaba orgulloso que ya su esposa le había enseñado al bebé a comer sopas diversas para suplir la alimentación materna de que ella carecía, y que la propia madre no se cuidaba de proporcionarle a tiempo, porque abandonaba el bohío desde el amanecer y no siempre regresaba en la noche. Otra hija mayor de esta mujer—nos informó el jaibaná—, había sido dejada con una familia de Carrá (catío) y no había ido a verla en cinco meses. Días después vimos a la india en Dabeiba, pintada la cara y llevando la corona de rosas amarillas, indicativa de que estaba disponible para un nuevo matrimonio.

La situación de los hijos cambia cuando es la mujer la que toma la decisión de abandonar al marido, corrientemente para unir su vida a la de otro hombre que la ha convencido con promesas halagüeñas. En este caso, la mujer toma consigo a los hijos o los deja al cuidado del padre, quien los acaba de criar o se busca otra mujer para que cuide del bohío y se haga cargo de los niños y de los menesteres del hogar.

Puede ocurrir también que el marido que decide abandonar a su mujer por cualquier circunstancia, dejando los hijos en manos de ella, resuelva solicitarle posteriormente que le devuelva uno o más de ellos para tomarlos bajo su cuidado. Pero la mujer difícilmente consiente en ello, porque el hombre sólo lo hace cuando considera que

sus hijos pueden ayudarlo en las labores agrícolas y son una fuerza económica. La mujer, que también los quiere para sí, se opone tenazmente a los deseos y reclamos del marido.

Hay otro factor que constituye una limitación natural de la maternidad: la mayoría de las mujeres entrevistadas dijeron que mientras estaban lactando, su período menstrual desaparecía y no eran féculdas. Este período de infecundidad relativa alcanza un máximo de cuatro años; pero por lo común se extiende por dos años solamente. En otras mujeres, muy contadas por cierto, el embarazo es más frecuente. Aunque no es el motivo fundamental, sí es una de las razones por las cuales alargan lo más posible la lactancia de sus niños, pues con ello amplían también el tiempo entre una y otra concepción.

### Parto

Cuando una mujer va a tener su primer hijo, las parientas o en su defecto las amigas que ya han pasado por la experiencia, le aconsejan lo que debe hacer en tales momentos, la instruyen sobre los síntomas que preceden a la llegada del parto y le transmiten una serie de recomendaciones para que salga lo mejor posible del caso. Las costumbres relacionadas con el nacimiento han ido cambiando y se pueden ver numerosas variantes, debidas al contacto con los otros grupos.

Veamos cómo dio a luz una catía primípara, originaria de Carrá (Dabeiba). Estaba sola en su bohío, porque su marido había salido de cacería; las amigas que ya eran madres, le habían referido cómo había tenido lugar su parto, y una pariente materna había sido lo suficientemente explícita al decirle lo que debía hacer, como para que ella se sintiera capaz de enfrentar sola su alumbramiento. Cuando se presentaron los dolores, se fue para el monte, aviada con un cuchillo pequeño, zumo de achiote, una cuerda delgada y un pañal. Se alejó de su rancho, hasta llegar a la orilla del río donde había numerosos árboles y allí escogió el sitio para el nacimiento de su niño. En los intervalos del espasmo recogió hojas de platanillo y de conga y algunas otras que sabía no eran nocivas, y las dispuso en el suelo a manera de lecho, bajo el follaje de un árbol en la proximidad de la corriente. Había salido del rancho en la mañana y sólo en las últimas horas de la tarde nació el pequeño. Tuvo un parto muy laborioso, por los dolores tan espantosos que padecía. Como se encontraba muy lejos de los bohíos y nadie podía oírla, gritaba con todas sus fuerzas y recordaba que había arañado el árbol donde se apoyaba, hasta des-

carnarse las uñas. Se mantuvo de pie con las piernas bien abiertas, abrazada al árbol que le servía de apoyo y durante el espasmo doloroso resbalaba los brazos a lo largo del tronco hasta ponerse en cuclillas, mientras trataba de hacer fuerza hacia abajo con los músculos del vientre. Cuando se percató de que la cabeza del niño empezaba a asomar, se hincó, abriendo mucho las piernas y sentándose sobre los talones, y en dicha posición culminó el alumbramiento: el niño cayó sobre las hojas; poco después, arrojó la placenta o *aparición* como los indios la llaman en castellano. Sentada sobre las hojas, con su niño sobre las piernas, amarró el cordón umbilical con la "guasca" \* que había traído y lo cortó luego; encima del ombligo puso zumo de achiote para prevenir cualquier infección; después enterró la placenta, aunque no se sentía con fuerzas para hacerlo, pero si la hubiera dejado allí, un animal podría haberla comido, con lo cual su hijo se volvería débil, no se desarrollaría como los demás y hasta era muy posible que una vez mayor enloqueciera.

Terminada esta faena, la madre se sumergió en la corriente del río con el niño en sus brazos para que recibiera su primer baño; arrojó al agua todas las hojas que le habían servido de lecho y recibido la hemorragia del parto, y regresó a la casa con el bebé envuelto en el pedazo de tela que había llevado. Se acostó por cinco días, durante los cuales no hizo alimentos ni se acercó al fogón. Pasados éstos, estaba restablecida.

Al preguntar a los hombres catíos por qué no acompañan y ayudan a sus mujeres durante el parto, respondieron que el indio no puede presenciar un alumbramiento, porque se vería acometido de un terror tal, que se pondría a temblar, las piernas se le doblarían y no podría caminar. Pero lo peor es que se quedaría asustado, temeroso; cuando fuera de cacería, este susto inicial se repetiría en el momento de atacar al animal y perdería la oportunidad de cogerlo y con ello sus buenas dotes de cazador. Esto mismo ocurriría al niño que presenciara un parto, además de que cuando grande se vería acometido por el mismo miedo. Por esta razón se advierte a los niños que no vayan a curiosear los alumbramientos, para que no sean malos cazadores en su edad adulta; es decir, no carezcan de las principales cualidades del hombre catío.

Una madre waunana esperaba la llegada de su tercer hijo; quince días le faltaban, según sus cálculos e iba a ser ayudada por una partera india que aprendió de su suegra la manera de atender un alum-

\* Cuerda vegetal, generalmente obtenida de la corteza del plátano.

bramamiento. Esta mujer sabía que el nacimiento se anuncia por dolores y que cuando éstos son cada vez más repetidos, el parto se aproxima. Procede así: Lleva a la madre a una pieza, pone sobre el piso una estera y sobre ella hace colocar a la parturienta de rodillas, con las piernas abiertas y el cuerpo echado hacia atrás hasta sentarse sobre los talones; cuando el niño asoma la cabeza, la comadrona lo recibe en sus manos y corta y ata el cordón umbilical y entierra la placenta. Si ve que el parto se prolonga anormalmente, ata a la madre india por las manos con un lazo que suspende del techo, de manera que los pies de la parturienta puedan apoyarse en el suelo; con ambas manos hace fuertes masajes en el vientre, tratando de empujar el niño hacia la salida. Si con este tratamiento no da a luz, la madre debe soportar los dolores hasta que llegue el parto o algunas veces su muerte y la del nuevo ser. La partera no recibe pago por su servicio, aunque sí la alimentación durante los días en que acompaña a la familia.

¿Qué hacen las madres de Caramanta (chamíes)? Una de las familias estaba viviendo temporalmente en las montañas de San Antonio del Chamí en una nueva colonización, y llegó al caserío a esperar la venida de un nuevo hijo. La mujer nos informó que las madres contrataban los servicios de una partera india que las ayudaba, a cambio de una donación voluntaria y de la alimentación en los días requeridos. La comadrona se encarga de la preparación de los alimentos y de ayudar a cuidar los otros hijos. La posición para el parto es la misma que hemos descrito en los casos anteriores, y dan a luz sobre el suelo en el interior de la alcoba. Nadie, fuera de la mujer que ayuda, presencia el alumbramiento. También supimos que en los casos en que el parto no se desarrolla regularmente, algunos apelan al médico en los pueblos inmediatos. Pero esta ayuda es excepcional.

Una madre del río Nuquí, en cambio, respondió altivamente: *Chola no necesita partera*, y nos explicó cómo las mujeres de su región dan a luz en el monte sin ayuda de nadie, y algunas veces en la casa. Decía que sus partos habían sido fáciles, aunque se le habían presentado problemas para arrojar la placenta. Para ayudarse en este caso, tomaba un *mérique* (calabazo pequeño) con un agujerito en la parte superior y lo ponía a calentar cerca del fogón; cuando estaba templado (tibio), lo tomaba con ambas manos y soplabo por el orificio con todas sus fuerzas, repitiendo la operación tantas veces cuantas fueran necesarias para arrojar la placenta. Entonces ella misma la envolvía en "hoja negra" y la enterraba debajo de la casa o en el monte. La posición para el parto, correspondía, según sus descripciones, a las anteriormente señaladas.

Otra india del río Buey (Bajo Atrato), nos decía que la madre procuraba estar acompañada por varias de sus amigas en el alumbramiento, que se realiza dentro del bohío, donde le hacen a la parturienta un pequeño cuarto y sobre el piso colocan una estera o tela de corteza. Cada una de las amigas ayuda a preparar lo que se necesita: jagua, achiote, un cuchillo, una cuerda. Si hay más personas en el bohío, no pueden entrar a presenciar el parto ni intervenir en nada. Tal vez el marido podría ayudar en algo, pero no ver el alumbramiento. La madre se coloca en la posición ya descrita, y cuando nace el bebé, una de las ayudantes lo recibe en la mano, otra corta el cordón umbilical, una más, espera la salida de la placenta para enterrarla, mientras que la que se ha encargado del recién nacido va con él en los brazos hasta el río y lo baña, *para que no se serene*, es decir, para que no sufra de diarreas, porque este baño le endurece el estómago de por vida. Al parecer, la placenta (*barakéra*) se envuelve en hojas y se entierra, pues ni los gallinazos ni los perros deben comerla porque ocasionarían la muerte del niño.

Los numerosos y a veces fatales desórdenes post-partum, no tienen como causa para el indígena fenómenos fisiológicos naturales o desórdenes fisiológicos y problemas de la madre en el alumbramiento y después de él. Recogimos datos numerosos de fallecimientos de niños por "mal parto" y también de mujeres que habían muerto a consecuencia de él inmediatamente o muy poco después, y todas esas muertes se atribuyeron a los maleficios de los chamanes, sin que poco ni mucho le interesara al indio la sintomatología. Desórdenes que podríamos llamar menores son ciertas dolencias femeninas que la mujer considera inherentes a su naturaleza, sobre las cuales tampoco es posible obtener datos muy seguros. Una de estas es, por ejemplo, el desgarramiento que la mujer sufre en el primer parto, o en los sucesivos, que deforman considerablemente sus órganos; los hombres reconocen esta clase de deformación no intencional y subvaloran a la mujer que las ha sufrido en sus frecuentes alumbramientos; siempre están deseando idealmente una mujer virgen o que no haya tenido hijos. Esto explica por qué las recién iniciadas gozan de gran prestigio entre los hombres, lo mismo que las mujeres que han sido estériles, y uno de los motivos de por qué las mujeres viejas carecen de atractivo sexual y su unión con ellas es considerada como ridícula y aun fastidiosa. Recurren a ellas, es cierto, solicitados por las mismas mujeres, pero esporádicamente cuando son solteros y cuando su mujer está embarazada y el apetito sexual y la continencia los fuerzan a este último recurso.

### *Dieta post-natal*

Si el bebé nace muerto o muere poco tiempo después del parto, la madre no tiene por qué someterse a ninguna dieta alimenticia ni a encierro como algunas lo acostumbran, pero sí, sujetarse a una medicación especial de yerbas por un período aproximado de un mes lunar; es el marido el que las busca en el bosque y quien se encarga de prepararlas y darlas bien sea en infusión o cocimiento o como jugo, a su mujer. Si el niño sobrevive, creen que para su bienestar y el de la madre basta con que la mujer guarde la dieta prescrita. La dieta que sigue al alumbramiento es semejante a la que tiene lugar en la primera menstruación. La mujer entra en un período de "debilitamiento" de su organismo, que trasciende al niño y es por esto, básicamente, por lo que debe seguir las prescripciones, para que ella misma se recobre y el pequeño no muera prematuramente. Como en muchos otros aspectos, no es factible dar una descripción estándar de la dieta para las indias chochoes en general, ni siquiera para los grupos en particular —chocó, waunana, catío y chamí—, porque cada pequeña subregión tiene sus propias normas, algunas veces incompatibles con sus creencias mágicas, lo que hace pensar que, debido al contacto, el indio ha tenido que afrontar situaciones nuevas y recomodar sus respuestas a ellas. Por eso al presentar los datos señalaremos, en cada caso, la zona de procedencia.

Una de las prescripciones de la dieta es el reposo relativo. Para una madre de Chimurro este reposo dura seis días, después de los cuales se considera bien, es decir, desaparece el menstuo. Las mujeres de Antadó (catío), después de su regreso al bohío con el recién nacido, permanecen acostadas por más o menos quince días, en inmovilidad completa. Las waunanas, por su parte, reposan por dos meses lunares y permanecen encerradas con sus niños durante este tiempo en cuarto improvisado dentro de la casa. Esta fue la respuesta de varios indígenas waunanas; pero nuestras observaciones personales entraron en franca contradicción con ella, pues la madre, realmente, no tiene más descanso que algunos pocos días, por lo general mientras la hemorragia post-natal desaparece, después de los cuales vuelven a sus quehaceres domésticos. Por norma general, estas mismas observaciones las hicimos en los demás grupos. Sólo en aquellos en donde la transculturación se ha dejado sentir fuertemente, las madres se permiten unos días de descanso o de reposo después del parto. Por lo demás, las respuestas obtenidas y a las que venimos haciendo referencia, deben ser consideradas como ideales —tanto en el hombre

como en la mujer indígenas— que quieren asimilarse a las pautas que rigen los procesos del parto y de la dieta subsiguiente en las culturas blancas o mestizas con que han entrado en contacto. Siguiendo esta misma pauta, las madres del Bajo Atrato nos dijeron que se tomaban un descanso de un mes lunar; en cambio, las del Nuquí (costa pacífica) consideran que éste no debe prolongarse por más de una semana.

Hay, sin embargo, algo en que todos los grupos están de acuerdo: la madre no debe acercarse durante su puerperio al fogón porque el fuego y, en general, el calor son perjudiciales para su salud; no debe, pues, hacer los alimentos ni recibir los rayos solares, ni tomar comidas que hayan recibido directamente la acción del fuego, tales como arepas asadas sobre las brasas o plátano que se haya puesto al fuego sin corteza, o pescado o carne asados. Y como el alimento transmite el calor del fuego, no debe ingerirlo caliente sino frío. Otra coincidencia general está en la creencia de que la salud del complejo madre-niño se altera si la madre come pescado con escamas o carne de animales que tienen caparazones (mariscos, tortugas, armadillos) o de los que se alimentan de lombrices o viven en pantanos; por eso en carne de aves sólo se recomienda a las parturientas las del pavón y la pava; se eliminan de su alimentación el cerdo salvaje, el doméstico y la guagua, pero se consideran saludables y aun benéficas la de venado (que es la carne que más apetece y conviene a la madre), como nos dijo un informador del Baudó, por ser un animal que sólo come yerbas, la del ñeque o conejo de monte (*kuriba*) y la del perico ligero entre las del Baudó y las waunanas del San Juan, porque este animal es muy limpio, pues sólo come cogollos de plantas. Sin embargo, algunos indígenas del río Nuquí consideran que el perico ligero es una de las encarnaciones de los demonios o espíritus del mal, y aunque lo matan para vender su piel en el mercado, no comen su carne. Las catías y las chamíes incluyen en su dieta huevos de gallina y carne de aves de corral; a las otras mujeres de los restantes grupos a quienes mencionamos esta inclusión en la dieta, no les pareció muy adecuada ni apetecible.

Las carnes de estos animales acuáticos y terrestres, lo mismo que las frutas, pueden comerse con una condición inalterable: que no tengan huesos, espinas ni semillas duras; los dientes de la madre se quebrarían a su contacto porque están tan blandos que aun los alimentos muy bien cocidos podrían molestarlos y por eso debe comerlos con cuidado sumo. Este mismo estado de "ablandamiento" lo sufren sus huesos en general y de ahí que permanezca tendida sin moverse más de lo necesario, o a lo sumo alcance a permanecer cortos ratos

sentada. Se levanta para satisfacer sus necesidades orgánicas, porque si utiliza algún objeto para hacerlas, lo contaminaría.

Esta contaminación peligrosa parece extenderse también al recién nacido que no puede ser alzado por el padre hasta que haya recibido algunos baños y hasta que tanto él como la madre salgan del reposo o "encierro", que tiene como finalidad aislar a los "impuros", como medida preventiva, por miedo al contacto físico con la parturienta y muy especialmente con el flujo sanguíneo posterior al parto. Creen los indígenas que este flujo sanguíneo posterior provoca —como el de la primera menstruación— llagas en la persona que, por una u otra razón, entra en contacto con él, así sea pisando descuidadamente un objeto contaminado. Pero una vez que las medicaciones (infusiones de acedera y otras yerbas) lo suspenden, la madre y el niño abandonan su "reclusión" y el bebé puede ser sacado del bohío sin peligro; no antes, porque se volvería llorón y enfermizo o podría adquirir fácilmente enfermedades gastrointestinales.

La aparición de la madre después de su encierro no significa su inmediata reincorporación a la vida común. Aún permanece distanciada del fogón, con su hijo sobre las piernas, sentada sobre una piedra cuyo contacto va devolviéndole la dureza perdida por sus huesos y sus dientes y "cerrándole el cuerpo", según la expresión indígena. Su marido no se acerca a ella ni come en su mismo plato, porque la mujer aún no participa de la alimentación común y porque el hombre no quiere exponerse a perder su buena suerte en la cacería, con la cual se verían privados, tanto él como su familia, de una de las principales fuentes de subsistencia: la carne de monte, ya que se volvería pésimo cazador.

También sigue la madre durmiendo aparte en el pequeño cuarto que se le ha improvisado, acompañada del bebé, hasta cumplir con otro de los requisitos anexos a la época del puerperio: el baño en el río. Pero no lo toma directamente una vez pasado el aislamiento, sino que se prepara inicialmente con baños de agua hervida pero fría, para no exponerse a cubrirse de llagas, porque su cuerpo está "abierto" y el agua corriente es demasiado fuerte. Luego se baña con agua lluvia recogida en una canoa, en la batea de fermentación de la chicha o en una vasija nueva, no usada todavía; al día siguiente, mastica un poco de maíz, ojalá de la calidad más fina —la primera vez que sus dientes entran en contacto con algo duro— y lo escupe en una totuma, con lo cual recobrará la dureza de sus dientes y los hará inmunes a las caries. Una vez terminada la operación, toma esta especie de chicha masticada y la vierte sobre sí haciéndola derramar desde la cabeza hasta los pies, a lo largo de todo el cuerpo. Humede-

## LAMINA I



1



2



3



4

LAMINA I

1. Madre Emberá del Atrato
- 2-3. Madres Emberá del río Buey
4. Padre e hijo Waunanas

cida en esta forma, desciende al río después de deshacer el lecho y las divisiones que encerraban su compartimiento de "impura" y lleva consigo todos estos restos para arrojarlos a la corriente purificadora, en la cual se sumerge. Toma un baño muy completo, que le devuelve las fuerzas perdidas y en la orilla cambia de traje, arroja al río el que llevaba puesto, se pinta el rostro y regresa al bohío.

Ya puede acercarse al fuego: lo aviva y empieza a preparar alimentos; pela plátanos con los dientes como puede hacerlo la mujer casada, y los pone a asar. Muele arepas y las asa también. Su marido ha traído una buena presa para este día y ella se encarga de subirla al bohío desde la canoa como antes del parto lo hacía; la pela, extrae sus entrañas y la pone a cocer. Cuando todo está listo, llama a sus hijos y al marido, pasa por entre el dedo índice y el pulgar puestos en círculo, un plátano asado, y todo el interior de una arepa y deja que los perros coman esta comida, con lo cual queda capacitada para repartir de nuevo los alimentos y tomarlos con el marido en un solo plato y con una sola cuchara, como símbolo de fidelidad conyugal. Esa noche puede regresar al lecho marital y a sus obligaciones de esposa.

*Infancia*

Todas las prescripciones desde el comienzo de la gravidez hasta el regreso a la vida normal, tienden a favorecer al niño unas, como las que se llevan a cabo antes del nacimiento, y otras, a ambos. Madre e hijo forman un complejo cuya relación más directa va de aquélla a éste. Si ella no se somete al encierro, ambos estarán llagados; si hace ejercicio o permanece de pie, si no sigue la dieta alimenticia, el niño no alcanza, como la madre, a sobrepasar este estado de debilidad o pérdida de la inmunidad y posiblemente morirá.

Esta relación se rompe cuando el bebé se somete a manipulaciones mágicas, cuya finalidad es procurar para su personalidad futura, disposiciones o aptitudes definidas. Parece que este momento de la infancia es especialmente propicio para proporcionar al individuo potencialidades cualitativas que harán de él, una vez actuantes en su madurez, el tipo ideal de la cultura. El indígena chocó da así la apariencia de no tener conciencia del proceso formativo, ni del valor de la experiencia individual en la adquisición de la habilidad técnica, que atribuye más bien a la práctica de una ceremonia mágica en un momento determinado de la vida, apropiado para la recepción de esta

cualidad. La virtud adquirida de este modo puede ser puesta en ejercicio inmediatamente o manifestarse tardíamente, cuando el individuo la requiere, y no puede propiciarse en cualquier tiempo, sino en determinados instantes, pasados los cuales se pierde la posibilidad de recibirla. Veámoslo:

Después de atar y cortar el cordón umbilical, la madre o la partera ponen sobre la cisura un poco de jugo de achiote o de jagua, no para evitar que el ombligo se infecte con gérmenes patógenos, sino para cerrarle una posible vía a los espíritus de la enfermedad, que encontrarían abierto el cuerpo y por consiguiente una fácil entrada si alguien —ningún chocó está libre de posibles enemigos— quiere hacerle maleficio y provocar su muerte. Caído el ombligo, colocan sobre él polvo de los huesos de una iguana verde, cuyo esqueleto se seca al sol; su finalidad es conseguir que el niño sea un buen agricultor, que las matas que siembre no se sequen y sus cosechas sean las más abundantes. Esta iguana es el alma o espíritu de las plantas, especialmente de los árboles, y a ella están ligadas otras prácticas de carácter mágico. Cuando el padre posee algunas contras o amuletos de amor, soba o acaricia con ellas el ombligo de su hijo para que tenga éxito con las mujeres; por lo regular a las niñas no se les somete a este tratamiento.

El niño llegará a ser excelente cazador si su padre coloca sobre su estómago las pezuñas de piezas cobradas, una vez que haya cerrado el ombligo; así asegura su futuro, porque aunque el animal sea veloz corredor, como el venado, podrá darle alcance y no errar la puntería. El día del nacimiento o el de reincorporación de la mujer a su vida normal, hacen una abundante comida con una presa que caza o con un animal doméstico como lo acostumbran ahora los catíos, y lo reparan generosamente entre los presentes procurando que todos coman hasta la saciedad, diciendo que lo hacen en nombre del recién nacido; con esta práctica se busca que en su edad adulta el recién nacido muestre su generosidad ofreciendo fiestas hermosas, con abundante chicha, recibiendo a todo el mundo con buenas comidas, etc. Indirectamente, es así mismo una propiciación para que nunca le falte comida y disponga de un poco más de lo necesario para participar a los demás.

Recordemos las abluciones. Cuando la madre da a luz en el monte, se baña con su hijo antes de regresar al bohío, con el fin de purificarse, porque el agua la limpia de la hemorragia del parto y le repara en parte las fuerzas perdidas. Igual acontece con el niño. Cuando el parto tiene lugar en el bohío, como es muy común ahora, el baño inicial va precedido de una exposición de su cuerpecito al humo de

astillas de maderas finas que ayudan a cerrar el cuerpo y a endurecerlo, a hacerlo resistente como el tejido de los árboles. Este baño se hace algunas veces con agua tibia, calentada sobre la llama de leños de maderas recias. Terminado el encierro materno, el niño es bañado nuevamente en el río y a su salida se cubre todo su cuerpo —con excepción de la cara— con pintura negra de jagua. Así su cuerpo se cierra, se inmuniza y los espíritus de las enfermedades no podrán reconocerlo y atacarlo, caso de ser enviados por algún jaibaná. Sobre las cejas se le pintan rayas rojas, idénticas a las que la madre llevaba durante el embarazo y protegían del mal de ojo en el seno materno para que lo defiendan del mismo mal. Digamos de paso que los waunanas creen que son los negros los causantes de esta enfermedad, caracterizada por una erupción que cubre todo el cuerpo, y siempre se refieren despectivamente al negro diciendo que *es malo, su sangre es mala y su cara es negra como la de algunos demonios*. La untura de jagua tiene también como finalidad, según la explicación de otros indios, propiciar en el recién nacido cualidades futuras de buen pescador. Al respecto es bueno aclarar que siempre se pintan o representan espíritus de agua, lo hacen con sustancias negras.

Los hijos de los chamanes no están sujetos a tantos peligros como los de las personas corrientes, porque su padre conmina las enfermedades y puede prevenir a sus niños contra ellas dotándolos de un buen espíritu que viva alerta y repela los ataques de los demonios de la enfermedad que quieran hacer presa en su hijo, enviados por otro chamán.

Otra de las prácticas que se cumplen en el recién nacido halla su réplica en la mitología, una de cuyas relaciones cuenta cómo el rayo era un negro que robaba a los niños muy pequeños, y tal vez influidos por esta leyenda, inmunizan al bebé contra los rayos, previniendo que el niño muera fulminado por uno de ellos o sea raptado por el relámpago. Para el efecto, le ponen sobre los labios un poco de barro blando antes de que tome su primer alimento; o cogen unas pequeñas mariposas blancas muy comunes en los lugares pantanosos, que lo son casi todos los del Chocó, las exprimen vivas, con los dedos y las ponen sobre los labios del niño que aún no ha comido, e inmediatamente después le dan su primer alimento. También se utilizan en forma muy similar lombrices de tierra, muy abundantes en lugares húmedos, o ciertos grillos negros que habitan en los pantanos cerca de los ríos. Más tarde, nuevas prácticas mágicas reforzarán estas que se han realizado en las primeras horas de vida.

A las niñas, por su parte, les dan los ojos del *cumbará*, pájaro que tiene la particularidad de hacer un nido que parece tejido; esta

“contra” dará a sus manos la habilidad de hacer hermosos objetos de cestería. La madre seca los ojos de este pajarito, los muele y disuelve en un poco de su leche y se los hace tomar a la niña, mientras va formulando verbalmente el deseo de tener una hábil cestería. La madre Laura anota también la costumbre que tienen los catíos de friccionar a los recién nacidos con la flor de una yedra: a los hombres con el objeto de que cuando sean grandes tengan buena pesca con el anzuelo, y a las mujeres, para que sean afortunadas en la recolección del cangrejo y del jumpés, pescado que se cría adherido a las piedras de los ríos<sup>1</sup>.

*Alimentación.* Con escasas excepciones, toda madre chocó amamanta a su hijo. Saben que la mayoría de los niños cuyas madres no pueden alimentarlos desde pequeños por carencia de leche o por un embarazo cuando el bebé está aún muy pequeño difícilmente sobreviven, y creen que si alimentan a sus hijos mientras están encinta, los niños enferman del estómago y mueren, creencia también generalizada en el folklore colombiano.

El seno materno se da al bebé por la primera vez al regreso del monte donde ha tenido lugar el parto, o después del baño que la madre toma cuando da a luz en la casa. Tendida en el lecho, arrima al pequeño y lo amamanta, y en esta forma continúa haciéndolo durante todos los días de su aislamiento. Pero pasado éste, mantiene al niño sobre las piernas con la cabeza un poco levantada para que se alimente más cómodamente. Una madre de Dabeiba nos decía que ella, como las demás madres catías, cuando lloraba su hijo le daba el seno porque era señal de que tenía hambre. En los primeros tiempos su pequeño no comió nada distinto, hasta los cuatro meses, cuando empezó a darle pequeños sorbos de la misma sopa que ella tomaba a la comida. Cuando aparecieron los primeros dientes, le suministraba porciones de cuanto comía, masticándolas primero ella para que el niño no se fuera a ahogar. Poco a poco, siguiendo este sistema, el niño aprendió a comer, de manera que participaba en la comida familiar, pues cuando llegaba la hora de los alimentos, la madre lo sentaba sobre las piernas y ponía en su mano pequeños pedazos de huevo cocido, pescado sin espinas, plátano cocido, partes blandas de arepa, etc. Después le dio una totuma y el niño bebía los líquidos sin ayuda alguna, y más tarde añadió a su vajilla una cuchara de totuma que el menor aprendió a manejar rápidamente; así que poco

<sup>1</sup> 1927, ps. 84-85.

después de su primer año de vida, comía solo lo que le ponían en su plato.

Las madres waunanas parecen ser la excepción en cuanto a la regla de alimentar al niño. Dicen que le dan el seno al siguiente día del parto, porque antes carecen de leche y porque el niño no manifiesta deseo de ser alimentado. También aseguran que lo someten a horario fijo, pero esta afirmación, como la mayoría de las que al respecto nos suministraron nuestros informantes waunanas, parece ser ideal y corresponder a lo que han visto u oído de sus vecinos los colonos blancos, negros o mestizos, como ideal también en su cultura, pues nunca las practican, aunque han oído hablar de ellas frecuentemente. Nosotros vimos alimentar a los niños a una hora y a poco rato repetir el amamantamiento y, así, sucesivamente, sin que hubiera sujeción a ningún ritmo u horario fijo. Pudimos darnos cuenta de que la madre chocó generalmente no niega su seno al hijo cuando lo pide; la vimos atender a su llamado cuando se hallaban ocupadas cargando una pesada cesta durante un viaje por tierra, y alzar al pequeño y sostenerlo junto al seno mientras proseguían la marcha, o irlo amamantando mientras cocinaba o se desenvolvía en menesteres domésticos. Si por la noche el niño llora, la madre considera que lo hace por hambre y le da el seno, tantas veces cuantas el niño lo solicite con su llanto.

Cuando una madre carece de leche natural solicita la ayuda de otra mujer lactante para que se encargue de la alimentación del pequeño; casi siempre obtiene respuesta satisfactoria de su amiga, pues una mujer chocó no niega su leche a un ser indefenso que la necesite; tanto es así que aun amamantan micos que han cogido aún muy pequeños en el bosque, o perros recién nacidos, cuya madre ha muerto. Las indias en general padecen más por exceso que por carencia de secreción láctea, pero dado el caso de que una de ellas no segregue lo necesario para la vida del bebé, toma una infusión de hojas de papayo (una costumbre muy extendida entre los negros que habitan el territorio chocoano) o de otras yerbas que se consideran como estimulantes de las glándulas mamarias; si no se consigue el efecto deseado, recurre a su amiga o pariente lactante; si por cualquier circunstancia esto resulta impracticable, le da a su hijo agua de panela hervida y sopas —de plátano comúnmente— mazamorra de maíz o harina de maíz tostado disuelta en agua.

El límite de la lactancia es variable y dependiente de la posibilidad de un nuevo embarazo o de la duración del periodo de lactancia en la madre; de manera que algunos bebés reciben el seno durante un año,

y otros alcanzan a lactar hasta cuatro años, aunque en estos casos, a medida que el niño va creciendo, las comidas se van distanciando unas de otras y el bebé exige el seno sólo como complemento de su dieta alimenticia.

La posición del niño para mamar varía con la edad y con las circunstancias: en sus primeros días, lo hace acostado sobre las piernas de la madre, un poco más tarde sentado sobre ellas, y cuando ya camina o se sostiene solo en posición vertical, chupa de pie, mientras la madre está sentada en el suelo, o recibe el seno a horcajadas en la cadera de la madre cuando ella va de viaje. Mientras el bebé toma el seno, la madre lo acaricia: pasa suavemente su mano por el cuerpo, le habla y lo golpea rítmicamente en la espalda. Si el niño muerde el seno cuando está chupando, no se le castiga; si es muy pequeño, *porque él no sabe por qué fue que se le castigó*, como nos lo dijo una madre chocó, y si un poco mayor porque basta amenazarlo con no volver a darle comida si repite la acción. Cuando la leche fluye muy abundantemente, sólo recibe un seno en cada comida. Si es normal o escasa, ambos; y si hay gemelos, se alimentan al tiempo, cada uno de un seno, cuando su llanto es simultáneo, o singularmente, para atender al que llora.

El destete se hace en forma drástica y no paulatina. Un buen día dicen a los niños que ya están muy grandes, que la leche se acabó y ellas están cansadas de amamantarlos; si el niño está aún muy pequeño, el padre procura cazar con frecuencia aves que las madres preparan en sopas para el niño, o asadas al fuego; también le suministran carne de pescado, de preferencia el barbudo, que, se considera, son buenos para los pequeños.

Los waunanas nos informaron que después del destete suplen la alimentación del bebé con teteros de leches evaporadas; otra respuesta que nosotros consideramos ideal, pues sus condiciones económicas tan limitadas no les permiten cubrir los altos precios de estos productos en el mercado, además de que salen poco a los centros donde pueden hallarlas. Y en todas nuestras correrías no presenciamos un solo caso de una madre que diera teteros o suministrara en alguna forma leches artificiales a sus hijos. En lo referente a la asistencia de la madre en el parto, en algunos aspectos de la alimentación, y en otros fenómenos vitales, se recibe de los waunanas, cuando se les hace la pregunta directamente, una respuesta que no corresponde con la realidad de su cultura. Nosotros las hemos anotado —con la debida aclaración—, por considerar que indican posibles líneas directrices en el proceso de transculturación.

Abandonamos por un momento el límite biológico de la infancia para tratar de la alimentación infantil entre los chocoes, pues no se puede establecer una línea divisoria por edades, ya que los niños se van acostumbrando paulatinamente a las normas de comida y no se sabe en qué momento preciso pasan de una clase de alimentos a otra, cuándo su comida es básicamente infantil y cuándo participa de la de los adultos. Empecemos por decir que el indígena chocó sostiene que sus hijos pequeños nunca roban alimentos. Y es que ellos no consideran robo tomar los que sobran después de repartida la comida, por ejemplo, aunque una vez preparada deben esperar a que la madre la reparta. Pero si acosados por el hambre infringen esta regla, no son castigados, ni siquiera regañados.

La comida la reparte la madre en el fogón en platos comunes y la entrega a los niños mayores para que lleven su ración a los adultos y luego les entrega la suya, que ella comparte con los más pequeños y las demás mujeres de la casa. Cuando hay poca comida, comen primero los niños, *porque sienten más hambre*, y luego los adultos *porque aguantan más*, pero todos reciben su porción aunque sea pequeña. Esta es casi una forma ideal de la comida. Cuando están en el bohío no hay la posibilidad de hallar a la familia pequeña (padre, madre e hijos) sola, pues los bohíos están habitados por las familias extensas, además de que casi siempre se halla de paso algún pariente o amigo. Por esto, se puede hacer una división fisiológica a la hora de tomar los alimentos: los hombres se sitúan en un lugar del rancho, generalmente expuesto al fogón, donde en un plato común reciben la comida que les envía la madre, y en forma verdaderamente fraternal, la toman sin que uno quiera satisfacer su hambre y dejar a los otros sin ración. Son muy equitativos y guardan una actitud cordial en el reparto. En tanto, las mujeres y los niños comen cerca al fogón en plato también común. Sólo cuando la familia pequeña está sola, todos sus miembros participan de la comida en un plato común, y cuando van de viaje, hacen lo mismo si disponen de alimentos como carne, plátanos, etc. Pues lo que siempre utilizan en sus expediciones es la harina de maíz tostado y molido, que se mezcla con agua, caso en el cual cada uno, incluyendo a los niños, recibe su porción aparte en una pequeña totuma.

A los niños se los priva de comer sesos de animales y concretamente de aves, porque dicen que se volverían brutos (creencia muy extendida en toda Colombia), tabú que cobija a las mujeres de toda edad, que también se privan desde niñas de ingerir cualquier fruta o grano doble porque podrían tener gemelos. También las niñas de los tres años de edad en adelante, más o menos, tienen que cuidarse

de comer ciertas partes de determinados animales, porque ellas tienen influencia posterior en su personalidad y provocan defectos o sucesos desgraciados. Ya lo veremos.

El niño se ciñe a las comidas de la familia que se realizan tres veces al día, sin que la norma, ni las horas sean estrictas: una primera a la madrugada, apenas se levanta; la segunda hacia las diez, once o doce del día y la tercera en la tarde, hacia la puesta del sol. Esto no obsta para que especialmente los niños hagan algunos intermedios, bien porque por sí mismos cocinen algún plátano, ingieran frutas, o asen algún animalito que han cazado, un pescado o un molusco, participando de ello a sus hermanos, actitud que estimulan los padres para acostumar al niño a compartir sus alimentos, pues la cultura espera que cada uno sea generoso con los demás. Cuando quedan sobrantes de los alimentos se guardan en las ollas o en un sitio donde los perros no los toquen; los niños pueden tomarlos en cualquier momento sin ser reprendidos. Sin embargo, cuando van de viaje o tienen provisiones especiales, las guardan y distribuyen calculadamente porque no disponen de más, así que no pueden desperdiciarse, ni deben comerse más de lo que ellos creen que es suficiente. A los niños no se les permite jugar con la comida, malgastarla, o botarla, norma que rige para los adultos también.

No parece que los niños escondan comida. A ellos no se les niega su ración, aunque haya poco; de los alimentos como plátanos, chontaduros, frutas y los que consiguen en sus entrenamientos de caza o de pesca, pueden disponer libremente, así como de los sobrantes de las comidas anteriores que toman a la hora que les place. La madre trata de que su hijo, a la hora de los alimentos familiares, coma lo suficiente, a la medida de lo que hay. En las épocas de abundancia se le deja comer hasta el hartazgo, como lo hace con el seno materno, y si el apetito infantil lo exige. Lo que realmente limita su comida es la escasez, porque al repartir la comida habrá una porción mayor para los grandes, menor para los jóvenes y menor aun para los niños. Además, el padre chocó está dispuesto siempre a suministrar a su hijo todos los alimentos que él requiera, y cuando sabe de una predilección especial suya, procura satisfacerla en el momento oportuno.

Los niños no roban comida en casas extrañas, en las cuales también pueden disponer libremente de plátanos, frutas, etc., como en su propia casa y al igual que los niños de la casa que visita, y llegado el momento de la comida participa con los demás de los alimentos que se consumen. Dicen las madres que si llegan a tomar alimentos de otra casa sin previo consentimiento de su dueño, no serán castigados, porque ello no significa robo.

El desperdicio de comida no se castiga, simplemente se reprime; pero si un niño bota una presa de animal de monte cazado con perros, los padres saldrán de su actitud pasiva y lo castigarán enérgicamente dándole una zurra con un rejo, porque este acto, aunque involuntario, muchas veces hace que el perro se vuelva mal cazador y con ello las presas escasearán cada vez más. Si la comida se bota alguna vez por enojo, como suelen hacerlo los niños cuando son contrariados, tampoco se les castiga, a no ser en el caso especial que acabamos de señalar. Al niño se le enseña desde pequeño este precepto, lo mismo que a guardar los huesos de pescado para arrojarlos después al fuego. Esta práctica lleva otras anexas: no dejar derramar el agua en que se cocinan los pescados, ni arrojarla a la tierra, como tampoco el agua en que los lava; cuidarse de tirar a la corriente del río los peces que él mismo coge o consumir los intestinos, porque la contravención acarrearía la disminución de la pesca.

Cuando algún niño chocó recibe oferta de comida de algún "libre" (negro o blanco, o en todo caso un ser extraño a su cultura), la rechaza, aunque la desee con ansiedad, porque los padres le tienen prohibido terminantemente aceptarla y se necesita su consentimiento para que puedan recibirla. Esta prohibición no se extiende a los indios; los niños pueden recibir de ellos cualquier comida que les ofrezcan, aun cuando no sean sus parientes, y aun la solicitan de ellos algunas veces.

Cada niño posee una vasija especial —casi siempre una totuma— para recibir sus alimentos, y la reconoce fácilmente entre las demás. Es uno de los primeros objetos de su propiedad personal y por eso si muere la colocan sobre la tumba para que no venga luego a buscarla y a solicitarla haciéndose sentir en formas extrañas. El niño aprende a utilizar la mano para comer desde muy pequeño y posteriormente a tomar por sí solo los alimentos sin ayuda materna. A una edad aún mayor, aprende el manejo de la cuchara para tomar la sopa.

Fray Severino de Santa Teresa trae referencias sobre algunos de los alimentos prohibidos a las niñas y a las jóvenes, porque pueden provocar en la personalidad actitudes ajenas al ideal femenino de la cultura: las mujeres no deben comer patas de aves porque resultan andariegas y fácilmente abandonan a sus maridos; ni lengua, porque salen habladoras, ni partes de la boca, porque en las rencillas maritales el marido podrá pegarles en ella. Y es que los dos defectos principales que se atribuyen a la mujer son: abandonar con mucha frecuencia el bohío mientras el marido está cazando y pescando e irse fácilmente con otro indio que las enamora con propuestas halagüeñas.

Como esto atañe principalmente a las jóvenes, las viejas no quedan incluidas en el tabú. Además, parece que la posibilidad de adquirir estas costumbres está limitada a la época en que la mujer se va acercando a la pubertad, y en un tiempo corto posterior a ella.

*Sueño y cuidados.* En el bohío chocó el fogón está siempre encendido. Uno o dos gruesos troncos, están ardiendo y sólo se necesita acercarlos un poco más, ponerles encima unas chamizas o leña delgada y avivarlos con el abanico para que alcen la llama y esté el fogón dispuesto para la preparación de alimentos. Alrededor de este fogón se hallan ordinariamente congregadas las mujeres fabricando esteras, moliendo o tostando maíz, preparando la comida, lactando a los niños o cargándolos sobre las piernas; y es allí también donde los pequeños que aún no pueden caminar libremente, permanecen la mayor parte del tiempo. La hamaca donde duerme el bebé está un poco alejada de este sitio, pero tiene una cuerda que permite a la madre balancearla desde donde está sin necesidad de abandonar sus ocupaciones, y allí permanece la criatura, bien sea porque esté durmiendo durante el día o la noche o porque está descansando. Esta hamaca, que según el profesor Nordenskiöld es un préstamo cultural tomado posiblemente de los negros, está hoy generalizada en su uso. La fabrican de fique, de tela, de corteza o de pita o la compran en el mercado. Dentro de ella pone la madre un pedazo de tela o de pañal para amortiguar un poco el maltrato del niño contra los nudos de la malla.

Cuando se hace la transición del regazo materno a la hamaca y el niño llora, si está suficientemente bien alimentado y es hora de sueño, la madre hala la cuerda que está atada a la hamaca para moverlo u ordena a uno de los niños mayores que realice esta tarea. Si está sola y el niño a pesar de este cuidado sigue llorando, lo examina para ver si está acalorado; si no es esta la causa, supone que el niño se sacó del bohío antes del tiempo prescrito —dos meses— y por eso se volvió llorón. El problema es que por esta causa, a más de volverse llorón, puede morir. Pero por si acaso esta no fuera la razón, entonces interroga al padre o a los hermanos mayores para saber si alguno de ellos ha traído a la casa algún lagarto de los que ellos mismos comen, que haya mordido al niño en la garganta, lo que sería causa de su llanto persistente. Y si el llanto continúa y se repite con frecuencia, se recurre a la contra indicada: traer un camaleón (lagarto inofensivo), una pequeña lagartija de las que caminan por las habitaciones, o una culebra inofensiva (con uno basta, pero si no produce efecto hay que agotarlos todos) y friccionar con cualquiera de ellos —vivo— la garganta del pequeño. El niño que ha sido mordido en la garganta —dicen— está enfermo de susto, por tal motivo y con este remedio

se verá liberado de él. Si no es ninguna de las causas anotadas y la madre no considera que su hijo está enfermo, lo deja llorar hasta que se calle.

En la noche, el bebé duerme en su propia hamaca, cerca de la cama materna. Cerca de la madre, dormirán los otros hijos pequeños, que a medida que van creciendo, lo hacen en cama aparte (una estera o tela de corteza o barbacoa distinta de la que comparten el padre y la madre). De la hamaca el niño pasa a dormir en el suelo muy pronto. A medida que los progresos locomotivos avanzan, la hamaca se convierte en peligro para el niño, porque cuando despierta se levanta y puede caer al suelo. La madre lo pone a su lado porque le es más fácil darle el seno durante la noche y cuidarlo del rayo. A pesar de la práctica preventiva, ya descrita, cuando el niño duerme aún en su hamaca y hay una tormenta, lo que ocurre muy frecuentemente, le ponen sobre su vientre una totuma boca abajo para preservarlo de los rayos. Las tempestades atmosféricas, a pesar de su frecuencia, atemorizan al indígena y no sin razón: unas veces las descargas eléctricas son tan repetidas y cercanas, que el ruido es ensordecedor y la luz enceguecedora; otras, el viento huracanado y la lluvia se confunden, los ríos alcanzan insospechables alturas, los árboles se sacuden violentamente y acaban por ser derribados. Ante estos fenómenos los niños lloran y las madres les ordenan que escupan tan pronto vean el relámpago para que el rayo no se los rapte; y ellos, medrosos, corren al lado de la madre en el fogón, suspendiendo todo juego y no atreviéndose a tocar a los animales caseros ni permitiendo a ninguno de estos animalitos que, atemorizados como ellos, se les acerque.

Al llegar la noche, otro miedo se suma al anterior: la oscuridad. El pequeño ha oído que es en las horas de tiniebla cuando sale el *móhano* que puede llevarse a la gente para matarla, al igual que lo hace el rayo, en los instantes de tormenta. Es ésta quizás una de las mayores angustias de los niños en el Chocó, y una de las razones por las cuales la luz del hogar se mantiene encendida en la noche, porque esta iluminación es indispensable también cuando hay una mujer encinta, pues creen que si permanecen a oscuras el bebé llegará tarado físicamente. No es solamente el niño el que teme al *móhano* y demás engendros. Estos siembran pánico también entre los jóvenes y viejos que, cuando sienten en la noche su temerosa presencia, buscan al siguiente día un sacerdote católico para confesarse.

Hemos dicho que el padre alza al niño a los dos días de nacido, una vez que está bañado, porque antes le haría daño; pero por lo general cuando el niño es tan sólo un bebé, el padre esquiva tomarlo

en sus brazos porque *¿qué hacemos con eso tan blandito?*, responden; creen que pueden lastimarlo o hacer daño a sus huesos tan blandos. No piensan lo mismo cuando ya gatea o camina. Cuando la madre hace un viaje a pie, es ella quien lo lleva atado con una tela que lo envuelve por detrás, lo sujeta sobre la espalda y se amarra a la cintura. De allí lo pasa adelante para que lacte mientras va caminando, bien sea sosteniéndolo acostado en los brazos porque aún es muy chico, o a horcadas sobre la cadera, desde donde se satisface cuando puede sentarse. Una vez alimentado, vuelve a ocupar su puesto sobre el torso de la madre. Si hay dos niños pequeños, la madre portará al menor y el padre al mayor, en brazos.

Cuando el menor de la familia empieza a sentarse solo, se convierte en el centro de la vida hogareña: va pasando de brazo en brazo, permanece un instante prendido al seno materno, y luego, atraído por cualquier movimiento o ruido que distraiga su atención, lo abandona; juega con los perros que van a lamer su cara, se acerca al hermano que lo recibe jovialmente, arrastrándose o con pasos vacilantes aún, llega al padre que no lo esquiva, por el contrario, es el primero en consolarlo cuando siente su llanto, alzándolo en los brazos y haciéndolo saltar sobre sus piernas, con lo cual no sólo lo contenta sino que lo enseña a ser buen bailarín, cualidad deseada y necesaria en su edad adulta para las fiestas de iniciación, de bautizo o ceremonias de cualquier índole. El padre lleva también sobre sí la responsabilidad en este aspecto educativo de su hijo. Muchas veces el niño se acerca a los extraños —indios— que están de paso en el bohío y ellos no se niegan a tomarlo un rato en los brazos o lo hacen voluntariamente sin que el niño lo provoque. Su personalidad se muestra libre y expansivamente cuando juega con la madre y los hermanos. Entonces ríe a carcajadas y parece gozar de una plenitud total en su alegría.

Motivo especial de centralización familiar en su figura pequeña, son los progresos locomotivos que va alcanzando ayudado por sus hermanos, especialmente por el mayor, quien cariñosamente trata de enseñarlo a gatear arrastrándose con él en el suelo, o a caminar, sosteniendo erecto el cuerpo del pequeño, levantado por los brazos, o cuidándolo cuando se incorpora apoyado en los postes de la casa para que no resbale y se maltrate, y evitando que se aproxime demasiado al borde del piso, y caiga al suelo. Con este fin es encargado por la madre de vigilar al nené y no parece disgustado de su tarea, que cumple a ratos tan voluntariamente, que alterna los juegos con los cuidados, hasta el punto de no saberse cuál de los dos está más divertido, si el bebé o su cuidadero.

Un poco suspendido de los brazos, el niño que llega a la edad de caminar y —que, de acuerdo con las normas chocoes debe presentarse después de la primera dentición—, recorre con los hermanos la casa en todas direcciones para entrenarse; pero se deja solo en los momentos en que manifiesta su iniciativa individual, apoyándose en una varilla de madera que se coloca a una altura conveniente en todo el contorno de la habitación y le permite ir adquiriendo habilidad para sentarse y ponerse de pie y luego dar pasos a lo largo de ella; poco a poco, el niño se desprende de esta pasarela y extiende sus pasos a lugares cercanos, ya sin apoyo, hasta lograr avances mayores y más seguros. En este ir y venir, sentarse y levantarse, arrastrarse por el suelo en busca de los objetos de su predilección, de las personas o de los animales, pasa el día. Duerme cuando siente sueño, sin ritmo alguno; cuando toma el seno, se apoya sobre el regazo materno y va quedándose dormido, la madre lo sostiene y lo conduce al lecho o lo deja dormir un rato a su lado; si es más grande y no puede encontrar acomodo allí, él mismo busca dónde instalarse —no siempre en el sitio donde está el lecho— y duerme tranquilamente, bastándole para hacerlo sólo la necesidad de sueño. Esta costumbre permanece: el indio chocó duerme cuando tiene sueño y come cuando siente hambre, a cualquier hora del día. Cuando llegábamos a los bohíos, casi siempre veíamos a una mujer tendida en algún sitio mientras la vida se movía a su derredor sin que se interrumpiera su sueño. De pronto se despertaba, se desperezaba e intervenía en la conversación general. Y en medio de ésta, alguno otro se iba quedando adormilado, se acomodaba como podía y dormía sin que nadie intentara interrumpir su sueño. Por eso cuando van de viaje y el sol es muy fuerte, arriman la canoa a la orilla a la sombra de un árbol, duermen un rato, comen y siguen su marcha.

Esta forma de desarrollo natural se manifiesta también en otro aspecto: el niño satisface sus necesidades biológicas en cualquier sitio y momento. Nadie se lo impide ni trata de educarlo porque se considera que es muy pequeño para enseñarlo. Cuando camina por sí solo, lo inducen a utilizar un lugar determinado de la habitación, pero si el niño lo hace en otro sitio, no lo castigan, sino que le recuerdan suavemente dónde debe hacerlo. Durante este período, la madre se ve obligada a realizar la limpieza del sitio y del niño mismo, o descarga sobre las niñas mayores esta obligación. Pero tanto el padre como la madre se preocupan —si es que se preocupan— por el control de los esfínteres del niño, pues están convencidos de que a medida que va creciendo, el problema es menor; es decir, que la educación se logra con la edad. De todas maneras, la insistencia paterna para

lograrlo se refleja en el vocabulario de los niños, quienes utilizan la forma plural en el pronombre cuando quieren satisfacer una de sus necesidades: "vamos a orinar", etc. Cuando el niño está grandecito y quiere contrariar al padre o a la madre, defeca u orina en lugares cercanos a la casa que se le tienen prohibidos. El que el niño satisfaga sus necesidades corporales dentro del bohío obedece a la circunstancia de que los indios utilizan para ello el río o las aguas corrientes en general, desde el borde de la canoa que siempre permanece amarrada en el puerto de la casa (la abundancia de ríos y quebradas y la costumbre de edificar los bohíos en sus orillas, no da margen a la violación de la norma cultural). Los adultos reconocen que el niño no puede ni debe llegar hasta el río, hasta que domine ciertos movimientos: descender el palo con muescas que une el piso con el suelo, recorrer la distancia que media entre la habitación y la corriente, treparse a la canoa y poseer el equilibrio suficiente para mantenerse en la posición adecuada; hay el temor que caiga al río por el riesgo que corre de ahogarse y porque éste es la vivienda de los espíritus del mal que aprovecharían el momento para sumergirlo en las aguas y comerle los labios, los dedos y los párpados. Si el niño tiene hermanos mayores que él, los invita y van juntos, o invita a su padre; de ahí el plural de la frase que aprende inicialmente.

El vómito de los niños es considerado como enfermedad y si viene acompañado de fiebre, es síntoma de que alguien lo embrujó y sólo un chamán podrá curarlo. Si vomita después de comer es porque tiene lombrices y hay que buscar el remedio para matarlas. Si se muestra lloriqueante, la madre o uno de sus hermanos mira su cuerpecito desnudo y diagnostica que está sufriendo de calor, con lo cual lo llevan al río para refrescarlo. Los niños se bañan solos cuantas veces quieren, bien sea en el baño que toman todos los miembros de la familia varias veces al día, o aventurándose solos en el río cuando se creen con valor suficiente para hacerlo. Es el agua un placer y una restauradora de fuerzas para los indígenas; por eso si están enfermos se bañan para sanar, si cansados para reponerse, si acalorados para obtener una sensación placentera y esta misma teoría de los adultos aplican al niño. Pero si ya mayor, permanece mucho tiempo dentro del agua, unas veces pescando y otras alternando con zambullidas y juegos, no debe acercarse al fogón para calentarse; puede ponerse al sol si lo desea para recuperar la temperatura normal del cuerpo, porque si se acercara al fuego de la cocina, podría hacer morir con ello a su padre y a su madre. Y es mejor no prolongar el baño por mucho tiempo en el río: cuando su piel se pone como carne de gallina, es porque un espíritu de la enfermedad está tratando de

llevarse a un pariente suyo. Afortunadamente para él, el augurio no se refiere a sus hermanos ni a sus padres, sino a familiares más lejanos.

### *E' bautizo*

Tal vez la niña catía que ahora se mueve difícilmente un tanto agobiada por la carga que lleva encima, no recuerde la fiesta de "bautizo" en la que seguramente no hizo sino llorar, pero sí recuerda la del hermano menor que ahora lleva sobre sus espaldas. Prepararon muchos cántaros de chicha y vinieron muchos amigos de todas partes. El pequeño tendría entonces unos diez meses, a juzgar por las rayas que había en la cocina, una por cada vez que la luna estaba grande. Se le había escogido como padrino a un jaibaná conocido, quien vino, lo pintó totalmente de negro y le hizo una corona con cintas de colores y plumas de pajaritos que su padre había cazado y que tenía guardadas en la cesta de los adornos. Todos vistieron parumas nuevas; y cuando ella quiso meter los dedos en la pintura que su madre tenía para pintarse la cara y el cuerpo, la regañaron diciéndole que no podía untarse esas cosas todavía porque entonces no le harían fiesta cuando fuera joven.

El jaibaná trajo sobre la espalda al niño del pozo donde lo había bañado, sin atender a sus gritos y luego, algunas mujeres lo tomaron en sus brazos y lo pasearon dentro del bohío. Recuerda que cantaron: *niño chiquito, niño chiquito: un día serás grande y darás una fiesta muy hermosa. Entonces serás muy guapo, aunque ya eres bello. Vas a hacer felices a las mujeres;* y otras cosas semejantes. La niña alcanzó a recibir parte de la lluvia de chicha que desde el zarzo arrojó su tío y que mojó a todos los que estaban en el interior del bohío, y también ella tomó chicha y sentía ganas de cantar y bailar como chicos y grandes lo hacían.

Este recuerdo es un poco distinto al que puede tener un niño o una niña de las regiones del Baudó o de otras partes del Chocó. Allí no hay inmersión en un pozo como entre los catíos o los waunanas, y el jaibaná, que es el que hace todas las ceremonias, pone al niño o a la niña dentro de una caseta o especie de jaula de madera de balso y hojas de palma, decorada en negro y rojo, con figuras de serpientes, tigres, caimanes, cangrejos, etc., y recubre el cuerpo del niño con pintura negra para que su cuerpo no deje entrar la enfermedad, se "cierre", como dicen los indios. Al niño lo bañan con mazamorra y el jaibaná lo masajea con los jayes una y otra vez, canta a su lado, da

vuelta a su derredor durante toda la noche y cuando llega el día entrega al pequeño un espíritu protector, representado en una muñeca de balso para que lo defienda de los malos espíritus que pueden enfermarlo robándole su alma. Mientras tanto, los invitados van consumiendo las ollas de chicha fabricadas por las mujeres de la casa, bailan y cantan, tocan los instrumentos musicales y se divierten cuanto les es posible, a expensas del padre del bautizando que corre con todos los gastos de la fiesta, gastos que, por otra parte, hace gustoso porque es necesario fortalecer al niño, hacerlo vigoroso para que llegue a la juventud, sin el peligro de las enfermedades que acechan en la infancia. De ahí que se busque al chamán para que le sirva de padrino, propicie ciertas cualidades en el niño y le entregue un espíritu benefactor representado en la muñeca de balso.

El niño juega a veces con este rústico objeto que defiende su salud, pero pasada la novedad de los primeros días, lo va relegando de sitio y de predilección y no es raro verlo rodar por el piso o mezclado con las ollas, los racimos de plátanos, los perros, sin que nadie se preocupe ni se piense que ello puede acarrear desgracias. El bautismo no es esencial, si pasado el tiempo propicio no se hace, nada ocurre y el niño sigue su vida normalmente.

### *Niñez*

*El nombre.* La chiquillería se congrega alrededor de la madre o de la hermana mayor que haga sus veces, las cuales siempre pasan la mayor parte del día cerca del fuego. Pero cuando el niño va alcanzando sus tres años de edad, comienza a cambiar de paisaje familiar. Sus funciones locomotivas ya están completas, sube y baja del bohío sin ayuda alguna; su vocabulario se va enriqueciendo muy lentamente, pero nadie se preocupa por ello y no hay prisa, porque si hablan muy ligero *salen de malas costumbres como los libres*; por eso es mejor dejarlos que vayan aprendiendo a hablar lentamente y que nadie se tome el trabajo de forzarlos o enseñarlos. Sus primeras frases se refieren a la satisfacción de necesidades corporales, y adquiere también algunos nombres familiares: la totuma en que come, las palabras para perro, mico, loro, etc., y el nombre del hermano con quien juega preferentemente o que lo cuida con más frecuencia, pero deformándolo en su balbuceo hasta transformarlo, creando un nombre nuevo que se populariza en la familia. A esta edad, el niño empieza a ser llamado de alguna manera. Antes no, "porque no entiende" y no puede responder al llamado.

Las indias católicas hacen bautizar a su hijo en la iglesia para que tenga nombre de "libre", tomado del santoral católico. Casi todos los indios tienen uno de ellos, que al ser pronunciado de acuerdo con la fonética de su lengua, pierde tanto la forma original que casi no se le puede reconocer. Generalmente, el sujeto no va a ser llamado por este nombre, pero las madres quieren que su hijo lo tenga y que sea bautizado. Esta vez no importa quién sea el padrino porque no se espera que le regale algo ni le transmita cualidad alguna. Cuando uno pregunta a un niño chocó por su nombre, generalmente recurre a la madre y la interroga, ella trata de recordar el del bautismo católico, lo pronuncia y el pequeño lo repite: le era desconocido. Por lo común, responde a otro con que empezó a llamarlo uno de sus hermanos menores y que los demás familiares acabaron por adoptar; otras veces, el apelativo está basado en una característica física o en una cualidad peculiar del pequeño, que en principio es casi sólo un apodo, pero termina por constituir su nombre. Algunos ejemplos: "piel oscura", "barrigón", "risueño", etc., o le acomodan el nombre de un animal, o de un objeto con que le hallan algún parecido; también se hallan nombres ligados a un hecho de la vida del niño, a alguna asociación entre éste y un sitio, un río por ejemplo. Y una fuente más para el nombre se halla en el jaibaná. Muchas veces los padres no se sienten satisfechos con el nombre que lleva su hijo y recurren al chamán, porque nadie mejor que él, puede darle un nombre sonoro, bonito y que no lo tenga ya algún indio, porque esto hace perder su valor. El jaibaná, mediante un pago pequeño, sueña y manifiesta el que cree conveniente. Los padres quedan satisfechos con esta nominación, pero ella no es obstáculo para que en algunos casos el nombre familiar inicial predomine siempre. Cuando uno pregunta a un hombre chocó por su nombre, da primeramente el español, luego el que le impuso el jaibaná y después el mismo investigador descubre el nombre familiar. Si se averigua por el apellido, dan generalmente el del padre; pero algunos lo han olvidado o no les gusta y dicen uno de los que más les agrada. En Dabeiba no es raro que todos quieran ser Domicó, porque este apellido goza de prestigio.

La llegada al hogar de un nuevo niño que centralice los cuidados familiares restándolos al anterior, la menor atención que va requiriendo el niño hacia los tres años, hacen que se desplace del lado materno y comience sus esporádicas salidas. A esta edad, si la madre no dispone de muchachos mayores, lo emplea en algunos menesteres. Si es mujer, la dedica a cuidar al menor y a otros oficios como traer agua en pequeños calabazos, lavar vasijas, etc.; si es varón, lo van introduciendo en los oficios propios de su sexo; uno y otro deben pres-

tar el oficio de mandaderos, llevando recados u objetos a las casas más vecinas, siempre que se considere que no hay ningún peligro anexo.

Este gozar de cierta libertad y la aparente despreocupación de los demás por su persona, dan al niño mayor entrenamiento, lo obligan a valerse por sí mismo, le hacen adquirir habilidades y le proporcionan la posibilidad de experimentar por sí propio. Durante esta época, por las mismas razones, es cuando el niño chocó se encuentra menos favorecido, está más sucio y descuidado. Rebaja de peso, pues ya no se le da comida cuando llora, porque ha perdido el seno materno y tiene que limitarse a imitar a los mayores comiendo plátanos y frutas; no es capaz todavía de aumentar su dieta alimenticia con cazas esporádicas de aves pequeñas o con pescaditos cogidos en el río, sino que tiene que esperar a que sus hermanos mayores, si los tiene, le participen del producto de sus primeras hazañas; aun no puede bañarse solo en el río, ni de peinarse, y su cuerpo todo y su estómago principalmente, muestra chorrones de comida y de mugre; sus piernas, débiles aún, están surcadas de rayones y de heridas que se hace tratando de seguir los pasos de su madre en el bosque cuando marchan a la sementera; hay como ansiedad en su rostro cuando alterna con sus hermanos mayores y si juega con ellos, expresa su inconformidad y hace sentir su debilidad física lloriqueando para que se le atienda; riega la comida y recibe una reprimenda, cuando hasta hace poco el mismo hecho sólo había provocado risas o suave enseñanza de la madre o de los hermanos; no es extraño que llegue a comer sin bañarse antes, rompiendo una norma cultural de la familia, por lo cual es enviado a hacerlo; o que meta los dedos en el plato de la madre o del grupo de los hombres, antes de que los mayores hayan empezado, por lo cual también es frenado con menos suavidad que cuando contaba dos años o menos.

Por otra parte, se ve rechazado del círculo de los hombres cuando antes era atraído, porque ahora su puesto está al lado de las mujeres; y a su turno, la madre y la abuela lo alejan de su lado en las horas en que no está comiendo, para que las deje preparar los alimentos, fabricar la cerámica e impedir que pisotee la fibra de las esteras y canastos, que está dispersa sobre el piso, alrededor de las tejedoras. Si aturdidamente rompe una olla u otra vasija cualquiera, su madre le azota con un bejuco las desnudas piernas. Algunas veces se queda dormido sobre el piso del bohío, tirado en cualquier parte, sin que nadie se cuide de llevarlo a un lugar apropiado y por la noche duerme aparte de sus padres, porque su sitio cerca de la madre lo ocupa ahora el hermano menor.

Cuando viajan a pie, sólo en trechos muy difíciles va sobre los hombros de su padre, mientras la madre lleva encima al más pequeño y cada vez tiene que resistir más y más en las caminadas, pues su padre cree que ya está suficientemente grande para aguantarlas sin ser alzado. Todavía el padre lo secunda en algunas cosas; por ejemplo, lo monta en sus espaldas cuando se zambullen en el río para que aprenda a nadar, pero en otras lo deja que se valga por sí solo, como ocurre con el manejo del guayuco. Y es gracioso ver cómo imita cuidadosamente los movimientos del padre después de mirarlo fijamente un rato; de manera que coloca el guayuco, se sienta, camina, repite silenciosamente los ademanes de sus manos cuando el padre habla con amigos, etc., hasta adquirir en un todo sus maneras.

A medida que el niño va entrando en posesión de mayor habilidad para moverse, se libera un poco de la tutela paterna y se acomoda mejor a las circunstancias creadas por su edad y la llegada de otro niño. Cuando después de varios intentos desafortunados es capaz de subir y bajar por la escalera de muescas sin hacerse daño, pasa algunos ratos en el pequeño espacio limpio que hay frente a la casa y a pleno día se atreve a bajar hasta el río o la fuente de agua en cuyas orillas permanece jugando. Otras veces, se baña acompañado de los mayores de la casa o va con ellos hasta un bohío cercano, mirando cuidadosamente por entre el bosque. En posesión de mayor libertad, a medida que avanza en edad, va a los bohíos más lejanos y pasa en ellos mucha parte del día con sus compañeros, no yendo a su propia casa a comer porque comparte la comida de sus vecinos, no importa que no sean sus parientes, pues la hospitalidad chocó sólo se niega a un indio cuando llega a un bohío donde no hay hombres presentes. Si todavía es muy pequeño, no puede permitirse la libertad de dormir en casa ajena, teniendo cerca la propia; debe regresar a ella antes de que sea la noche, la cual ha aprendido a temer porque a esas horas están libres y vagando todos los espíritus maléficos.

A los siete u ocho años, su independencia ha crecido bastante: así lo demuestra cuando no regresa a casa sino hasta la madrugada, después de haber pasado la noche en otro bohío; a esta hora ya no hay culebras, ni los espíritus son tan maléficos; es la hora en que su padre y sus hermanos mayores salen de caza o de pesca y por tanto sabe que no tendrá, posiblemente, problemas en el camino. Se aventura, además, en el río, cada día es más hábil en el manejo del canaleta, y es capaz de remar acompasada y rítmicamente mientras el padre lleva la dirección de la canoa que él mismo maneja en sitios no muy peligrosos, para irse adiestrando. Es capaz de traer a la casa, solo, los racimos de plátanos de la plantación junto al río, tirándolos al

agua para que la corriente los arrastre mientras él navega trepado sobre un vástago o en un balso, listo para encauzarlos hasta el frente de la habitación.

Ya ambiciona ser un cazador valiente, con puntería que haga blanco certero aun cuando el animal vaya a la carrera. Poco a poco aprende a distinguir las huellas de cada animal, cuándo puede presumirse la proximidad de una bandada de saínos, qué tretas acostumbra el tatabro, qué denuncia la presencia del tigre tan temido, qué debe hacer cuando encuentra una culebra, etc. Todo de oídas, porque aún no puede acompañar a su padre en las expediciones. No tiene las orejas horadadas, no es un *hombre* y debe resignarse a no poder masticar el curadiante porque todavía no ha cobrado una pieza grande. Se limita a cazar avecillas en las inmediaciones de la casa y de la roza cuando va a recoger legumbres o a ayudar en la siembra.

Cuando las mujeres de la casa recogen chontaduros, va con ellas y es el indicado para trepar a los árboles cuando su madre está embrazada, caso en el cual su padre no puede hacerlo. Goza escalando los árboles, ejercicio que le permite adquirir agilidad y competir con sus hermanos y parientes en destreza. Desde los más altos columbra la inmensidad de la selva y desea conocerla en todos sus detalles, pero no se atreve a violar la prohibición de su padre de internarse en ella: allí están los espíritus malignos; allí viven los demonios de tierra y todos esos monstruos que ha oído mencionar y aprendido a temer, porque las historias que cuentan sus mayores concluyen casi siempre con la muerte inevitable de los indios que han topado con ellos en la soledad de los bosques. Además, ya el niño cree tener sus propias experiencias al interpretar como presencia de los monstruos algún ruido extraño en la selva que bordea las orillas de los ríos. Cree que es un mohán que viene en su busca, y regresa a la casa para buscar refugio. Y puede a esta edad, haber presenciado la muerte de un conocido o de algún pariente, a causa de la mordedura de una culebra que pisó descuidadamente, sin que hubieran valido los rezos y curaciones de los mejores chamanes.

Estos miedos son superiores a sus deseos de cobrar piezas de caza, y no se decide a internarse solo ni con los compañeros de su misma edad más allá de los límites impuestos por las admoniciones paternas. Cada día desea más y más que le horaden las orejas para poder participar de lleno en estas actividades, pero sabe que para ello debe tener buena fortaleza física y resistencia, porque ha oído de los cazadores cómo pasan largas horas corriendo tras un animal o esperando vigilante y sin movimiento el instante en que la fiera pase cerca de su sitio de observación, y que requiere la habilidad suficiente para

## LAMINA II



1



2



3



4

LAMINA II

- 1-2. Niños Waunana
3. Niño Emberá - Baudó
4. Niño Katío

darle muerte de un tiro certero cuando pasa perseguida por los perros. Conocedor de estos problemas observa atentamente los requisitos o preceptos mágicos acostumbrados para tener la posibilidad de hallar siempre caza abundante.

Distracción halagüeña para el niño es la pesca. Las primeras veces que logra su intento de coger un pez, es por imitación de su madre y de las otras mujeres que pescan a mano el jumpés, arrancándolo de las piedras del río a las que vive adherido. Ellas le cuentan que les resulta tan fácil hacerlo, porque cuando estaban muy pequeñas les untaron el cuerpo con la flor de la hiedra, y le dicen que él también recibió una fricción cuando era un bebé; pero su gloria mayor es cuando saca otra clase de pescados sirviéndose del arpón que ha fabricado, imitando el que usan los hombres. Cuando coge uno de estos pescados, sus hermanos lo rodean, juntos lo lavan, lo asan y comparthen el bocado, sentados alrededor del fuego en cuya llama van poniendo una a una las espinas, como se les ha enseñado, para que no escasee la pesca.

El niño de las cercanías de la costa pacífica, baja con su familia hasta la orilla del mar para recoger ostiones en los manglares, donde son abundantes y fáciles de obtener, pero molestan tanto los mosquitos que cubren literalmente el cuerpo cuando no sopla viento; a pesar de lo cual, ellos se dedican horas y días enteros a la búsqueda de mariscos en los sedimentos lodosos de las orillas de los caños al retirarse la marea. El niño los recoge en una pequeña cesta de caña, no para él solo, sino como contribución a la alimentación familiar. Las mujeres los cocinan en agua salada después de quitarles las valvas o los llevan en su estado natural para cocerlos y arreglarlos en el bohío.

Otra experiencia agradable e instructiva para los niños de seis a ocho años y más, es la pesca con barbasco. Van con sus mayores a los remansos de los ríos, donde los hombres machacan y arrojan el veneno en las aguas más quietas, y los niños muestran su destreza nadando con el canasto amarrado sobre la espalda, y recogiendo los pescados que flotan sobre la superficie del agua, asfixiados con el tóxico. El niño sabe que su madre le aventaja en la pesca con arpón o con anzuelo porque tiene variadas *contras* para atraer a los peces, mientras que él tan pequeño todavía y sin haber pasado por la fiesta de iniciación, no puede usar. Cuando sea un adulto, tendrá oportunidad de pintarse con la pasta de achiote impregnada de sesos de pájaro *biricochó*, y en la canasta o bolsa donde llevará sus instrumentos de pesca, pondrá varias hojas de *itubera moidú* que le concederán buena suerte y pesca en abundancia. No puede utilizar todavía los ojos de la tórtola, ni los del martín pescador o los de la rata de agua, que

tienen la misma virtud que los sesos del biricochó; pero espera ansioso la oportunidad de hacerse a aquellas partes de estos animales y de la nutria y el jurugú que, ha oído decir, dan excelentes resultados. Y tratando de probar su fortaleza, va por las mañanas al río, a un sitio acostumbrado para la pesca, aunque lo atemoriza pensar que debe pasar cerca de un pozo profundo donde viven monstruos acuáticos; los evita utilizando un camino que su padre le ha enseñado; le resulta más larga la jornada, pero más segura, y por ningún motivo se acerca a estos pozos, ni aún durante el día, aun cuando lo tienta la abundancia de la pesca.

*Actitud frente a los extraños.* Cerca de la casa donde había acampado su familia para asistir a la tradicional fiesta del indio o "que-ma del judío" en Quibdó, una niña indígena miraba a los transeúntes mientras mantenía sobre la espalda a su hermano menor. La carga parecía desproporcionada para su corta edad —apenas frisaba en los ocho años—, pero aún así, iba y venía, siguiendo los pasos de otra hermana, menor también que ella, puesta bajo su cuidado; a ratos jugaba con ella sin que pareciera importarle mucho el peso del bebé. En un momento, a la menor de las niñas, que se había separado un poco, dos "libres" (negros) se le acercaron a preguntarle algo e inmediatamente la mayor corrió a su lado, colocó uno de sus brazos en el hombro de la pequeña como para protegerla, mientras la instaba a regresar a la casa. Los dos intrusos le dirigieron la palabra entonces a ella, pero no recibieron ninguna respuesta: la indiecita se encerró en su mutismo, endureció el seño, volvió la espalda a sus interlocutores y apresuradamente se refugió con sus hermanos en el rancho.

A nosotros, que estábamos observando la escena desde un sitio cercano, nos intrigó la actitud; más tarde la comprendimos. La niña reaccionó de acuerdo con lo que los padres repiten siempre y tratan de inculcar en sus descendientes: los "libres" son malos; y más si son negros, porque tienen "la sangre distinta" a la suya, una sangre "impura"; si no, ¿por qué esa cara y esa piel tan negras? Así encarna *Antomiá*, el demonio perverso, muchas veces, un "libre" con cara negra y cabello ensortijado. La niña sabe además —por lo que ha oído a sus mayores—, que por ellos, por los "libres", han tenido que echar en las canoas que los transportaron hasta Quibdó, todos los haberes de algún valor, porque estos vecinos no son muy respetuosos de lo ajeno, como si lo son los demás indios. La actitud de la niña frente a los negros era la misma de su madre cuando estando ellas solas en su bohío, algún "libre" llegaba a preguntar por su padre: dar la espalda a la entrada del rancho y, hacerse la sorda a las preguntas e inclusive al simple saludo. Y tal vez también, la niña sabía

que los negros habían construido una casa cercana a la suya, que se dedicaban a cazar y a pescar en los mismos sitios en que lo hacían los varones de su familia y que ahora todos se quejaban de la escasez de la caza y de la pesca. Y se daba cuenta de que ya no podía ir tan tranquila como antes, a las casas indias más vecinas a jugar con niños de su misma edad.

Este no es un caso aislado; es un ejemplo gráfico para mejor comprensión de la actitud de los niños indígenas frente a los extraños a su pueblo. En general, todos los niños chocoes temen al extraño, y por sobre todo, a los que no hablan su lengua, a los que ellos llaman "libres" (negros y blancos). Cuando un hombre solo arrima a cualquier tambo indígena, las mujeres se apresuran a esconderse en él o le vuelven la espalda, y los niños corren a guarecerse y esconderse, siempre que ven a un extraño. Si no alcanzan a hacerlo antes de que llegue hasta ellos, y se encuentran frente a frente con él, rompen en un llanto histérico e incontenible que sólo puede calmar la presencia del padre, de la madre o de alguien muy cercano y las caricias que le hacen teniéndolo alzado en los brazos e instándolo a callarse. Es difícil que un niño se acerque al extranjero aun cuando éste le ofrezca un regalo llamativo; para que lo acepte es necesario que su padre o una persona mayor de su familia lo autoricen y, aun así, se hace repetir la orden varias veces antes de atreverse a tomar el presente. Zanjados estos preliminares obstaculizantes, y establecida cierta confianza entre los indios y el forastero, el niño se acostumbra a la presencia del extraño e inclusive busca su compañía, valiéndose de artificios tales como el juego con sus hermanos que le permitan acercarse a él en forma indirecta.

Estas actitudes lo vuelven poco hospitalario e inclusive agresivo con el forastero. Para ilustrarlo, citemos otro caso vivido por uno de nosotros con un muchacho de unos doce a trece años de edad, con quien tropezamos en un camino de la parcialidad de Caramanta. El muchacho andaba con dos hermanos suyos (un niño y una niña) menores que él. Los tres se dedicaban a coger y recortar leña en el bosquecillo que bordeaba el sendero. Queriendo entrar en relación con ellos nos dirigimos al mayor quien, con monosílabos, respondió a nuestras preguntas en forma agresiva. Logramos saber, sin embargo, que sus padres se habían ido para la montaña, que no regresarían sino después de varias semanas y que ellos se habían quedado bajo el cuidado de una hermana mayor ya casada. Ofrecimos a los pequeños algunos regalos, pero el muchacho, violentamente, les impidió recibirlos y se dirigió a nosotros diciéndonos con enojo que por qué les dábamos eso. Dimos alguna explicación satisfactoria y le dijimos que

iríamos a su casa a hablar con su hermana casada y, nuevamente agresivo, nos respondió: "Usted no tiene nada qué hacer allá; es mejor que no vaya porque tenemos un perro muy bravo y lo muerde". A pesar de esta advertencia del muchacho, nos acercamos hasta el rancho. No había ningún perro, como era de suponerse, pero a los pocos minutos, el muchacho había dejado su labor y se encontraba en el bohío parado en mitad de la puerta como en actitud de cerrarnos el paso.

*Juegos.* Visto en su propio medio y libre de influencias extrañas y coercitivas, el niño chocó no es huraño ni triste; es confiado y alegre y pasa la mayor parte del día entretenido en sus juegos si no lo reclaman sus pequeños deberes. Son felices y sus padres tratan de satisfacerlos en todos sus gustos a la medida de sus capacidades y de las limitaciones impuestas por la cultura. Durante la ya tan mencionada fiesta de la quema del judío en Quibdó, pudimos observar cómo los indios invertían buena parte de sus dineros, en los antojos de los niños: pequeños juguetes, helados, bebidas frescas, golosinas, sin que ninguna vez hubiéramos presenciado el enojo de los mayores por los insistentes reclamos de un niño para obtener algo deseado.

A la orilla del río Nuquí vimos un grupo de niños chocó. La hermana mayor hacía grupo aparte y a su alrededor estaba la chiquillería. Ella sostenía con su brazo izquierdo a un niño que había colocado a horcajadas sobre la cadera; era el más pequeño de todos. Otros dos, cerca del fogón no extinto, tomaban algo líquido en sendas totumas. Los varoncitos entre los seis y los diez años que hacían parte del grupo, andaregueaban por la ribera hacia arriba y hacia abajo, tiraban piedras a la corriente y se acercaban de vez en cuando a las canoas para coger un plátano maduro de los racimos que casi llenaban una de ellas. Todos eran parte de un grupo de indígenas que iban río abajo, con dirección al pequeño poblado de la costa, y habían acampado en las horas del mediodía, cuando el calor se hacía casi insoporable.

Una pareja de muchachos empezó a retozar. Era la primera vez que los veíamos jugar así: estaban luchando como luchan los hombres en las fiestas cuando están beodos. Se tomaban por el cuello y se inclinaban hacia un lado y hacia el otro, procurando el uno vencer la resistencia del contrario y derribarlo. En un sitio cercano, otra pareja se puso a imitar a la primera y en forma similar luchaba también: se tomaban por la cintura tratando de levantar el contendor y hacerlo caer; a veces rodaban por el suelo, tendidos uno junto al otro, o superpuestos. Sus piernas se enlazaban, hacían fuerza; el uno quería librarse, pero el otro lo mantenía sujeto con sus brazos, adherido a su

cuerpo. Daban vueltas en el suelo, se sentaban y volvían a caer, y cuando alguno se ponía de pie, el otro lo hacía caer de nuevo asiéndolo por los cabellos; y éste, a su turno, agarraba a su contendor y en igual forma trataba de dominarlo y la lucha se prolongaba incansablemente hasta que al parecer, de común acuerdo, se zambulleron en la corriente del río, sudorosos y jadeantes, sin que hubieran perdido su serenidad y buen humor.

En los bohíos los vimos jugar también al trompo. Cada niño tiene su trompo hecho de una semilla hueca a la que se adhiere una astilla de madera dura, aguzada en su extremo inferior para servir de herrón. Con ellos juegan solos o acompañados por otro u otros amigos. Cuando están solos se dedican a hacerlo bailar, tomándolo por el extremo aguzado del herrón e imprimiéndole un rápido y fuerte movimiento de rotación con los dedos cordial y pulgar de la mano derecha y soltándolo luego sobre el piso donde el trompo gira hasta que pierde el impulso y cae; cuando hay dos o más, compiten en lanzarlos hábilmente tratando de golpear el del contrario y hacerlo caer mientras el suyo permanece girando. Cada niño hace alarde de su pericia y de los trucos para vencer al contendor. Otras veces se agrupan para escuchar un trompo que al bailar produce un sonido silbante cuando el aire penetra en los agujeros que tiene en su volante, constituido por un pequeño calabazo seco. También vimos a los niños de más edad hacer ante el grupo de los más pequeños, curiosas figuras con cuerdas en los dedos y luego se los podía ver a todos ensayando el mismo juego individualmente. Estos juegos no son exclusivos de los niños, los adultos también participan de ellos, para enseñar a los menores, y entretenerse ellos a su vez.

Otra clase de juegos, común tanto para los niños como para los adultos, es la citada por fray Severino entre los indios catíos: el *juudé*, especie de esgrima con ambas manos y el *juambudé*, otra clase de competencia en que una pareja gira vertiginosamente con los brazos extendidos hacia adelante y con las palmas de las manos apoyadas en las de su contrario que se mantiene en la misma posición<sup>1</sup>.

La niña, por su parte, imita a la madre, y esta imitación se convierte en un juego. Toma una canasta y la llena de objetos heterogéneos, en los que se encuentran el perro u otro animal consentido, la muñeca de madera, plátanos, calabazos, trompos, palos, etc., y con ella recorre el bohío y se arriesga por las inmediaciones de la casa, llevándola sobre la espalda y sostenida en la frente por una faja. Si

<sup>1</sup> 1924, p. 106.

acompaña a la madre a la sembrera, lo hace portando también una pequeña canasta, hechura de su abuela, posiblemente. Si la madre está sacando una legumbre como el ñame, trata de imitarla; lo mismo cuando corta la espiga madura del arroz y los racimos de plátano, cuando coge el jumpés en las piedras de los ríos o cuando escoge las hojas adecuadas para la cestería, etc. Y lo que en principio sólo representó una simple imitación por juego, se va convirtiendo en aprendizaje práctico, porque lentamente la madre fuerza la voluntad de su hija para que lo haga sola y la ayude en los oficios domésticos como moler el maíz, asar plátanos y arepas, avivar el fuego, etc. También en esta forma aprende desde muy pequeña a ponerse los vestidos, o mejor la elemental paruma femenina que sujeta a la cintura, y cubre su cuerpo hasta un poco abajo de las rodillas.

Poco a poco, la niña va sustituyendo a la madre en los quehaceres femeninos y sobre todo en el cuidado del bebé. Pacientemente, se la ve a su lado ayudándole en sus primeros avances locomotivos, celebra sus progresos riendo complacida, le hace juegos para provocar su complacencia cuando el pequeño llora, le permite halarle los cabellos para que se divierta, se tiende con él en el suelo y ríe felizmente cuando el bebé introduce los dedos en su nariz o en su boca; o cuando, ansioso de alimento, chupa sus nacientes pezones, lo que mueve a todos los presentes a una gran hilaridad. En las épocas de roza y de siembras se queda en el bohío reemplazando a la madre; y ya un poco mayor, lava la ropa en el río, prepara los alimentos y cuida de la chiquillería.

El crecimiento de la niña no representa, como para el niño, la entrada en una época de mayor libertad e independencia; por el contrario, a medida que se acerca a su pubertad, mayor es el sometimiento a la familia y a los cuidados especiales de sus padres y hermanos mayores. Ya no puede andaregular sola por los bohíos, por los ríos en busca de jumpés o por las sembreras, sin estar acompañada por una persona mayor de su familia y primordialmente por la madre. Por una parte, sus servicios se hacen obligatorios en la casa; y por otra, hay la preocupación de que la muchacha pierda la virginidad y no pueda ser iniciada o exponga a su familia al ridículo ante los asistentes a la fiesta. Si hay hermanas menores, sustituyen a la que está cercana a la pubertad en las faenas agrícolas; lo mismo hacen sus hermanos; pero si por alguna circunstancia la madre se ve forzada a utilizar los servicios de la niña, la hace acompañar de sus hermanos pequeños.

Parece que los niños tienen experiencias sexuales esporádicas, sin consecuencias de gravedad cultural, hacia los ocho años de edad, cuan-

do están a cubierto de la mirada de sus progenitores, que si se enteran, los castigan con azotes. Un indio de Mutatá (catío), nos decía al respecto: *Cuando uno no está viendo, los muchachos hacen sus picardías*; es decir, cohabitan. Si la madre o el padre encuentra a dos hermanos pequeños cohabitando, su enojo es grande, porque esta relación es ilícita y no les está permitida tal experiencia a su edad. Sin embargo, creen que estas relaciones sexuales de los niños no implican pérdida de la virginidad; por eso, aun cuando haya la sanción corporal, no hay la idea de que la muchacha ya no pueda ser iniciada para obtener su status de adulta. La virginidad se pierde por las relaciones sexuales de la impúber con un adulto o del muchacho con una mujer iniciada antes de la ceremonia de paso y es por esto por lo que se vigila cuidadosamente a las niñas próximas a entrar en la pubertad. *Hay algunos indios* —nos decía un informador del río Andágueda— *a quienes les gusta llevarse las muchachas antes del primer encierro*. Por esta razón, la madre no las deja hablar con ningún hombre y menos aún si es un “libre”, ni recibir regalo alguno sin su aprobación.

La joven, poco antes e inmediatamente después de su encierro, además de ayudar en los oficios domésticos, explota nuevos renglones de actividad en compañía de la madre, y demás mujeres de la casa: la cestería y la cerámica. Ya sus manos son suficientemente hábiles para los tejidos complicados que ha ido aprendiendo desde muy niña, fuera de que al nacer recibió la propiciación mágica adecuada. También lo son para la cerámica, tanto en la preparación de la pasta, cuyos ingredientes sabe seleccionar, limpiar y preparar, como en el modelado y la cocción, funciones más complicadas a cuyo dominio llegó, manejando la arcilla como un juego entretenido, cuando era niña. Algunas veces sale a los mercados, lleva las vasijas de cerámica, esteras, canastos y abanicos para la venta, cuyo producido en dinero se le permite guardar para sí, lo cual contribuye a que se supere, atienda las insinuaciones técnicas de las mujeres mayores y ayude gustosa en la recolección de la fibra en la selva o en las plantaciones cercanas al bohío, como se acostumbra en Caramanta, donde no se goza del privilegio de obtenerla libremente en el bosque.

#### *Iniciación de las jóvenes*

A medida que pasa el tiempo, crece la ambición de la niña por ser iniciada. Ya está cansada del celo familiar que la obliga a no separarse ni un instante de la madre o de la mirada vigilante de sus hermanos, de su padre y demás parientes en el bohío. No quiere verse

acosada constantemente por las inquisiciones de su madre que alguna vez ha puesto en duda su virginidad. En suma, quiere tener fiesta como las demás muchachas, pintarse, usar manto si es catía, llevar collares pesados, contras mágicas suspendidas del cuello, ramas de albahaca y plantas olorosas; lucir la corona de flores amarillas e ir libremente por campos y bohíos, en busca de marido.

Pero no habrá tal fiesta si no pasa satisfactoriamente la prueba de comprobación. En el momento oportuno, su padre le dirá: "Yo no haré un gasto grande inútilmente en tu fiesta, ni quiero oír que todos se burlan de mí. Voy a saber si eres virgen". Y con una cuerda mide su cuello, le hace sostener después los dos extremos de esta medida con los dientes y trata de hacer pasar la argolla así formada por sobre la cabeza de la joven. Si resulta imposible, todos quedan complacidos porque ha salido bien librada; pero si esta medida le pasa fácilmente por sobre la cabeza, demuestra con ello que ya ha perdido su virginidad; y no se le hará fiesta.

Los indios creen que la desgracia asedia a la mujer que permanece soltera, y una serie de conceptos socioculturales pesan sobre la que no tiene marido o ha sido abandonada. Esta idea peyorativa de la mujer sin esposo —por voluntad propia o por abandono— abarca todos los grupos y regula, en cierta forma, la vida femenina. La iniciación tiene como finalidad el ingreso social de la niña en la categoría de mujer actuante, capaz y dispuesta a cumplir con su vida sexual, a la cual, no debe ni puede negarse. De ahí el celo de la madre durante la etapa de la segunda niñez de sus hijas y la trascendencia de las prácticas que les aplican al nacer, de los tabúes que pesan sobre ellas, el conocimiento de los trabajos femeninos y de todo el ceremonial en su primera menstruación.

*El encierro.* El síntoma de su entrada a la pubertad no sorprende a la niña. Desde muy pequeña se familiariza con la idea del fenómeno biológico que aparecerá llegado el tiempo. Así que el día que lo verifica en sí misma, da cuenta a su madre o a la que pueda hacer sus veces y entra en el período de encierro.

Los indios de Rioverde (Antioquia —catío—) ya no someten a sus mujeres al encierro ni a la dieta alimenticia, porque "esa es una costumbre antigua que ya no se usa". Las mujeres de la parcialidad indígena de Caramanta (Antioquia —chamí—), dicen que tampoco la utilizan, aunque sí recuerdan haberla seguido hace algún tiempo, y pueden reconstruir el encierro, casi con todos sus detalles.

En uno de los rincones del bohío, el padre improvisa un cuartico que semeja una pequeña casa. El piso, el lecho y las paredes laterales

se cubren de esteras, hojas de palma o de telas de corteza. Hasta hace poco, se construía un pequeño rancho rústico cercano al bohío, pero separado totalmente de él, en el cual permanecía la muchacha durante su primera menstruación. Cada vez se hace más escaso el empleo de esta casa de menstruación, aunque puede hallarse en sitios como Nuquí (costa pacífica), río Capá (Alto Atrato), en algunas regiones de los catíos de Dabeiba y de Frontino y en las cabeceras del río Andágueda. Es el padre, o en su ausencia la madre, quien lo construye. Se trata de una pequeña construcción con el techo de hojas de palma muy bien cubierto para que no penetre la lluvia y con paredes laterales de varillas delgadas, bien juntas, de manera que impiden la vista. Un piso de madera completa esta edificación, sobre la cual se ponen hojas o esteras o tela de corteza para que sirvan como lecho. Hay algunas otras variantes de este tipo o del primeramente descrito dentro de la casa, pero sin mayor importancia.

Al cuarto o rancho de menstruación entra la púber totalmente desnuda y no dispone de nada para cubrirse; se ve obligada a tenderse sobre el piso de hojas, esteras o tela de corteza, que le sirven de lecho durante el tiempo de su reclusión.

Este período de su desenvolvimiento orgánico reviste ante los indígenas caracteres extraños: en primer lugar, una peligrosidad contaminante de la primera menstruante que irradia de sí misma, se transmite a los objetos que usa y puede afectar a las demás personas; en segundo lugar, constituye un estado personal especial, algo así como la pérdida de su inmunidad natural o un debilitamiento físico general, no acorde con su estado habitual. De ahí que deba someterse a normas mágicas a fin de no tener repercusiones fatales en su futuro desenvolvimiento biológico. Esas pautas se relacionan con la dieta alimenticia, con su actividad y con sus formas de relación con el medio externo. No es que la muchacha esté enferma —porque la enfermedad es causada por los malos espíritus y ellos no han intervenido en el proceso de la menstruación—, sino que está en una situación semejante a la que sufre la madre con el parto, o la demás gente cuando mueren sus parientes.

Son estas concepciones las que obligan al aislamiento de la muchacha: Si alguien llega a tener contacto con la sangre menstrual, se cubriría de llagas; los adultos pueden precaverse fácilmente de ella, no así los niños que atolondradamente o por desconocimiento de las consecuencias no se cuidan de evitarla; como, además, transfiere este poder a todo lo que toca, extendiendo su radio de acción contaminante, es indispensable separar en el mismo rancho todo lo necesario para el uso de la reclusa, ya que de otra manera nadie sabría

qué cosas podrían estar contaminadas y muy posiblemente enfermarían todos. Por este motivo el encierro es una necesidad como lo son las precauciones anexas a él: nadie toca el rancho de menstruación o el cuarto dentro del bohío que sirve de encierro; la muchacha tiene para su uso exclusivo una escalera, para subir y bajar del rancho cuando se dirige a satisfacer las necesidades orgánicas; transita el sendero que se le ha construido sólo para ella, y no el común de la familia, porque lo contaminaría y haría factible a su vez la contaminación de las demás personas que se movilizan por él; no toca las canoas que haya en la orilla del río en las cercanías de la casa; sus necesidades debe satisfacerlas directamente en el río; y para evitar la contaminación de objetos de uso diario, recibe su alimento en una hoja que ella deja dentro del cuarto. Es tal el grado de peligrosidad que irradia, que su sola vista enferma; de allí su encierro, y la conveniencia de que ni ella se deje ver, ni los indios parientes o extraños que están en el bohío se aventuren a mirarla, porque sus ojos adquieren una enfermedad que —dicen ellos— se manifiesta por un continuo manar de agua y de supuración; si ella se rasca con sus uñas, se puede cubrir de llagas, por eso debe rascarse con un palito en caso necesario.

El “debilitamiento orgánico” que sufre la iniciada, se caracteriza ante todo por pérdida de fuerzas. Su cuerpo está “abierto”; es decir, en él pueden penetrar fácilmente las enfermedades; sus huesos y sus dientes se han “ablandado” en forma tal, que parecen sustancias pastosas, y por esto su comida no debe contener sal, ni huesos, semillas o sustancias duras, tales como la piel resistente o la concha de algunos animales; no puede ser tocada directamente por el fuego ni tomarse caliente; y deben excluirse de ella alimentos considerados como nocivos. Según los datos que nos suministró una mujer catía, cuya hija estaba en el encierro, la muchacha podía comer pescado sin espinas, plátano dominico —no otra clase— cocido o asado con cáscara, es decir, no expuesta directamente al fuego la parte comestible, y chicha dulce de maíz. Le estaban vedados la yuca, porque se cubre de llagas si la come, y el tocino de cerdo, porque la hemorragia se prolonga o, como ella lo expresaba, “provoca mayor valentía en la sangre”.

La mujer en reclusión del río Nuquí, come plátano asado con cáscara, o cocido; carne de caza sin huesos, como la del ñeque o conejo de monte, y aves como pava o pavón. La del río Boroboro se alimenta de barbudo y mojarra, peces de pocas espinas, animales de monte de pellejo blando como el perico ligero y el venado, porque además, sólo se alimentan de yerbas o de cogollos de plantas; no co-

men la guagua, que se alimenta de todo y es un animal “sucio”, no apto para la dieta de una muchacha que está en su primera menstruación; tampoco los moluscos, las tortugas, los cangrejos ni el armadillo, porque tienen concha dura y son animales “sucios”.

En todas partes, cuando sugerimos la posibilidad de dar a la primera menstruante carnes distintas a las ya mencionadas, nos objetaron diciendo: esa carne no es buena, la muchacha se cubre de llagas, esos animales son sucios, tienen caparazón, demasiadas espinas —con respecto a los peces—, etc. Es decir, las mismas creencias y las mismas reacciones que observamos con respecto al parto.

Las otras precauciones alimenticias —ausencia de sal y de huesos o sustancias duras— son motivadas por el hecho de que ella es muy débil y la comida con sal aumentaría la menstruación; además, los dientes, como ya lo dijimos, se han ablandado tanto que si ella mastica algo duro se le caerían o sufriría de caries más tarde. Todo ha de recibirlo frío porque el calor directo es malsano para su extrema “debilidad”, y es esta la razón también para que no se asen los alimentos que ha de consumir la reclusa, directamente al fuego, sino protegidos por su corteza.

Fuera de estas precauciones debe tomar otras, tendientes también a evitar algo que pueda agravar su “debilidad”: cuando sale a satisfacer sus necesidades biológicas, se cubre con un pedazo de tela, busca el momento en que el sol no esté brillando porque los rayos solares la quemarían y se cubriría de llagas como al contacto directo o indirecto con el fuego, y que no esté lloviendo porque también esto sería nocivo para su salud. Todos en el bohío se retiran para no verla. Baja directamente por su escalera y toma su sendero, muy despacio, porque de otra manera se fatigaría y el cansancio producido por el ejercicio no conviene a su salud futura. Satisfecho su deseo, retorna al bohío con las mismas precauciones y se encierra de nuevo, para evitar el viento que también la afecta.

Hay otras prácticas que obran en la pronta disminución del flujo menstrual, entre ellas la toma de infusiones de yerbas, siendo una de las principales la de acedera, que la menstruante toma en la madrugada y repetidas veces durante el día.

Los baños también desempeñan su papel en el encierro; en el interior del cuarto o del rancho de la reclusa se coloca la gran batea de madera que sirve para la fermentación de la masa de maíz cuando preparan la chicha o una canoa vieja u otra vasija por el estilo, dentro de la cual echan piedras de río y pedazos de hierro, que tienen por

objeto endurecer de nuevo el cuerpo de la muchacha y devolverle la resistencia contra la enfermedad. Esta cualidad restauradora de la "dureza del cuerpo" es característica de los cantos rodados del río. Los machetes, pedazos de hacha y chatarra, contribuyen a contener la hemorragia. Desde el exterior llega a la vasija un canal, por medio del cual se llena para que la muchacha se bañe al alba y unas cuatro veces más en el día, siguiendo un ritmo semejante al de las abluciones diarias de los indios. El agua la proporcionan la madre o las hermanas. La muchacha se baña chorreando lentamente el agua sobre su cabeza para que resbale por todo el cuerpo. A fin de que sus cabellos reciban este beneficio, se los recortan un poco antes de entrar al encierro. El agua resbala por el piso y cae debajo de la casa, donde hay poco riesgo de que contamine a alguien, ya que raramente alguien entra en aquel sitio (hay que recordar que el agua corriente tiene para los indios la propiedad de devolver las fuerzas perdidas, y algunas otras).

Otra precaución se observa cuidadosamente: en el bohío se suspenden todos los ruidos en lo posible. Parece que se tratara de ocultar que allí vive gente. Se evita que los niños lloren, las personas adultas hablan poco y en voz baja, y los pequeños son instados a que jueguen lejos donde no turben el silencio con su algazara. La muchacha sólo habla lo estrictamente necesario en voz muy baja con la madre o con la persona que se ha encargado de su cuidado. Dan la apariencia de no querer llamar la atención de nadie.

La reclusa no debe extraer de su cuerpo ningún parásito. Y como sufre de "debilitamiento", no debe hacer ningún movimiento innecesario que la pueda agotar: se tiende perezosamente sobre el piso o las hojas que le sirven de lecho; no ocupa sus manos en nada, duerme o permanece inactiva todo el día, levantándose únicamente para tomar los baños y satisfacer sus necesidades corporales.

Cuando el flujo menstrual desaparece totalmente, la muchacha empieza a salir de su encierro; se viste como antes, pero su actitud y sus movimientos son los de una convaleciente. La joven del río Nuquí, por ejemplo, hace su primera salida apoyada en el brazo de la madre, quien silenciosamente la conduce a una piedra colocada expresamente dentro del bohío para que le sirva de asiento. Con la desaparición de la hemorragia, la muchacha pierde su poder contaminante, pero no puede hablar todavía y su debilidad física no ha desaparecido, por lo cual la dieta continúa; pero el contacto con la piedra —que muy comúnmente es la misma que se utiliza para moler el maíz y demás menesteres de la cocina— le permite un ligero que-

brantamiento de esta dieta, porque le ha conferido algo de su dureza. Sin embargo, el cambio alimenticio se hace lentamente, pues hasta que el encierro no termine y aún hasta algunos días después, la muchacha no se considera restaurada, porque la acción de la piedra es lenta; de ahí el que la joven prefiera ese asiento a cualquier otro.

Las demás prescripciones continúan aún en vigencia, hasta que pasados cuatro o cinco días desde la fecha en que comienza sus salidas, el encierro se suspende en forma definitiva. Entonces la púber mastica maíz y lo arroja en una totuma, con lo que rompe la prohibición de morder cosas duras y recobra la "dureza" de sus dientes; se acerca al fuego, terminando así la otra prohibición, lo aviva y, desnuda, da vueltas a su derredor acercándose deliberadamente a las llamas y voltea cada vez más aprisa hasta que su cuerpo se cubre de sudor, para fortalecerse y eliminar los últimos restos de su menstruación contaminante; lo hace además *para que el fuego la reconozca*, porque junto a él va a pasar casi toda su vida, haciendo los alimentos, comiendo, quemando cerámica o manteniendo la lumbre durante el día y la noche. Cuando está completamente sudorosa, su madre le recorta el extremo de los cabellos y la baña con mazamorra del maíz que la muchacha masticó momentos antes, vertiéndola sobre la cabeza, de modo que chorree y humedezca todo el cuerpo. Después, la joven corre por el sendero común hasta el río, llevando consigo las hojas que le servían de lecho, la totuma y la escalera que usó durante el encierro y los pedazos del cabello recién cortado y hace que la corriente se los lleve, que con ellos irán los restos de su peligrosidad contaminante. Luego se zambulle para que el agua limpie sus impurezas y le confiera fuerzas nuevas. Sale a la orilla, deja secar su cuerpo y lo cubre de jagua para inmunizarlo, para que los malos espíritus no la reconozcan y no le puedan hacer daño antes de su fiesta.

De regreso del río abraza uno o más árboles de madera dura para que le traspasen la dureza a su cuerpo y lo hagan resistente a la enfermedad. Se acerca a uno de los perros o a un mico y fricciona su cuerpo contra el del animal para que los restos de su poder contaminante se pasen al animal y ella no haga daño a las personas con su contacto. Antes de entrar al bohío da varias vueltas, corriendo velozmente, para ser reconocida por él como mujer adulta, para que cuando se case tenga casa propia, para que nunca vaya a cansarse de vivir en él y para que no lo abandone fácilmente como acostumbra hacerlo muchas mujeres; además, porque este ejercicio le ayuda a recuperar la fortaleza de sus piernas, entumidas por el largo encierro. Una vez dentro del bohío, se dirige al fogón, como debe hacerlo una buena

mujer que no se mezcla con los grupos masculinos; se viste con una paruma nueva y ya purificada, aviva de nuevo el hogar, muele maíz para que sus manos se recobren con el ejercicio y el contacto con la dureza de la piedra y se vuelvan ágiles en estos menesteres, coloca varias ollas sobre el fuego para entrenarse, hace mazamorra y sopa, asa plátanos sin corteza —aunque no la arranca todavía con los dientes— y arepas, cocina carnes de animales de caza y pescados, se mueve diligentemente de un lado para otro, tal como lo hará una vez casada. Cuando la comida está lista, toma una arepa recién asada, la desmenuza, saca un poco de la masa blanda del interior y la reduce a harina que pone sobre la palma de las manos y la sopla fuertemente, regándola en todas direcciones y dejando que los animales domésticos la consuman, que con ello consumen también sus tabúes alimenticios; es decir, termina su dieta. En seguida, la mujer que estuvo cuidándola durante el encierro, rompe el silencio y grita con toda la fuerza de su garganta para anunciar a los árboles y a los ríos, a las sementeras, a los animales y a la gente, que allí hay una mujer virgen que acaba de salir del encierro y muy pronto será iniciada. Las demás mujeres corean su voz, con gritos y carcajadas agudas.

*Preparación para la fiesta.* Aún no terminan los afanes de la madre. Si biológicamente su hija es apta para los papeles de esposa y madre, socialmente no lo es y debe redoblar su celo para evitar que la joven sea raptada por cualquier indio que la desee por esposa y no quiera esperar unos días más para hacerla suya. Es probable que la joven colabore con la madre en su propio cuidado, por el deseo de celebrar la fiesta en la que lucirá sus mejores galas, será presentada a todos los indios y constituirá el centro de la alegría, del jolgorio con que se celebrará su virginidad. Si la posibilidad de la fiesta va siendo cada vez más lejana —porque los gastos no pueden cubrirse debido a las malas cosechas o porque la joven no tiene padre o si lo tiene no muestra especial interés—, lo más probable es que se vaya con un indio que se lo proponga. Pero si los padres conocen anticipadamente su decisión se ven forzados a cumplir con la fiesta. La muchacha soporta una vigilancia semejante a la que se verá sometida una vez casada: la madre sigue al padre sin abandonarlo un instante, y pegada a la madre va la hija casadera y aún no iniciada. Los padres no quieren someterse al ridículo de comprobar, en medio de la fiesta, que la agasajada no era virgen.

El padre tiene un aliciente para esta fiesta, que lo obliga a trabajar más y a hacer verdaderos sacrificios: el esplendor de la fiesta refluirá sobre él dándole un *status* más alto, porque los invitados convendrán en que se trata de un hombre rico y generoso, dos cuali-

dades que influyen en la consideración social. Para conseguir el dinero necesario, vende las pieles de los animales cazados en los meses anteriores, hace canoas para satisfacer la demanda de los “libres”, lleva plátano y ñame a los pueblos cercanos e inclusive se contrata como fuerza de trabajo en las haciendas de los “blancos”, como sucede con los indios de Caramanta y Dabeiba.

Su mujer lo secunda: ayudada por sus hijas fabrica esteras y abanicos que vende, así como huevos y gallinas, en los mercados vecinos, para disponer de dinero y comprar algunas cosas para la fiesta. Los gastos más importantes se refieren a la compra de atavíos para la adolescente, vestidos nuevos para toda la familia, collares, algunas bebidas alcohólicas de los “libres”; siempre aguardiente para la prueba de la virginidad y primeramente, maíz para hacer chicha en abundancia, ya que ella refleja la prosperidad económica del jefe de familia y determina con su duración, el grado de esplendor de la fiesta. No es extraño, pues, que hagan coincidir la ceremonia de iniciación —como la mayoría de las fiestas en que se consume la chicha— con la época de cosecha del grano, cuando el indio dispone de suficiente maíz. Si es necesario gastar todo el cosechado en la fiesta, lo hacen aunque la familia se vea privada de él y forzada a alimentarse con plátano y pescado. El indio no come cuando está bebiendo; por tanto, no hay que preocuparse de manjares, pero sí de la decoración y arreglo del bohío para la ocasión.

Los días anteriores a la fiesta son de gran movimiento. Los muchachos van y vienen en sus canoas por los ríos, llevando la voz de que la fiesta —*hemedé*— va a celebrarse en fecha señalada. Como los indios carecen de calendario y su sistema de numeración es muy limitado, utilizan entonces quipus o cuerdas con nudos que entregan a cada persona invitada, con tantos nudos como días falten para la celebración. El invitado, va soltando cada día un nudo y de esta manera sabe cuándo debe trasladarse al sitio de la fiesta, que se realizará cuando todos los nudos hayan desaparecido. Los invitados que estén de paso en la región, demoran su marcha; las expediciones de caza y de pesca de varias semanas, proyectadas con anticipación, se trasladan para una fecha posterior a la fiesta. Nadie quiere alejarse del contorno; por el contrario, a él afluyen todos los que tienen conocimiento y pueden participar.

También los invitados tienen preocupaciones económicas: a una fiesta de esta categoría no se puede ir de cualquier modo. Ella exige el estreno de prendas de vestir o al menos ir ataviados lo mejor posible, incluyendo los adornos de plata, de chaquiras y de flores, y los dibujos corporales. En cada casa hay afán por conseguir los ingre-

dientes de la pintura corporal. Los hombres recolectan semillas de jagua, las machacan y cocinan para disponer de lo suficiente para sus creaciones artísticas. Igual preocupación tienen con la pasta de achiote, pero como ésta tiene un proceso de elaboración tan complicado y exige de quien la prepara cuidadoso manejo del líquido del que no debe derramarse ni una gota porque le ocasionará fuertes hemorragias, la mayoría prefieren comprarla a quien sabe hacerla, y evitar los riesgos inherentes; también sale a relucir el lápiz morado de tinta, comprado a los "libres" y con el cual agregan un nuevo color a sus decoraciones o reemplazan el rojo del achiote. Brillan sus adornos personales y los reforman, agregándoles nuevas hileras de chaquiras o más colgantes de plata, o fabrican nuevos.

Las mujeres experimentan el mismo afán. Fray Severino narra, por ejemplo, el caso de una viejecita catía que en la iglesia católica, muy cerca al altar, rogaba a Dios le concediera una paruma nueva para poder asistir a un *hemedé* que se realizaría muy pronto<sup>1</sup>. Ninguna mujer se presenta con la paruma vieja, y en caso de no poder comprar una nueva, apela al artificio de pintar la vieja con achiote, después de lavarla cuidadosamente. El entusiasmo prende hasta en los chicos, porque todos se trasladan al lugar de la fiesta; pero no la mujer cuyo marido esté ausente.

Los hombres sólo van a cazar o a pescar en las cercanías e interrumpen cualquier actividad que los sustraiga de la fiesta. El ajetreo crece a medida que se acerca la festividad. La consecución de la pintura los preocupa y el atavío de la adolescente agudiza las dotes decorativas de la familia. Los hombres cazan pájaros de plumas brillantes, y traen semillas de jagua para la pintura negra; la madre y las hermanas dedican largos ratos a la hechura del collar de la iniciante que debe ser artístico y excepcional, se consultan colores, dibujos y posibles combinaciones. Deben pensar además, en la corona que la niña lucirá ese día y para la cual se dispone del acopio de plumas; con paciencia van fijando sobre la tela capas sucesivas de plumas, de manera que la segunda cubra el astil de las de la primera hilera, y así hasta el final, siguiendo un diseño que el artista lleva en su imaginación y en el que pone todo su sentido decorativo. Varias cintas de tela, adquiridas en los mercados locales, completan la corona, prolongándola hacia atrás en una cauda y llevando atadas a sus bordes nuevas plumas, apareadas o en forma alterna, para que den un aspecto más vistoso y decorativo, desciiendan sobre los hombros y la

espalda y cubran en parte los nacientes senos de la iniciante, que lucirá también anillos y orejeras.

De la acuciosidad de las mujeres depende también la hechura de numerosos cántaros de chicha que exigen el trabajo de varias manos para moler el maíz, fermentar la masa, colar el líquido, etc., así que el día de la fiesta tenga suficiente alcohol y agrade a los invitados. No con ello terminan los deberes de la madre y demás mujeres del bohío de la iniciante, que deben someterse a una dieta y, de nuevo, habilitar un espacio cerrado en el interior de la habitación donde recluyen a la joven para que no sea vista por nadie, y vigilarla celosamente para impedir un rapto y las avergonzantes consecuencias que le siguen. Por comida para ella no hay que afanarse porque estos tres días casi no toma nada.

Los hombres del bohío tampoco andan ociosos. Fuera de sus asuntos personales, se ocupan de la presentación de la casa: refuerzo del piso, de los estantillos y de la escalera, iluminación y decorado. Recogen en el bosque cera de abejas o compran en el poblado espermas esteáricas o improvisan lámparas de petróleo. Con la cera y madera de balsa, fabrican antorchas para que la casa esté bien iluminada, pues la fiesta se inicia por la noche y dura toda ella, el día y la noche siguientes si es que la chicha alcanza. Para la decoración del bohío unos traen helechos, palmas y flores de la selva, otros hacen en madera de balsa algunos postes para colocar como adorno en derredor de la habitación, y las mujeres pintan sobre ellos con jagua y con achiote figuras de tigres, caimanes, culebras, o simples dibujos geométricos; otros más fabrican mazos de balsa decorados, para los hombres adultos; alistan dos palos decorados para atar a la muchacha y pasearla por el contorno de la habitación; tejen guirnaldas de flores, atan hojas de palma en los postes, suspenden ramos del techo, limpian los contornos de la casa, y dejan el piso libre de objetos para bailar libremente.

El jefe de familia construye el cepo para quienes se sobrepasen en la bebida y dejen salir a flote su agresividad. Cuando el indio está borracho, algunas veces sale de su pasividad, desafía abiertamente a cuantos le rodean y no es difícil que otro, tan ebrio como él, responda a los desafíos. Así que, para evitar cualquier problema que pueda trascender a las autoridades blancas, o provocar dentro de ellos mismos incidentes trágicos, se toman precauciones: cuando los indios van entrando en el bohío de la fiesta, el jefe de familia los priva de las armas que puedan llevar consigo, de manera que cualquier incidente que se presente, no pase de unos pescozones sin importancia. Si se presenta una pelea, todos intervienen para separar

<sup>1</sup> 1924, pp. 80-81.

a los contrincantes, hacerlos beber una nueva totumada de chicha y restablecer la paz. Pero si uno de ellos insiste en su agresividad, acaba por dormir su borrachera atado al cepo.

El indio chocó toca y canta cuando está ebrio; y como en la fiesta de iniciación se bebe chicha, los instrumentos musicales se necesitan forzosamente: el tambor grande y el pequeño se bajan del zarzo, se templan sus membranas o se cambian por nuevas; se improvisan algunos "guaches" y salen a relucir también los capadores y las flautas. Algunos llegan a la fiesta con sus tiples, fabricados por ellos siguiendo los diseños de los "blancos", o comprados en un mercado local, otros se acompañan con la dulzaina o con la trompa.

*La fiesta.* El clímax llega el día de la fiesta. Al comenzar la tarde, hombres y mujeres iniciados empiezan a pintarse, haciendo gala de su imaginación, frente a los espejos. Las más activas son las mujeres solteras que, además de decorarse más completamente —pues dibujan sus senos y brazos—, agregan las coronas de flores amarillas que lucirán en su cabeza, para que se reconozcan que van en busca de marido. Entre los hombres jóvenes y solteros, la decoración es más laboriosa: quién pinta todo el cuerpo negro, dejando el resto sin pintura alguna; quién rodea el torso de anillos de colores; éste traza figuras de animales sobre el pecho, y geométricas en el rostro; aquél pequeños círculos, mientras otro cubre de líneas ondulantes torso, cara y espalda. Luego viene la postura de las orejeras, de los collares que quienes van a enamorar cruzan sobre el pecho, de los cinturones y el guayuco nuevo, las diademas y las pulseras de plata.

Por los ríos que conducen al bohío se deslizan alegremente las canoas, llevando familias enteras vestidas de gala y joviales que han hecho un alto en sus diarias rutinas para entregarse a la diversión.

En el bohío de la iniciante, los hombres, terminado el arreglo de la casa, se dirigen al río para tomar un baño, pintarse y decorarse; uno o más de ellos, toman una canoa y se alejan, haciendo sonar ruidosamente el tambor, en señal de que la fiesta va a comenzar. La madre o la mujer que tiene bajo su cuidado a la joven festejada (una tía, prima o cuñada) baña por última vez a la iniciante con agua hervida para cerrar su cuerpo, y pintando su cuerpo y su cara con los motivos decorativos que tiene en mente y con los cuales está segura de ponerla hermosa, porque todas las miradas van a fijarse en ella y su belleza y atavío serán el tema obligado de los comentarios posteriores; y este eco atraerá pretendientes ideales.

La muchacha extrema su dieta en un rígido ayuno que la ayudará a pasar la prueba de virginidad, se pone en manos de su madre

que le enrojece los labios con un moderno lápiz labial, prende collares de su garganta con atados de vainilla, cortezas y ramas olorosas para que el cuerpo "se cierre", y contras que tienen la virtud de atraerle el amor de los hombres, le coloca la corona de plumas, y le pinta de negro dientes y uñas.

Cuando a la noche se encienden las lámparas y en el bohío hombres y mujeres han empezado a emborracharse, hace su aparición la festejada. Un coro de gritos admirativos la aclama, suenan los tambores, las flautas, los guaches y los tiples produciendo un ruido ensordecedor. Los hombres la rodean, pero están a su lado el padre, los parientes varones y la madre, que no la abandona un instante. Uno de los circunstantes sube al zarzo y arroja sobre el grupo una lluvia de maíz para que la iniciada y con ella todos los que participan en su fiesta tengan abundancia futura.

Un momento después se suspende el alboroto, los hombres hacen rueda alrededor de la virgen, llevando en sus manos en alto, un bastón de balso; va a tener lugar la comprobación de la virginidad: La madre acerca a los labios de la joven una totuma con un poco de aguardiente, la muchacha bebe lentamente un pequeño sorbo y cae aletargada, su cuerpo se dobla en los brazos de su madre; un grito agudo y prolongado recorre el bohío, los hombres tiran maíz y flores de plátano para lo alto, golpean los postes de la casa y empiezan la danza, mientras los instrumentos musicales, sin dirección ni armonía, suenan ruidosamente.

Si la muchacha al tomar este trago de aguardiente no queda como muerta, desmayada en los brazos de su madre, la multitud también grita, pero de desilusión: no era virgen y sabiéndolo dejó que su padre hiciera tantos gastos. Este, ante la infamia, la golpea y la recrimina fuertemente delante de todos los asistentes; la fiesta, tan animada hacia poco, irá muriendo lentamente, sin alegría, hasta agotar la chicha preparada, que se consume en grupos aislados, que comentan burlescamente el incidente.

Cuando la muchacha está aún en su aletargamiento, la envuelven de pies a cabeza en una tela nueva que se adhiere a su cuerpo por medio de cuerdas. *No podría así buscar hombres*, nos explicaba un catío. Luego la amarran sobre dos palos de balso decorados, dos hombres toman los extremos anteriores y otros dos los posteriores y alzan a la muchacha lo más alto posible; si no usan los palos, un hombre la toma por la cabeza, otro sostiene su torso, un tercero las caderas y el cuarto los pies, y la levantan por encima de sus cabezas; el resto

de los concurrentes forma un círculo que cubre el contorno de la habitación y los cargueros dan con la iniciada cuatro vueltas al interior del rancho, mientras suena la música y cae una lluvia de flores y de maíz, arrojados por las mujeres. Cada vez que la procesión llega frente a uno de los postes del bohío, los cargueros se detienen y arriaman las plantas de los pies de la joven contra él, mientras los demás golpean con sus maderos de balsa decorados, los otros postes. Se nos informó que el fin de este rito era contentarse mutuamente, olvidar las rencillas y rencores que median entre ellos, alegrarse y empezar una vida nueva sin odios ni venganzas. Es por esto, por lo que todos los hombres sienten gratitud hacia la mujer que se conservó virgen hasta la iniciación y con su fiesta trajo la alegría y la paz. Sentimiento que expresan mientras recorren el bohío con la festejada en alto, y cantan esto o algo semejante: *Niña bonita, niña bonita: qué hermosa eres y cómo te queremos. Has permitido una fiesta hermosa y en ella todos nos hemos contentado. Has traído para todos la alegría y la paz. Te queremos mucho.*

Terminadas las cuatro vueltas, la muchacha vuelve a los brazos de la madre; las mujeres la rodean, renovando los gritos y carcajadas e inician una danza en derredor suyo, dando pequeños saltos con los pies juntos, las piernas dobladas y el cuerpo inclinado hacia adelante. Es el reconocimiento femenino de que la adolescente es ya adulta y pertenece a su grupo; es su bienvenida a él y su aceptación en público.

A continuación a la muchacha la llevan al fondo del bohío y la acuestan sobre una barbacoa o una tela de corteza y sus parientas montan celosa guardia, porque los hombres beodos la asedian, ansiosos de abusar de ella sexualmente. Los padrinos, aquellos que cargaron en alto a la muchacha, apenas la descargan se dirigen al río a recobrar las fuerzas perdidas, porque todo su coraje y su resistencia los transmitieron a la adolescente y sienten una profunda relajación de su cuerpo. Vueltos de la zambullida, se reincorporan a la fiesta.

Ahora domina la fiesta el grupo de las mujeres danzantes. Aliñeadas en círculo, cogiendo la segunda la cintura de la primera y así sucesivamente, empiezan a girar. La primera ata a la cintura un tambor que golpea con los dedos y a cuyo son se mueven las demás, dando saltos uniformes, primero con un pie, luego con el otro, inclinando el cuerpo a un lado y a otro. Y van cantando: *Niña bonita, niña bonita: Ya eres mujer y pronto tendrás marido como nosotras. Lástima que ya seas moza, porque serás de un hombre y no volveremos a verte más. Porque ya eres moza a la vista de todos.* De repente,

este baile se interrumpe y las mujeres inician unos pequeños saltos con ambos pies a un tiempo, mientras se ponen casi en cuclillas.

La muchacha, que permanece en su lecho, recibe la visita de un joven que se acuesta a su lado, pero con el cual no parece tener relaciones sexuales; duermen juntos, velados por la madre o las parientas de la iniciada que se mantienen sobrias, sentadas al pie de la cama de la joven, mientras en el bohío los indios van escanciando más y más cántaros de chicha. Las mujeres danzan un rato, otros gritan, y los hombres bailan y saltan individualmente o en grupos inconexos, y hacen sonar sus instrumentos musicales.

No es extraño que una ceremonia de estas se interrumpa temporalmente por la pelea de dos o más contertulios que arrastran en su lucha a unos cuantos borrachos, lo que aumenta la confusión. Si el dueño de la casa no está ebrio como los demás, acompañado por los más sobrios, separa a los agresivos y los lleva al cepo sin que esta interrupción mengüe el interés y la alegría de la fiesta. La situación se agrava si resulta alguien herido con un arma, porque sus parientes lo rodean y el agresor tiene que huir u ofrecer al agredido una recompensa halagüeña como un almud de maíz, un arma, etc.; en este caso, y si la herida no reviste gravedad la fiesta continúa, todos siguen bebiendo mientras los familiares del herido se encargan de cuidarlo. Si hay un muerto el asesino huye para evitar las represalias, y la fiesta deviene en un llanto de funebria.

También las mujeres se enredan algunas veces en lucha abierta unas con otras, pero las demás caen sobre las contrincantes y aunque muchas ruedan por el suelo, las mediadoras acaban por poner fin a la reyerta, sin que haya necesidad del cepo, que es exclusivamente para hombres.

Las mujeres solteras beben libremente porque no tienen marido que las cele y sus padres las dejan hacerlo aunque algunos quieren impedirlo. Aprovechan ellas estos momentos para buscar que algún indio les proponga matrimonio y no es raro que alguna abandone la fiesta unida ya matrimonialmente.

Al día siguiente, la fiesta continúa. El indio chocó parece inagotable en la danza e insaciable en la bebida. Algunos se bañan para recobrar después de una borrachera y continúan con las libaciones; otros caen rendidos de cansancio, duermen un rato y empiezan de nuevo hasta que la falta de bebida pone fin a la fiesta. Entonces, en los ríos navegan de nuevo las ágiles canoas, impulsadas por el rítmico movimiento de los remos o el esforzado empuje de las palancas, llevando consigo a los indios de regreso.

También los muchachos deben ser iniciados ceremonialmente en el paso de su niñez a la edad adulta, aunque para ellos no tiene el rito la trascendencia social ni la complejidad de la ceremonia del paso de las jóvenes, y muchas veces se prescinde de ella, bastando con la sola apertura de las orejas y la inclusión del muchacho en las actividades de pesca y caza mayores, para que se considere que ha dejado de ser un niño y ha entrado a formar parte de la sociedad en forma definitiva. El niño anhela alcanzar esta edad *status* que le proporciona independencia y le permite intervenir en todas las actividades de los adultos, actuando como uno de ellos.

Hasta ahora ha vivido dependiente de sus padres y de su familia en general. Su participación en la caza y la pesca está limitada a actividades que sólo duran un rato o a lo sumo un día y se llevan a cabo cerca de la habitación; nunca a las que se realizan hasta por semanas enteras. Lo llevan a las primeras por dos motivos: para irlo entrenando y para proporcionarle ciertos tratamientos mágicos en el momento mismo de cobrar una pieza fiera (tigre, león, etc.). La edad a la cual comienzan a participar los niños en estas expediciones, es algo variable, pero no parece ser antes de los ocho años. Los waunanas pueden ir a ellas desde el momento en que se horadan las orejas para lucir sus ornamentos; pero este punto de partida no puede aplicarse a los demás grupos como generalización, pues vimos niños aún muy pequeños, de familias del Atrato y del Baudó que llevaban las orejas horadadas e inclusive portaban en ellas orejeras como adorno.

El cambio de edad señala para el niño también una transición en sus actividades agrícolas, porque hasta antes de su iniciación no le es permitido colaborar en la siembra y recolección del maíz, sino ayudar solamente, como las mujeres, en el transporte y almacenamiento del grano. Y como las mujeres también, prestar su colaboración en la siembra, limpieza y cosecha de la yuca, el ñame, el plátano, o en la recolección de chontaduros en las palmas cercanas a la casa o a las sementeras.

Al igual que la niña, cuando se da cuenta de que está llegando a la edad en que debe ser iniciado, exige a los padres, en cierto modo, que celebren la fiesta. Ellos acceden a sus deseos si consideran que es llegado el momento y el padre le promete hacerlo cuando venga la cosecha del maíz. Su esperanza, como la de la niña, pende, pues, de las buenas cosechas.

Lo que más admira y ambiciona son los adornos, y en especial los collares de chaquira. Desea tener muchas cuentecillas para fabricarse algunos de los que cuelgan del cuello o de los que pasan en forma de aspa por debajo de los brazos y encima de los hombros y dan a sus dueños fama de hombres ricos y consiguen, ayudados por contras y plantas olorosas, que las mujeres los miren con más simpatía que a los demás y se les entreguen en la esperanza de ser desposadas. Igualmente lo atraen las vistosas orejeras de madera enchapadas en plata y con pendientes en tres o cuatro hileras, y los lujosos cinturones de chaquira que se llevan sobre las caderas para asistir a las ceremonias. Su padre busca como padrino a un hombre rico, ojalá un jaibaná, que le dé regalos el día de la fiesta y que sea un buen trabajador en la labranza, para que el muchacho llegue a serlo también, pues no basta para ello que le hayan untado, recién nacido, el sudor de su tío. Según la creencia, el padrino transmite al iniciado sus cualidades físicas y morales. Por eso, si es un buen jaibaná, se presume que el muchacho tendrá larga vida.

El muchacho aspira a ser muy rico después de iniciado: tendrá todas las cosas que ambiciona, y serán exclusivamente suyas como lo son ahora la totuma y el plato que le dieron cuando era pequeño, las gallinas que posee hace unos pocos años y que lleva dentro de la canoa con las de su madre y sus hermanos cuando van de viaje; y como lo son también algunos animalitos del monte que cría en su casa y son sus consentidos. Cuando sea hombre, podrá adquirir, por medio de su trabajo, collares, cinturones, orejeras, diademas, pulseras, etc., y pintarse con todas las figuras que su imaginación le permita, el cuerpo y la cara, para asistir y participar plenamente en fiestas y ceremonias. Para su iniciación el padrino será quien lo decore dibujando la piel de su cuerpo como la de un tigre para que sea valiente, como una serpiente coral o cualquier otra forma.

La horadación de las orejas es indispensable para que el muchacho pueda ser iniciado. Algunas veces, el lóbulo se agujerea apenas unas pocas semanas antes de realizar la fiesta, y en los orificios se colocan unas varillas delgadas de madera para evitar que se cierren; luego se van sustituyendo, de tiempo en tiempo, por otras de diámetro cada vez mayor para que los agujeros aumenten también su diámetro y permitan el paso de los cilindros de madera de las orejeras enchapadas en plata. Otras veces, los agujeros lobulares se abren desde muy tierna edad y acostumbran a los niños a llevar pequeñas argollas de metal, de manera que cuando llegan a la época de iniciación no tienen que preocuparse al respecto.

El ajetreo que precede a una fiesta de iniciación de jóvenes varones, difiere de la *hemedé* de las mujeres, en cuanto no se deben tomar las precauciones que se tienen con la muchacha, ni hay preocupaciones por el encierro, tabúes alimenticios, etc. Hay, como en la iniciación femenina, fabricación de chicha, decoración de la casa, estreno de parumas y de guayucos, exhibición de adornos, decoraciones personales, invitaciones con el quipu, etc. El padrino decora al muchacho, no lo hace el propio padre porque esto aceleraría su muerte. Los dibujos, como acabamos de decirlo, representan las pieles de animales (tigres, aves, peces, lagartos, etc.), o son una combinación de motivos que resulte novedosa y haga decir a los invitados que el niño estaba realmente hermoso. Para completar los adornos, el padrino debe regalar al ahijado guayuco y cinturón nuevos, collares, orejeras, anillos y un instrumento musical.

Por la noche, cuando la chicha ha comenzado a hacer sentir sus efectos en los invitados, se presenta el niño. El padrino lo envuelve en una tela y lo ata a los palos, como se vio en la iniciación de las jóvenes; pero son las mujeres las que se encargan de hacer la procesión alrededor de la habitación: lo levantan en vilo y, siguiendo el mismo movimiento descrito en la fiesta de las muchachas, cantan canciones como estas: *cómo serás de feliz, muchacho apreciado, que nos has dado una fiesta con tanta alegría. Para eso vives, para hacer feliz a la gente. Ya eres hombre y vas a tener novia y casa propia. Vas a trabajar fuertemente; todas las mujeres vírgenes querrán ser tu novia, y todas las madres van a querer darte sus hijas porque eres valiente e hiciste una fiesta muy alegre.* Otro canto semejante dice: *¡Oh!, cómo estarías en el mundo virgencito* (impúber y sin relación sexual). *Y ahora has salido a la fiesta para alegrar los corazones de todos los hombres y de todas las mujeres. Antes no tenías casa, pero pronto te vas a casar, porque te gustan mucho las mujeres y ellas, vírgenes como tú, te quieren ya. Cualquiera anhela darte una hija por esposa. Harás casa, vivirás en ella. Tendrás caza y pesca en abundancia y cuando siembres maíz recogerás cosechas abundantes.*

Una vez que la procesión da las vueltas reglamentarias al bohío, los hombres gritan y silban, cantan y danzan y hacen sonar sus instrumentos musicales, y una lluvia de maíz y de flores de plátano cae sobre los presentes. Con largas estacas alancean unos vástagos de plátano que se hallan colocados en el centro de la casa; es la simulación de la cacería del tigre, la guagua, el saíno, etc., con el fin de que el muchacho tenga éxito en sus cacerías. Cada vez que cae uno de estos vástagos, lo celebran con gritos, porque significa que no va a errar la puntería al disparar sobre los animales en sus expediciones

de caza. Después de esta danza, entregan el muchacho a la madre, quien lo toma en brazos y lo acuesta en el lecho preparado para ello y hace vela a su lado rechazando a las mujeres beodas que quieren cohabitar con él. A su lado ponen una compañera para que duerma con él. Algunos dijeron —especialmente los catíos— que cohabita con ella y que si no lo hiciera, las demás lo despreciarían y ninguna desearía ser su mujer después; esto significaría verse relegado a casarse con una viuda o una vieja que ya nadie quiere sino momentáneamente. Esta aseveración no la pudimos confirmar en otros grupos.

De aquí en adelante, la fiesta se prolonga con la bebida de chicha, los cantos, las danzas y los gritos hasta que la bebida se acaba y todos los invitados regresan a sus casas.

#### *Prematrimoniales*

En una de sus cartas, habla la madre Laura de una india joven de “El Pital” (catía) que después de haber vivido por largo tiempo con las misioneras, quería entrar como monja en un convento; “. . . muy pronto —escribe la religiosa— los indios se inquietaron con la actitud de María Eva (así se llamaba la muchacha) y comenzaron a reclamarla alegando que los indios no podían tener . . . castidad . . . que eso era de las Hermanas a quienes Dios las había hecho aparte y que si María Eva no tomaba marido, le sucederían no sé cuántas desgracias. Ella se sostenía con energía grande; pero un día llegó su madre y lanzándose sobre ella, la cogió del cabello y arrastrándola y dándole puñetazos espantosos la sacó de la casa . . . El ademán amenazador de los indios que acompañaban a la vieja nos impidió favorecer a la niña, y, más que todo, la reflexión de que si los indios llegaban a entender que favorecíamos el celibato de las niñas, atacábamos sus amables tradiciones y se nos escapaban, haciendo inútiles nuestros sacrificios para cristianizarlos. Duro nos fue, pero tuvimos que verla salir de la casa, desnudarla, ponerle la paruma y entregarla al hombre a quien había sido prometida, quien, como ya era cristiano, pronto se presentó a casarse”<sup>1</sup>. Y la misma misionera señalaba el desconcierto de los indios cuando las monjas les explicaban que ellas no podían casarse, ante la pregunta insistente y sistemática en todos los bohíos: ¿Dónde dejó su marido? ¿Por qué viene sola?

<sup>1</sup> 1927, p. 175.

El indígena chocó no concibe el celibato. Toda persona, pasada la pubertad, debe casarse o, al menos, cumplir con sus funciones reproductivas. Pasadas las ceremonias de iniciación, los jóvenes de uno y otro sexo están en libertad sexual; la mujer que antes de la pubertad y después de casada queda sometida a la esclavizante vigilancia de sus padres o de su marido, disfruta de total independencia en las épocas de su soltería o cuando es abandonada por su marido. La muchacha recién iniciada puede abandonar el bohío de sus padres, permanecer en otras casas el tiempo que le plazca, ir de un sitio a otro sin control familiar, en fin, moverse y actuar libremente. Y su actividad principal se dirige a conseguir marido. Por eso se la ve, más que en ninguna otra época de su vida, ataviada con sus mejores galas y luciendo todos sus adornos cuando asiste a las fiestas indígenas, cuando va por los bohíos de visita a Quibdó a presenciar la tradicional fiesta del indio o quema del judío.

Vamos a referirnos a la "fiesta del indio" en Quibdó, que presentamos la Semana Santa de 1950. Los indios la consideran una de sus más importantes festividades colectivas, si no la más, todos anhelan presenciarla por lo menos una vez en su vida, ya que en ella se realizan relaciones intergrupales, actividades comerciales, compromisos matrimoniales, etc. Es esta la única vez en que el etnógrafo puede disponer en un pequeño espacio, aunque por corto tiempo, de la oportunidad de ver a los indios chocoes de todas las regiones reunidos, y darse cuenta de ciertos fenómenos de interrelación étnica, que de otra manera pasan desapercibidos.

Desde el Sábado de Pasión, ocho días antes de celebrarse la fiesta, comienzan a atracar en el puerto de Quibdó las canoas indígenas con familias enteras, cargadas de plátanos, sacos de cacao, un poco de arroz, diversidad de canastos vacíos, abanicos para el fuego y pequeñas cajas de madera que contienen los valores y adornos de los indios. En uno de los extremos de la canoa va el padre gobernándola con su canaleta, o la recorre de uno a otro extremo impulsándola con la palanca cuando la dirige contra la corriente; al otro extremo, la madre colabora con su canaleta en el impulso de la embarcación, en el centro, mezclados con todos los productos y los animales domésticos, a veces cubiertos con una pequeña enramada de hojas de palma que los proteja contra los rayos solares o contra las frecuentes lluvias, acomodados en pequeños asientos de madera de balso, viajan los niños pequeños, que se encargan de extraer del fondo de la canoa, el agua que penetra a ella. Todos visten sus atuendos de costumbre: los hombres el guayuco que pasa por entre las piernas y se mantiene atado a la cintura por una cuerda; las mujeres el faldellín que las cubre

de la cintura a las rodillas, enrollado a las caderas; los niños, ataviados como los mayores, de acuerdo con su sexo, y luciendo un pequeño cinturón de dos vueltas de cuentas de chaquira y algunos una faja del mismo material debajo de la rodilla, para presionar los músculos de la pantorrilla.

Llegada al pueblo, la familia busca posada en la casa de una familia ya conocida o en una de las que en estos días arriendan cuartos y suministran alimentos a los indios. Después de instalados, el padre, con toda la familia, recorre las calles comerciales, las residenciales, ofreciendo su mercancía, para obtener con su venta el dinero necesario para cubrir los gastos de permanencia en el pueblo, satisfacer algunos gustos y comprar utensilios para el hogar. En estas operaciones mercantiles, se observa la separación económica entre el marido y la mujer; aunque por norma general es el hombre el que realiza las transacciones ya que es él el que mejor domina el español y debido a que a las mujeres les están prohibidas todas las relaciones con los "libres" varones, él no guarda para sí sino el dinero de sus propios productos: plátano, cacao, maíz, etc., mientras el correspondiente a la venta de canastos, abanicos, esteras —y algunas veces vasijas de cerámica—, que son fabricados por las mujeres, lo entrega a su esposa que dispone de él a su antojo.

El indio no gasta el dinero que trae consigo o que recibe por la venta de sus productos, sin un plan preconcebido o atendiendo sólo a las necesidades o urgencias del momento. Hay en él cierto sentido previsivo y una ordenación para los gastos: destina parte para consumo de bebidas alcohólicas, mientras permanece en la ciudad; parte para pagar su estadía y la de su familia; otra porción, para satisfacer ciertos gustos y exigencias de los niños (bebidas refrescantes, helados, golosinas en general) y una final que sólo se gasta el lunes de Pascua, pasada la fiesta, en la compra de utensilios modernos para el hogar (ollas y vasijas de metal, machetes, telas, lámparas de mano, etc.). Las mujeres también distribuyen su dinero entre la compra de golosinas y adornos para ellas y sus hijos, telas y objetos para la casa.

Cuando salen a Quibdó, casi siempre cambian su indumentaria tradicional: el hombre se pone pantalón y camisa (aun cuando sea una franela) y si puede, un saco o un chaleco y una corbata vieja y mal anudada; o sólo el pantalón, la camisa y el guayuco. Las mujeres adicionan su faldellín con un pedazo de tela que envuelven al pecho para cubrir los senos, o llevan una blusa; y algunas cambian todo su vestido tradicional por un vestido moderno, semejante al que usan las mujeres en la ciudad. A los niños les ponen una camiseta a

rayas y a las niñas un vestido moderno o las dejan con su traje habitual. Esto no impide, sin embargo, que muchos hombres y mujeres transiten por las calles con su indumentaria tradicional, sin otro aditamento.

Durante todos los días de la semana están llegando a Quibdó canoas cargadas con familias indígenas; pero es sobre todo durante el Viernes y Sábado Santos por la mañana, cuando la concentración india llega a su tope, pues la fiesta se inicia ese último día por la tarde. Entonces comienza a verse un fenómeno interesante. Las familias, que hasta ahora andaban solas por calles y plazas, se ven mezcladas con otras, y los grupos crecen, constituidos por familias procedentes de un mismo río o de una misma región, que se hospedan en la misma casa o en lugares vecinos y siguen llevando su vida de relación con los de su misma "tribu". Cuando salen a las calles, aun cuando conversan con los demás y se mezclan con ellos, sus relaciones fundamentales son con los de su propia región. La separación más estricta se ve entre los waunanas y los emberaes.

El sábado de gloria, hacia las cuatro de la tarde, se da comienzo a la fiesta. Un "libre", por encargo de las autoridades, entrega a los indios un muñeco sentado y amarrado a un taburete, vestido con saco, pantalón, camisa, corbata, sombrero, medias y zapatos viejos, la cara constituida por una máscara, el torso por un tronco de madera de balso, y el resto por un relleno de paja y tiras de papel: Es el judío. Frente a la casa donde se han reunido los indios, permanecen la banda de música, y otro "libre" que lleva en su poder botellas de aguardiente y una pequeña copa de cristal para suministrar licor a los indios. Uno de los indígenas toma el taburete con el muñeco, lo coloca sobre sus hombros y, al compás de la música, comienza a danzar con él, a medida que avanza, mientras los demás indios, avanzan bailando, detrás o adelante del muñeco; bailan hombres con mujeres, algo que no se ve en ninguna de sus celebraciones (ceremonias de iniciación, bautizo, etc.); también bailan hombres con hombres, adultos con niños, etc., siguiendo el sistema de los "blancos" de bailar en parejas. La procesión recorre gran parte del pueblo siempre con los indios bailando al compás de la música.

Los indios se ponen todos los adornos de que disponen, y se visten de la mejor manera posible, sin que falten los adornos corporales con pinturas de varias formas y colores, con predominio de los dos tradicionales: el negro y el rojo. Es notorio, que mientras los indios del Baudó usan de preferencia el rojo para sus adornos, los del Atrato y sus afluentes prefieren el negro.

A intervalos de dos o tres cuadras, la procesión se detiene para que los indios tomen un trago de aguardiente. Las mujeres solteras y algunas casadas que no se desprenden de sus maridos, y que no tienen niños a su cuidado, beben al ritmo de los hombres. Esos intervalos se aprovechan también para relevar al indio que carga al "judío". Desde los balcones de sus casas, algunos "blancos" arrojan monedas a los indios, que se divierten recogéndolas y disputándose, sin que se presente motivo de disgusto. La gente del pueblo, negros en su mayoría, participa únicamente como espectadora, pues la policía impide que invada el círculo en que se mueven y danzan los indios. La procesión, después de un largo recorrido, finaliza en la misma casa donde se inició, hacia las seis de la tarde, hora en que los indios están totalmente ebrios y cansados del baile.

Al día siguiente, Domingo de Resurrección, la fiesta se reinicia a las diez de la mañana, cuando los indios, seguidos de la banda y precedidos del hombre del aguardiente, sacan el muñeco y repiten la procesión, hasta llegar a un pequeño parque enfrente de la iglesia, donde bailan por un breve espacio de tiempo y beben en los intervalos, que permiten un descanso a los músicos. Cerca de las doce del día, dos operarios "libres" amarran con una cuerda el muñeco, un indio trepa a un árbol y pasa el extremo libre de la cuerda por encima de uno de los gajos, para que sirva de polea y permita el ascenso del muñeco. Mientras tanto, los operarios prenden del cuerpo del muñeco petardos unidos entre sí por una mecha de pólvora, y acto seguido comienzan a halar del extremo de la cuerda; el judío va ascendiendo lentamente mientras los petardos alcanzados por el fuego encendido en una de las puntas de la mecha, estallan a intervalos de fracciones de segundo. Es el momento culminante. Todo el mundo grita y se entusiasma, los indios están en su delirio, la música suena, pero los bailes se suspenden porque todos están pendientes del muñeco que se balancea en el aire mientras los petardos estallan y el humo se desprende de su cuerpo de balso y de paja.

Pasadas las explosiones de la pólvora, los indios ascienden por el tronco del árbol tratando de agarrar al judío. El que está arriba hala la cuerda para llevarlo hacia sí, pero los que permanecen un poco más abajo, lo atrapan. Comienza una verdadera lucha entre varios indios para apoderarse de las ropas que vestía el muñeco: unos toman los zapatos, otro la corbata, éste el saco, aquél se queda con un fragmento de la camisa; el de más allá desprende una manga del saco y el otro lucha por apoderarse de un retazo de franela. Y cuando el muñeco ha quedado reducido a un montón de hilachas y de paja, los indios reinician el baile, beben otros tragos de aguardiente

y van a almorzar en un comedor que se les tiene preparado en el parque mismo, con lo cual se da fin a la fiesta, aunque los indios siguen bebiendo durante todo el día y parte de la noche. A la mañana siguiente, la mayor parte de ellos abandona el pueblo y regresan en sus canoas a la casa; unos pocos permanecen en la ciudad.

Esta fiesta representa un múltiple papel en la vida indígena: por semanas enteras las mujeres van acumulando cerámica, abanicos para el fuego, canastos y esteras; otras guardan los huevos de sus gallinas e inclusive separan algunas para traerlas a la ciudad y venderlo todo a los "libres". Las fabricantes de pasta de achiote se dedican a su labor, corriendo los riesgos mágicos inherentes, para venderla a hombres y mujeres que desean ir lo mejor adornados posible. Los hombres, por su parte, viajan con todas las pieles de animales que han coleccionado para venderlas en el mercado de Quibdó.

Esta fecha también la aprovechan las familias que proyectan expediciones de caza y pesca y hacen de Quibdó una de sus etapas. Otros, desde meses antes, salen de sus hogares con rumbo al Bajo Atrato, por ejemplo, en busca de saínos, y conciertan el regreso para pasar esta temporada en Quibdó. La ciudad se convierte pues en una meta intermedia entre el hogar y el fin de la expedición, o viceversa, pero para la mayoría es la meta final y única, y una vez que la fiesta termina regresan a sus casas, sin haber hecho nada distinto de participar en ella.

Si bien la fiesta se aprovecha para vender un pequeño sobrante de sus productos agrícolas, especialmente cacao, arroz y plátanos, fuera de la actividad económica hay otra de valor social para los grupos chocoes —exceptuando a los waunanas que poco participan en ella— y es la posibilidad para los jóvenes de encontrar cónyuge. Muchachos y muchachas iniciados afluyen, atraídos por este motivo, luciendo sus mejores galas y decoraciones. Ninguno de los jóvenes se atreve a presentarse de cualquier modo, porque sufriría el señalamiento y el ridículo de las gentes de otras partes y de sus propios amigos y conocidos que no alcanzan a comprender cómo un sujeto que va a enamorar (y cuando dicen enamorar hacen una señal con las manos, empuñando la izquierda y haciendo resbalar el índice de la derecha por el anillo que forman el pulgar y el índice de la mano izquierda, con lo que simulan el coito) no lleva el atuendo requerido: corona de flores amarillas en la cabeza, pintura corporal y facial llamativa en el diseño y en la combinación de los colores; orejeras de plata con pendientes del mismo metal y de chaquiras; y sobre todo, los collares de cuentas de vidrio que indican sus posibilidades económicas y que para tales ocasiones se llevan cruzados sobre el pecho y



1



2



3



4

LAMINA III

- 1-2-3. Indios Waunanas ataviados con sus adornos de chaquira y plata
4. Indio Baudó con su decoración corporal y sus adornos de chaquira y plata

la espalda, y el cinturón de los mismos materiales, tanto más ancho, cuanto más rico es su propietario; además de la pintura de los dientes y algunas veces de las uñas, con jagua.

La joven chocó que aspira al matrimonio, asume una actitud semejante: algunas pintan sus labios como las mujeres “blancas” y su rostro con las decoraciones que su imaginación conciba; extienden la pintura sobre los senos, los brazos y las piernas y coronan su cabeza con la corona de flores amarillas, símbolo de que están dispuestas a oír propuestas amorosas. En su collar, cuelgan las flores amarillas y renuevan los pequeños atados de vainilla para oler bien, y lo completan con ramas de albahaca, yerba del amor, con contras para cerrar su cuerpo a las enfermedades, con pequeños espejos para mirarse en ellos, a cada instante y como simple adorno, frasquitos de perfume, llenos o vacíos, “para bonito”, como dicen ellas, y cortezas de árboles aromáticos y mágicos. Lucen, además, sus mejores orejeras de plata o las que han comprado en los mercados de los “blancos” y un pañuelo rojo o de otro color vivo anudado al cuello, como lo hacen también los jóvenes disponibles para el matrimonio. Y como ellos también, pinta sus uñas con el jugo de la jagua o con esmaltes comerciales.

En este momento de su vida, los catíos solteros, que raramente participan en la fiesta del judío en Quibdó, también se distinguen de los casados o de los no iniciados todavía, luciendo los trajes más lujosos y decorativos que pueden comprar. A ninguno de los dos —joven o señorita—, falta la paruma; la mujer la lleva sin cubrirse la cabeza, porque ello indicaría al hombre que le sería infiel después del matrimonio. El hombre sí la lleva cubriendo todo el cuerpo y la cabeza, dejando sólo parte del rostro al descubierto. A pesar del calor sofocante de estas tierras ardientes, no se seca el sudor con su propia paruma porque envejecería prematuramente y su piel se arrugaría en surcos profundos tan anchos como los hilos de sudor que corren por su cara.

Cuando el hombre soltero está beodo, lo que ocurre durante todas las festividades indígenas, asedia de cerca a la mujer que le agrada y que desea por esposa. Resueltamente se dirige a ella con sus frases más convincentes para demostrarle sus habilidades de cazador y pescador, para hacerle saber que tiene sementeras productivas, que es capaz de construir una casa en pocos días ayudado por sus familiares, que es rico, como lo están demostrando las sartas de collares que penden de su cuello y que cruzan el pecho y la espalda; en fin, que es el hombre ideal para hacerla feliz. La mujer, si el muchacho es de su agrado, lo soporta pacientemente, escucha con atención sus

reclamamos amorosos y si decide aceptarlo, se prende de su brazo y lo acompaña durante su borrachera sin separarse un instante de su lado. Pero si las frases del enamorado no fueron lo suficientemente convincentes, lo rechaza y sigue su camino. Generalmente, los lunes de Pascua, cuando los indios comienzan a dispersarse después de la fiesta del judío, nuevas parejas salen en las canoas a iniciar nuevos hogares. Los padres de los contrayentes poco o nada hacen para impedir estas uniones, porque la mujer es libre para buscar marido una vez iniciada, y porque quieren librarse de esta obligación familiar.

No es la fiesta la única oportunidad de llegar al matrimonio; lo común es que el muchacho o la muchacha recién iniciados, abandonen el bohío; el uno en busca de compañera o de posibilidades económicas para poder casarse, y la otra, en busca de marido. Como lo anota la Madre Laura, para los catíos, frecuentemente se encuentra uno a las viejas solas en un bohío, y con pocas posibilidades de subsistencia porque no pueden cazar, difícilmente pescan, carecen de sementeras y no alcanzan a producir en ellas lo necesario para su subsistencia. Y al preguntárseles por su soledad, responden con estas o semejantes palabras: *taita murió, hijos caminando*; es decir, que los hijos crecieron y se fueron a formar nuevos hogares a lugares distantes que les ofrecían mejores posibilidades.

Cuando se celebra una fiesta de iniciación de una joven, algún indio soltero que se entera de ella y de que la muchacha no lleva su mismo apellido, va en su busca. Cumpliendo con la etiqueta, llega pintado y adornado. Demora en el rancho y acepta la hospitalidad que se le brinda: comida y algunas veces dormida. Nadie pregunta nada, pero ya su atavío puede indicar que tiene el objetivo de buscar mujer. En estos días de visita al bohío de la mujer preferida, sus actitudes se ciñen a la etiqueta, para impresionar a sus suegros e inclinarlos a su favor. Habla muy poco y no se dirige a los mayores sino cuando es interrogado, sobre todo en su trato con el suegro; come sin prisa y en escasa cantidad, se levanta en el momento en que lo hacen los otros habitantes del bohío, si es que se queda a dormir en él, no se mezcla en el grupo de las mujeres, etc.

Finalmente, el muchacho hace la petición de la muchacha a su padre, pero la respuesta no es inmediata. El pretendiente madruga a cazar y a pescar y trata de obtener una buena presa y un buen pescado, porque esto impresionará favorablemente a los suegros. A la muchacha se le notifica la petición del muchacho, y puede rechazarlo si no le agrada; pero si la madre lo encuentra aceptable, interviene y la aconseja en su favor, aunque generalmente ello no es necesario porque las muchachas no son desdeñosas.

Es difícil tener un cuadro cierto y general sobre las costumbres matrimoniales de los indios. Los datos que acabamos de exponer son los que parecen representar la verdadera tendencia cultural. Pero de nuestras encuestas se desprenden otros. Un informador del río Capá, por ejemplo, nos decía que cuando a un muchacho le gusta una joven y desea tomarla como mujer, hace la petición al padre de la novia, acompañada de dinero, si lo tiene; si no, de un presente de comida: carne de monte y pescado (demostración de que es un buen cazador y pescador); a la suegra no le regala nada. Los del Nuquí, por su parte, nos dijeron que cuando a un hombre le gusta una muchacha la pide a los padres. Si ellos aceptan la petición, el pretendiente da al futuro suegro una cantidad de dinero y se queda a vivir en la casa, por espacio de unos dos años, durante los cuales se comprueba si el futuro marido es buen trabajador y sabe cazar y pescar hábilmente. Si resulta bueno, se la entregan definitivamente y él se la lleva para la casa de sus padres donde sigue su vida matrimonial independiente. Si se maneja mal, el suegro le quita de nuevo a la muchacha, y si ha habido hijos de la unión, el mismo suegro se encarga de ellos. Si el muchacho insiste —una vez negada la continuación del matrimonio por el padre de la muchacha— y se lleva a la mujer, dicen que recurren a las autoridades civiles de los “blancos”. Pero esto en realidad no ocurre porque el indio nunca delata ante los “libres” a uno de los suyos. Además, estos casos de rechazo son extremadamente raros, pues los padres dejan a sus hijas casi en completa libertad de escogencia y ven con buenos ojos que busquen marido y hagan su vida aparte.

La actitud de los enamorados es de perfecta indiferencia cuando hay personas extrañas en su presencia; no aparentan siquiera conocerse; no se dirigen la palabra. Pero cuando están a solas vienen las manifestaciones amorosas que consisten en que la mujer rasca la espalda o el pecho de su novio, le extrae los parásitos de la cabeza, mientras permanecen el uno junto al otro sentados en el suelo. No conocen el beso como expresión amorosa o afectuosa, ni siquiera en el momento de las relaciones sexuales. Pero un símbolo que permanece y que se encuentra en la mitología, son los arañetazos entre los enamorados, especie de prueba de amor y de fidelidad.

### *Matrimonio*

Al verdadero matrimonio precede una época de “amaño” o de prueba, desde el momento en que el pretendiente es aceptado por el

suegro. En la noche o a la madrugada del día siguiente al del convenio, la muchacha satisface los deseos sexuales del hombre, con lo cual le asegurará el éxito en su expedición de caza y pesca y con ello se inicia su vida marital de compromiso, por un tiempo cuya duración no pudimos determinar exactamente, en el cual los cónyuges tratan de congeniar y de llegar a la certeza de que se satisfacen mutuamente, tanto en el aspecto sexual como en los demás del matrimonio. La mujer, por ejemplo, se esfuerza en demostrar todas sus habilidades como ama de casa, mientras el hombre se empeña en hacerse conocer como el tipo ideal de la masculinidad: buen cazador, mejor pescador y hábil agricultor, capaz de mantener debidamente a su familia.

Si la mujer está interesada en preservar sus relaciones conyugales, da de sí todo lo que es posible para satisfacer las exigencias o sugerencias sexuales de su compañero, hasta el límite de la inhibición cultural; porque la muchacha por ejemplo, debe permanecer quieta durante el coito. Si se moviera para proporcionar mayor placer a su amante, o cediendo a instancias del mismo, éste la repudiaría convencido de que ella habría tenido relaciones con los "libres" de quienes lo habría aprendido. Casi todos nuestros informantes consideraron como "feo y desagradable" el que su mujer no permaneciera quieta en esos momentos y se pusiera "a hacer como un hombre". Sin embargo, hay una actitud ambivalente en algunos indígenas. Varios waunanas nos dijeron que los movimientos de la mujer acrecentaban su sensación placentera y que a ellos les gustaba; otro indio nos aseguró que le agradaba tener relaciones con una blanca y que la prefería a las indias por ser más bonita, por ser "blanca" y porque hacía todo cuando uno le pedía, adoptando diferentes posiciones que no se pueden exigir a las indias. Hay que aclarar que las únicas relaciones posibles entre indios y "blancas" son con las prostitutas de los pueblos cercanos a los establecimientos indígenas, y que los indios, ni exigen ni permiten a sus mujeres estas actitudes sexuales que ellos anhelan y buscan en los prostíbulos cuando tienen oportunidad.

Dentro de la forma típicamente chocó de matrimonio, no hay solución de continuidad entre el período de prueba y la continuación de la vida conyugal; tampoco una ceremonia especial que señale el paso del estado de soltería al de persona casada. Si los comprometidos no se entienden en un cierto plazo, cualquiera de ellos abandona la unión y, tanto el uno como el otro, queda en libertad para buscar nueva unión. Ya dijimos que si había hijos de esta unión, el padre de la muchacha se encargaba de ellos. Si se complementan y se satisfacen mutuamente, el matrimonio perdura.

La Iglesia Católica ha influido fuertemente en algunos grupos, más débilmente en otros y muy poco en los restantes; pero puede decirse que todos han sido tocados por las nuevas formas matrimoniales, bien sea directamente por las enseñanzas de los misioneros o por la simple observación de sus vecinos los colonos y campesinos colombianos. Los catíos de Dabeiba, verbigracia, una vez que aceptan al pretendiente le exigen que se case por lo católico, aunque siempre media un tiempo de prueba antes de que se lleve a cabo la ceremonia religiosa; ese período de prueba se inicia cinco días después de la aceptación paterna, y puede durar dos o más años. Los de río Verde (Sinú) en cambio, nos decían orgullosos: "Nosotros nos casamos (por el ritual católico) apenas pedimos la muchacha y los padres sólo la entregan con esa condición"; es decir, que ha desaparecido prácticamente el período de prueba; y algunos más nos afirmaron que sus "capitanes" los obligaban a casarse de acuerdo con las normas de la Iglesia, e impedían las uniones establecidas según las pautas tradicionales aborígenes. Pero si fuera posible hacer una estadística de las uniones conyugales en todo el territorio chocano actualmente, seguramente podría verse todavía la predominancia de las formas indígenas.

El indio desea tener hijos y por eso no considera consolidado su matrimonio hasta comprobar la fertilidad de su compañera, aunque no es éste el único factor que cuenta, porque hay en las relaciones conyugales un sentimiento de desconfianza que conduce fácilmente a la disolución: los indios reconocen que sus mujeres pueden serles infieles fácilmente y abandonarlos por otro hombre en un momento dado, bajo cualquier pretexto. (Muchas inician con ello una cadena interminable, hasta su vejez, cuando ningún hombre las reclama ni se expone al ridículo de casarse con ellas). Los hombres se quejan de esta situación, que casi todas las mujeres practican, y recuerdan que su propio héroe civilizador, Caragabí, sufrió en carne propia las veleidades de su esposa que lo engañaba con otros indios en las fiestas de bebezón, hasta que, comprobada su deslealtad, la castigó convirtiéndola en una lechuza; el héroe se casó con su cuñada y con ella se fue al cielo.

Ni la frecuencia del abandono, ni la referencia mítica impiden el descontento masculino. Un informador de Murri, nos contaba que había vivido ocho años con su mujer y tenido tres hijos de ella. Un día cualquiera, la mujer se fue con otro indio que la enamoró. El marido burlado, esperaba ahora la llegada de la infiel a la población para reclamarle los hijos o hacerla regresar de nuevo a su bohío. Otro decía: "Salimos al pueblo (él y su mujer) y ella habló con otro

indio. No sé en qué momento, pero lo hizo, y por la noche se fue dejándome abandonado después de hacer tres años que vivíamos juntos". Un tercero refería así sus experiencias: "Cuando la mujer casada habla con otro hombre a escondidas de su marido, no hace más que refunfuñar y regañar una vez que regresa al bohío". El marido supone inmediatamente lo ocurrido: el otro hombre debió hablarle y decirle: "Deja a tu marido; vámonos juntos que yo sí te quiero; yo sé cazar y pescar mejor que él, tengo buenas sementeras y te puedo regalar paruma nueva y collares". Y convencido de que las bravatas de su mujer son debidas a los reclamos amorosos del nuevo enamorado, el esposo reacciona agarrándola del pelo, tumbándola al suelo y golpeándola inmisericordemente "para que aprenda a respetarlo a uno" (Caragabí pisoteó a su mujer y le abrió las comisuras de los labios hasta las orejas). Le argüíamos al indio que lo más probable, sería que con tan malos tratos la mujer lo abandonaría a continuación, teniendo como tenía otra propuesta de matrimonio, y él nos respondió: "No, no ve que así reconoce que hay autoridad, que uno es guapo y bravo, y lo respeta. Si uno se pone triste y le suplica que no se vaya, ella se aprovecha y se marcha sin importarle nada; pero si uno le pega duro, se vuelve sumisa".

Esta explicación ruda nos aclaró la actitud de un muchacho de unos dieciocho años de edad que vivía en el río Verde, afluente del Sinú. Nos contaba que se había casado con una viuda y sus amigos le decían que las viejas eran muy desagradables y sólo buenas para cohabitar con ellas esporádicamente, pero no para tomarlas como esposas. Y él nos aclaraba que tenían la ventaja de ser fieles. El anterior o los anteriores maridos ya las han "domado", "les han dado mucho palo y ya saben que no pueden hablar con otros hombres, cuando uno sale; cuidan bien del rancho y de los niños y son buenas esposas". Pero este muchacho era una excepción. Los demás jóvenes y aun los viejos, prefieren para sus matrimonios a las mujeres jóvenes.

Si el hombre quiere mucho a la mujer que lo ha abandonado, trata de hacerla regresar al bohío por medios convincentes. Un indio del río Nuquí nos refería que tiempo atrás, un día, de regreso al rancho después de una expedición de caza, no hubo quién subiera la presa desde la canoa a la casa y sus animales no habían recibido comida en todo el día. La mujer, durante su ausencia, había aceptado los reclamos amorosos de otro indio que llegó al rancho la víspera, y se fue con él. El marido abandonado no podía soportar la ausencia de su mujer, no podía vivir sin ella. Todo el día estaba pensándola hasta

que resolvió irse a la casa de su madre. Nada contó de lo sucedido, pero como no comía y pasaba todo el día sin querer salir y sin trabajar, su madre le preguntó qué le había pasado y él le refirió lo acontecido, agregando que no podía vivir sin su mujer y que se iría a buscarla. La madre le pidió que no lo hiciera y que se casara con otra mejor, pero él no quiso y se fue detrás en su busca. Aprovechó una oportunidad en que el nuevo marido no lo viera y se acercó para hablarle: le pidió que regresara, que le regalaría paruma nueva, que le daría collares y que no le pegaría nunca más. Y volvieron juntos. No la castigó, porque si lo hubiera hecho, ella seguramente se habría fugado de nuevo en cualquier momento.

Los indios que han sufrido más el proceso de transculturación, tratan de explicar esta situación de infidelidad de sus mujeres, recurriendo a las nuevas enseñanzas y alegando que ellas son infieles porque no se casan por lo católico. Los indios del río Verde, comentaban ante nosotros que las mujeres catías (de Dabeiba) eran malas, mientras las suyas eran buenas y nunca los abandonaban porque se casaban por la Iglesia; las catías todavía tenían la costumbre del "amaño". Mostraban así la diferencia: Allá (en río Verde) no hay una mujer casadera que no encuentre un buen hombre que la mantenga. Ellas no dan hospitalidad a ningún indio ni "libre" que llegue a la casa cuando no estamos nosotros, y por eso allá no hay mujeres sin marido como aquí (Dabeiba) que viven un tiempo con uno y éste las bota por malas o ellas lo abandonan por seguir a otro, y a éste por uno nuevo; y pasan tantas necesidades porque no tienen marido. Las de aquí (Dabeiba) son unas locas y no quieren trabajar ni ayudar al hombre, por eso él las echa de su bohío.

No son de extrañar entonces los celos de los hombres. La *ligereza* de sus mujeres los lleva a tomar determinadas actitudes frente a sus propios semejantes y a los "libres", actitudes tan manifiestas que los vecinos mestizos o negros se cuidan de tratar a las mujeres indias para evitar las represalias de los indígenas; y las esposas choques raramente violan la norma de no contestar siquiera el saludo del forastero que arrima a su bohío cuando su marido no está presente. El hombre las cela de los indios, porque estos pueden conquistársela con promesas halagüeñas y hacerlas su mujer; y de los "libres" porque sabe que éstos quieren aprovecharse de ellas, y nada hay tan infamante para los indios como que una de sus mujeres tenga relaciones sexuales con un "libre". Tan pronto como lo saben, la consideran fuera de la comunidad y la miran como a una prostituta, con la cual, inclusive, pueden pasar una noche pagándole sus servicios; pero no la vuelven a apoyar, ni le permiten regresar a vivir

entre ellos: la desprecian, no importa que la relación la haya hecho forzada. Es suficiente el hecho cumplido.

Este sentimiento es profundo entre los waunanas que desprecian más que ninguno otro grupo indio, al negro; también lo es entre los catíos, y menos fuerte entre los del Baudó y los del Atrato a quienes también miran los waunanas como inferiores. Entre estos últimos grupos hay algunas mezclas (zambos), resultado de las uniones entre negros e indias, pues no se puede hablar de relaciones entre indios y negras porque los hombres son más firmes en este sentido y rechazan la idea.

El matrimonio católico y la acomodación a otras normas de la cultura colombiana de ciertos grupos, como los indios de la parcialidad de Caramanta, no han cambiado en nada estas actitudes de los varones. Cuando visitábamos esta parcialidad, nos encontramos con el problema (iba sólo uno de nosotros) de no poder realizar encuestas porque los hombres, en su mayoría, estaban ausentes de sus casas, dedicados a sus labores agrícolas en las nuevas colonizaciones de la montaña, o trabajando como peones en haciendas distantes. Las mujeres se negaban a admitirnos en sus bohíos, o se escondían en la maleza y en todas partes encontrábamos la hostilidad abierta en las mujeres e inclusive en los niños. Planteamos la situación al gobernador de los indios una tarde y nos dio algunas explicaciones relacionadas con estafas de que habían sido víctimas las familias de su parcialidad, por individuos inescrupulosos. Después de haberse convencido de nuestras verdaderas intenciones, nos facilitó un poco la permanencia y pudimos realizar nuestro trabajo más libremente; pero inquiriendo más en esta situación que ya conocíamos y habíamos experimentado también en otros lugares de los catíos y de los chochos del Atrato, obtuvimos del gobernador la información de que a las mujeres les estaba prohibido conversar con los extraños cuando sus maridos no estaban presentes. Entonces nos refirió un caso: Un día, unos cazadores de la población de Andes encontraron en sus andanzas a un indio que andaba pescando. Quisieron entablarle conversación, pero el indio, uraña como siempre ante los extraños, no respondía una palabra. Por último, queriendo hacerle un elogio y forzarlo a entrar en conversación, le dijeron: "Pasamos por tu rancho hace un rato y estuvimos hablando con tu mujer, que es muy bonita". El no contestó una palabra. Guardó su anzuelo y regresó inmediatamente al poblado: Sin decir palabra, mató a su mujer a machetazos y luego las emprendió contra su suegra que vivía con ellos, logrando cortarle la cara y un brazo. Ellas nada sabían de lo

sucedido. El indio, todavía en aquella época, seguía en la cárcel pagando una condena por homicidio. Requiriendo entre los habitantes de Andes por esta historia, nos la confirmaron en todos sus detalles.

Striffler también hace referencia a esta actitud de los hombres cuando refiere el enojo de un jaibaná, en una ocasión en que el autor estuvo con algunos hombres en una expedición en las cabeceras del Sinú haciendo una exploración minera. Sus trabajadores miraban ostensible y codiciosamente a la mujer del chamán, una hermosa joven que se recataba detrás de su marido. Fue tanto el enojo del brujo que prometió hacer que el río creciera y los ahogara a todos; y les recriminaba su mirar lascivo a los desnudos senos de la muchacha y los insultaba diciéndoles que parecían animales, ya que estando de viaje no llevaban consigo a sus mujeres.

La desconfianza y los celos, hacen que el hombre vaya acompañado de su mujer cuando sale del bohío al pueblo. Ella parece una sombra a su lado, lo sigue en todos sus movimientos sin atreverse a separarse de su lado y se resguarda detrás de él cuando alguien se acerca a conversarles. Nunca está en primer lugar, sino recatada y resguardada con la espalda del marido y no responde ni interviene en conversaciones con otros hombres sino cuando el esposo le da orden, pero hablando su propia lengua y no dirigiéndose en primer término al interlocutor, sino a su marido que hace las veces de intérprete. Es explicable entonces que las mujeres hablen poco o nada el español, pues los hombres tratan de impedirlo para evitar su comunicación con los "libres" y controlar su conducta conyugal. También por este motivo, los indios se internan cada día más en las partes abruptas de las montañas, en dirección contraria a la corriente del río, viéndose obligados a caminar largos trechos, pero se sienten más tranquilos y aislados de los negros que día a día van ocupando más y más territorios. El indio se limita, pierde las mejores tierras, los mejores sitios para la caza y la pesca, y la facilidad de transporte; pero prefiere estos inconvenientes a la, para ellos, desagradable vecindad de los negros de quienes desconfían.

Hay una estricta separación entre hombres y mujeres en la vida diaria en el bohío: el sitio de las mujeres está al lado del fogón, el de los hombres, en un lugar opuesto. Cada sexo come en grupo aparte, trabaja en las labores caseras aparte y charla la mayor parte del tiempo sin interferir con el otro grupo; nunca se ve a una mujer india interferir en los grupos masculinos, ni siquiera en las fiestas, pues en los bailes las mujeres bailan con las mujeres y los hombres con los hombres.

El indio chocó, de natural generalmente pacífico, sereno y callado, enemigo de perder los estribos o de buscar camorras y disgustos, se vale de maleficios y de procedimientos mágicos para satisfacer sus venganzas y odios. Raramente recurre a la agresividad abierta. Es una norma de su cultura, expresada en muchos de los relatos de su mitología. Pero cuando se trata de problemas conyugales, desaparece la agresividad encubierta y el indio explota abiertamente. Sin embargo, estas demostraciones de ira y de brutalidad sólo afloran cuando el individuo está borracho y por el menor motivo actual, o sin razón aparente, llega a su bohío y maltrata a su mujer en forma bárbara, produciéndole en ocasiones la muerte. Con ello está castigando las posibles infidelidades de su esposa en años o meses anteriores.

La agresividad encubierta también se manifiesta en estos problemas matrimoniales. Frecuentemente, ocurre que el marido se entera de las infidelidades de su esposa y permanece callado sin dar a entender nada, esperando una oportunidad para darle a su mujer yerbas de acción mágica que la hagan morir; o busca una venganza secreta de cualquier modo. La mujer está siempre expuesta a esta clase de venganzas, pues muchas veces, aunque no haya sido infiel, sufre las consecuencias de los celos masculinos, porque para el hombre la certeza no está en los hechos reales mismos: Conoce la infidelidad de su mujer a través de los sueños que para él son infalibles; y cuando esto ocurre, se apresta para tomar venganza. El sistema más común para ello es colocar una planta de acción mágica dañina debajo del rancho, cerca del fogón, detrás de un árbol en el camino que ella sigue para ir a traer agua o buscar legumbres, etc., y una vez que pasa por este sitio, la mujer está perdida, pronto enfermará y morirá si no en los días inmediatamente posteriores, cuando vaya a dar a luz.

El indio conoce otro medio más efectivo y satisfactorio para castigar las ofensas conyugales. Después de tener uno de los sueños reveladores de las veleidades amorosas de su mujer, medita un poco y prepara una celada para tomar desprevenidos a la adúltera y a su amante. Inventa un viaje largo y comunica a su mujer que permanecerá por varios días ausente del bohío. La mujer —cuando realmente es infiel—, segura de la lejanía de su esposo, fornicaba con su amante durante la noche. Pero el marido no se ha alejado mucho, penetra a su bohío y halla a la pareja durmiendo. Sin hacer el menor ruido, para no despertarlos, les rocía sobre el cuerpo el polvo de unas plantas mágicas y, sigilosamente, regresa al pueblo o al sitio a donde había anunciado que permanecería. Allí pasa un tiempo haciéndose

ver de amigos y conocidos; luego regresa acompañado de algunas personas, mejor si es con un "libre", que le servirán de testigo. Tan efectivas son para los indios estas manipulaciones mágicas, que están convencidos de hallar muertos a los infractores en el mismo lecho donde estaban durmiendo cuando el marido les espolvoreó la sustancia mágica. Y la coartada del hombre es perfecta, porque se hallaba ausente. La muerte es algo misteriosa: No hay heridas en ninguno de los cuerpos ni síntomas de envenenamiento o de golpes.

Los indios que nos suministraron las anteriores informaciones nos decían que estos hechos no son desconocidos por las mujeres y que, por lo mismo, sienten temor de ser infieles; por eso, explicaban, prefieren abandonar definitivamente al marido e irse con su nuevo amante para poner distancia y sentirse protegidas contra los deseos de venganza del ofendido; aunque éste, siguiendo el sistema mágico general, puede vengarse de ellas valiéndose de los servicios de un jaibaná embrujador que puede causarles maleficios provocándoles malos partos que terminan con la muerte; pero estos servicios son caros y no todos disponen de recursos para pagar a un buen jaibaná.

A pesar de la sujeción a que el marido somete a su mujer, el matrimonio es muy inestable, sobre todo entre las parejas jóvenes. Cuando la mujer encuentra una oportunidad más halagüeña, abandona el hogar para constituir otro que, posiblemente, disolverá con facilidad en la misma forma. Otras veces se separa del marido porque lo juzga brusco, le da malos tratos, porque no halla acomodo a su lado. Esto constituye un fin del vínculo matrimonial en sí mismo, y cada uno de los contrayentes queda en libertad de formar nuevos hogares. La mujer sigue ostentando la corona de flores amarillas o coloca las flores en su collar, para indicar que rompió todo vínculo que la atara a un hombre y que está disponible para casarse.

El hombre puede hacer lo mismo. Cuando se cansa de su mujer porque ya no está lo suficientemente joven como él la anhela, porque considera que no lo satisface plenamente, porque ha tenido muchos hijos, porque no ve en ella a la ideal ama de casa, o porque se ha enamorado de otra, la obliga a salir de su bohío —que es propiedad personal del hombre—, y no le deja llevar sino los objetos de propiedad de la mujer, quien automáticamente pierde el derecho sobre las sementeras (también propiedad masculina) que ella misma ayudó a sembrar y a cuidar, y queda enfrentada al desamparo. Si se siente vieja, sin muchos atractivos para conseguir un nuevo marido, propicia el regreso de su antiguo esposo bañándose en el río y poniendo la cara contra la corriente. Otras veces, se conforma y procura condicionar su vida a la precaria situación a que se ve expuesta. El

hombre por su parte, se baña la cabeza con la infusión de una yerba y con ello queda liberado de cualquier vínculo que pudiera atarlo a su mujer.

Cuando la pareja carece de hijos, cada uno soluciona sus dificultades fácilmente, dadas las normas de hospitalidad que rigen la cultura; pero cuando los hay, se ven forzados a abandonar el bohío en compañía de la madre. Se crea una situación conflictiva porque no encuentran la hospitalidad en su comunidad, no por falta de voluntad, sino por incapacidad económica para hacerlo. La mujer puede recurrir a sus padres, que la reciben un tiempo y la ayudan, pero la apresuran a que busque marido nuevamente y quedar ellos liberados de la carga. Si ella es joven, no se le dificulta encontrar un nuevo esposo, pero cuando tiene hijos, y —según la opinión de los indios—, puede proporcionar menos satisfacciones sexuales, las posibilidades de hallar un nuevo compañero son menores; pues los hombres buscan una mujer de su gusto y no quieren hacerse cargo del mantenimiento de los hijos de la mujer.

Por eso, cuando la mujer avanza en edad y crece en familia, se ve obligada a ser más fiel y a soportar los caprichos, los celos y malos tratos del marido. Se encuentra ante la disyuntiva de hacerlo así o pasar por privaciones, como las anotadas. En esa etapa es más acuciosa, más adicta al hogar, más trabajadora y se esfuerza en mantener la unión que le permite vivir más o menos seguramente con sus hijos. Los hombres reconocen que las mujeres viejas son mejores esposas y las prefieren como amas de hogar, aunque para las relaciones sexuales prefieren a las jóvenes. La mujer es consciente de esa dualidad del hombre; de ahí la movilidad o mejor, la inestabilidad de la unión conyugal en los matrimonios jóvenes provocada por las mujeres, y en los viejos por los hombres. Estos, ansiosos muchas veces de poseer una mujer más joven, no abandonan a la antigua esposa, que es buena ama de casa, sino que desposan a una muchacha o a otra mujer que les agrada, pues la poligamia no está prohibida por las normas sociales. Pero no viven en común con sus dos o tres mujeres, sino que tienen tantos ranchos como esposas, separados por grandes distancias, generalmente regiones distintas, y pasan en cada uno de ellos largas temporadas, mientras las otras mujeres y las otras familias deben por sí mismas procurar la subsistencia.

El matrimonio chocó es inestable y fuente de conflictos. Las disputas conyugales son frecuentes, por los hechos como los que acabamos de enunciar, que son los más comunes, así como por acaeci-

mientos diarios en el devenir del hogar. Las prendas que uno y otro contrayente se entregan como símbolo de fidelidad (collares), son causa frecuente de disputas maritales cuando alguno de los cónyuges se desprende de su collar de compromiso para regalarlo a otra persona, o cuando lo pierde inadvertidamente; la magia también interviene: Si el gallo canta al comienzo de la noche, es anuncio de que al día siguiente habrá una disputa conyugal por cualquier motivo baladí; las mujeres no pueden comer en ninguna época de su vida —con excepción de la ancianidad—, la trompa de animales cazados o matados en el rancho, porque cuando se case, su marido le pegará en la boca; los padres impiden que las niñas coman las patas de los animales, para que no se vuelvan andariegas, sean fieles a sus maridos y no lo abandonen por el primero que les propone.

A pesar de todas las prevenciones, de los celos de los hombres, de su agresividad cuando se sienten ofendidos en su dignidad de esposos; a pesar de que son conscientes de los resultados de los rompimientos matrimoniales y las consecuencias sobre los hijos pequeños, la situación permanece. Aparentemente el matrimonio católico ha evitado en gran parte las separaciones, y hecho más estable la familia, pero no ha podido eliminar los celos, las disputas conyugales y los castigos a las mujeres cuando los maridos se sienten o se creen ofendidos. Y uno de los resultados que hoy se presenta es la prostitución de algunas indias jóvenes, como lo observamos entre los catios de Dabeiba y Frontino y entre algunas del río Atrato: Las mujeres se ubican en una de las poblaciones a donde los indios salen a hacer sus ventas y compras y se dedican al comercio de su cuerpo con los que están de tránsito o vienen los sábados y los domingos; pasan la noche con ellos, reciben el pago estipulado y probablemente no volverán a verse más en toda su vida. Mientras estas mujeres limiten su comercio carnal a los indios, no dejan de formar parte de la comunidad y en cualquier momento pueden hallar algún indio que se enamore de ellas y las tome como esposa, con lo cual regresan a su vida y a sus costumbres.

Para el chocó, prostituta es la mujer de su etnia que tiene relaciones sexuales con los "libres", es decir, fuera de su grupo cultural. De hecho adquiere categoría de extra-social. Ningún hombre la buscará ni siquiera para pasar un rato con ella, a cambio de unas monedas, y menos aún para tomarla como esposa. Por fortuna, son muy pocos los casos que pueden contarse de este tipo. Los únicos que conocemos procedían de grupos del norte, es decir, del Bajo Atrato. Por esta razón es por la que los indios del San Juan (waunanas) se precian de ser más puros que los otros grupos, de no tener mezcla

de elementos extraños, y una de las razones por las cuales consideran inferiores a sus demás vecinos chocoes, con los cuales no quieren mezclarse, aunque lo hagan algunas veces. En Dabeiba, por otra parte, conocimos el caso de una india que estaba radicada hacía largo tiempo en la población y vivía y ejercía en el barrio de tolerancia con las demás prostitutas "blancas".

Dentro de condiciones estables, tanto el marido como la mujer cumplen con una serie de obligaciones anexas al matrimonio, al cuidado del bohío y de los hijos y a la subsistencia de los mismos. La mujer, aunque viva en casa de sus padres o en bohío que no sea el propio, llena sus deberes diariamente, entre ellos, satisfacer sexualmente a su marido cuantas veces éste lo exija, pero lo que no ocurre sino durante la noche o en la madrugada, poco antes de levantarse; preparar los alimentos para toda la familia; conservar la lumbre durante el día y la noche; acarrear alimentos, agua, algunas veces leña, materias primas, operaciones en las que la secundan y ayudan los hijos que ya pueden valerse por sí mismos; ayudar a su esposo en la siembra de ciertas plantas y cocinar y atender a la manutención de los hombres que hacen las rozas en el monte para iniciar las siembras. De su cuenta corre el trabajo de la cerámica, de la cestería y de la elaboración de telas de corteza; el cuidado de los niños y de los animales domésticos, y la realización de algunas decoraciones especiales para las fiestas, lo mismo que la preparación de la chicha que se consume en las ceremonias rituales.

El hombre, por su parte, atiende especialmente a las actividades de subsistencia: agricultura, caza y pesca, y algunos ramos de la recolección de frutos y productos silvestres, junto con las industrias anexas, como la fabricación de armas y venenos, construcción de canoas, preparación de los anzuelos, etc. Para las ceremonias y fiestas, sus actividades están limitadas a la preparación de los maderos y asientos de balso, que las mujeres decoran. El es, ante todo, el defensor del hogar y la base económica preponderante. Cuida de su mujer y de sus hijos y vela por ellos y por la estabilidad de su matrimonio, mostrándose más conservador que la mujer en muchos aspectos.

Cuando salen al pueblo, marido y mujer andan juntos, inseparablemente unidos. Si el hombre se emborracha, entonces su mujer se priva de la satisfacción de los tragos, se prende de su brazo, lo sostiene, lo acompaña a donde se le ocurre, lo cuida y recoge y guarda los adornos que se le caen; impide las peleas y se convierte en su sombra protectora.

#### LAMINA IV



1



2



3



4

### *Enfermedad y muerte*

Se pueden reconocer los siguientes tipos de enfermedad: las producidas por el jaibaná, utilizando los malos espíritus; la introducción de objetos o animales en el cuerpo; el empleo individual de yerbas con valores mágicos capaces de producir la muerte en un momento dado; y las enfermedades que Dios envía.

Las tres primeras caen bajo el grupo conocido con el nombre de "embruajamiento" y el cuarto, son las enfermedades posiblemente adquiridas por el indio después de la Conquista. Las enfermedades con una sintomalogía muy definida para que puedan ser reconocidas con facilidad como son el sarampión, la gripa, tos ferina, etc., pertenecen a las últimas, mientras que aquellas cuyos síntomas generales son fiebre, vómito, dolor de cabeza y algunas veces diarrea, son producidas por maleficio. No se puede establecer un lindero definido entre unas y otras, porque varían sensiblemente de un lugar a otro. Por ejemplo, las fiebres que produce el paludismo, según la mayoría, requiere la cura de un jaibaná, en tanto que para los grupos que quedan en Chimurro, familiarizados con el servicio médico de Mutatá y el empleo de la quinina, la malaria ha perdido su valor mágico y es una enfermedad enviada por Dios, que exige la atención médica del blanco. Para el indio la etiología de la enfermedad determina la cura de la misma; si creen que los espíritus la produjeron, el jaibaná habrá de curarla; si Dios la envía, el remedio está en las droguerías y servicios hospitalarios de los "libres".

El indio chocó, habitante de un medio tan insalubre y hostil, y golpeado frecuentemente por la muerte que diezma su familia con increíble incidencia, vive dominado por la zozobra de adquirir la enfermedad; y esta angustia se manifiesta en un deseo obsesionante de controlar el futuro y realizar prácticas mágicas que tiendan a propiciar o a impedir que su salud se quebrante. Así, una mujer no debe exponerse a mirar el espejo de un jaibaná porque enceguece; sufre de los ojos el que mira a una mujer primer-menstruante; las llagas pueden adquirirse por el contacto directo o indirecto con los viudos, parturientas y primer-menstruantes antes de las ceremonias de purificación; éstos, a su vez, se cubren de ellas, si no cumplen algunas de las prescripciones mágicas anexas a su estado; y las llagas también invaden el cuerpo de las víctimas del mal de ojo, provocado por la mirada de los negros sobre las personas, especialmente los niños.

LANINA IV

1. Mujer Waunana
- 2-3. Mujeres Kattás de Dabeiba
4. Mujer Chamí de Caramanta

El incumplimiento de algunos preceptos mágicos trasciende sobre la salud de los parientes y no sobre el individuo que los ejecuta: el chocó que se sienta con las piernas cruzadas y no estiradas, hace morir a su madre, el que se calienta después del baño, en el fogón y no al sol, provocará igual resultado; este es el temor que inhibe al chocó para bañarse en la tarde todo el cuerpo, aunque la prohibición no se extiende a que lave sólo la cabeza o el resto del cuerpo, según su deseo.

Los augurios de muerte se transmiten comúnmente a través de los parientes: no es por la sensación física del frío que el indio se inquieta cuando su piel se pone "arrozuda" después del baño: Es porque indica el deceso de un pariente colateral cercano; si se siente comezón persistente en la planta de los pies, el indio vuelve su pensamiento hacia la posibilidad de muerte de sus tíos varones. En alguna ocasión no podíamos explicarnos el angustioso afán con que un indígena buscaba un objeto personal que acababa de perder, creímos que tenía gran valor afectivo o real, pero la respuesta fue: un indio que pierde un objeto suyo y no lo recupera pronto, es porque va a sufrir la muerte de su padre o de su madre; de ahí que se cuiden mucho de perderlos, especialmente cuando salen de expedición. No es tan sólo el sentido de frustración lo que siente el indio chocó cuando al sacar el anzuelo encuentra en él una raya; unido a este sentimiento hay otro dominante: la angustia del mal augurio de la muerte de la mujer o la madre, anuncio que tiene tanta fuerza que el indio suspende de inmediato la pesca y regresa al hogar. Entre los cazadores es muy generalizada la creencia de que los venados nunca se hallan en manadas, sino a lo sumo en parejas, razón por la cual si encuentran un rebaño de estos animales, lo que podría proporcionarles una gran satisfacción, produce desconcierto y ansiedad, y se preguntan inmediatamente cuál puede ser el pariente viejo cuya muerte está siendo anunciada con hecho tan extraordinario.

La frecuencia de las lluvias en el hábitat chocoano hace del arco iris un fenómeno muy común. Sin embargo, cuando simultáneamente se presentan varios, el chocó trata de localizar la región hacia la cual se halla colocado el mayor, en la creencia de que en ella va a morir un jaibaná fino, y espera la noticia dentro de breve tiempo. Cuando un indio en cacería llega a dar muerte a un animal flaco o enfermo, siente terror porque cree que en él había encontrado habitación el espíritu envidioso de una persona muerta, que puede pasar a ocupar el cuerpo del cazador y provocar su defunción. Si el indio no mató el animal sino que simplemente lo halló en su camino, el miedo es mayor,

porque el augurio es más explícito: quien tuvo tal hallazgo va a enfermar y morir en un plazo muy corto.

Por los sueños también puede saberse cuándo una persona va a morir, bien porque ella lo sueña directamente o por intermedio de otra. Otras veces la ficción no es directa, significa algo diferente. Así, si una persona sueña que está encendiendo una hoguera, atizándola o soplando para hacer levantar la llama, va a enfermar de fiebres; cuando en sueños un chocó se ve pintado de achiote, o se está pintando o preparando este color, al otro día evita utilizar armas cortantes o las maneja con temor, porque se va a producir una herida; cuando en sueños se siente fatigado, llevando una pesada carga, va a tener fuertes dolores de cintura y a sufrir enfermedades renales.

Generalmente, los gritos o cantos de los animales tienen valor agorero, en especial cuando ocurren a horas des acostumbradas o el grito típico o el canto tienen una modificación. Por eso, cuando la gallina canta como un gallo, anuncia la muerte de la dueña de la casa, y si es el gallo el que canta como una gallina, está anunciando la muerte del jefe de familia; cuando al comenzar la noche, los perros ladran alborotadamente y aullan como lobos, están pregonando el fallecimiento del padre; si el diostedé canta en la noche en los árboles inmediatos a una vivienda, el temor sobrecoge a sus habitantes porque es anuncio de que van a morir todos dentro de poco tiempo. En algunos lugares, el canto de la paloma de monte y entre los catíos el del guaco, augura muerte o enfermedad cuando el que lo oye está embargado por este pensamiento; también este pájaro puede anunciar larga vida, o recuperación de la salud si este deseo está presente en la mente del indio en el momento de escuchar el canto; si este animal canta en las cercanías de una vivienda, sus moradores se previenen cuando van por la selva, porque está anunciando mordedura de serpiente.

Los gritos y actividades de los mamíferos de la selva que rodea la vivienda mantienen alerta al indio chocó; generalmente, se sienten durante la noche, y a no ser que se produzcan en forma desusada no inquietan; pero percibidos durante el día, despiertan ansiedad en los que los oyen y tratan de interpretarlos. El ladrido del perrito de monte, por ejemplo, en las primeras horas de la mañana, pone en alerta a las madres porque augura la muerte de un niño pequeño.

Las aves de corral que los indígenas poseen, se ven muy perseguidas por los diferentes carnívoros nocturnos que viven en las inmediaciones de la vivienda, pero cuando varias noches seguidas el tigre gallinero, el zorro o la chucha hacen destrozos en las gallinas, el dueño de la casa va a morir pronto.

Las bandadas de aves marinas no son de buen augurio; cuando ascienden por los ríos, pasan a lo largo de las ciénagas costeras o atraviesan las bajas cordilleras del litoral, el indio las mira pasar preocupadamente, porque estos animales son los que traen las epidemias que a veces azotan al chocó: la garza de mar porta las gripas, el mal de estómago en los niños, las bronquitis; los patos, llevan el sarampión y la viruela por dondequiera que van.

El indio chocó conoce multitud de yerbas que utiliza en su labor curativa, algunas de las cuales son conocidas apenas por los jaibanaes quienes las aplican combinadas con sus prácticas mágicas; otras pertenecen al conocimiento común, entre ellas el látex del sande, bueno para dolencias reumáticas<sup>1</sup>; Mellet<sup>2</sup> dice que el cocimiento de la raíz del charrapati se utiliza para curar toda clase de enfermedades venéreas, la sarna y muchas enfermedades cutáneas; Saffrais, hablando de los catíos de Rioverde (Antioquia), dice que conocen muchos contravenenos para las picaduras de serpiente: La *Dorstenia* o contrayerba, la caña de víbora (*Kuntia Montana*), la *Algiphila Salutaris*, la llamada comúnmente picapica u ojo de buey o de venado (*Macuna Mutisana*), el cedrón, el malambo (*Drymis Granotensis*) o bejuco de Guayaquil y numerosos representantes de la familia de los aristoques<sup>3</sup>; personalmente, vimos tratar a un negro con una pierna inflamada y cubierta de pústulas, con cataplasmas de yerbas; pero, como se verá, el conocimiento de estas era exclusivo del jaibaná, y no fue posible reconocerlas, pues las entregaba al paciente convertidas en pasta.

Utilizan otras medicinas, tal por ejemplo la ingestión de grandes cantidades de miel de abejas<sup>4</sup> para contener las diarreas persistentes y sanguinolentas; los cólicos estomacales los tratan con fricciones de tabaco masticado.

Si al comer un bocado de carne llegan a encontrar inserto en él la punta de un dardo envenenado, inmediatamente escupen y se provocan el vómito tomando barro disuelto en agua<sup>5</sup>. Contra las heridas del peje-sapo acostumbra succionar la herida con la boca, para extraer el veneno<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Fr. P. del Stmo. Sacramento 1952 p. 12.

<sup>2</sup> 1824 p. 46.

<sup>3</sup> Saffrais. 1873 p. 122.

<sup>4</sup> M. Laura. Cartas Misionales. 51.

<sup>5</sup> Posada Arango 1909, 87, 277.

<sup>6</sup> Nordenskiöld 1928, 81.

Cuando un indígena se siente enfermo, se baña para conseguir que el agua le devuelva la salud. Pero si la dolencia continúa y se recrudece, los familiares solicitan los servicios del jaibaná. Si éste es un pariente suyo, no tienen necesidad de remunerarle sus servicios, si no lo es, deben aprontar el dinero para cubrir sus honorarios, porque él no acude si el indio que lo llama no le da una evidencia cierta de su solvencia. Luego, hay que pensar en las exigencias que los espíritus hagan, algunas veces costosas.

Si la enferma es una mujer casada, su marido trae al jaibaná. El hombre solicita estos servicios para su cónyuge, sus hijos, y sus parientes inmediatos (su madre si es viuda, o sus hermanos), si es pudiente. También los costea para sí. La mujer no costea los servicios médicos para su marido.

En caso de que el enfermo, después de ser visto por el primer jaibaná, no mejora, si la familia posee algunos recursos, solicita los servicios de otro más poderoso, y después de éste, otro nuevo. Algunas veces se recorren grandes distancias en busca de un hombre-medicina cuya fama hace concebir halagüeñas esperanzas, así agotan sus economías, venden las labranzas, los adornos personales, los animales domésticos, porque de todo generosamente se desprenden para conseguir la salud del pariente o del cónyuge enfermo. Por otra parte, suspenden sus actividades productivas, y se centran alrededor del enfermo que necesita sus servicios, con lo cual posteriormente afrontan el problema de la escasez, consumidos sus ahorros y sin semillas nuevas. El indígena no limita su esfuerzo cuando quiere conseguir la salud de alguno de los suyos. Fray Pablo del Santísimo Sacramento<sup>1</sup> trae el caso de un indio catío que dio muerte a un jaibaná, al cual extrajo el corazón palpitante y lo utilizó como carnada en la pesca, según el consejo de otro hombre-medicina, enemigo del primero; el primer pez cogido en este cebo debía devolver la salud a la mujer del indio. (Cf. El Jaibaná).

Ningún enfermo, cuya dolencia dé tiempo, se queda sin recibir la atención del jaibaná; pero no todos pueden disponer del recurso de solicitar los servicios más costosos y distantes, porque se agotan las reservas económicas de sus parientes y el enfermo o se recobra naturalmente o muere, porque para salir de un "embruajamiento", el indio queda sometido a lo que hagan sus curanderos. Esto explica la aparente indolencia de la familia con los enfermos. Tendidos en su lecho pasan días y semanas y, aparentemente, no se ve ninguna pro-

<sup>1</sup> 1952, p. 5 y ss.

cupación ni esfuerzo para curarlos; si se inquiera qué medicina le están administrando, responden que ninguna, que ya está atendido por el jaibaná, es decir, apelaron al último recurso.

Cuando en una familia hay un enfermo grave, hacen llegar la noticia de su enfermedad a los demás parientes, quienes van a visitarlo; durante el viaje permanecen atentos a los augurios de las aves, especialmente del guaco que puede anunciarles si lo encontrarán aún con vida.

A medida que la enfermedad avanza, hay una disminución del ritmo en las actividades del hogar, lo cual no significa que la vida del bohío se trastorne, porque cada quien continúa en sus quehaceres y aparentemente poco caso hacen del agonizante que se encuentra tendido a un lado en la vivienda, mientras los demás transitan por su lado, comen, hablan, tejen, duermen, como si nada aconteciera. Si aún recibe servicios del chamán, sólo sus manipulaciones alteran el orden; sin embargo, ningún pariente sale en expedición de caza o pesca a un sitio lejano, no visita los sembradíos distantes, ni emprende un nuevo oficio, todos se mantienen cerca al bohío esperando el desenlace; ya muy cercano el fin, todos los allegados, en un tácito acuerdo, se van despojando de los collares, los cinturones y se des pintan el rostro, como manifestación externa de su dolor, pues adornos y pintura son expresión de alegría.

Nadie se congrega alrededor del agonizante, y si la gravedad ocurre en la noche, duermen en los sitios acostumbrados, con el hogar encendido y de cuando en cuando levanta alguien la cabeza para ver cómo va el enfermo y sigue durmiendo. Cuando se trata de un indio rico y la agonía se prolonga, llaman a un jaibaná para que realice ceremonias que parecen ayudarlo a morir rápidamente. El chamán le sopla fuertemente los dedos, la cabeza, la planta de los pies, le unta saliva o jugos de plantas y musita oraciones y cantos. Tampoco estas ceremonias distraen a los indios; las actividades domésticas continúan y no es raro que en medio de ellas el jaibaná anuncie la muerte.

Entonces comienza la funebria. Si el jaibaná había diagnosticado un caso de embrujamiento, apenas se produce el deceso cubren el rostro del cadáver con ceniza húmeda o lo tapan con una hoja de toba, lo dejan algún tiempo, pasado el cual lo descubren y los parientes se congregan a su alrededor, tratando de ver en el rostro, transformado por la muerte y por la cubierta de ceniza, un parecido con alguna persona, que se identificará como la causante del maleficio que provocó la muerte. La identificación se aprueba por consenso. Generalmente, el juicio recae sobre un viejo jaibaná de quien se teme y, en otras ocasiones, sobre un particular. Llueven amenazas sobre el

supuesto asesino y se planea solicitar los servicios de otro jaibaná más poderoso para que lo embruje, o se apela a los conocimientos individuales mágico-mortíferos de las plantas para darle muerte.

Como la gran mayoría de los indios mueren por embrujamiento, su fallecimiento despierta un sentimiento de odio y de venganza que agrupa solidariamente a los parientes contra el supuesto embrujador, desatando una cadena de represalias y disenciones que difícilmente afloran a la superficie, porque la lucha no es abierta sino soterrada, y se libra a través del poder mágico de un jaibaná.

Como esta cadena de rencores es interminable y son muchos los que apelan a los servicios del chamán para embrujar a un individuo, el sentimiento de culpabilidad que se origina a su muerte abarca un número considerable de enemigos ocultos que temen ser señalados como asesinos por el juicio secreto de los parientes del muerto. Para ellos empieza una vida angustiosa, están en constante sobresalto, temen ser embrujados y ven en cada hecho desfavorable la venganza de los familiares por el crimen cometido. Por cada chocó que fallece por embrujamiento, hay una sentencia tácita de muerte para otro. Por otra parte, cada defunción acrecienta el odio que el chocó siente hacia la institución del jaibaná, aunque al mismo tiempo, este odio tiende a reforzarla considerablemente y a conferirle nueva vigencia.

Desde el instante en que el individuo fallece, los instrumentos musicales —capador, flauta y tiple (en algunos grupos)—, son tocados sin orden ni armonía; ya el espíritu del muerto anda libre y hay que impedir que se quede en la casa o vuelva a ella; la música lo ahuyenta, y no sólo se oye mientras el cuerpo del muerto está insepulto sino un tiempo más, hasta que las ceremonias de purificación terminan, y los parientes no esperan ya el regreso del difunto.

Terminada la ceremonia adivinatoria, una de las parientes hace el arreglo del muerto. Comienza por hacer asperges de agua hervida fría sobre el cuerpo y el suelo a su derredor, pasa varias veces por encima del difunto “para quitar el miedo” y proceder a cumplir con las demás ceremonias. En tanto, los demás parientes se sientan en los bordes del rancho, con las espaldas hacia el interior y comienza el lloro, en forma de una queja modulada, en una nota triste y prolongada, que se interrumpe de cuando en vez para intercalar frases en que cuentan su pena y muestran el desamparo en que han quedado y el valor que tenía el difunto. Así dicen: *Ay, que se ha muerto mi hijo. . . Ahora nos quedamos solos. . . No tenemos ya quién nos ayude. ¿Quién abrivá ahora una roza nueva? ¿Quién sembrará el maíz en la próxima vez? ¿Quién guiará la canoa? No tenemos ya a nadie.*

*¿Quién nos traerá regalos? ¿Quién traerá la sal? ¿Quién irá de cacería?, etc.* Cuando el muerto es una mujer, se lamentan así: *No tenemos a nadie . . . ¿Quién dará de comer a los puerquitos? ¿Quién hará la comida? ¿Quién cuidará los niños?, etc.* y repiten una y otra vez: *ahora estamos solos, nadie nos ayudará . . .* Mientras lloran, las mujeres velan su rostro con los cabellos y los hombres inclinan la cabeza. El llanto es verdadero, abundantes lágrimas corren por su rostro que de ordinario permanece impasible, y que no acostumbra a llorar.

Mientras tanto, la pariente continúa preparando el cuerpo del difunto. Lo baña con agua hervida, le pinta cara y cuerpo con esmero, le pone sus mejores galas y, entre algunos grupos, le mete dentro de los carrillos el dinero efectivo que poseía. Sentada a su lado, inicia un llanto semejante al de los demás parientes, pero sus frases honran la memoria del fallecido; dice más o menos, al cadáver de un hombre: *Estas manos —y las acaricia— que fueron tan hábiles y fuertes, que trabajaron tanto para darnos el sustento, hoy están yertas . . . Esta cabeza que llevaba en las fiestas una hermosa corona de plata, ahora ya no puede moverse . . . Estos pies tan ligeros detrás del animal, tan ágiles y alegres en el baile, ya no se moverán nunca . . . Esta cara —y arrima la suya a la del muerto— que era tan bonita y tan amable para todos los que la miraban, ya no la volveremos a ver más . . .* Cuando fallece una mujer, la ensalzan en forma similar refiriéndose a sus manos que trabajaban tanto, que hacían tan bellas vasijas, esferas, que sabían cocinar; pero sobre todo, recalcan que ella hacía feliz a todos los que vivían a su lado y era tan fiel y buena madre. Terminado este lloro, la mujer (siempre es una pariente) envuelve el cadáver. En los grupos donde la tela de corteza es más generalizada, con ella cubren el cuerpo; entre los catíos, donde las telas de algodón compradas al blanco son las usadas, se emplean éstas. Los waunanas dicen que ellos no envuelven el cadáver sino que le compran al difunto, si en vida no poseía, ropa como la que usan los libres (pantalón, camisa, sombrero y zapatos); se los ponen y colocan el cuerpo, así vestido, dentro de un ataúd de madera que adquieren en el pueblo; que no pintan el muerto, ni le ponen los collares ni cinturones, aunque sí se los echan dentro del ataúd. No pudimos constatar sus informaciones, que parecen ser ideales, y no la realidad. Parece ser que entre ellos, la mujer es ataviada con su traje típico.

El cuerpo se envuelve, colocando una tela sobre otra hasta cubrirlo, sin dejar parte alguna del cuerpo a la vista, y se ata con anillos de cabuya para evitar que se desenvuelva. El cadáver permanece en el suelo, en el sitio donde murió, hasta que lo llevan a enterrar. A su alrededor colocan todos los objetos que le pertenecían; y al frente

sus animales, que atan para que permanezcan presentes mientras se entierra el cadáver.

Es su costumbre dejar el muerto una noche en el bohío, aunque si muere al comenzar la noche, ésta basta, dando tiempo para que lleguen los parientes más lejanos y hacer la tumba. No pudimos aclarar si en todos los grupos concurren los amigos. Los catíos dicen que no, porque tienen miedo de que el espíritu que dio muerte al enfermo se les pase; pero nadie se niega a prestar el servicio de cavar la tumba. Si lo hiciere alguna vez, no recibiría ayuda de aquellos a quienes en una ocasión similar rehusó el servicio.

Desde el momento en que muere el enfermo nada preocupa más a sus parientes que su espíritu se quede en la casa, o que regrese a ella después de ser enterrado el cadáver. Una larga serie de prácticas mágicas tienden a impedirlo a todo lo largo de la funebria, y se precaven bañándose todo el cuerpo con jugo de jagua, de manera de quedar negros totalmente, con lo cual no pueden ser identificados. Por otra parte no quieren dejarle al muerto ningún pretexto para su regreso; es por este motivo por lo que colocan toda su propiedad alrededor de su cadáver y es también por lo mismo que la entierran con su dueño. Fray Severino<sup>1</sup> cuenta cómo un indio abrió una tumba cerca a la de su hijo para enterrar allí un caballo de su propiedad y cuánto trabajo costó hacerlo desistir de su idea. En la actualidad, los indios se reservan algún objeto del muerto, como por ejemplo la canoa, una sarta de chaquiras, pero si en las noches siguientes a su muerte lo sienten venir, al día siguiente le llevan las cosas que quedaron en el hogar para que no regrese de nuevo.

La noche en que el cadáver permanece en el bohío, los asistentes —no parientes— toman chicha y se emborrachan; entre los waunanas anotamos que acostumbran a repartir café y pan. Los instrumentos musicales se hacen sonar y una luz se coloca cerca al cadáver.

A la mañana siguiente, el cadáver se ata con telas a dos palos (entre los catíos), para llevarlo como en barbacoa, o se pone en la canoa (en los demás grupos) para transportarlo al cementerio común, en un sitio cercano al caserío principal, en el cual los jaibanaes tienen un lugar diferente del resto. La sepultura corriente se compone de una excavación vertical con una bóveda lateral donde se coloca al difunto, para que la tierra no toque su rostro. Entre todos vuelven a cerrar la fosa. El cadáver no puede ser acompañado ni

<sup>1</sup> 1924. Op. cit., pp. 20-24.

por viudos —si es mujer— o viudas —si es hombre—, ni por los niños que aún no han mudado dentadura. Estos no participan en ninguna de las ceremonias y se mantienen alejados del cadáver, aunque sea el de su madre. Su vida sería muy corta si se les permitiera intervenir.

El temor dominante de que el espíritu del muerto permanezca en el hogar o regrese a él, obliga prácticas distintas de las ya enumeradas. Sacan el cadáver del bohío por una salida distinta de la común, improvisada para el momento, para que ignore el sitio de entrada; descienden primero la cabeza y luego los pies y en esta forma hacen el recorrido al cementerio para que no se dé cuenta a dónde ha sido llevado y no sepa cómo volver. Salido el cadáver, queman ramas olorosas, cuyo humo ahuyenta al *Antomiá* que produjo su muerte, y fuerza a salir tras el cuerpo el espíritu del pariente fallecido. Detrás del cadáver arrojan un perro al suelo desde el piso de la habitación para que asuste al espíritu nuevamente y siga su camino; tras el cortejo fúnebre lanzan unas cuantas piedras de río que si ruedan largo trecho es porque los parientes van a tener larga vida; si alguna se quiebra en el camino, anuncia que un consanguíneo del recién fallecido va a seguirlo muy pronto; y si por desgracia alguna no alcanza a salir de la casa, el temor crece porque el espíritu va a regresar y su regreso acarreará nuevas muertes entre los suyos.

Sobre la tumba, un objeto particular del muerto y una cruz de palo recuerdan el sitio del entierro. Al regreso del cementerio, los parientes pueden tomar, por primera vez desde la muerte del enfermo, algún alimento, generalmente chicha dulce, sin fermentación, y se preocupan de nuevo por impedir el regreso del espíritu: Cubren el entresuelo con hojas de plátano o de toba simulando paredes y atan otras más a la escalera y a los postes en la parte alta de la casa, para engañar al espíritu del muerto y ahuyentarlo. Allí permanecen colgadas por más de quince días y si creen que ha vuelto, las renuevan. Fuera de esto, lavan con agua hervida, fría, el sitio donde reposó el cadáver y la hacen salir por donde sacaron el cadáver.

Cuando fallece un niño, son los padres quienes temen más su regreso, porque suponen que regresará a llevarse a uno de sus hermanos y que la presencia de su espíritu implica, además, la muerte sucesiva de los próximos hijos que nazcan. Por tal motivo, le llevan a la tumba todos los objetos predilectos, sus utensilios, juguetes, asientos, y, además de pintarse con jagua todo el cuerpo, cambian sus vestidos, la mujer con una amiga y el hombre con un pariente. De esta manera el espíritu del pequeño no podrá reconocerlos y no hará daño. El cambio de vestidos no puede hacerse con cualquiera, porque podría sufrir

en su persona o familia las consecuencias que los padres tratan de evitar; sus hijos morirían. Por eso la madre cambia su faldellín con el de una mujer que ya no concibe, o es estéril, y el hombre su guayuco con el de un anciano. Cuando el hijo muere ya adulto y los padres son ancianos no es necesario este ceremonial.

Una de las características más agudas de la funebria es la situación en que coloca a los parientes del muerto y en particular al cónyuge sobreviviente, que sufren la repetición de la condición contaminante y decaimiento físico de la primer menstruante y de la pariturienta. Consecuente con ello, se hacen indispensables el encierro o aislamiento, la dieta alimenticia y las prácticas purificadoras que lo reincorporen a la vida común, tal como lo hemos descrito, en su oportunidad.

Hay que hacer una distinción, cuando se trata de parientes inmediatos o del cónyuge sobreviviente. Para los primeros el término de la dieta es menor, se inicia con la abstención absoluta de comida en el momento en que se da comienzo a la funebria con el lloro y se prolonga hasta el regreso del entierro cuando se consume guarapo o chicha dulce, esto es, sin fermentación; durante dos o a lo sumo tres días, guardan la dieta alimenticia prescrita, relativo silencio y reposo; pasado este tiempo encienden a la orilla del río una hoguera con maderas duras, reciben el calor y el humo de ella, en forma similar al baño de fuego que recibieron al nacer para “cerrar su cuerpo”, y cuando se hallan sudorosos, se zambullen en el río, en cuya corriente buscan piedras del lecho, con las cuales se friccionan el torso, los brazos y las piernas, para devolverles la “dureza” perdida y para lavar el miedo al espíritu del pariente fallecido. Cogen entre los dientes y muerden duramente una piedra pequeña, de las ya utilizadas, para que los dientes recobren su estado natural y puedan ingerir alimentos duros. A la salida del baño se pintan de nuevo como solían hacerlo antes, y de regreso al bohío, practican una última ceremonia consistente en una “pelea” con las ramas del guayacán o el “rey del guayabo”, cuyas fuertes ramas sacuden con toda la fuerza tratando de romperlas; si no lo logran, es porque el espíritu del muerto no va a regresar por ellos y su vida va a ser larga; si las ramas se quiebran con facilidad, es augurio de que van a morir antes de un año reclamados por su pariente.

Las ceremonias que siguen a la muerte del cónyuge revisten especial importancia para el que sobrevive, porque tienden a recuperar la fortaleza física perdida, contrarrestar su poder contaminante, pero ante todo, impedir la vuelta del espíritu del cónyuge muerto. Este es realmente el sentido y la preocupación dominante de los viudos, por-

que el regreso significa la muerte. ¿Por qué esta idea? El espíritu del muerto durante los primeros tiempos después del fallecimiento aún no se ha estabilizado, vaga errante de un sitio a otro, sin encontrar asiento definitivo; se siente solo y extraña la compañía de los vivos; es un ser esencialmente sociable y, por tanto, vuelve en busca de compañía, prefiriendo la del marido o la mujer que tuvo en su vida. Por esto retorna y porque puede estar resentido con sus parientes que se quedaron con algunas cosas suyas de su aprecio, un arma, collares, etc. Esta idea del regreso, recién muerto un pariente, es lo que hace temer por la vida de los hermanos pequeños, de la madre o del padre. Conseguido el espíritu compañero, el espíritu del recién muerto se aquieta, se tranquiliza, y lleva una vida fácil sin inquietarse por hacer morir a los suyos. Reunidos los dos, buscan un lugar dónde fijarse, generalmente una casa abandonada, una cueva, etc., de aquí el que los indios no se queden en estas viviendas por temor a que los espíritus que moran allí se enojen, o traten de robarles el espíritu mientras duermen, con lo cual enfermarían y podrían morir. Algunos espíritus no encuentran estabilidad porque no hallan con quién asociarse y viven envidiosos de los vivos, especialmente de sus parientes, se hacen malos, dicen los indios, y pueden ser utilizados por los jaibanaes para hacer maleficios.

La primera ceremonia que debe cumplir el cónyuge sobreviviente, es pasar por encima del cadáver de su marido o esposa, cuatro veces sobre las piernas y cuatro veces sobre la cabeza, para perder el miedo al difunto. Si el viudo quiere abreviar las ceremonias de funebria, obtener mayor seguridad en el futuro, se traslada a casa de un jaibaná para que lo ayude, no sin haber pasado otras cuatro veces por el entresuelo de la casa bajo el cadáver, llevado de la mano de un chamán que va musitando oraciones y cánticos. Ya en la casa del chamán es bañado con agua hervida fría que contiene pedazos de hierro (recordar baños de la primer menstruante). Después, en un cuartico improvisado dentro del bohío, con hojas de toba (recordar su valor mágico para ahuyentar los espíritus) enciende el jaibaná una fogata con maderas ligeras y hojas, y cuando la llama está alta, corta los cabellos de su paciente, lo hace desnudar, le hace recibir el humo y el calor directo de las llamas hasta que sude copiosamente, lo baja por una escalera especial del rancho y por un sendero distinto al común lo lleva al río donde recibe un baño y una fricción con piedras del lecho para que pierda el miedo y su cuerpo se endurezca. Muerde piedras del lecho de la corriente o una hoja de un cuchillo y regresa al rancho, donde permanece inmóvil y aislado, sin hablar con nadie. Un tercer baño lo toma al atardecer, repitiendo las fricciones y los

mordiscos y antes de que anochezca cambia de paruma con un viudo, o viuda, según su sexo, y sufre un segundo corte de pelo de manos de éste, operación que le permitirá contraer nupcias, una vez terminadas las ceremonias purificadoras, sin que tema por su vida; el cambio de paruma le permitirá una noche tranquila, pues el muerto no podrá reconocerlo. A la mañana siguiente repite el baño en el río y la ceremonia simbólica de pelear con un árbol para conocer si su vida va a ser larga o corta. De vuelta al rancho arroja a los animales la primera comida que el jaibaná le brinda, o la lanza a la corriente del río, para que se lleve los tabúes alimenticios a que estaba sometido, y con esto se reincorpora a la comida común. Para reiniciar las actividades normales el jaibaná lo empuja desde el piso de la casa al suelo, distancia que salva el viudo dando un salto; es el rompimiento con la vida anterior que lo unía al bohío, la desconexión con su pasado. Esta ceremonia impedirá al pertinaz espíritu del muerto, si aún ha seguido detrás de su compañero vivo, encontrarlo fácilmente; es un engaño para que pierda su rastro y no vaya a importunarlo cuando esté solo pescando o cazando.

El jaibaná puede añadir una ceremonia más en la purificación de los viudos, pero ella implica un pago mayor y un chamán de reconocida fama; se lleva a cabo después de que el cónyuge sobreviviente pasa por encima y por debajo del cadáver. El chamán sienta al viudo sobre unas hojas de toba, lo va cubriendo con hojas de la misma que ata a su cuerpo hasta cubrirlo totalmente. Luego lo rocía con agua hervida fría, musita oraciones, canta, lo fricciona con los jayes por un lado y otro y escupe masticadura de tabaco en todas direcciones. Parece que tiene por objeto poner un cerco mágico al sobreviviente contra el espíritu del cónyuge muerto, mostrarle a éste la imposibilidad de acercarse, porque el jaibaná lo amenaza si vuelve y trata, por todos los medios mágicos de que dispone, de aterrorizarlo, de ahuyentarlo.

Si los servicios del jaibaná no se pueden solicitar, por carecer de recursos, el viudo cumple una dieta muy larga, tan fuerte en los primeros días (seis al menos) que sólo consume plátanos cocinados y agua hervida. Se aísla dentro del bohío, no habla con nadie y no se enoja por ningún motivo, se baña regularmente, etc. Al final de esta dieta el viudo está cansado de inactividad y exhausto de hambre y, sobre todo, no puede alejar de su mente la idea de que su marido o mujer muerto no esté tratando de volver por él, ya que no habiendo opuesto el poder de un jaibaná no puede sentirse muy seguro. El último día de su dieta (un mes lunar) recorta por tercera o cuarta vez su cabello (lo hace una viuda o viudo), enciende una hoguera a

la orilla del río, se baña, cumple con las ceremonias anexas a estos baños, la lucha simbólica con un árbol, se pinta y regresa al bohío. Cumple la ceremonia para romper con la dieta alimenticia y ya puede volver a la vida social, a las fiestas a tomar chicha, conseguir compañera, etc., o llevar vida sexual como antes de casarse. La viuda debe seguir cortándose el cabello en las lunas llenas por lo menos unas cinco veces más, y ningún individuo viudo puede participar en el entierro de un adulto casado, pues se expone a que este espíritu lo escoja a él como compañero de su vida errante y muera prontamente. Algunas mujeres viudas no vuelven a contraer matrimonio. No sabemos con seguridad si los hombres puedan temerlas, pero tuvimos informes de que algunos gustaban de ellas por ser más juiciosas.

La cultura espera que ella muestre su pesar permaneciendo algún tiempo sin nuevo marido, aunque no le exige la suspensión de su vida sexual en forma definitiva; ve muy bien que se corte el cabello repetidas veces y que se prive de asistir a fiestas donde la gente se emborracha, pues con todas estas manifestaciones expresa su pesar por la muerte de su compañero; y, por fin, le permite casarse después de cierto tiempo a partir de la muerte del cónyuge. El hombre, por su parte, puede casarse cuandoquiera, una vez terminadas las ceremonias de purificación; pero muchos opinan que si realmente quería a su esposa, debe esperar un poco antes de reanudar sus relaciones sexuales esporádicas o de casarse otra vez.

Todas las ceremonias y actitudes de los indios frente a los muertos, están indicando una separación relativa entre dos mundos y que el chocó no desaparece totalmente con la muerte. Esto quiere decir que el individuo, después de su deceso, aunque no participa corporalmente en el mundo en que actuó durante su vida, no por eso deja de influir de manera directa y sobresaliente en los miembros de la comunidad y en la cultura misma como tal, condicionando muchas de las respuestas frente a determinados estímulos, pues se considera que el difunto sigue ligado a ella, más que por un lazo sentimental de recuerdos y añoranzas a través de sus parientes vivos o amigos, por una presencia real para los indígenas. Y una presencia, además, que puede ser dañina, como todo lo que se refiere al mundo de los espíritus.

LAMINA V



1



2



3



4

LAMINA V

Chamíes de Caramanta:

1. El gobernador de la parcialidad
2. Joven mujer
3. Ceramista
4. Venta de cerámica en la localidad de Andes

## II

### EL JAIBANA

#### *Los orígenes míticos*

La institución del jaibaná está vinculada estrechamente al mundo de los espíritus y afecta de diversas maneras las vidas de todos los individuos, en algún momento de su existencia, porque ninguno puede ser indiferente a ello, ni podría esquivar su presencia y sus efectos, sin desprenderse de su contexto cultural. En su esencia, así como en la mayor parte de sus expresiones formales, deja la impresión de haberse mantenido dentro de un riguroso purismo cultural, libre de contaminaciones o, por lo menos, sistemáticamente reacia a aceptar las ofertas que fluían, espontáneas o interesadas a partir de la presencia del conquistador. Los "préstamos" que han tomado como efecto del prolongado contacto, afectaron más la forma que la esencia, pues no se percibe rompimiento, discontinuidad, o incoherencia entre su contenido y el ethos cultural de los indígenas.

Es el ethos el que puede aclarar en última instancia la permanencia de esta institución, su vitalidad y su persistencia frente a dos factores en simultaneidad crítica: el enfrentamiento largamente prolongado con una cultura extraña, agresivamente etnocentrista, de una parte; y, de otra, la realidad contradictoria, dual, del jaibaná, en el interior de la comunidad india. El jaibanismo y, en general, toda la cultura de estos habitantes de la selva tropical húmeda, padecieron

—y siguen padeciendo— el asedio y la persecución de conquistadores y colonizadores, autoridades civiles y religiosas, colonos, mineros y comerciantes, y con ello una penetración cultural foránea, cuya intensidad aumenta a medida que se elevan las densidades demográficas y crecen con ellas las presiones sobre su territorio ancestral. Un territorio, valga decirlo, que les ha permitido disfrutar de algunos interregnos de *libertad cultural*, libertad amparada por el aislamiento espacial del indígena, favorecido éste, a su vez, por las duras condiciones de clima y suelo de su hábitat cálido de muy altas precipitaciones lluviosas y suelo pantanoso; y por su patrón predominante de asentamiento disperso, de bohíos aislados, separados por largos trechos de navegación a remo.

La comunidad vive la dualidad implícita en los atributos y ejecutorias de los chamanes, en su condición de dispensadores del bien y del mal y en su carácter de benefactores y depredadores, atributos inherentes a su especialización cultural. El jaibanismo desata en los individuos sensaciones y sentimientos opuestos, encontrados o alternos, según las situaciones: de confianza y esperanza, cuando se acude a él para recobrar el estado de normalidad cultural, física y mental, perdido por causas físicas, sociales o sobrenaturales; de temor y desconfianza, por los poderes maléficos que a sus espaldas desata o puede desatar el jaibaná, por sí o por demanda de terceros, para satisfacer venganzas o deseos inconfesables; y de destrucción y rencor cuando lo requiere para hacer daño a quienes envidian y aborrecen, sin tener que dar la cara ni afrontar las consecuencias directas que podría acarrear un intento de daño frustrado.

El largo contacto con el blanco dejó indudablemente su impronta en la cultura chocó, porque a pesar de que nunca fueron numerosos los pobladores hispanos, sí hicieron sentir su voluntad de dominio económico, político y cultural. Menor fue la influencia de la etnia negra, ampliamente mayoritaria en el hábitat chocoano<sup>1</sup>, pudiendo aventurarse la hipótesis de que esta menor influencia se debería a la condición de esclavitud que soportaron los negros hasta mediados del siglo XIX y a la falta de un corpus cultural de raigambre africana predominante. Pero a pesar de los efectos contaminantes del contacto, la institución del jaibaná deja percibir claramente su profundo basamento en la cultura, de cuya tradición forma parte sustancial, pues se vincula orgánicamente a los orígenes míticos, las leyendas sobre

<sup>1</sup> Se calcula que representa más del 90% de la población del Departamento del Chocó, incluida la indígena.

las cuales conservan sus fondos originales que pueden aislarse de las intromisiones foráneas.

Esta institución, que está ligada estrechamente con casi todas las actividades de los individuos, ha representado, desde que se inició el contacto con los conquistadores, una de las barreras más fuertes de la cultura aborígen a las influencias externas; y ha soportado los ataques persistentes de la otra cultura, empeñada en imponerle sus propias normas. “Hechicerías” y “supersticiones”, fueron perseguidas por misioneros y autoridades civiles españolas, en un intento de desarraigarlas de la conciencia de los americanos y reemplazarlas con el Evangelio de Cristo. Como defensa cultural, los choecos mantuvieron sus instituciones mágicas, en forma soterrada, por largos espacios de tiempo, ocultas a las miradas inquisidoras, en las épocas coloniales. Además, pocas ocasiones tenían de ponerse en contacto libre con sus jaibanaes porque los que fueron reducidos a pueblos estaban sometidos a la vigilancia de las autoridades civiles y eclesiásticas y agobiados con las cargas impuestas por los funcionarios: cultivo de los campos de maíz y de plátano para las necesidades comunes y para la alimentación de los esclavos mineros; construcción de casas para el corregidor, el sacerdote y demás representantes de la corona española, y tambos para las cuadrillas de negros; transporte de cargas en canoas y a la espalda; y, en fin, laboreo de sus propios cultivos agrícolas y extracción de oro en los ríos para pagar el tributo que estaban obligados. Los que huían en continua rebeldía, permanecían lo más lejos posible y evitaban todo contacto.

Sin embargo, los chamanes siguieron desempeñando su papel de curanderos y con ello el de defensores de las tradiciones culturales, aunque su acción se hallara limitada, al menos aparentemente. Dentro de la jerarquía social indígena establecida por los funcionarios coloniales, el personaje más importante era el *Capitán*, nombrado por las autoridades españolas, que reconocían como tal al propio *Cacique* de los indios. En el Chocó, estos caciques eran, con frecuencia, los propios jaibanaes, quienes de esta manera mantuvieron su prestigio e influencia en la comunidad, dentro de la mayor reserva, pues si era descubierta su profesión, no sólo se les suspendía en su cargo, sino que se les castigaba en forma “ejemplarizante”.

Es presumible que estos sistemas defensivos, que obligaron a los indios a ocultar voluntariamente todo lo relativo a la institución chamánica, agregados a la dispersión y a cierta discontinuidad en su dinámica cultural, hayan influido en la pérdida parcial de los mitos relativos al origen de los jaibanaes; y que, cuando su cultura pudo expresarse más libremente, recién pasadas las luchas de independen-

cia colombianas, cuando los indios pudieron regresar a su propia vida y manifestarse abiertamente, las instituciones como la magia y el chamanismo recobraron fuerza, pero influidas ya por efecto del contacto. Por eso, los mitos relativos al origen del jaibaná como la mayoría de los que se conservan en el haber cultural de los indígenas actualmente, están mezclados con elementos folklóricos y religiosos católicos, que los indígenas asimilaron en parte y confundieron con sus propias tradiciones. No obstante las intromisiones de los elementos foráneos, las leyendas parecen conservar sus partes fundamentales, que pueden aislarse del resto de la narración.

Dicen los indios que antiguamente, los únicos conocedores del chamanismo eran los demonios y, más específicamente, las mujeres diablas quienes, a su turno, transmitieron sus enseñanzas a los indígenas valiéndose de niños que robaban de sus bohíos. El traspaso de conocimientos fue pragmático y limitado a prácticas, tales como acostumar al novicio a dominar su temor frente a situaciones peligrosas, soñar en forma especial para entrar en contacto con el demonio o espíritu protector, chupar las partes adoloridas del cuerpo y extraer las espinas —materialización de las enfermedades causadas por espíritus dañinos—, valerse de elementos mágicos, tales como el diostedé o tucano, los guijarros, etc. La transmisión del poder, propiamente dicha, se hacía soplando sobre la cabeza y las extremidades del discípulo.

La adquisición de las artes mágicas no fue una dádiva desinteresada de los demonios, cuya intención siempre era la de comerse a los niños robados; ellos, en el continuo vagar con los espíritus, adquirieron su poder y de él se valieron para librarse de sus garras; reincorporado uno de ellos a su sociedad, se convierte entonces en el jaibaná, intermediario de los espíritus de la enfermedad y de la muerte.

La tradición recogida por la Madre Laura cuenta que una diablo raptó a un niño y una niña y los llevó de monte en monte, sometién-dolos a una vida dura; algunas veces cogía espinas, las introducía en el cuerpo de los niños y a continuación se las sacaba por succión; otras, cuando oía el canto de un diostedé, le arrojaba un pedacito de madera para matarlo, lo asoleaba y lo daba a comer a los niños acompañado de cascajo, que ellos debían masticar como si fuera maíz tostado, y ante la protesta de los muchachos, la diablo robaba comida en los bohíos, eligiendo aquellos donde después de tres o cuatro meses, moriría alguien; los llevaba por peñas y desfiladeros y a la orilla de los precipicios los lanzaba al aire y los recibía luego en sus brazos, para que así dominaran sus temores. Un día vino el marido de la

diablo a estar con ella y como prevención, ella los ocultó; sin embargo, el diablo se dio cuenta por el olor, de que había indios en su casa y ordenó a su mujer que los despidiera; cuando el diablo se fue, la mujer pensó matar a los niños, pero el varón, que ya era joven y tenía la facultad de soñar porque su raptora le había soplado en la cabeza y en las extremidades de su cuerpo, soñó que la diablo lo mandaría al día siguiente a cortar leña, que su hermanita debería llevar a la casa y que esta leña era para hervir agua en tres ollas enormes, en las cuales los cocinaría a ellos para servir de manjar a la diablo. En el sueño fue instruido sobre cómo librarse de la muerte: cuando las ollas estuvieran hirviendo, la mujer les diría que se asomaran y los empujaría adentro; ellos deberían entonces preguntar a la diablo cómo hacían para asomarse y cuando ella lo hiciera la empujarían; una vez muerta, la abrirían y le sacarían un perrito blanco que había concebido, al que llamarían Toma. Los hechos ocurrieron de acuerdo con el sueño y los niños huyeron con el perro.

En sus andanzas llegaron a un lugar subterráneo, donde estaban las tres hijas de un rey, custodiadas por una culebra de siete cabezas; las jóvenes se negaban a abrir la puerta a los dos rapaces, por temor de que el monstruo los devorara. El muchacho contó su historia y las prisioneras abrieron la puerta; apareció el monstruo y entabló una lucha con el perro, que salió vencedor, y el nuevo jaibaná se comprometió con una de las hijas del rey, se ausentó por un tiempo, dejando en casa a su hermana y al perro, pero a su regreso encontró que la pretendida había contraído matrimonio con otro, y su hermana, aliada con otras muchachas, decidió matarlo, colocando en la cama del muchacho un hueso de culebra que se enterró en su cuerpo y murió. El rey se apoderó del perro y lo amarró con una cadena, pero el animal se soltaba sin romperla y se plantaba en la tumba de su amo. Tiempo después lo desenterró, chupó el cadáver en el lugar donde se había enterrado el hueso de culebra, hasta que lo extrajo y el indio resucitó. El jaibaná se vengó de su hermana dándole la misma muerte que él había recibido, y ella no tuvo quién la resucitara. "El indio y su perro no han muerto todavía y andan vagando de monte en monte"<sup>1</sup>.

Otra leyenda, también de los catíos, dice que los diablos negros que habitaban en el cerro Plateado, en inmediaciones de la actual

<sup>1</sup> Madre Laura (1929), pp. 91-93. También puede leerse esta misma tradición en la obra de fray Severino de Santa Teresa, narrada en términos casi idénticos a los de la Madre Laura.

población de Frontino, robaban frecuentemente a los indios de Musinga, sus vecinos; y alguna vez raptaron a un niño y a una niña; el primero se escapó, pero la segunda quedó en poder de los diablos que la azotaban con una culebra verde para hacerla obedecer. Su hermanito fue a buscarla y encontró a los diablos en fiesta: estaban bailando, unos tenían cuernos y cola y otros semejaban gavilanes o gallinazos. El muchacho gritó: ¡Ave María Purísima!; las luces se apagaron y todo quedó en silencio; luego, se encendieron las luces y una mujer comenzó a repartir licores. El niño repitió su advocación con el mismo resultado, pero al fin los demonios lo capturaron y lo colocaron en un lugar del cerro que mira al abismo, y allí se sostiene en difícil equilibrio; el brillo de plata de la roca (de donde tomó su nombre el cerro), se debe a los reflejos de las luces que iluminaban la fiesta de los demonios. Los indios, aterrados por estos hechos y cansados de vecindad tan poco grata, fabricaron un camino subterráneo que salía por Urrao y se retiraron a otras partes. "En el camino aprendieron a sacar espinas, chupando, como lo hacen los jaibanaes"<sup>1</sup>.

Fray Severino de Santa Teresa, publicó una leyenda que parece variante de la anterior, pero que no deja entrever sino uno de los hechos fundamentales relativos a los jaibanaes: Los poderes sobrenaturales o mágicos de las mujeres demonios. También sirve esta tradición para explicar la brillantez de la roca que domina la cúspide del cerro Plateado, donde habitaban los *antomiás*, quienes robaban continuamente a sus vecinos los indios de Musinga. Uno de ellos raptó una niña y la llevaba consigo cerca de los bohíos para conseguirle comida robada; si la niña lloraba, la azotaba con una culebra azul, con lo que la hacía callar inmediatamente. Los indios, cansados con estos robos, cocieron raíces de *todó* —planta mágica— con carne y la pusieron como cebo al diablo, que se engolosinó con ella hasta que al fin murió reventado y los gavilanes comieron su cuerpo. Su hermana vino, tomó los huesos y resucitó a *Antomiá* quien, tiempo después, invitó a los indios a una bebezón en la que los diablos entablaron una danza macabra. Dos de ellos pelearon, vino la confusión, y una niña, aterrada ante la figura de los diablos que tenían los pies torcidos, cuernos y cola por donde arrojaban fuego, gritó: ¡Ave María Purísima!, con lo cual se apagaron todas las luces y quedaron encerrados todos con cinco puertas y *Antomiá*, prendido de una de ellas, se convirtió en roca<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Madre Laura, 1929.

<sup>2</sup> 1923, pp. 54, 55.

Por último, una tradición muy común entre los indios catíos de Dabeiba y Frontino, dice que el maestro de los primeros jaibanaes fue el diablo negro (*Antomiá paima*), el primer jaibaná se llamaba Picario, y él y sus discípulos podían volar ayudados de su *Jai*.

Regresemos al tema de las influencias católicas y del folklore en los mitos relativos a los orígenes del jaibaná, en las tradiciones que acabamos de presentar. Las primeras se manifiestan en la advocación de la Santísima Virgen ante la presencia del demonio para conjurarlo, y en la caracterización de los espíritus de las tinieblas, dotados de cuernos y cola y arrojando fuego.

Por otra parte, en la tradición que transcribimos de la Madre Laura, hay intrusiones en las que figuran elementos y nociones extraños a la cultura del chocó (algunos de los cuales pueden localizarse fácilmente en cuentos populares), entre otros, la serpiente de siete cabezas, que no figura en ninguno otro de sus mitos ni comparte el mundo fantasmagórico de los espíritus, y está asociado a "un rey y sus tres hijas", tema que se repite frecuentemente en los relatos folklóricos de la cultura occidental; y el perro y la cadena, dos elementos desconocidos por los indígenas antes de la conquista española. Por lo demás, hay en ella elementos de un cuento conocido como Hansel y Gretel o Periquito y Mariquita, de claro origen europeo que los indios aún conservan en versiones recordadas. Nosotros recogimos una de labios de Ramón Bailarí, indio catío de Dabeiba (Chimurro). Conviene anotar que los indios catíos, en particular, han recibido en los últimos años la influencia evangelizadora de la comunidad de la Madre Laura, de manera intensa.

La mítica destaca otra faceta del jaibaná: su asociación con seres monstruosos, sobrenaturales o extrasociales, casi siempre creación suya, dotados de facultades sobrehumanas, los cuales aparecen en momentos de apremio de la comunidad (guerras con sus vecinos, invasión de los conquistadores españoles) y realizan actos heroicos que conjuran el peligro. El grupo los ataca, respeta y sigue, mientras persiste la situación angustiosa, pero una vez terminada, el héroe se convierte en indeseable, en peligro para todos y el sentido de adhesión y de simpatía se transforma en temor y en el deseo de librarse de él para salvaguardar la vida de los miembros y la continuidad de las instituciones. En cierta manera, los monstruos-héroes comparten la posición dual de los jaibanaes frente al sentimiento de los indígenas: respeto y temor, simpatía y odio.

Esta respuesta cultural ambivalente es explicable si agregamos que en algunas ocasiones los *mohanes*, como llaman los catíos en espa-

ñol a estos seres, son los mismos jaibanaes, que después de su muerte se transforman en ellos; o personas que acuden a procedimientos mágicos para sufrir esta metempsicosis, desde el momento mismo de la agonía; o espíritus que escapan de la tumba, que “tienen como envidia de los vivos” —según expresión de un informante nuestro— y se vuelven *mohanes* con figura de tigre y menos comúnmente de oso y se comen a las personas (las matan) para llevarlas consigo al otro mundo; o, por fin, individuos que después de muertos y antes de ser enterrados son sometidos a encantamientos del jaibaná, convertidos en estos monstruos y sujetos a la voluntad de su amo.

Asociación idéntica se puede apreciar en el mito *Jeru-poto-uarra* o hijo de la pantorrilla. Este personaje engendró en la pantorrilla de un jaibaná (de una mujer jaibaná dicen otros) por el contacto con un animal y nació por entre los dedos gordo y siguiente del pie, junto con otro hermano suyo (dándose con ello tres hechos anormales, pues los mellizos, son tenidos por cosa antinatural y signo de desgracia). No se alimentaban como los demás hombres, sino con sangre menstrual de las mujeres, o la exigían para bañarse con ella, como dice uno de los relatos; y en las aventuras realizadas para buscar a la persona, astro o monstruo que hubiera matado a su madre, se convierten en verdaderos héroes al dar muerte a la serpiente gigante. En la batalla con ella, uno de los hermanos desaparece, después de haber salido por el ano del animal que estaba entre la tierra; el otro sale por las fauces y continúa las aventuras hasta llegar al Mundo Inferior, donde se convierte en médico y opera a los habitantes de esta parte que anhelan tener como él un órgano para defecar y poder así disfrutar de su alimento favorito, los chontaduros.

El regreso a su comunidad de origen, plantea el conflicto, y los esfuerzos del grupo se aúnan para destruirlo. En el relato recogido por el doctor Wassén, cuando el personaje regresa a su casa, transportado por el sol, que lo había llevado a visitar el Mundo Inferior, encuentra que su cuñado ha muerto y le pregunta quién lo mató; el cadáver responde que no había hallado quién lo curara. Cuando abandona la casa y se va al monte, las gentes deciden matar a “ése que chupaba su sangre”, para lo cual se valen de maíz molido, mezclado con agua, que arrojan sobre su cuerpo por la noche cuando duerme profundamente, y el hombre se convierte en piedra. La rompen y de allí salen todos los insectos chupa-sangre, lo mismo que las sanguijuelas, que se originan de los pedazos que saltan al agua <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Wassén, 1935, pp. 133-137.

Según la versión de fray Severino, cuando *Jeru-poto-uarra* regresó del mundo inferior, supo que quien había dado muerte a su madre era *Ambuima*, jaibaná que habitaba una casa muy hermosa. Entabló una lucha con él, le disparó diez flechas que pasaban tocando al jaibaná sin herirlo; al otro día, *Ambuima* aplicó su mano en el costado del personaje y poco después apareció muerto. Horas más tarde, de su boca salieron todos los insectos que chupaban sangre. El jaibaná murió también y se convirtió en avispas venenosas <sup>1</sup>. Y según la transcripción de la Madre Laura, el padre de *Jeru-poto-uarra* era un jaibaná que cuando murió, “estalló y de sí salieron los mosquitos, moscas, tábanos . . .” <sup>2</sup>.

Una última asociación del chamán con seres monstruosos y demoníacos, se halla en el cuento recogido por el profesor Nordenskiöld y publicado por el doctor Wassén bajo el título “La mujer que se transformó en diablo”, el cual se refiere a un indio que se casó con la hija de un jaibaná, se fue a cazar y pescar con ella y cuando dormía en su rancho, la mujer se escapaba. Un día el hombre la vio corriendo en la playa con otro; andaban a cuatro patas “y el otro estaba sobando \* a la mujer por atrás”. Al fin el hombre decidió marcharse, temeroso de que la mujer pudiera comérselo y se dirigió a casa de su suegro, seguido de cerca por la mujer, que lo perseguía gritando. Explicó al suegro que su hija se había vuelto diablo y éste la azotó con unas varas de limonero y dijo a su yerno: “Ya no se volverá más diablo. Yo había entregado este diablo a mi hija, pero no quería al hombre y lo dejó” <sup>3</sup>.

#### *Los maleficios: Temido y respetado*

Ramón Bailarí había viajado con nosotros desde Dabeiba hasta Mutatá, donde trabajaría por algunos días en la hacienda de un colono mestizo. Esa noche estaba sentado en el corredor de un rancho pajizo que servía de casa cural, fumando su tabaco y envuelto en su manto que lo cubría hasta la cabeza, dejando al descubierto sólo la cara. Había hablado de sus temores ante los espíritus de los muertos; nos había narrado algunas de sus aventuras en la selva y en los ríos; nos informó sobre los sistemas de cultivo y de las cosechas; en fin, de lo que constituía su vida diaria. “El indio —tornó a decir como una queja— puede conseguir una mujer buena, tener hi-

<sup>1</sup> 1924, pp. 56-57.

<sup>2</sup> 1929, pp. 100-101.

\* El término designa una relación sexual.

<sup>3</sup> Wassén, 1932, pp. 114-115.

jos sanos y ver cómo ellos crecen y se desarrollan, poseer un bohío grande, sembrar sementeras de maíz y de yuca que producen buenas cosechas, disponer de plátano abundante, tener suerte en la caza y en la pesca y conseguir algún dinero con la venta de las gallinas y los marranos que cría cerca a su bohío . . . Pero siempre está temeroso de que un día un jaibaná se dé cuenta de que vive bueno; o de que pase por frente a su casa y vea que hay una mujer bonita y joven, que los cerdos están gordos, que los niños juegan alegres y hay abundancia de comida; porque siente envidia y codicia a la mujer y la riqueza y persigue al indio y a su familia: le hace maleficios a los niños, enferma a la mujer o la induce a que abandone a su esposo y vaya a convivir con él, y ella, temerosa de sus maleficios, abandona al marido y se va con el jaibaná. Después les llega la peste a las gallinas, los marranos amanecen enfermos echando babaza por la boca, dan vueltas sobre sí mismos y mueren; el indio regresa con las manos vacías después de sus expediciones de caza o pesca, o enferma y tiene que ir a pagarle a otro *doctor* para que le saque el maleficio. El indio no puede estar tranquilo porque al jaibaná no le gusta trabajar, siempre tiene envidia de las cosas que consiguen los demás y las quiere para sí. Los otros, para mantenerlo contento y para que no les cause tantos males, le regalan carne de los animales que cazan, gallinas y frutos de sus cosechas. Así no les tiene mala voluntad y los deja vivir en paz . . .”.

Meses después, estábamos en la ensenada de Utría en un reconocimiento de la costa pacífica. Ocasionalmente, encontramos a un muchacho indígena de dieciocho o veinte años de edad, del río Valle, que se dirigía a Panamá, a las regiones del río Sambú. Trabamos amistad con él y nos prestó sus servicios como guía para nuestras visitas a los ríos Valle y Boroboro. Al inquirirle por qué había abandonado su casa y quería establecerse en Panamá, contestó que su abuelo, Marto Bichibí, había sido un jaibaná, muy conocido y poderoso que habitaba con su familia en las orillas del río Valle y que, siendo ya muy anciano, tuvo diferencias personales con otro jaibaná que habitaba en las vertientes del río Baudó, lo cual originó una lucha sorda, en la que cada uno de los chamanes hacía gala de sus poderes para destruir al otro. Una noche Marto venía de una fiesta ceremonial, en la cual había bebido como era la costumbre, y atravesaba a pie parte de la selva que lo separaba de su casa; no se sentía bien y de pronto dio un traspié, perdió el equilibrio y cayó; sus compañeros lo alzaron, lo llevaron a la casa, pero pronto murió. El otro jaibaná —subraya su nieto Lucrecio Bichibí— había salido victorioso y nadie más podía ser el causante de la muerte a distancia. La familia permaneció en

el bohío, pero pronto empezaron las desgracias: algunos enfermaron, los animales, atacados por la peste, morían y la mala suerte los perseguía.

No contento con la muerte de su enemigo, el otro jaibaná seguía saciando la venganza en sus parientes más próximos que ahora se hallaban indefensos porque no había un poder mágico que contrarrestara los maleficios. Entonces vino la migración; los Bichibí sabían que la única manera de librarse de las maldades del brujo-curandero era poniendo tierra de por medio y uno a uno fueron buscando nuevos lugares para establecerse: unos se fueron a las vertientes del Atrato y los otros a Panamá, a donde se dirigía nuestro amigo, con la esperanza de no ser víctima de las malas artes del jaibaná.

Los Bichibí no serían los únicos en saborear las amarguras del éxodo. Marto estaba convencido de que ese jaibaná acabaría por matar al indio Machuca, otro habitante del río Valle que estaba enemistado con él. Esta otra víctima ya se había sentido enferma varias veces por sus conjuros a distancia y su mujer también había sido “embruja”. Los demás indios que habitaban entonces las riberas del río Valle y sus afluentes, enterados de los maleficios que el jaibaná había provocado en los Bichibí y en los Machuca y temerosos, además, de otros jaibanaes del interior que siempre les causaban males y los acechaban para matarlos, estaban decididos a abandonar la tierra y plantar su bohío a orillas de otro río, lejos de la influencia maléfica. Coincidentalmente, encontramos en esos días a Machuca que iba de paso para el río Valle y nos contó que venía desde muy lejos (algún sitio cercano al río Atrato), a donde había llevado a su mujer para que la viera un jaibaná, porque estaba muy enferma de un “maleficio”. Venía satisfecho porque la mujer había mejorado un poco. Pero nos reafirmó que emigraría próximamente.

Estos hechos se repiten a diario. Todos los males que aquejan al indio chocó, todas las desgracias que sobre él y su familia se ciernen, no tienen otra explicación que la maldad de los espíritus instigados por el jaibaná. Por eso cuando se sienten enfermos, “dicen que están embrujados . . . sueñan persistentemente con un jaibaná determinado y que éste los mira con mirada torva o que los acecha con lanzas y escopetas y de ahí toman pie para creer que el doctor con quien sueñan es el mismo que los ha embrujado”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Madre Laura, 1929.

El indio vive pendiente de estos brujos curanderos, sometido a ellos en trágica dualidad: los teme y los odia porque son los causantes de sus desgracias, pero los respeta y los busca, les sirve y les ayuda porque en ellos mismos está el remedio. Hoy lleva un presente a su jaibaná más vecino para merecer su benevolencia; mañana buscará a otro y le pagará para que saque de su cuerpo el maleficio que un tercero le ha causado; o le entregará una suma de dinero para que embruje a otro indio de quien ha recibido alguna ofensa. El poder que ha acumulado el jaibaná en el ejercicio de su profesión, mantiene y aviva en la comunidad el acatamiento de la institución, que es una valla a la intromisión de ideas que puedan menguar su prestigio. El indio común aspira, como ideal de su vida, a ser un jaibaná poderoso para verse libre de asechanzas, neutralizar los maleficios de los otros chamanes y mantener a la gente común, sometida a su voluntad. ¿Cómo hacerlo?

#### *Cómo ser un jaibaná*

Para los catíos la vocación de jaibaná no existe cuando se trata de chamanes prestigiosos; se nace predestinado para ello: Los espíritus hacen la revelación a un chamán viejo y de renombre, a quien, en uno de sus sueños, le comunican que el bebé que nacerá de una mujer N, está llamado a ser un gran jaibaná. El chamán se apresura a comunicar su sueño a los padres del futuro niño, quienes reciben complacidos la noticia, e inicia a partir de entonces sus ceremonias, soplando sobre el cuerpo de la madre embarazada, para transmitir sus poderes al nuevo brujo; hace votos porque el bebé nazca felizmente, viva largo tiempo y se convierta en un jaibaná poderoso. Desde este momento, el niño no se pertenece a sí mismo, sino que queda en manos de los espíritus, de los *antomiáes* que colaboran con los chamanes y no lo abandonarán en ningún momento de su vida. Cuenta la Madre Laura que trataba alguna vez de preparar a uno de estos niños predestinados para el bautismo, y en espera de que su padre le ayudara, le dijo que el bautismo arrancaría el alma de su hijo de las garras del demonio. El indio respondió haciéndose el triste: *éste ya no deja diablo porque yo entregó antes de nacer . . .* y ante el gesto de admiración de las hermanas, concluyó vivazmente: *No asustes hermana, si no entrega a diablo así, no sale jaibaná fino*<sup>1</sup>.

Unos años más tarde, cuando el niño comienza su edad puberal, sueña con cosas nunca vistas por ningún indio y con el jaibaná que lo inició en el vientre materno, y recurre a él en solicitud de enseñanza.

Los waunanas consideran que cualquier individuo puede llegar a ser jaibaná, para lo cual sólo se necesita dirigirse al chamán más viejo, conocido de todos y manifestarle sus deseos de aprendizaje. Se llega a un acuerdo entre los dos, el alumno paga una suma determinada y el maestro inicia la enseñanza de oraciones, conjuros, etc., por espacio de una noche, según lo que nos dijo un joven jaibaná del río San Juan. Lo mismo nos dijeron los chocoes del río Valle, pero según ellos, las enseñanzas cubren un período de cuatro noches. En realidad, los dos sistemas se practican en las diferentes comunidades chocoes, aunque se considera que el "predestinado" es un chamán excepcional, escogido por los espíritus y que, por esta razón, sus encantamientos y todas sus prácticas mágicas y curativas tienen mayor efectividad. Los demás no pasan de ser jaibanaes de segunda o tercera categoría que atienden necesidades menores de su propia familia o de sus vecinos más cercanos, pero que ceden su puesto a los grandes jaibanaes cuando las enfermedades avanzan o los hechizos se resisten a sus limitadas capacidades. Mientras los "iluminados" reciben enseñanzas periódicas por tiempo relativamente largo, los segundos están circunscritos a un aprendizaje rápido de una a cuatro sesiones nocturnas consecutivas.

El jaibanismo no está limitado a los hombres. Las mujeres también pueden ser iniciadas y reconocidas, con los mismos atributos, preeminencias y derechos que sus colegas varones. Sin embargo, y aun cuando fueron diabladas las que formaron a los primeros jaibanaes chocoes, las mujeres que se dedican a esta profesión son pocas. El profesor Nordenskiöld oyó hablar de una, pero ya había muerto; fray Severino de Santa Teresa también menciona un caso, y nosotros estuvimos muy cerca de otra en el río Nuquí; no pudimos verla, porque acompañantes nuestros dispararon sus armas, con la esperanza de cazar patos, y aterrados los negros y algunos indios huyeron de sus casas y se refugiaron en el monte. Luego nos contaron los indígenas que una jaibaná que estaba en uno de los ranchos, había sentido tanto pavor ante el estruendo de las descargas, que enfermó seriamente; le sobrevinieron vómitos y convulsiones; enferma como estaba, había emprendido la huida buscando las cabeceras del río hasta donde no pueden llegar las canoas.

Uno de los bohíos que visitamos en el paraje Antadó del Municipio de Dabeiba, se diferenciaba de los demás por un espacio separado del resto de la habitación, cuya parte superior era una saliente dentro de la forma cónica que caracterizaba los techos de las casas. Como paredes se habían habilitado tabiques de cañabrava y hojas de palma; el piso volaba hacia afuera, como apéndice del gran rectángulo que

<sup>1</sup> 1929, pp. 211 y ss.

constituye la habitación misma, y para aislarse de ella pendían desde el techo pedazos de tela a manera de cortinas, que llegaban hasta el suelo. En el extremo de este recinto se levantaba una pequeña tarima construida con varillas delgadas de madera, sobre la cual había varios objetos, recostados contra la pared. El más llamativo de todos era una tabla compuesta de tres partes: dos laterales y una central más alta, con pinturas en rojo y negro; a los lados, pequeños bastones de macana o madera dura, finamente pulimentados (*jaies*), rematados en caras antropomorfas unos, y otros en cabezas de serpiente o punta de lanza; un espejo rectangular, enmarcado en madera; pequeñas totumas grabadas con dibujos, frascos de distintos colores, con predominio del verde y el azul, llenos de agua; y algunas otras cosas. Estábamos en la casa de un *jaibaná* y este espacio era el centro de sus actividades, el lugar de los objetos distintivos de su profesión; y donde se imparte enseñanza a los iniciados, al amparo de las sombras de la noche.

A un extremo de la "mesa" se sienta el maestro y al otro su discípulo, interponiéndose entre ellos los objetos ceremoniales del *jaibaná*, quien introduce a su discípulo en el conocimiento de los rituales, oraciones para llamar a los espíritus, clases que de éstos existen, forma de manipular los *jaies*, maneras de curar las enfermedades, según las indicaciones de los espíritus protectores y de acuerdo con las clasificaciones sintomáticas; cómo hacer los preparativos iniciales; en fin, todo el *corpus* del chamanismo conocido por el maestro. La escena se desenvuelve a oscuras. Tarde en la noche, el *jaibaná* toma media botella de aguardiente suministrada por el pupilo, la "reza", le canta algunas oraciones y vierte parte de su contenido sobre la cabeza del muchacho, al tiempo que le da unas palmaditas sobre ella; después vacía otra porción sobre el cuerpo del iniciado y termina con unos masajes que incluyen las "sobas" con los *jaies*. El discípulo permanece callado con las manos ocupadas: la una en un *jai* de figura antropomorfa (*jai emperá*, "hombre") y la otra en el *jai damá*, "serpiente".

Pasados los exorcismos con el aguardiente, el *jaibaná* entona varios cantos, para llamar a los demonios (*Antomiá*) que atendiendo a su conjuro, se colocan a la espalda del aprendiz quien, de tanto oír estas canciones, las aprende; ellas constituyen también parte de la enseñanza. Lo poco que ha quedado del aguardiente lo bebe el muchacho. Los de la enseñanza son días y noches de verdadero martirio para el estudiante, porque las sesiones duran hasta la madrugada y el aprendiz debe estar atento a cada una de las ceremonias que su maestro realiza; no puede dormir durante el día, tiene permiso para

pasear por el monte, pero no debe hablar con nadie ni permanecer al sol, de suerte que si quiere cazar tiene que hacerlo desde la sombra; no puede realizar ningún trabajo, ni participar en los convites comunales acostumbrados para el desmonte de la roza, ni transportar cargas, porque resultará *chamán* de baja categoría. Sin embargo, no se los obliga a observar ninguna prohibición alimenticia o sexual.

Cuando el *jaibaná* considera que su discípulo ha aprendido lo suficiente como para ser su colega, ordena la fiesta de culminación. Antes de iniciarla, el *jaibaná*, por la tarde toma un baño en el río, pinta todo su cuerpo y su cara con figuras rojas y negras, se pone una *paruma* nueva y adorna su cabeza con corona de chaquiras, su cuello con collares de las mismas cuentas y las orejas con zarcillos de plata; del cuello o de la corona penden su espejo y los *jaies* o representaciones de los espíritus; en la mano porta el *jai* patrón y otras veces un bastón sin ninguna decoración, que lo distingue de los demás indios, constituido por una vara de macana finamente pulida. Previamente, ha ordenado la fabricación de la *chicha*, para lo cual escoge entre las habitantes de la casa o entre sus vecinas una o dos jóvenes vírgenes y si no las hay, dos muchachas solteras o, en último caso, casadas pero no lactantes y nunca en su período de menstruación. Estas mujeres toman un baño antes de la madrugada con aguas aromáticas y otro al amanecer, y se disponen a realizar su tarea que comienza por el barrido cuidadoso del rancho donde la *chicha* se prepara, lavando el piso con aguas aromáticas de yerbabuena, aramú, albahaca y otras plantas; se despojan de sus vestidos y los cambian por faldellines nuevos que les facilita el *jaibaná*; se adornan con coronas de chaquira, collares y flores, fuera de la pintura facial y del cuerpo. Con las aguas aromáticas lavan el maíz que servirá para la *chicha* y encerradas en el recinto reservado para las ceremonias, lo muelen y lo mastican para que la fermentación sea más dulce y resulte más agradable a los espíritus; manipulan los elementos con sumo cuidado para no derramar una sola gota del contenido, ni dejar caer un solo grano de maíz al suelo, porque se pierden los efectos encantadores de la *chicha* y hay que recomenzar la tarea. Trabajan hasta dejar la bebida lista en las vasijas donde ha de fermentar y se despojan de sus galas. Cuando cae el sol se da comienzo al acto.

La Madre Laura presenció una de estas ceremonias: La escena se desarrolla en un campo cercano a Dabeiba, uno de los centros misionales en la segunda década de este siglo:

"Desde muy temprano comenzó a oírse el tambor en el bohío; los indios vecinos entraban a él alegres y salían gritando como si les hubieran dado guarapo; las indias se pintaban con afán; el fogón

ardía más que de costumbre y el movimiento en general indicaba que se trataba de una fiesta muy alegre. Ni un momento cesaba el tambor monótono y misterioso ...

No había más luz que la del fogón muy encendido, pero a un lado, por una tabla en donde pudimos acomodarnos estaba con muy poca luz. El bohío estaba completamente lleno de indios, todos muy pintados de rojo y negro, al punto que cualquiera hubiera creído que aquella pintura era un vestido muy ceñido. Todos fueron indiferentes a nuestra entrada. A un lado del tablado, no lejos de nuestros puestos, había un toldo formado con parumas sucias al cual llenas de curiosidad nos asomamos y vimos dentro de él un tendido de hojas de plátano y sobre aquel tendido carne de cerdo, luego otras hojas y sobre ellas varias lonjas de carne de venado y todo muy cubierto con hojas. En las cuatro esquinas de aquel tendido estaban sendas totumitas con aguardiente y sobre el tendido colgaban de una viga, casi hasta tocarlo, muchas macanitas y a un lado una olla llena de agua de *anamú*, con la cual Vidalito (el jaibaná) hacía frecuentes aspersiones en todo el bohío. Cerca al tendido de hojas estaba el joven Isaías (el iniciado) dormido, sumamente pintado, con corona de plumas de aves, con gargantillas de chaquiras y de rosas amarillas; el cabello muy desordenado y su posición denunciaba algo como desmayo. El profesor Aparicio sentado en el suelo al pie del tendido de hojas, pero ni el discípulo ni el maestro quedaban ocultos por el tendido; estaban muy cerca de nosotras.

El resto del bohío estaba lleno de indios que bailaban unos con otros ... ('...').

El discípulo dormido sufría contorsiones frecuentes; el profesor no se inmutaba; sentado cerca al tendido de hojas, hablaba con monotonía soñolienta ... Saltó repentinamente, se aproximó al cercado del bohío, *dio voz de llamada con un pito*, habló un rato, en lengua desconocida entonces para nosotras, mirando a aquel lado, cual si viera a alguien y volvió a su puesto. Tres veces hizo lo mismo. A la tercera, la voz del pito fue contestada por otra, como salida por un cuerno, cavernosa, honda, solemne y prolongada<sup>1</sup>. Nos estremecimos ...

Desde su puesto el profesor volvió a llamar ya por cuarta vez del mismo modo y la respuesta, en el mismo desconocido bramido, se oyó

<sup>1</sup> Los indios catios nos explicaron que cuando hay una fiesta de *graduación* de un jaibaná, acostumbra tocar unas caracolas agujereadas, soplando fuertemente, para que todos se enteren que hay un nuevo brujo en la comunidad (Pineda).

allí mismo, cerca al indio. Luego se entabló conversación entre el profesor y una voz que salía como de debajo de las hojas. Aquella conversación fue larguísima: sólo pudimos distinguir las palabras *soldado*, *Antomiá* (diablo) y *Madre*. Tan pronto como fue pronunciada esta palabra última, Vidalito nos ordenó en nombre del viejo profesor que nos colocáramos más distantes del toldo ...

El discípulo continuaba dormido, el profesor hizo en seguida nueva aspersión con agua de *anamú*, sobre los circustantes, de los cuales ninguno lo miraba, el discípulo y los objetos misteriosos; nuevo rezo de nuestra parte ... Se acercó el profesor al discípulo y le colocó sobre la espalda un gran pañuelo rojo, a guisa de capa, sin dejar por supuesto de hablar con el ser invisible que tanto horror nos infundía. Tomó un haz de macanas que colgaban del techo y después de friccionalas largo rato con ambas manos, las juntó con un espejo y todo lo colgó del cuello haciéndole coger las macanas con la mano derecha. En toda la noche aquella mano estuvo como sin movimiento apretando las macanas.

Dándole fricciones, haciéndole gestos convulsivos unas veces al discípulo, otras al tendido de hojas y otras a los circustantes, se pasó la noche, sin que dejara un momento de hablar con el ser invisible que tanto nos preocupaba, quien de tiempo en tiempo daba a conocer su presencia con el *bramido* extraño que usó al principio. Sin cesar, los indios tocaban sus monótonos instrumentos, las mujeres bailaban sin cansarse y todo continuaba igual, menos el fogón que entre los resplandores de su medio amortecida luz, nos daba de cuando en cuando insufribles olas de humo.

A las cinco de la mañana ... todavía oíamos aquel bramido y la danza de las indias ...

A las siete, más o menos, vino una india, quien nos refirió que al amanecer, el profesor sopló fuertemente en la coronilla de la cabeza del discípulo, lo despertó y ya era *doctor* ...

Luego echaron a la olla aquellas carnes ya con la gran virtud de haber servido de alojamiento a *Antomiá*, las hirvieron y, en soberbia halgarazada, se comieron aquel diabólico desayuno y sobre él echaron totumas de chicha.

Pronto se presentaron los *doctores*. El nuevo diciéndome: *Madre, ya sabe todo para curar; dolor de cabeza falta apenas, este nochecito aprende*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Op. cit., pp. 42 a 48.

Dicen los jaibanaes que cuando están en estas ceremonias, los *jaies* se acercan a beber la chicha y a comer las viandas que se depositan cerca del iniciado, y que tocan y cantan armoniosamente. El jaibaná se une a ellos con sus cantos, y les pregunta en medio de sus llamados cuál quiere asentarse en el cuerpo del nuevo doctor para iluminarlo y acompañarlo en sus curaciones. Uno de ellos acepta la proposición del chamán que lo conduce hasta su discípulo. Es entonces cuando soba al iniciado con los bastones donde se aposentan los espíritus, recorriendo con ellos todo el contorno de su cuerpo para que el espíritu protector se introduzca en él, y acompaña la ceremonia con soplos repetidos en la coronilla y en los costados del aspirante.

Los indios del río Baudó y de la vertiente pacífica hablan de una tercera forma para convertirse en chamán. En ella no interviene el jaibaná maestro, sino que el individuo se somete a una especie de magia negra, parecida a la que se practica en algunas regiones rurales o semirurales de Colombia y que, en todo caso, está mezclada con elementos nuevos. El sujeto que se decide a correr esta aventura escoge un día de la Semana Santa, de preferencia el viernes, día santo por excelencia; a la luz del sol se va al monte, busca una palma de la especie llamada por ellos *memé* y la tumba; toma una hoja y la lleva a la orilla del río donde la macera, machacándola en una piedra con otra más pequeña y en una totuma la mezcla con agua de río y la tapa con las hojas de la planta llamada hoja-blanca que parece tener carácter mágico. Regresa con ella al monte, escoge un lugar debajo de un árbol, coloca la totuma con la mezcla y pronuncia sobre ella las siguientes palabras: *Cuando yo vuelva aquí, debe haber un hombre*. Busca a continuación una planta determinada con cuyo jugo unta los brazos y la cara, y terminados estos encantamientos regresa a casa. A los cinco días, sin comunicar nada a nadie, ni haberse sometido a regla ni tabú alguno, el aprendiz de brujo retorna al monte, siempre a la luz del día. Si todo ha sido hecho conforme a las normas, verá a un individuo parado junto a la totuma haciendo manipulaciones sobre ella, como especies de exorcismos. El iniciado se acerca al hombre, que no es otro que *Antomiá*, en figura de hombre negro, feo y con abundantes barbas, quien lo mira sin decir palabra. El aprendiz saluda y *Antomiá* le responde: *Toma esto que hay aquí. Con ello serás un gran hombre. Nadie, desde ahora, podrá hacerte daño*. El futuro jaibaná lo toma y lo bebe.

Sólo falta una ceremonia para que el novato quede convertido en verdadero curador de enfermedades y encantador de maleficios. Dirige de nuevo sus pasos a la casa y consigue cuatro totumitas que coloca sobre una mesa; busca entre los miembros de su familia o en

una casa vecina, una muchacha virgen, que debe ataviarse con todas sus galas; paruma nueva, collares, aretes, sortijas en los dedos y pintarse como lo exigen las normas del ceremonial; su oficio será servir aguardiente en los pequeños recipientes de totuma y cubrirlos luego con hoja-blanca. El nuevo jaibaná toma tres o cuatro hojas de la palma, *parará*, que son, dice él, como los tamborcitos de los *jaies* y sentado frente a la mesa donde reposan las vasijas con el licor y los *jaies* que él mismo ha fabricado, las sacude constantemente porque su ruido —afirma— es la música que gusta a los demonios; de cuando en cuando, las humedece en una mezcla de yerbas aromáticas en infusión, entre las que figuran la albahaca blanca, la yerba de sapo y la cabosa. Con esta música y estos asperges comienzan a llegar los *Antomiáes*, que se acercan a las totumas para beber el aguardiente, pero que en realidad apenas lo huelen y vuelven a dejar intactas las vasijas sobre la mesa. El iniciado entona un canto, terminado el cual los demonios se marchan y el nuevo brujo toma de este aguardiente hasta emborracharse, mientras dos muchachas baten sendos tambores, uno grande y otro pequeño, dando vueltas alrededor del aprendiz. Concluida la ceremonia, el jaibaná invita a todos sus parientes y amigos a la gran fiesta de los *jaies* que, como todas las demás, consiste en beber chicha, bailar y cantar al son de los tambores y de la flauta o de tiples y guitarras, si hay quién sepa manejar estos instrumentos. La fiesta dura toda la noche y el día siguiente. Después de ella, el aprendiz entra a la categoría de jaibaná.

En su breve informe sobre los indios del río Sambú, Arbin afirma que “sólo los hijos de un hombre-medicina pueden llegar a ser jaibanaes” y describe una práctica realizada por el maestro en el momento de la graduación del iniciado en las artes jaibanísticas. Según él, colocan sobre su cabeza una culebra venenosa a la que le han extraído los colmillos sin dejárselo saber al aprendiz. El maestro observa las reacciones de éste por espacio de algunos minutos, y determina de acuerdo con ellas qué clase de *chamán* será<sup>1</sup>. Ya volveremos sobre la participación de las serpientes en el chamanismo chocono. Abrimos un paréntesis para referirnos a la primera afirmación de Arbin:

<sup>1</sup> 1950, p. 86. El profesor Nordenskiöld menciona también la presencia de la serpiente desdentada en las enseñanzas mágicas, en la misma forma descrita por Arbin. Nordenskiöld recibió la información de labios de un chamán del río Pasatú —hermano de otro chamán del Sambú, el informador del etnólogo—, el brujo le contó que cuando estaba aprendiendo su profesión “tuvo que llevar sobre su cabeza en una ocasión, un extraño sombrero-canasta en el cual había colocado el maestro una culebra, cuyos colmillos habían sido removidos, pero sin que el pupilo se hubiera dado cuenta” (1928a., op. cit.).

hasta donde pudimos averiguarlo en las diversas regiones visitadas, y como se ha visto por las descripciones que preceden, no es requisito indispensable el ser hijo de jaibaná para alcanzar esta posición. No es extraño que uno o varios hijos de un jaibaná sigan la carrera de su padre, por las facilidades que se les presentan, pero no son ellos los únicos. En el momento actual son tan numerosos estos maestros de la magia indígena, que difícilmente se encuentra una familia extensa sin que en ella haya por lo menos uno <sup>1</sup>.

Los indios del río Sambú, según nuestras informaciones, las del propio Arbin y las del profesor Nordenskiöld, son indios chocoes de diferentes regiones que han emigrado hasta esa zona por razones diversas, y siguen las mismas pautas culturales que rigen la sociedad chocó. Por lo demás, no son sino unas pocas familias que, con la movilidad característica de estos indios, no permanecen por mucho tiempo en su hábitat. Un cambio fundamental en institución tan importante para ellos como es el jaibanismo, es por lo menos dudosa.

Continuamos con el proceso de formación y ejercicio profesional del chamán ...

#### *El instrumental mágico*

El jaibaná ha cumplido hasta aquí la primera etapa de su profesión. Tiene su "título", pero aún no está capacitado para ejercer su oficio. Generalmente es muy joven cuando termina este primer aprendizaje y momentáneamente no tendrá mucho éxito en sus realizaciones, porque los indios prefieren siempre recurrir a un brujo viejo de renombre. Queda pues, por delante un largo trayecto de estudio al nuevo brujo. En este lapso tendrá que hacer expediciones, a veces muy largas, para ponerse en contacto con conocidos jaibanaes, pagarles sumas de dinero para que le transmitan sus enseñanzas, e ir engrosando los objetos de su profesión, dando forma a su altar o *chimiá-egobarí* como lo llaman los catíos.

Ya describimos levemente estos altares refiriéndonos al de Miguel Domicó, chamán del paraje Antadó en el Municipio de Dabeiba, quien nos confió sus secretos y por él conocimos la mayor parte de los objetos "sagrados", lo mismo que sus funciones. Su temor inicial era

<sup>1</sup> Fray Severino de Santa Teresa corrobora nuestra aseveración. Refiriéndose a los catíos, dice: "Tal vez no sería arriesgado afirmar que, en tiempos pasados, cada jefe de familia ejercía el oficio de jaibaná en su respectivo hogar. Me inducen a creer esto, las pocas relaciones sociales de estos indios entre sí, la carencia de locales públicos para sus ritos religiosos y el encontrarse aún hoy en día, parcialidad indígena de veinte bohíos con quince jaibanaes" (1924, op. cit., p. 27).

explicable: sacerdotes y misioneros se empeñan en destruir todo asomo de magia y "brujería" entre los indígenas, y el indio como defensa cultural pasiva, aparenta seguir las instrucciones de los prelados, mientras secretamente para ellos y abiertamente dentro de su comunidad, siguen viviendo su mundo espiritual con toda fuerza de la tradición. Un ejemplo claro de esta situación lo pudimos palpar en Dabeiba. El cura párroco de este pueblo nos llevó a su casa para mostrarnos uno de los objetos de los indios: era la tabla médica de los jaibanaes, la misma que habíamos visto por primera vez en casa de Miguel. Domicó se la había regalado y el sacerdote la tenía como adorno curioso en su sala de recibo. El religioso nos transmitió las informaciones que el indio le había dado sobre las figuras: ciertas escenas de la vida diaria del indio; era la representación de los bohíos, de la gente, de su lucha contra las serpientes que llegaban hasta los ranchos y cuando los indios las pisaban descuidadamente, los mordían y provocaban la muerte; en fin, algo inocente y sin trascendencia, un simple intento de representación pictórica. ¿Cuál era la realidad?

Miguel fabricó para nosotros una tabla médica que forma parte hoy de las colecciones del museo del Instituto Colombiano de Antropología; su nombre en lengua indígena es *Kurú sú* (de *kurú*: madera), fabricada en madera de balsa, consta de tres porciones: dos laterales y una central un poco más alta. En ocasiones está formada por cinco partes, pero las dos adicionales son repetición de las que forman los lados. Los jaibanaes de Dabeiba la mantienen en sus *chimiá-ego-barí* y se valen de ellas en las curaciones, junto con los otros objetos mágicos, colocándola muy cerca de la cabeza del enfermo, de manera que la vea constantemente, con el fin de sugestionarlo y ejercer sobre él una influencia más directa, nos explicaba Miguel.

Según los datos de Domicó, los círculos más pequeños señalados en la figura con el número I (véase el dibujo en la lámina), son bohíos de los que se usan corrientemente como habitaciones de los indios; los cuadros marcados con el número II, representan "tambos grandes como iglesias", es decir, los bohíos donde los indígenas celebran sus fiestas y sus borracheras en ceremonias de bautizo, iniciación, etc.

Las culebras rojas distinguidas con el número III, son serpientes de agua que representan un *pueblo unido*. Estos ofidios están acompañados del diablo (realmente parece que la culebra es la representación más genuina de *Antomía*, demonio que se confunde en ocasiones con la madre del agua).

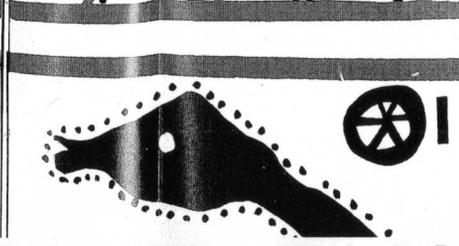
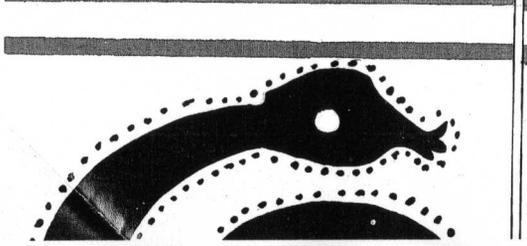
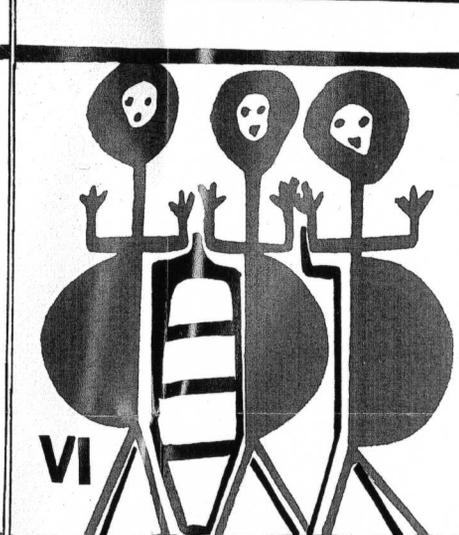
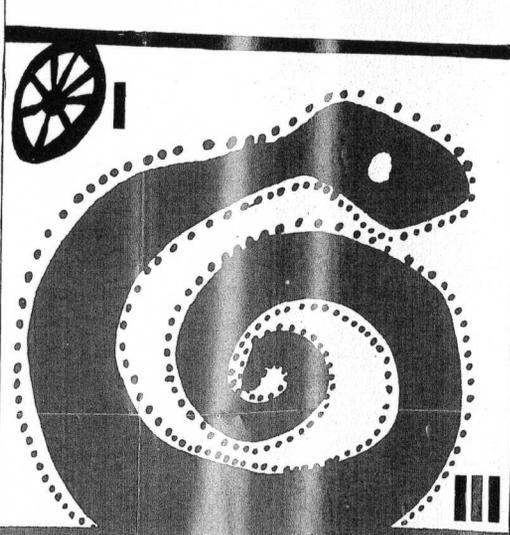
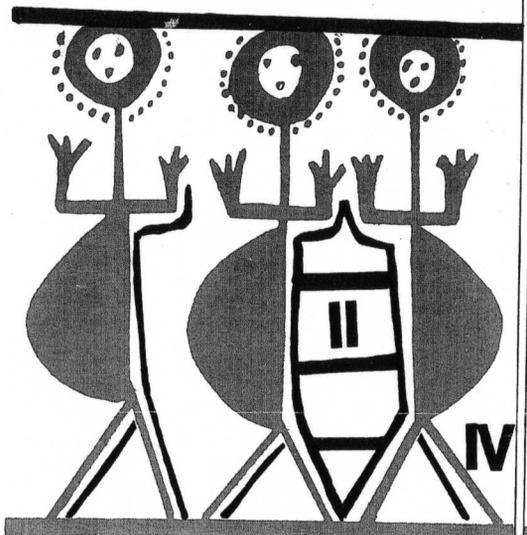
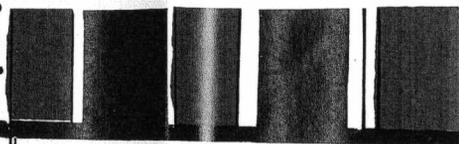
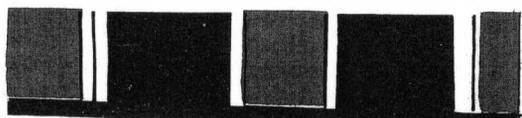
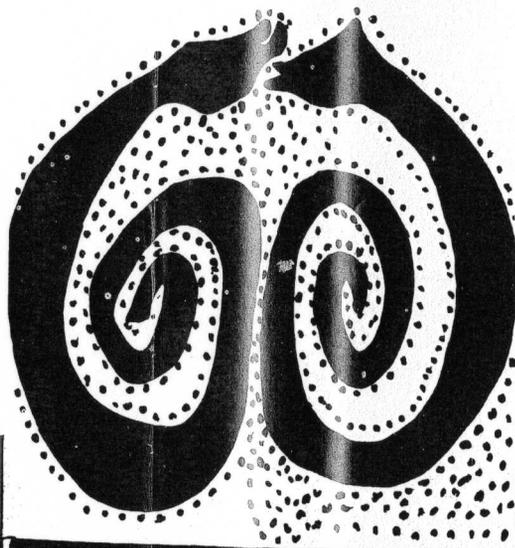
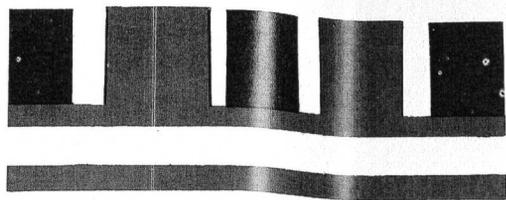
Los puntos que tienen en contorno son huevos suyos, y los jaibanaes dicen que en sus sueños de curación ellos ven cómo estas culebras ponen inmensas cantidades de huevos para reproducirse; de esta manera no es posible extinguirlas, pues si se mata a las mayores los huevos se reproducen y las serpientes se multiplican rápidamente. Los muñecos dibujados en negro con figura humana (Nº IV), son espíritus benéficos que ayudan al jaibaná a salvar al paciente. Por eso se ve a dos de ellos en la tabla con un hombre asido por una piedad, para salvarlo de la culebra (demonio) que quiere comérselo, es decir, matarlo. Son espíritus de tierra. Los ofidios negros (Nº V), son culebras de tierra, espíritus maléficos como sus congéneres rojos, que pueblan las selvas y andan por todas partes; los muñecos antropomorfos rojos, distinguidos con el número VI, son espíritus benéficos del agua que ayudan también al jaibaná en sus curaciones, lo mismo que los negros, que, como lo vimos, son los espíritus benéficos que habitan en la tierra. Ambos están "hablados" (convenidos) para ayudarse mutuamente. Las rayas que circundan el cuerpo de los espíritus antropomorfos, son representación de los vestidos de los espíritus. Se puede ver la serpiente que está cerca de los tambos, esperando el alma de los habitantes de la casa para atraparla y comérsela (dar muerte al individuo); y los puntos que rodean la cabeza de las figuras antropomorfas negras y rojas son una corona de huevos de culebra de agua o de tierra según el caso, cuyo fin es el de asemejar los espíritus a las serpientes y poder combatir con ellas en igualdad de circunstancias. Significa por otra parte la sabiduría, el largo estudio a que se han sometido, disciplinariamente, los espíritus para alcanzar su poder. Esto nos hace pensar que los espíritus protectores de los jaibanaes, representados en los *jaies* o pequeñas manitas talladas en forma de cabeza humana en su extremo superior, son jaibanaes famosos desaparecidos, tal como sucede entre los chamanes guajiros<sup>1</sup>. Los que carecen de estos puntos alrededor de la cabeza, son espíritus menores que no han estudiado con la misma intensidad de los anteriores, y cuya función es cuidar las casas de los indios. Los huevos, dijo Miguel, se los colocan estos espíritus en la cabeza para no distinguirse de las serpientes y evitar que los ataquen y para significar que pueden reproducirse con la misma facilidad que los espíritus maléficos cuando están empeñados en ayudar al chamán.

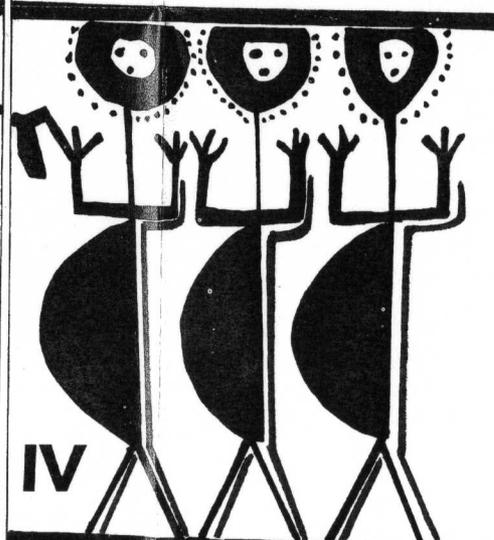
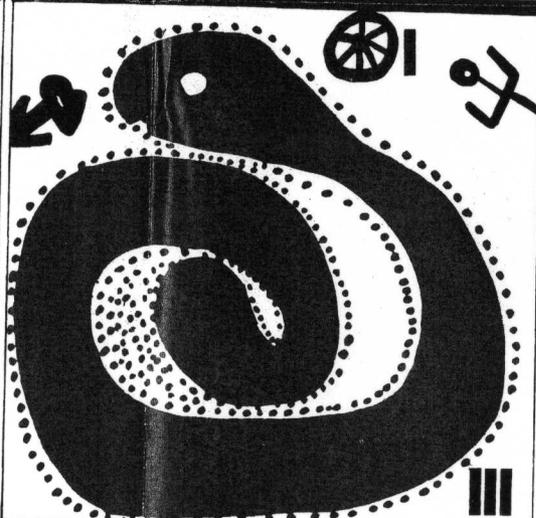
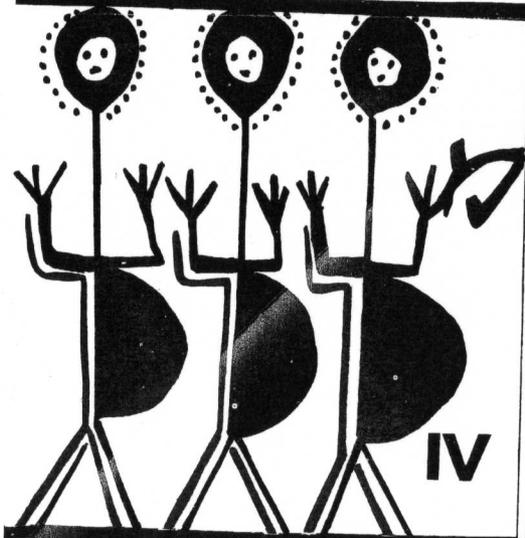
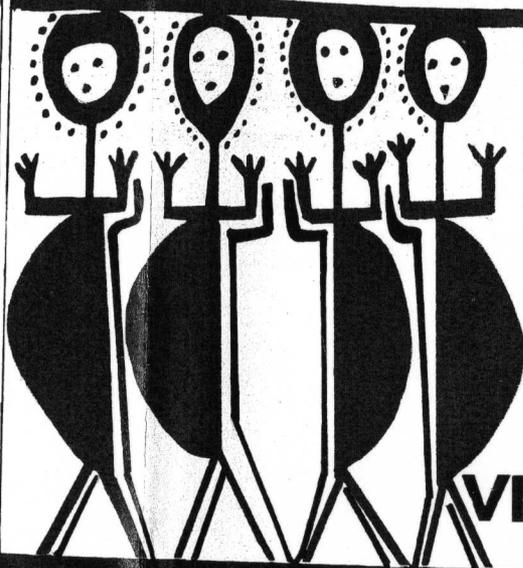
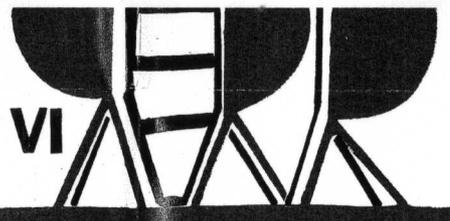
Las dos culebras que se encuentran en la parte superior de la porción central del *Kurú sú*, son los dos ofidios jefes que están en

---

<sup>1</sup> Cf. Pineda, 1950, *Aspectos de la Magia en la Guajira*.

Continua en siguiente pág.





conferencia —tienen la lengua afuera— para convenir la persecución del enfermo, y designar a otras serpientes para que se encarguen de hacerlo, las cuales obedecerán alegremente las órdenes de sus superiores. Son macho y hembra: el macho está a la izquierda de la figura, tiene cuernos y lleva un triángulo en la cabeza. La posición frente a frente de los muñecos de abajo, indica que están conversando porque el tambo está rodeado de culebras o espíritus malignos, y están viendo la manera de defenderlo.

Las serpientes rojas viven en las lagunas y por eso sus aguas se ponen “bravas” cuando la gente se acerca a ellas, grita o arroja piedras en su superficie. Estas lagunas “encantadas” están localizadas en sitios aislados en las alturas montañosas. Cuando se “enojan”, porque las culebras rojas sienten la presencia de extraños en la cercanía de sus moradas, levantan sus aguas en oleadas altas como cerros, y los intrusos pueden llegar a ser devorados por los ofidios. Otra forma de manifestar el “enojo” es por medio de aguaceros torrenciales y tempestades horrorosas, acompañadas de rayos y truenos<sup>1</sup>. Por estas razones, el indio nunca sube a las cumbres que tienen tales lagunas. Huyen de ellas y de sus inmediaciones. Las serpientes negras en cambio, son las que se encuentran los indios en sus caminatas diarias por la selva o por la orilla de los ríos; viven en la capa musgosa que cubre la superficie del suelo.

Esta tabla médica que acabamos de describir la encontramos entre los catíos, y no tuvimos información sobre ella ni la pudimos hallar entre los otros indios de las regiones del Atrato, del Baudó y de la costa pacífica. Los waunana producen imágenes semejantes con los mismos motivos y colores, en telas de corteza. Entre los demás, los objetos principales de su altar mágico con los *jaies* o pequeñas varas de macana y de otras especies de madera, en la forma ya descrita anteriormente, que corresponde en líneas generales con las figuras del *Kurú sú* o tabla médica: los de forma humana son los mismos espíritus benéficos antropomorfos; y los que terminan en forma de cabeza de serpiente, corresponden a los *Antomiaes* o espíritus maléficos representados por estos mismos animales en las figuras de la tabla médica. Quedan los otros *jaies* terminados en punta de lanza, auxiliares de los espíritus buenos, en su lucha contra los

---

<sup>1</sup> Brisson dice que el río *Monbú* tiene, según leyenda poco segura, una ciénaga muy grande en sus cabeceras, ciénaga que los indios llaman *Chinchiná*; pero nadie nos ha podido decir qué ha visto. Los indios la consideran como encantada, y rehúsan guiar a nadie para ir a ella (1895, op. cit., p. 71).

causantes de enfermedades o maleficios. El número de cada uno de estos pequeños bastones está de acuerdo con la capacidad del jaibaná que los posee, pues parece que cada uno corresponde a una enfermedad determinada; en ese caso se fabrican de maderas distintas, según el uso curativo a que se destinen. Un jaibaná de gran prestigio tendrá muchos; un joven recién "graduado" sólo poseerá unos pocos, generalmente uno de cada forma, los que su maestro le entrega en la ceremonia que da fin a la enseñanza. Si el muchacho ha estudiado por largo tiempo y cubierto varios aspectos de la gama chamánica tendrá consigo más: por ejemplo, uno de madera de macana, para las mordeduras de serpiente, otro de madera diferente, para cuando intervenga en la curación de una locura, otro de guayacán contra las fiebres y, así, sucesivamente. Pero entre todos hay uno predilecto, el *jai patrón*, que el chamán lleva consigo a todas partes y al cual duerme abrazado cuando quiere soñar. Este bastón constituye el aposento de su principal espíritu protector. Porque el *jai* no es otra cosa que la representación materializada de los espíritus que prestan su colaboración a los chamanes. Los espíritus los *habitan*, y de ahí la dificultad de que se desprendan de ellos. Sin embargo —aunque muy raramente— el continuo uso de los *jaies* en las prácticas curativas, los desgasta —dicen los indios— y van perdiendo su valor curativo, caso en el cual los destruyen y fabrican nuevos.

Los otros objetos de su haber mágico son los frascos verdes o azules (los indios no establecen diferencias entre estos dos colores y los designan con la misma palabra, *chipara*) llenos de agua. Estos colores figuran en la mitología: de una gota de agua azul o verde, formó Caragabí a los indios chocoes y de otra esparcida imprudentemente por una mujer, nacieron los cunas; los diablos azotaban a los niños con culebras verdes o azules, cuando los estaban convirtiendo en jaibanaes; y con una piedra pintada de azul, con un agujero para suspenderla al cuello por medio de una cuerda, la hormiga *Arrumía* extravía el camino de su marido que se dirigía a casa de otra mujer, *Aremúko*. Desconocemos el significado preciso de estos frascos o de sus aguas en las curaciones y sólo sabemos que se cuelgan en el techo en el lugar donde reposa el enfermo, y participa en su curación. Además de estos frascos está el espejo que no falta en ninguno de los altares de los jaibanaes y que parece ser, conjuntamente con los frascos, una introducción de post-conquista que posiblemente reemplazó otro objeto o que, por la impresión causada en el indio al ver su rostro reflejado en un pedazo de vidrio, lo consideró como algo valioso y mágico y lo adoptó para su vida ceremonial. También su papel es algo extraño y consiste en ser colocado frente a la cara del paciente

para que se mire constantemente en él mientras el jaibaná realiza sus hechizos o conjuros. Los espejos de los chamanes son rectangulares, enmarcados por ellos mismos en toscas molduras de madera; nunca usan para sus ceremonias los espejos redondos, muy utilizados por las indias que los llevan colgados de sus collares sobre el pecho, como adorno. Nadie puede mirarse desprevénidamente en estos espejos del jaibaná, sobre todo las mujeres, porque perderían la vista.

Lo fundamental para la comunicación con los espíritus, curación de enfermedades y demás funciones del chamán, son los *jaies*. Los otros son objetos más o menos valiosos, que pueden o no estar presentes en el altar mágico. Todos los chamanes poseen los *jaies* indispensables, y por ellos pueden ser identificados. En cambio, los demás componentes no tienen uniformidad y varían de región a región y casi que de jaibaná a jaibaná. Si los primeros constituyen la parte estática y tradicional de la institución, los segundos muestran cierta dinámica y contribuyen al acrecentamiento del *corpus* cultural mágico de los indígenas, pues cada cosa nueva conocida por el chamán, que a su juicio puede impresionar a la gente común, la introduce entre sus haberes y la utiliza en sus ceremonias. Por ejemplo, el doctor Wassén menciona unos barcos mágicos entre los objetos del jaibaná, tallados en madera de balso y decorados con pinturas vegetales, y los describe así:

"Las figuras que están bajo cubierta son llamadas *páchaidáma*, la palabra corriente para muñeca. Estas figuras, como todo el resto, representan ... demonios expelentes de enfermedades que protegen al propietario del barco ... pueden verse entre tales demonios ... *tierralaimedum* (el pájaro sobre la cabeza del mástil); un loro en los arcos; un *caimandam* (caimán); un *raidam* (raya); *epúdam* (armadillo); *lingetdam*. Barcos mágicos de este tipo se construyen también entre los verdaderos chocó (la relación es entre los noanamaes) en el norte hacia Panamá".

Aunque Wassén no los encontró entre los indios de la isla Mungidó, el jaibaná informador, Abel Hingimía le contó que cuando tomaba un curso de instrucción en las artes jaibanísticas, su maestro, el chamán Merino del R. Orpúa le impuso la tarea de construir un barco de éstos, indicándole cuáles figuras debería llevar. "Hoy —dice el doctor Wassén— estos barcos miniatura ... están modelados de acuerdo con las embarcaciones de los blancos". ¿De dónde nació la idea de los viajes de los demonios expeledores de enfermedades?, se pregunta el autor, e insinúa como respuesta una relación con la idea de los demonios que viajan en los barcos de la luna y el sol, que

se nallan entre sus vecinos los *cunas*<sup>1</sup>. También el profesor Nordenskiöld menciona la presencia de estos barcos entre los objetos de un chamán del río Sambú. Y se refiere, además, a una bodoquera que éste utilizaba cuando se dedicaba a las curaciones de enfermos<sup>2</sup>. Menciona, por otra parte, un aro con plumas que otro chamán del río Pasutó, hermano del anterior, ondeaba sobre el enfermo. "No había visto nada como esto en ninguna otra parte —afirma—. Quizá esta fuera su especialidad"<sup>3</sup>.

El depósito mágico del chamán debe adicionarse con una o dos parumas nuevas para las mujeres que elaboran la chicha ceremonial y le ayudan en otros rituales, lo mismo que collares y diademas de chaquira para el mismo fin, orejeras de plata, algunos anillos y a veces coronas de hojas de palma adornadas con puntas de madera o con plumas; las vasijas de cerámica para contener la chicha durante las grandes ceremonias, generalmente en figura humana y con adornos de plata o de chaquira, de acuerdo con la capacidad monetaria de su propietario; y otros objetos de menor importancia, entre ellos unos asientos de madera, de balso tallado, semejanado casi siempre una figura animal (predominantemente un demonio-caimán) y engalanados con las pinturas de costumbre —roja y negra— con dibujos que hacen las mujeres.

#### *Viajar para aprender*

Los objetos y conocimientos del jaibaná aumentan a medida que pasan los años. Dijimos que no podía entrar a ejercer su profesión inmediatamente después de haber recibido la primera enseñanza, porque ello podía representar una muerte cercana para el joven chamán. Hay por tanto, un período de inactividad aparente que se aprovecha para hacer largos viajes, en ocasiones hasta regiones distintas de su propio territorio chocoano, para ponerse en contacto con ideas nuevas, con chamanes de otras partes, renombrados por su prestigio y grandes capacidades curativas, y aprender de ellos algunos sistemas. Estos viajes demandan tiempo y dinero y por eso, aun cuando los jaibanaes abundan en todas partes, los *jaibaná ara*, "chamanes finos" como dicen los catíos, son escasos y muy solicitados. Cuando en una casa enferma alguien, recurre primero al jaibaná más cercano para que exorcise al enfermo; si los exorcismos dan buen resultado, allí terminará el peregrinaje; si no, recurrirán sucesivamente a los distintos jaibanaes conocidos hasta llegar a sitios lejanos, dis-

tantes diez y más jornadas en busca de un brujo de prestigio en el cual depositan su confianza y su dinero o haberes que no son muchos.

De ahí la importancia de los viajes y el estudio con buenos maestros. El grupo de indios waunanas que encontramos en Quibdó en expedición de caza y pesca, al Bajo Atrato, estaba precedido por un joven jaibaná de la quebrada Puaró, Clemente Membachi, de 18 o 20 años, casado con una joven india de su propio grupo. Uno de los objetivos de su viaje, fuera de cazar, pescar y localizar una quebrada que en viaje anterior había visto uno de ellos y decía tener arenas de oro, era que Clemente quería ponerse en contacto con un conocido jaibaná de las regiones del río Sucio, para continuar su aprendizaje. En una pequeña caja de madera, cerrada con candado, estaban todos los objetos de su profesión, que guardaba sigilosamente y portaba consigo en la canoa. Todavía no los utilizaba. Uno de los compañeros de viaje se enfermó durante la expedición y al llegar a Quibdó se encontraba en estado tan delicado de salud que el grupo se vio obligado a hacer un alto, se hospedó en un rancho de negros, en la ribera opuesta del río, un poco lejos de la población y llevó a su compañero al hospital de la ciudad con el fin de que los médicos lo atendieran. La enfermedad se prolongaba, los días iban corriendo y los indios ya desesperaban porque a más de la alimentación debían pagar su hospedaje, perdiendo así un tiempo precioso, y disminuyendo los pocos dineros que traían consigo. El enfermo, según el dictamen de los médicos, padecía de una pulmonía y podría curarse fácil y rápidamente si se le ponía algunas inyecciones de penicilina que el hospital no podría suministrar porque carecía de la droga. Preguntamos a Clemente cuando nos mostraba sus *jaies* y nos enseñaba la fórmula mágica de sus curaciones, por qué no se valía de estas cosas para curar a su pariente enfermo, nos respondió que no lo hacía todavía porque aun cuando ya había aprendido jaibanismo con un brujo de su región, era muy joven para practicarlo y podía llegar a ser un mal jaibaná; que por eso iba al río Sucio en busca de otro jaibaná que le enseñaría cosas nuevas y que mientras tanto, ahí estaban los médicos blancos que podrían curar al enfermo. Resolvimos entonces comprar la penicilina ordenada por los médicos, se la entregamos a Clemente y dos o tres días después los indios seguían su camino río abajo en busca de alimentos, de oro y de ciencia<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> El profesor Nordenskiöld afirma que Selimo, su informador jaibaná cuando lo dejó para regresar a su tierra "llevaba toda una colección de curiosidades con las cuales contaba para impresionar a sus clientes" y cuando visitó con él a los indios Bogotá (Panamá), lo vio "tomarse un trabajo infinito para estudiar lo más posible su ciencia médica" (L'art et la religion ... pp. 157-158).

<sup>1</sup> 1935, Op. cit., p. 117.

<sup>2</sup> 1928a., Op. cit., III.

<sup>3</sup> It. It., Cap. VIII.

### *Extensión y limitaciones de su poder*

Alcanzada cierta madurez en la edad y en los conocimientos, el chamán entra a cumplir de lleno su papel en la sociedad chocó. A medida que su prestigio avanza, se le llamará para curar a los enfermos, desencantar las habitaciones invadidas por los espíritus maléficos, sacar del cuerpo de los animales las enfermedades introducidas por estos mismos espíritus, instigados por las malas artes de un jaibaná que ha recibido dinero de otro indio para que haga el maleficio; lo invitarán y lo nombrarán como padrino de los niños en la fiesta de bautizo para que les consiga un espíritu protector y se los entregue en forma de una burda muñeca que les servirá también como juguete; irá a intervenir, posiblemente, en la fiesta de iniciación de los jóvenes cuando lleguen a la pubertad; servirá como maestro de los que anhelan conocer y dominar el mundo terrible y poderoso de la magia; recibirá buenos presentes de alguien que, ofendido en su hacienda, en su vida amorosa o en otro aspecto cualquiera, quiere tomar venganza de la persona señalada como ofensora, y recurre a sus servicios para que lo mate o le cause algún daño menor; y recibirá también los regalos "voluntarios" que sus vecinos temerosos le harán para ganarse su voluntad y sus favores; en fin, él será dispensador del bien y del mal, y receptáculo de la esperanza, el temor, el odio y el respeto de sus compatriotas.

Su poder, sin embargo, es limitado. Hasta donde sabemos, no alcanza el dominio de la naturaleza. No interviene en las labores comunes, ni preside ninguna ceremonia en los convites agrícolas ni en ninguna de las actividades de los indios que tengan algo de comunales y que se relacionen con su subsistencia. Los individuos tienen que valerse de sus propios conocimientos técnicos o mágicos para que la caza y la pesca resulten abundantes o para que las cosechas suministren buenos frutos y no se pierdan.

El poder del jaibaná está circunscrito a los hombres, a su vida y a su salud por medio de los espíritus que pueblan el mundo de ultratumba; dominan los espíritus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sólo se ha recogido un caso en que un jaibaná haya transformado el orden de la naturaleza. La Madre Laura cuenta que según los indios catíos Dabeiba era tierra fría, "pero el indio Julián, jaibaná de gran prestigio entre ellos, aun después de muerto, colocado en la banda derecha del río Sucio, sobre un sitio alto, de donde dominaba toda la región, sopló sobre Dabeiba una bocanada de humo de tabaco, y la volvió tierra caliente . . . Desde entonces quedó Dabeiba con la propiedad de enfermar a los niños . . ." (Cartas Misionales, pp. 38-39).

La comunidad aparentemente vive marginada de las actividades de sus chamanes; participa en ellas sólo de manera ocasional durante los encantamientos o desencantamientos, en las ceremonias de bautizo y otras oportunidades, pero no en la forma de iniciados en un rito, sino como personas interesadas en obtener un beneficio inmediato para un individuo o una familia, no para el grupo como conjunto. El jaibaná no tiene carácter de sacerdote de la comunidad, ya que ésta carece de representaciones de dioses o divinidades, templos, adoratorios o lugares especiales para el culto.

Hay un momento en que la sociedad participa de ceremonias puramente espirituales, no encaminadas a beneficiar o dañar a nadie en particular, sino a propiciar los espíritus protectores del jaibaná. Es cuando el jaibaná sueña que debe honrar a sus *jaies*. Como sus sueños tienen el carácter de profecía, se prepara para hacerlo, pues de otra manera sus espíritus protectores lo abandonarían en el momento de la invocación, cuando requiere su ayuda. La solemnidad de la fiesta pondrá de mejor ánimo a los espíritus, y por eso se esmera en rodearla de la mayor pompa posible.

La ceremonia no se diferencia mucho de las realizadas en la terminación de la enseñanza o en la curación de los enfermos: Las muchachas escogidas barren y limpian el rancho con aguas aromáticas, y en el espacio destinado para los objetos del jaibaná o en uno que se habilita, delimitando una porción de la habitación con telas, preparan la chicha que beberán los espíritus. La piedra de moler, que descansa sobre troncos rústicos en la cocina, se traslada a este espacio y se coloca sobre maderos de balsa que los hombres tallan en forma de animales, representando la cabeza de un tigre, de una serpiente o un caimán, y las mujeres se encargan de decorar debidamente.

Inician su trabajo bailando alrededor de la piedra de moler por cuatro o cinco minutos; una de las muchachas deja descansar sus manos sobre los hombros de la otra, y ambas dan pequeños saltos hacia adelante y hacia atrás, con los pies unidos y las piernas dobladas por la rodilla en ángulo agudo; prosiguen estos saltos alrededor del metate, pero con un solo pie y en la posición de costumbre para pasar luego a unos pasos laterales, hacia derecha e izquierda. Con todos los atuendos puestos muelen el maíz, lo mastican, lo cocinan y lo ponen a fermentar. Nadie debe entrar al recinto donde las oficientes realizan su tarea, con excepción del jaibaná que vigila sus trabajos para que no se infrinja ninguna de las prohibiciones; hasta los perros y las gallinas se amarran para que no profanen el lugar y no echen a perder con su presencia el carácter secreto del rito. Las

mujeres deben permanecer encerradas en el recinto de los *jaies* sin hablar con nadie ni salir hasta haber terminado su labor.

Sobre el piso recubierto de hojas de palmas que han traído hombres y mujeres, descansan las vasijas antropomorfas de cerámica o las adquiridas en sepulturas antiguas, en las cuales se deposita la bebida para que fermente, y se cubren con “hoja blanca” decorada a veces con cruces y otras figuras pintadas con achiote.

La cocina también desempeña su papel en la ceremonia, porque el jaibaná debe ofrecer a sus espíritus un banquete que varía con las circunstancias del momento, pero que excluye casi siempre la carne de res y la de algunos animales de monte. Y son las jóvenes mismas que han elaborado la chicha las encargadas de la preparación de las viandas.

El jaibaná arregla su altar, coloca las representaciones de sus espíritus protectores (jaies) en fila, recostados contra una varilla que sobresale de la superficie de la tarima de varillas que hace de mesa, y al pie de cada una de ellas deposita sendas totumitas de chicha o de otra bebida —agua de panela, aguardiente, guarapo— que llenan las muchachas oficiantes después de lavarlas y rociarlas con aguas aromáticas, las viandas que servirán de banquete a los *jaies* sobre hojas de palma verde o de plátano; la chicha permanece tapada.

Al atardecer comienzan a llegar los indios de los contornos. Todos pintados y luciendo sus mejores galas, llevan los dientes ennegrecidos con el zumo de una rubiácea, como lo han hecho las muchachas oficiantes quienes, además, pintan sus uñas de negro. Y cuando vienen las sombras de la noche, el jaibaná inicia su ceremonia: se coloca frente al altar donde están los *jaies*, la chicha y los manjares de propiciación; entona cantos y modulaciones; con las aguas aromáticas asperja los muñecos y a los asistentes; sacude hojas de palma frente al altar, o toma una de él y hábilmente fabrica un abanico que agita sobre las vasijas de la chicha y el lugar donde reposan las representaciones de los homenajeados. Los circunstantes permanecen en silencio, sentados en el rancho o descabezando un sueño en los intermedios; no hay baile ni música; si el hambre apremia, los indios se retiran del rancho y comen de las viandas que han traído consigo.

Las escenas descritas se repiten toda la noche, el jaibaná descansa a ratos, y reinicia sus cantos e imprecaciones en forma monótona y repetida, para atraer a los espíritus.

Por la mañana los espíritus se retiran después de haber probado las viandas y las bebidas. El jaibaná destapa las ollas que contienen

la chicha, revuelve la bebida con las mismas hojas con que estaban cubiertas e inicia la borrachera, que dura todo el día y en la que participan todos los asistentes. Esta borrachera es el homenaje de la gente común a los espíritus protectores. Terminada la chicha se disuelve la reunión.

#### *Enfermedades y sistemas curativos*

Los indios distinguen dos clases de enfermedades: las provocadas por embrujamiento de los jaibanaes o por las artes mágicas de otros individuos con yerbas y conjuros, y las introducidas por blancos y negros; estas últimas, en su concepto, son enviadas por Dios. Acorde con este doble origen hay también dos sistemas de curación: los males de la primera clase pueden ser remediados sólo por operaciones mágicas de los jaibanaes; para los segundos se recurre a los remedios de los “blancos”. Por eso los indios utilizan a los médicos cuando están cerca de sus poblados; y ésta es la razón también para que el jaibaná tenga, a más de sus *jaies* y objetos mágicos, medicinas compradas en las droguerías o se valga de yerbas medicinales y remedios caseros que corren como panaceas o medicinas famosas en el folklore colombiano. Los indios no confunden las dos clases de enfermedades; y el jaibaná, por su parte, se vale de esta situación para mantener su prestigio y para impedir las deserciones de los indios hacia el campo “civilizado” y evitar, en lo posible, las interferencias de los blancos en su vida cultural.

Las ilustraciones sobran, si recordamos un clarísimo ejemplo extractado de las relaciones de la Madre Laura. La misionera se quejaba de la influencia perturbadora de los jaibanaes, diciendo que cuando las hermanas ya habían vencido a una familia india para que dejara sus antiguas prácticas y entrara en los dogmas de la Iglesia Católica, éstos frustraban sus esperanzas interponiendo sus hechicerías, embrujando a todos o a la mayoría de los que abandonaban sus pautas tradicionales y eliminándolos lentamente. Los demás indios, no queriendo llegar a esta experiencia fatal, se alejaban en lo posible de la obra catequista. La religiosa trae el caso de una de estas familias adictas a la misión, que fue embrujada por un jaibaná de nombre Valeriano; tres personas sufrieron el hechizo y los otros indios vecinos se dieron cuenta de que estaban “embrujados”. El padre, la madre y el hijo mayor, que habían sido señalados por los indios como embrujados murieron, a pesar de los cuidados médicos que les prodigaron las hermanas en la misión. “Sólo quedaban ya los pequeños de la casa —continúa el relato—. Pregunté a los indios si ellos correrían la misma suerte y la respuesta fue negativa asegurando

que ellos no habían sido embrujados. Verdaderamente, los niños escaparon y están sanos <sup>1</sup>".

Ella misma señala la distinción que establecen los indios entre las dos clases de enfermedades. Refiriéndose al caso, escribía: "Varias veces he ensayado convencerlos de que un enfermo a quien ellos no reconocen como víctima de la acción del jaibaná es embrujado y se ríen de mí diciendo: Madre no conoce, ese achaque es que Dios mandó <sup>2</sup>".

Producir enfermedades, valiéndose de los malos espíritus que se ponen a su servicio, es uno de los atributos principales del jaibaná, cuyo nombre está asociado, justamente, con la palabra que expresa el concepto de "peste", "plaga" —*jai*— que la Madre Laura tradujo como enfermedad <sup>3</sup>.

La palabra *jai*, la emplean los indios para denominar genéricamente las pequeñas figuras de madera, representaciones de los espíritus, aun cuando su nombre completo es *jaipakurú* (*pakurú* = madera, árbol, palo) o *jai-barra* (*warra*), (*barra*, *warra* = hijo). La asociación del jaibaná se establece con los espíritus dañinos, causantes de la enfermedad y no con los comunes, que se denominan *hawre*, nombre genérico para los espíritus de los muertos, que se traduce también por "sombras": el indio considera que la enfermedad —generalmente producida por embrujamiento— es la pérdida del alma, que los espíritus malos esconden en algún sitio, un hoyo en la tierra, tapada con una piedra; en un árbol, en un animal, etc., o que es devorada por los mismos, lentamente, hasta producir la muerte. Y es un jaibaná, por propia voluntad, o pagado por otro indio, el

<sup>1</sup> Cartas Misionales.

<sup>2</sup> It. it.

<sup>3</sup> La Madre Laura dice que el otro componente de la palabra jaibaná es derivado de *capaná* o *cabaná*, "manada". "De modo —afirma—, que puede traducirse: conjunto o reunión de enfermedades" (Cartas Misionales, p. 148) y renglones más adelante: "La palabra *paná* no tiene traducción aisladamente. Ya en frase, como he dicho, traduce por conjunto, reunión, compañía, y es lo mismo decir *paná* que *baná* (it., it.).

El Padre Constancio Pinto trae en su vocabulario esta partícula *jai* en las siguientes palabras, entre otras: *jai*, peste, achaque, plaga; *jaibaechei*, apesatar; *jaibaná*, curandero, brujo; *jaigoa*, o *jayoa*, roña; *jai jaidauí*, apestar (1950, p. 26). Y Fray Pablo del Santísimo Sacramento en su estudio sobre el idioma katio, trae para gripa las siguientes acepciones: *jimari*, *jengorró*, *oso*, *kapunia-jai*, y anota: "las primeras palabras propiamente significan moquita, tos; la última, literalmente, significa enfermedad de libres, porque a ellos es raro el caso en que les dé esa molestia" (1936, p. 89). La palabra *oso*, traducida como "tos", la trae también el Padre Pinto (op. cit., 37), y nosotros la recogimos en algunos lugares, con el mismo significado, lo mismo que su variante *tosó* que no es otra cosa que una deformación de la palabra castellana.

que envía a estos espíritus a causar los males. Por eso el temor, el respeto y el odio que se les tiene.

Nuestro informador Ramón Bailarí, nos decía que algunas mujeres de Chimurro (Dabeiba) no podían tener hijos, porque el jaibaná les había hecho un maleficio o lo había causado a sus maridos para que no pudieran tener hijos en ellas. El jaibaná se enamora de una de ellas y le propone dejar a su marido y vivir en adelante con él. Si la mujer lo rechaza, se acuesta a soñar, abrazando a su *jai patrón*, para idear la manera de causarle un maleficio. Los espíritus le aconsejan qué debe darle o el jaibaná, enojado por el desprecio, espera que durante el parto el demonio provoque un mal suceso y mate a la mujer y también a la criatura.

Dicen los indios —porque el jaibaná no reconoce estas actividades suyas—, que cuando quiere causar daño a un individuo, se acuesta y sueña con su víctima, lo que es suficiente para que produzca el maleficio: la persona afectada comienza a sentir dolor de cabeza, le da fiebre, padece de vómitos, y puede morir si no se ataca el mal, cosa que sólo pueden hacer los chamanes más poderosos. Los otros deben soñar y recibir en el sueño las instrucciones de los espíritus, quienes les indican la yerba que deben dar a la persona que desean perjudicar, especialmente a las mujeres que se atreven a rechazar sus reclamos amorosos, para que no vuelvan a concebir. A veces, basta sólo una mirada fija y persistente del jaibaná; otras veces "extiende hacia él —el perjudicado—, el bastón o la mano, le tira a la cara menudos salivazos, le da palmaditas amigables en la espalda u hombro" sin que lo note la víctima, y con esto queda "embrujado" <sup>1</sup>. Otro sistema de provocar maleficio, y quizás el más temido de todos por los indios, es el de hacer que un animal se coma el alma de la víctima. Para ello, el jaibaná en su sueño ve algunos animales e imagina que coloca uno de ellos a la espalda de quien va a embrujar, para que se le vaya comiendo el alma. El primer mordisco del animal es el comienzo de la enfermedad, y por eso los indios llaman a los jaibanaes que hacen esto, *tigres* "por el efecto que producen de comer las almas" <sup>2</sup>. Es tan peligroso este maleficio, que cuando se llama a un jaibaná para una curación y por su sueño sabe que un animal está comiendo el alma del paciente, raramente se encarga de curarlo, y lo desahucia, lo cual ocurre cuando cree que el mal está muy avanzado. Lombrices, gusanos y demás parásitos intestinales de los indios, son también

<sup>1</sup> Madre Laura, 1929, pp. 150-151.

<sup>2</sup> Fray Severino de Santa Teresa. Op. cit., p. 47.

efectos de los maleficios del jaibaná o de otra persona que, aprovechando un descuido de la víctima, le da ciertas aguas mezcladas con yerbas, que producen tal efecto.

Una buena ilustración del valor cultural de los sistemas de que se vale el jaibaná para mantener bajo su dominio a la comunidad, la da la Madre Laura cuando cuenta que tenía en la misión una niña enferma de cerca de seis años de edad. Un día, las hermanas no acataron ocultarla a la entrada del jaibaná Valeriano y la niña, según aseguraron los demás indios, quedó embrujada. "Inmediatamente, no obstante estar con mucha fiebre... la metieron —sus padres—, entre un canasto y la llevaron a dos leguas de distancia en busca de otro jaibaná para que la *desembrujara*. Casi dos meses de operaciones supersticiosas tuvo que soportar la niña para que la declarara libre de la maligna influencia de Valeriano..."<sup>1</sup>.

Cuando el indio se siente enfermo y no puede curarse con recursos personales y conocimientos empíricos de ciertos remedios, acude al jaibaná más cercano para que invoque a los espíritus, los ponga a su servicio y corte el mal.

#### *Las curaciones: buscado y acatado*

Es aquí donde opera la segunda función importante del jaibaná, pues si provoca los males, es también el hombre capaz de curarlos. Su autoridad sobre los espíritus le permite valerse de ellos tanto para producir enfermedades como para curarlas. Sus espíritus protectores, en el segundo caso, lucharán con el del otro jaibaná que provocó el maleficio en el alma del paciente, y pueden vencerlos, liberando su alma y retornándole la salud.

Por esto, la curación de enfermedades depende de la comunicación con los espíritus, a través de los sueños y a su propiciación por medio de la chicha o demás bebidas utilizadas, de la música de las hojas de palma y de algunos instrumentos, especialmente los tambores, fuera de las llamadas y las oraciones mágicas imprecatorias.

El ritual mágico se repite en casi todos los actos en que interviene el jaibaná: graduación de un nuevo jaibaná, fiesta de propiciación de los espíritus, curación de los enfermos, etc., con pequeñas variantes en cada caso. Trataremos de reconstruir el proceso completo, de acuerdo con los datos que nos fueron suministrados por nuestros informadores en distintos sitios. Cuando alguien enferma, su familia

<sup>1</sup> Cartas Misionales, p. 39.

llama al jaibaná o lleva al paciente a casa del brujo; éste acepta en principio la petición de los indios, pero advierte que primero debe soñar para saber si puede o no curar al enfermo. Al día siguiente o al mismo día, comunica que ha soñado y sabe en qué consiste la enfermedad y se encargará de su curación; o, les dice que el maleficio fue producido por otro jaibaná más poderoso que él y no tiene capacidad para curar al enfermo; no vacila por otra parte, en señalar el nombre del jaibaná ofensor, generalmente enemigo personal suyo. Esta declaración última es una especie de desahucio del enfermo; sin embargo, la familia sigue buscando hasta hallar otro jaibaná "fino" capaz de enfrentarse a los espíritus del brujo provocador del maleficio, que logre sacar el alma del enfermo de las garras de estos espíritus que la tienen prisionera o comienzan a devorarla.

Una vez aceptada su intervención, el jaibaná conviene con sus clientes el pago de servicios, bastante altos si se atiende a la reducida capacidad económica de los indios, e inicia la preparación de sus ceremonias, que se limitan a escoger las jóvenes que han de ayudarle, vestir las y engalanarlas con las prendas que guarda en su depósito mágico y encararles el aseo del rancho, su lavado con yerbas aromáticas, el pequeño baile alrededor de la piedra de moler para preparar la chicha, y la fabricación de la bebida y de unas pocas viandas para que sirvan de banquete atractivo a los espíritus.

Cuando el enfermo acude a la casa del jaibaná, y ésta tiene su recinto aparte, allí se realiza el ceremonial correspondiente. Cuando no existe tal espacio, se procede a preparar uno, en la casa del jaibaná o en la del paciente, si éste, impedido por su enfermedad, no puede moverse. Entonces se utilizan dos sistemas: se cuelgan pedazos de tela para aislar una parte de la habitación y se recubre el piso con hojas para delimitar aún más la zona a donde no pueden llegar sino el jaibaná y las mujeres oficiantes cuando realizan sus operaciones; o se fabrica un bohío pequeño de madera de balso y hojas de palma dentro de la habitación misma, con los postes y demás aditamentos preciosamente decorados por las mujeres con las pinturas de costumbre: el achiote y la jagua mezclada con carbón molido. Toda la casa del jaibaná se adorna con pequeños trozos y tablitas de balso artísticamente decorados, que se cuelgan en las vigas o se atan a los postes de la habitación. Con la misma madera de balso se fabrica una representación antropomorfa, que unas veces termina por sus dos extremos en una cara humana tallada; otras, las dos caras se encuentran en uno solo de los extremos, y una de ellas presenta una larga lengua roja, que sale de la boca y está adherida al cuerpo; o es simplemente la representación tosca de un cuer-

po humano, al que se señalan con pintura los ojos, la boca y el ombligo, se representa la nuca por unas muezcas profundas que separan la cabeza del tronco, y las piernas por un corte que permite dos secciones paralelas en la extremidad inferior. Los muñecos de balso reciben el nombre de "hijo de los jaies" y se colocan cerca del lecho donde reposa el enfermo. Estas figuras antropomorfas, lo mismo que las demás tablas decoradas que adornan el bohío en miniatura del enfermo, sólo se utilizan una vez; pasada la ceremonia pierden su valor mágico.

El jaibaná pinta su cara y su cuerpo de rojo y negro, a veces con delicadas figuras geométricas, y lo mismo hacen todos los participantes, incluyendo en ocasiones al enfermo, con el fin de asustar a los malos espíritus, dicen unos, o para no ser reconocidos por ellos, como afirman otros; todos se presentan lo mejor vestidos posible.

En el altar o *chimiá-ego-bari*, preparado especialmente por el jaibaná, se encuentran los objetos sagrados o mágicos ya descritos varias veces, y al frente de ellos las totumas pequeñas para bebida de los *jaies*, y los manjares consabidos; y se pondrán, además, los objetos que los espíritus soliciten al jaibaná cuando le señalen la manera de curar el mal que ataca al enfermo, el cual reposa en el piso del recinto cerrado o de la pequeña choza, sobre hojas de palma; a los cuatro extremos hay sendas totumas con chicha, cubiertas también con hojas de palma; permanece silencioso, quieto.

El jaibaná bebe apresuradamente grandes tragos de aguardiente o de chicha hasta emborracharse; se acerca a su altar, toma los *jaies* y humedece su extremo inferior en las totumas con bebida, los acaricia de arriba abajo, sigue bebiendo aguardiente o chicha y en medio de la borrachera llega a su "éxtasis", canta y se dirige en un recitado monótono a los espíritus. Luego toma la tabla médica y otro de los objetos atractivos de su altar, y la coloca cerca al enfermo, en frente de sus ojos, mientras canta: *haiwáma ia seroiá de haia karebadaita* (vengan todos los espíritus a esta casa para que me ayuden a favorecer al enfermo). Los espíritus responden: *daira aritia arwá momberá* (ya estamos listos). Los indios nos aseguran que cuando un jaibaná de verdadero prestigio realiza estas curaciones y entona sus diálogos con los espíritus, ellos sienten la presencia de los espíritus por un ruidito que hacen: psss... psss... El llamado mágico puede dirigirse específicamente al espíritu del enfermo que se halla escondido y prisionero en algún lugar, por obra del maleficio, y el jaibaná con sus hechizos, con la chicha, el aguardiente y las viandas, con los cánticos y algunas veces con ciertos bailes, trata de hacerla regresar al cuerpo del enfermo, pues sin esta unión no sanará el paciente.

En medio de la borrachera, el jaibaná se acuesta a soñar: ve "una multitud de indios, de toda clase de personas y animales de distintas figuras, muchas especies de yerbas y mil cosas más". De allí sale la persona con quien están en comunicación, o sea su *jai patrón*, representado en uno de los bastoncitos de figura antropomorfa<sup>1</sup>. Este *jai* le indica al jaibaná en su sueño qué cosas se requieren para efectuar la curación. El proceso se complica porque a veces los jaibanaes transmiten órdenes para conseguir las cosas más heterogéneas e inverosímiles, las cuales deben ser adquiridas por los familiares del enfermo; de otro modo, no habrá curación. Por ello, las curaciones pueden prolongarse por semanas y aun meses, mientras los afeitados parientes recorren largas distancias o agotan sus recursos para obtener los objetos solicitados. Si el enfermo puede moverse y caminar, participa en la búsqueda de los artículos. Un jaibaná de Chimurro, por ejemplo, dijo a su hijo que comenzaba a sentirse enfermo: Anda al río, toma unos palos podridos que estén en el lugar donde acostubramos bañarnos, busca arena caliente de la playa donde esté acostado un caimán y tráelos, porque eso fue lo que te puso un indio —otro jaibaná—, y con ello te hizo maleficio y te enfermó. Otro —cuenta fray Severino—, recetó un "baño con infusión de yerbas carbonizadas a la caída del rayo, mascadas por un caballo y un tigre y sobre las cuales se hubiera tumbado una bestia". Y un tercero, según narración de la Madre Laura, exigió dos varas de zaraza colorada, una cinta blanca, tres coronas de rosas amarillas, dos botellas de aguardiente, cuatro clavos de herrar, cuatro tabacos y una gallina. Estos objetos sin hilación aparente entre sí, parecen corresponder a lo que usó el jaibaná embrujador para causar la enfermedad en el alma del enfermo.

Todas estas cosas se colocan en el altar, frente a los *jaies*, que los requieren para recobrar el alma del enfermo, lo mismo que la macanita en forma de lanza para combatir con los otros espíritus que tienen prisionera o están comiendo el alma. Como complemento, el jaibaná realiza, durante toda la noche o en el día, una serie de rituales sobre el cuerpo del paciente, consistentes en sobarle algunas partes o recorrer el cuerpo con los muñecos de madera, desde la cabeza hasta los pies, a manera de masaje; asperjarlo con aguas aromáticas; colocarle uno de los espejos que lleva consigo, muy cerca del rostro, para que el paciente lo mire fija y continuamente; hacerle mirar el *kurú sú* o tabla médica con insistencia, para tratar de estable-

<sup>1</sup> Madre Laura, 1929, p. 151.

cer una especie de relación hipnótica entre el chamán y el enfermo; etcétera.

Cuando el enfermo sufre la comida del alma por un animal, el jaibaná ordena matar una guagua, un cerdo, una tatabra o un saíno y sacarle el corazón o el hígado; viscera que ensarta en un pequeño palo y coloca el extremo libre en la boca del enfermo; entre la viscera del animal sacrificado y la cara del paciente, coloca el espejo para que el paciente se mire en él fijamente. El jaibaná manipula la presa de manera que atraiga al espíritu; por ciertos movimientos y expresiones del enfermo, y por movimientos de la viscera, considera que el animal-espíritu ha mordido el cebo, abandonando con ello el alma del enfermo, que desde ese momento queda curado, pues su alma ya no será devorada.

Los sistemas de curación de enfermedades no están ceñidos a normas fijas y rituales estrictos. Todos ellos requieren la comunicación y la propiciación de los espíritus protectores, pero los remedios aplicados o las prácticas realizadas sobre el enfermo, varían con las circunstancias y guardan cierta concordancia con la clasificación de las enfermedades. Entre estos sistemas están: el empleo de baños de agua fría o de vapor o de agua caliente; la succión de las partes adoloridas del enfermo, aplicando los labios al cuerpo del paciente para extraer la espina, que es la forma que toma la enfermedad; la utilización de plantas medicinales que tienen generalmente también valor mágico; y otras prácticas estereotipadas que se utilizan en enfermedades específicas como la locura.

Durante su comunicación con los espíritus el jaibaná oye que uno de ellos le ordena dar un baño de vapor al enfermo; transmite la orden a las mujeres que sirven de oficiantes, hierven agua en grandes vasijas de barro; el jaibaná lleva al enfermo hasta el sitio donde están las ollas, lo cubre con telas y le hace recibir el vapor en las partes principalmente afectadas —manos, pies, cabeza, etc.—. En otras ocasiones —casi siempre cuando la enfermedad está acompañada de fiebre alta—, los espíritus recomiendan bañar al enfermo con agua fría, y la curación también se lleva a efecto dentro del recinto mismo u ordenando al enfermo que por la mañana se dirija al río y tome una de sus tradicionales abluciones.

Cuando el paciente sufre dolores de cabeza, o en otras partes del cuerpo, úlceras externas, granos y heridas infectadas, el jaibaná recurre a la succión oral para extraer la enfermedad, que está representada por una espina introducida en el cuerpo. Este sistema curativo es uno de los más antiguos dentro del conjunto chamánico, como pudo verse en el aparte anterior cuando hablábamos de los

orígenes míticos del jaibaná; a veces constituye la especialización de uno de estos brujos, y se aplica también en las mordeduras de serpiente para extraer el veneno.

A orillas del río Boroboro, afluente del río Valle, que vierte sus aguas al Pacífico, encontramos a un anciano negro tendido en el piso de un bohío indígena sobre una corteza de damagua; tenía una pierna desproporcionadamente hinchada, llena de pequeños tumores y de pústulas sanguinolentas; de tiempo en tiempo, cubría la parte afectada de su pierna con una pasta verde y húmeda. Preguntamos al negro qué hacía en la casa de los indios, y nos contestó que se encontraba allí en vía de curación; el dueño de casa, José Sampinié Yacú, a quien no conocimos porque andaba en expedición de caza y pesca, le estaba haciendo curaciones, pues tenía fama de ser excelente jaibaná. El emplasto que tenía sobre su pierna era una mezcla de yerbas molidas que venía aplicándose desde hacía bastantes días. Las yerbas tenían la propiedad de refrescarle la pierna enferma proporcionándole alivio; con este objeto se las suministraba el curandero, diciéndole que eran yerbas “frescas”. Cuando la pierna volvía a “calentarse”, cambiaba el emplasto. El jaibaná, antes de salir para su expedición, le había dejado cantidad suficiente para que no careciera de él durante su ausencia.

A nuestra pregunta de qué clase de yerbas eran y cómo las preparaba el indio, respondió que no lo sabía porque el curandero se iba por las mañanas al monte, traía envueltas en una hoja una serie de plantas diferentes que no dejaba ver de nadie; fabricaba con telas una especie de toldillo dentro de la habitación y allí se encerraba secretamente, las molía y mezclaba y entregaba al negro la pasta para que se la aplicara.

Fuera de este tratamiento —del cual el negro estaba muy satisfecho porque se sentía bastante mejorado—, el indio lo había sometido a una dieta alimenticia que debía cumplir estrictamente. Podía comer toda clase de aves como paletón o tucano, pava, pavón, perdiz, etc., lo mismo que pescado y venado; pero no carne de guagua, saíno, tatabra, etc. El venado —le había dicho el curandero—, era como la vaca; realmente era una vaca de monte porque se alimentaba sólo con yerbas. Podía comer, además, pastas como fideos, macarrones... y plátano cocido y asado, con la condición de que al asarlo se le conservara la corteza, de manera que la parte comestible no tocara directamente el fuego.

Este fue el único caso de curación por medio de yerbas que observamos en nuestras distintas expediciones al territorio choicano.

Pero por las informaciones que recogimos parece ser un sistema bastante extendido, aunque no todos los jaibanaes saben aplicarlo. Casi siempre, la utilización de las plantas medicinales se combina con los exorcismos y demás ceremonias ya vistas, y las plantas, en sí mismas, tienen valor mágico. El profesor Nordenskiöld refiere que en la curación que hacía un jaibaná —Selimo Huacoriso—, en la pierna de un enfermo, puso una hoja encima de las pústulas después de haberlas lavado y chupado para extraer la materia infectada. Este jaibaná había aprendido de un tío suyo la medicina de yerbas. “Era —dice el autor—, un especialista en botánica”<sup>1</sup>. El doctor Wassén presenció también la utilización de las yerbas en la casa de otro jaibaná en la isla Munguidó, pero sólo para curaciones de animales —perros—. Uno de éstos tenía una sarna y su dueño la lavó con decocciones de yerbas que le curaron la enfermedad, por lo menos temporalmente. Wassén dice que era posiblemente la misma planta llamada “yerba de culebra” (familia *Gesneraceae* según la clasificación del profesor Robert Fries de Estocolmo)<sup>2</sup>, que el jaibaná Tomás Hingimía había usado para lavar la hinchazón de un perro que pertenecía a un negro y había sido mordido por una serpiente; la hinchazón cedió y el perro se recobró, pero el autor dice que no sabe “hasta dónde ello fuera debido a la decocción de las yerbas”; sin embargo, cuenta que observó después otro caso en idénticas circunstancias y el animal fue curado<sup>3</sup>.

Ya mencionamos la presencia de las yerbas aromáticas en las ceremonias relacionadas con los espíritus de la enfermedad y de la muerte en que participa el jaibaná como actor principal; aparecen también en el ciclo vital del individuo, para satisfacer venganzas personales y causar maleficios y en el desencantamiento de habitaciones entre los catíos. En la medicina estrictamente popular e independiente del jaibaná, las plantas forman parte esencial de la vida diaria del indígena; cada individuo conoce, por observación de sus mayores, los valores curativos de algunas de ellas.

Los indios afirman —y así lo han observado también quienes han vivido largo tiempo entre ellos— que la locura se presenta raramente en los hombres y es más frecuente entre las mujeres. La pérdida de las facultades mentales se debe a la influencia de los malos espíritus

<sup>1</sup> 1928a, Op. cit., pp. 85-86.

<sup>2</sup> Citado por Wassén, 1935, Op. cit., p. 88.

<sup>3</sup> 1935, Op. cit., p. 88. Arbin también menciona la curación por yerbas entre los indios chocoes del río Sambú, en pociones o bebidas (p. 82), lo mismo que el uso de aceite de la semilla de palma cusi (*orbingya phalerate*) para masajes (p. 85) o mezclado con yerbas como medicina, hirviendo éstas en el aceite (1950, Op. cit.).

por medio de un jaibaná. Convencidos de su poder mágico, los jaibanaes no respetan la institución matrimonial y son los únicos que practican hoy la poligamia en su comunidad: basta que deseen la esposa de otro indio común para que le propongan abandonarlo e irse a vivir con ellos. Las aludidas se entregan al jaibaná unas veces de buen agrado y otras por el temor de que descargue sobre ellas el peso de su artes diabólicas. Si se niegan, el jaibaná se vengará impidiendo por medios sobrenaturales que la mujer pueda concebir; matándola o provocándole la locura.

Cuando hay un caso de enajenación mental, se parte del principio de un “embrujo”, y el chamán prescinde del sueño, de las bebidas rituales y de todas las ceremonias anexas ya descritas. No tuvimos la oportunidad de presenciar un caso de éstos; las explicaciones de los informadores, resultaron confusas, y los jaibanaes con quienes entramos en contacto nos dijeron no haber participado nunca en una de ellas. Por esto, nos servimos de las notas de los dos misioneros del siglo presente que tan frecuentemente citamos, la Madre Laura y Fray Severino de Santa Teresa. La primera dice:

“La curación de los locos tiene su método especial. Se hace lo que el loco pide. Casi siempre, han de tomar la sangre caliente de un animal en el momento mismo en que lo degüellan. Antes de ser degollado el animal (cerdo, conejo, guagua, etc.) el loco o la loca ha de bailar con él, amarrado a la espalda. Hay veces que la loca... presenta un aspecto singular: debajo de los brazos tiene cogidas dos gallinas, una de cada lado, y pendiente por la boca, cogido por la oreja, un cerdo pequeño, destinado a ser degollado y que, con el movimiento de la bailarina y la posición que tiene, chilla a más no poder... Cuando ha pasado el baile, le da al jaibaná una botella de aguardiente y cuando cae en el adormecimiento propio de la embriaguez, le quita sus galas cuidadosamente, sacándolas por la cabeza y el jaibaná las sacude fuera con muchas ceremonias. Ahí debe salir el germen de la enfermedad”<sup>1</sup>.

Fray Severino trae una descripción muy semejante a la Madre Laura, aclarando, como lo dijimos nosotros, que el jaibaná no sueña ni hace uso de sus ceremonias mágicas, bebidas, etc.; dice además que se invita a los indios que asisten vestidos de gala; que el jaibaná y el paciente beben la sangre del animal sacrificado y que el primero guarda la paruma del enfermo por tres días, al cabo de los cuales la lava y allí debe salir la enfermedad. Y agrega este otro dato:

<sup>1</sup> 1929, Op. cit., 99-100.

“Algunas veces el jaibaná hace un vestido de hojas de maíz (be-chindé) y lo pone al enfermo metiéndolo por los pies y sacándolo enseguida por la cabeza. Mientras tanto, sopla al loco, conjurando al espíritu de la locura. Por último, chuza con su bastón jaibanístico la paruma del enfermo, el cual, con esta ceremonia, queda en su sano juicio. Añaden también algunas otras ceremonias”<sup>1</sup>.

Para completar este cuadro de los distintos sistemas curativos, agreguemos que los indios chocoes nos aseguraron que en el río Buey había un jaibaná, muy buen curandero, que diagnosticaba las enfermedades por observación detenida de la orina del paciente, y no se vale de *jaies*, de tablas médicas ni de otros objetos mágicos.

En la fauna chocoana hay sólo tres animales capaces de truncar directamente la vida de un hombre: el tigre, el caimán y la serpiente.

#### *El tigre, el caimán y la serpiente*

El tigre o jaguar que todavía merodea en algunas regiones va desapareciendo progresivamente y no es peligro para nadie. Los indios sólo se sobrecogen cuando ven en él la encarnación del demonio o de uno de los seres monstruosos que pueblan su mundo legendario; no temen al animal que persiguen y matan con cierta facilidad, al ladrón de animales domésticos y ocasional asesino de hombres, sino al ser que figura en la mitología. Los antropófagos a quienes el dios Caragabí hace perecer a manos de los indios tenían garras de felinos y estaban capitaneados por un tigre, algunos monstruos mitológicos, comedores de carne humana se asemejaban al tigre, y los *aribadaes*, *aribamias* o *mohanes*, creaciones de los jaibanaes o jaibanaes mismos transformados por arte de sus encantamientos en ellos, recogen también características de los felinos o asumen su propia forma y son antropófagos. Finalmente, recordemos que la muerte es la ingestión del alma por un animal-espíritu y que a los jaibanaes que causan esta clase de maleficio los distinguen los indios con el nombre de “tigres”.

El caimán también habita algunos ríos chocoanos, pero el tigre va desapareciendo paulatinamente. Si bien los indios le temen por razones obvias, su temor a los ríos es debido principalmente a que son la morada de los *antomiaes*, encarnación del mal, que frecuentemente se presentan bajo la forma del caimán, cuya cabeza esculpida decora los asientos de los jaibanaes, precisamente como representación del “demonio”.

Se puede entrever cierta conexión entre la antropofagia y las representaciones demoniacas figuradas en felinos y saurios; y otros entre la misma muerte y las mismas figuraciones. Tigre y caimán son comedores de carne humana.

La serpiente no participa de esta última característica; pero mata al individuo con una simple mordedura produciendo extraños efectos en el organismo. Las culebras abundan en número y en especie e infestan las selvas y las orillas de los ríos. Entre las más conocidas y comunes están la verrugosa chocoana (*botrops*), que puede alcanzar una longitud superior a dos metros; cuando ataca se mantiene asida por la cola (valiéndose quizás de una especie de uña en que termina el rabo) y enrolla su cuerpo alrededor de la víctima que muere triturada o por asfixia; la equis rabo-de-chucha (*Lachesis punctatus*). La equis (*botrops rhombeatus*); la veinticuatro chocoana (*thanatophis patoquilla*) cuyo nombre proviene de la creencia, en cierto modo confirmada, de que su veneno mata veinticuatro horas después de haberse introducido en la corriente sanguínea del hombre; diferentes variedades de corales y otro número crecido de ofidios peligrosos y de otros inofensivos. Hay lugares, como la costa pacífica desde cabo Corrientes hacia el Norte, donde la abundancia de estos reptiles es llamativa. Indios y negros, les temen, aunque consideran que ellas no atacan (con excepción del *botrops* en sus momentos de hambre), a menos que sean molestadas, se las pise o roce descuidadamente; y el número de personas mordidas por culebras en el *hábitat* chocoano, sin ser alarmante, alcanza cifras relativamente altas.

Este animal es, la materialización de “espíritus” y representa papel importante en las creencias mágicas y sobrenaturales. Ya nos referimos a él cuando descubrimos el *kurú sí* o tabla médica y mencionamos también la serpiente en la descripción de los *jaies*, uno de los cuales tiene forma de ofidio en su parte superior y se utiliza precisamente en las curaciones de mordeduras de estos reptiles, a las cuales dedicaremos los apartes siguientes:

Para la curación de una de éstas los jaibanaes mastican hojas de tabaco y cuando la boca está impregnada chupan la herida. Terminada la succión, el curandero sueña qué otra clase de remedios debe utilizar para completar la curación. Dicen que la serpiente teme al tabaco, razón por la cual no puede el veneno causar daño al jaibaná cuando lo ha masticado. Es tan generalizada esta creencia, que los indios acostumbran llevar consigo una hoja de la planta, cuando viajan por la selva para prevenir las mordeduras de culebra.

El tabaco merece un paréntesis narrativo. Aunque no se cultiva o sólo se hace esporádicamente en el Chocó, figura en su ritual mágico

<sup>1</sup> 1924, Op. cit., pp. 45-46.

y en la vida cotidiana del indígena, muy adicto a fumar cigarros o cigarrillos adquiridos en el mercado u hojas desmenuzadas que alimentan la pipa de barro que ellos mismos fabrican. Algunos jaibanaes catíos no prescinden del tabaco en sus curaciones; los espíritus les ordenan en sus conversaciones nocturnas fumar para que “cierren el cuerpo”, lo hagan invulnerable a los venenos y maleficios. También los espíritus fuman; así los ven los jaibanaes en sus apariciones durante ceremonias curativas. Igualmente para algunos chamanes waunanas el tabaco es parte esencial de las ceremonias de curación: cuando llega un enfermo, el brujo lo acuesta, le soba con los *jaies* la parte afectada mientras canta y pronuncia sus oraciones mágicas; masca tabaco y con la saliva impregnada la fricciona.

La costumbre de succionar las partes adoloridas del enfermo para extraer la enfermedad se remonta a los relatos mitológicos ya presentados y es presumible que se haya utilizado desde entonces para las mordeduras de serpiente. Una de las partes de la curación la desempeña el *jai* en forma de serpiente. Los chamanes waunanas acostumbran llevarse esta varita a la boca para contagiarse de su poder, pero no sin antes haber masticado un poco de tabaco; entonces sí, proceden a chupar la herida para succionar el veneno.

El indígena, sin embargo, parece que ha aprendido bastante más respecto a la mordedura de serpientes y a sus consecuencias, lo mismo que en lo referente a la forma de evitar los efectos mortales: tratan de destruir en alguna forma la parte afectada, inclusive amputando uno de sus órganos, para que así el veneno no haga sus progresos dañinos. El padre del Santísimo Sacramento relata la curación de una víctima de una mordedura de culebra que murió, a pesar de los esfuerzos del jaibaná. La cita nos importa porque según le relataron al franciscano, el sujeto, cuando fue mordido por la culebra, tomó su escopeta y la disparó sobre el pie, destrozándolo completamente en un intento de eliminar el veneno para que no alcanzara la corriente sanguínea<sup>1</sup>. El doctor Wassén vio a un individuo de una familia del Atrato que residía en la isla Munguidó y a quien le faltaba el brazo izquierdo. Le contaron que había sido mordido por una serpiente en la mano y que su padre —un chamán—, le había amputado el brazo para salvarle la vida<sup>2</sup>.

Las culebras, siguen gozando de prestigio mágico, como encarnación de los espíritus del mal. El indígena evita matarlas, porque le

puede acarrear peligros: en una de nuestras travesías por la selva, nuestro guía dio de pronto un paso largo sin apresuramiento, y con la mayor naturalidad nos dijo: “Pasen con cuidado que hay una culebra”. Extendida a lo ancho del sendero estaba una coral de buena longitud y una de las más temidas. Siguiendo sus instrucciones, dimos un paso largo para salvar el “obstáculo”, preguntamos al indio por qué no matarla, él, bruscamente nos respondió con un lacónico *no* y reinició la marcha.

El profesor Nordenskiöld narra algo parecido: andaba en una de sus expediciones, con su guía e informador Selino Huacoriso, jaibaná del río Sambú, en una orilla de la corriente de agua, se paró sobre una serpiente. El chamán, la tomó con los dedos índice y pulgar por la garganta, forma en que la culebra queda incapacitada para morder, pronunció algunas palabras en su idioma que —explicó al etnólogo—, tenía el objeto de conjurarla para que no hiciera mal a la gente; luego la puso en el suelo y la culebra se escurrió por entre la maleza. Y cuenta también que este jaibaná que no quería mucho a los negros —sentimiento que comparten en general todos los indios—, le hizo una mala pasada a uno de los empleados del barco del científico, metiéndole una serpiente (a la que había sacado los dientes previamente como lo confesó luego) en un canasto o caja donde el negro guardaba sus haberes.

Esto nos lleva a una actividad de los chamanes chocoes que nosotros consideramos moderna: el manejo de la culebra con fines mágicos o encaminados de todas maneras a acumular prestigio frente a sus clientes. Algunos de ellos acostumbran tomar serpientes venenosas y dejar que corran por el cuerpo o se enrollen a él, sin que sean mordidos. Exactamente como lo hacen los vendedores ambulantes de específicos que recorren los pequeños pueblos, las aldeas semirurales y aun las grandes ciudades del país ofreciendo su mercancía y llevando siempre consigo una serpiente enorme, generalmente de especie venenosa, enredada en el cuello para atraer a la clientela. Pero tanto ellos como los chamanes indios, les extraen previamente los colmillos. En el río Verde, afluente del río Sucio, existía en la época de las expediciones del profesor Nordenskiöld un chamán de éstos que “podía curar los dolores de estómago y sacar espinas de las cabezas de los que tenían dolor en esa parte del cuerpo; usaba... culebras vivas como collares”<sup>1</sup>. Estas actitudes culturales relativas a las serpientes, especialmente las leyendas formadas alrededor de las

<sup>1</sup> 1952, Op. cit.

<sup>2</sup> 1935, Op. cit., p. 44.

<sup>1</sup> 1928a, Op. cit., 85-86.

mismas, han provocado una reacción curiosa e interesante en los grupos de colonos o mineros negros que lindan con las propiedades de los indígenas: no se atreven a penetrar en las sementeras de los indios para robar sus productos, convencidos de que estos tienen serpientes “amaestradas” que muerden a los extraños invasores de sus propiedades y son completamente inofensivas con sus amos.

#### *Extensión y especialización: la lucha entre colegas*

El prestigio del jaibaná crece con la edad, los conocimientos que acumula por sus experiencias y viajes de estudio a regiones dominadas por brujos de sonada reputación, el éxito de sus curaciones y la fama de sus maleficios. Cada enseñanza agrega a su altar un nuevo *jai* protector, y sus correrías profesionales, le permiten conocer y adoptar objetos extraños, que aprovechan en beneficio propio. La consecuencia más importante de estos progresos, es la universalización de sus funciones, pues se capacita para cubrir todas o la mayoría de las necesidades del grupo. El jaibaná va acumulando “especializaciones” hasta adquirir un conocimiento general de la materia. Si bien es cierto que para todas sus intervenciones practica o realiza actos que podríamos llamar estereotipados, tales como el sueño para la comunicación con los espíritus protectores, propiciación de los mismos por medio de las bebidas y manjares, cantos y oraciones mágicas, etc., cierto es también que cada caso particular, además va acompañado de otras ceremonias secundarias, pero indispensables para el éxito final. Y debemos recordar también que cada *jai* o espíritu protector tiene funciones limitadas y está circunscrito a una o a un número determinado de enfermedades; de ahí los continuos viajes de aprendizaje como medio para valerse de un número mayor de *jais* auxiliares, tanto para el bien como para el mal, conocer el valor de las plantas médico-mágicas, la práctica adecuada de la extracción de enfermedades por medio de la succión, la forma de realizar desencantamientos de lugares y habitaciones, etc.

Este aumento de prestigio que trasciende a veces los límites naturales —los indios tienen la creencia de que los truenos anuncian la llegada a su región de grandes jaibanaes en la misma dirección en que se oyen los ruidos—, acarrea el incremento del temor y los celos de sus colegas; porque si los jaibanaes se respetan entre sí, este respeto nace de la desconfianza y el temor mutuos. No es extraño, por consiguiente, que los chamanes vivan en pugna de superación, para dominar a su contrario y exterminarlo si es posible. Si la comunidad se beneficia de estos progresos de sus brujos-curanderos, es debido más a la dinámica misma de los hechos, que a la actitud personal de los jaibanaes.

Esto quiere decir que el jaibaná, al igual que los demás indios, muere por la obra diabólica de un chamán más poderoso que él, el cual, por medio de sus espíritus auxiliares, logra causarle un maleficio y robarle o hacerle comer su alma. Por eso cuando se siente enfermo, busca a su colega más destacado y si éste fracasa en sus intentos llama a otro, y otro, hasta llegar a juntarse en su lecho de enfermo seis o siete de ellos que aúnan esfuerzos y despliegan conocimientos para arrancar el alma del jaibaná de las fauces de los espíritus devoradores que la van consumiendo lentamente. Quizás lo logren, o quizás sus espíritus sean todavía inferiores a los enviados por el enemigo, y llegue el desenlace fatal, que se anunciará de acuerdo con la creencia, por la aparición de varios arco iris.

Los jaibanaes no comprometen su prestigio en una lucha de resultados indecisos. El chamán que quiere causar maleficio a otro colega, debe estar muy seguro de su poder mágico, pues la reunión de los jaibanaes en el lecho del enfermo puede resultar victoriosa contra el mal y se descubrirá, por medio de los sueños, al causante de la enfermedad, con lo cual la vida del agresor corre inminente peligro. O si el agredido muere y los espíritus de los curanderos no han señalado al culpable, recurrirán al procedimiento infalible de regar ceniza sobre la cara del muerto y cubrirla con hojas de toba, para que al destaparla horas después, se encuentren sus facciones transformadas en las del agresor, y su familia se encargue de la venganza, por propias manos o con la intervención de otro brujo prestigioso. Pese a las implicaciones, los chamanes entablan estas luchas de poder a poder, originadas casi siempre en pequeñas diferencias personales o puntillos de prestigio, valiéndose de sus maleficios a distancia, o por medio de sistemas menos sutiles: un jaibaná aparece asesinado un día cualquiera sin que su enemigo aparezca en escena. Aclaremos mejor este aspecto sirviéndonos de una observación personal del padre Fray Pablo del Santísimo Sacramento, pues aun cuando el asesinato de brujos es corriente entre los chocoes, no coincidimos en ninguna de nuestras visitas con uno de tales acontecimientos, y en cambio, el sacerdote, por su profesión y coincidencias circunstanciales fue, en cierto modo, testigo de uno de ellos.

Cuenta el franciscano que iba de viaje por las regiones del río Murri y al atravesar un río vio en la orilla opuesta a un indio empuñado en la pesca; para entablar conversación, el sacerdote le preguntó con qué pescaba, y éste le respondió que con lombrices de tierra y que lo hacía para llevar pescado a su mujer que estaba enferma en su bohío: el jaibaná le había ordenado darle el primer pescado que sacara, con lo cual sanaría de sus males. El sacerdote le formuló

nuevas preguntas, que resultaron indiscretas y el indio resolvió decir toda la verdad: "Tú padrecito, tú quieres mucho a indio... yo te conozco onde Frontino (te conocí en Frontino), yo te enseñé carnada para pescar, porque tú queriendo indio y aguantando (guardando) secreto". Introdujo la mano en una bolsita de fique y sacó —dice el misionero— una bola de carne negrusca y casi podrida, y explicó que era *jaibaná sota buache*, es decir corazón de jaibaná. Esta declaración picó aún más la curiosidad del religioso que siguió acosando con preguntas al indio. Ante la insistencia, el chocó refirió que "hacia meses tenía la mujer enferma y llamó al jaibaná más próximo... El jaibaná acudió y contra su costumbre de invocar o maldecir a *Antomiá*, el demonio malo, le dictó la siguiente receta: Para curar a tu mujer tienes que ser bravo. La culpa de que tu mujer esté enferma, la tiene el jaibaná que la ha embrujado. Vive en Togoridó. El remedio es que vayas a su bohío y le saques el corazón; lo picas en cachitos y lo pones de carnada en el anzuelo. El primer pescado que pesques, lo asas y que lo coma tu mujer. Con él ha de curar. No vale pescado sacado con otra carnada".

El indio "afiló bien el machete", cargó su escopeta y sin decir nada a nadie fue a dar a la casa del jaibaná Denabasi quien lo recibió con la hospitalidad india. Le contó que su mujer estaba enferma y le pidió remedios, diciéndole que había venido a buscarlo porque tenía conocimiento de su fama. El chamán quiso ir a visitar personalmente a la enferma, pero el indio se disculpó diciéndole que era muy lejos y que para evitar el viaje él le explicaría en qué consistía la enfermedad y el chamán le daría las yerbas y la contra, para él administrárselos personalmente a su esposa, siguiendo sus instrucciones. El jaibaná, después de cerciorarse de que su cliente llevaba dinero suficiente para pagar la consulta, se dirigió en su compañía en busca de las yerbas. Era de noche y el brujo se alumbraba con la antorcha de cera. Cuando se agachó para recoger la yerba buscada, el indio le cortó la cabeza, le sacó el corazón caliente, lo envolvió en hojas de murrapo (especie de plátano), lo puso en el fondo de su talego, regresó a su casa y siguió a la letra las instrucciones impartidas por el otro jaibaná.

El prestigio creciente es, pues, arma de doble filo para el jaibaná. El que ha adquirido renombre aprovecha su posición en múltiples aspectos: sus colegas de todo el territorio lo visitarán para recibir sus enseñanzas, entregándole a cambio buenas sumas de dinero o presentes diversos; los enfermos recurrirán a sus servicios cuando los esfuerzos de los chamanes de su propia región han resultado infructuosos en la curación de un enfermo; y sus conocimientos serán

solicitados, además, para provocar enfermedades y daños en otras personas. Pero cada una de estas intervenciones, positivas y benéficas para una parte de la sociedad, resultan negativas y maléficas para otra buena porción de la misma: la curación de un enfermo significa la derrota de los espíritus de otro jaibaná hacedor de maleficios; el servicio prestado a un miembro de la comunidad, con fines dañinos para otro en quien quiere verter su odio o saciar su venganza, afecta a la víctima y generalmente también a sus familiares cercanos; su renombre provoca los celos de sus colegas; y su prestigio como *embrujaador*, lleva el temor de los indios vecinos hasta el deseo de liberarse de este personaje que los hace vivir en la incertidumbre.

Esta situación creada por su propia fama lo afecta a sí mismo profundamente. El jaibaná se ve limitado en sus movimientos; no se arriesga a viajar por determinados parajes en donde sus habitantes lo conocen como provocador de maleficios y esperan la ocasión propicia para asesinarlo; se abstiene de recibir comida en casas ajenas, por temor de que los utensilios en que se sirve, hayan sido embrujados por otro colega que lo odia, o de que hayan podido agregar algún veneno mortal a los alimentos; no está seguro en su propia casa, porque espera que los parientes de alguien muerto por sus malas artes, resuelvan lavar con su sangre la afrenta recibida; camina cautelosamente por los senderos que transita en las cercanías de su bohío, con la actitud de quien ha perdido algo y anda buscándolo por el suelo, porque detrás de un tronco, o escondidas en la maleza, puede haber plantas de efectos mágicos colocadas por alguno de sus enemigos para perjudicarlo; en fin, que también él, como los indios comunes, vive con la dolorosa incertidumbre de no hallarse seguro en ninguna parte y a ninguna hora <sup>1</sup>.

#### *Aun después de muerto*

Con la muerte del chamán, no terminan los temores y sobresaltos del indígena sentido sometido a su influencia. Hay sólo una elimina-

<sup>1</sup> Fray Severino menciona esta situación en su libro y dice que los jaibanaes brujos "se hacen odiosos a todos por sus hechizos, razón por la cual algunas veces se unen los indios para perseguirlos y hasta acabar con ellos. Todavía está muy reciente —recuerda— la muerte trágica que dieron a una india bruja llamada Apolonia (Jaurasátau Domicó), temida de todos en el valle de Murri". (1924, Op. cit., pp. 49-50). Y el doctor Wassén cuenta que los indios del alto río Docordó afirmaban que Abel Hingimía —un chamán de la isla Mungidó—, causaba maleficios. El brujo, conocedor de esta expansión de su fama, se cuidaba de visitar aquellas tierras donde no tenía parientes, por temor a ser asesinado. Y dice el autor: "Las muertes son de ocurrencia frecuente en el río Docordó, y ello es debido a que hay muchos brujos" (1935, p. 119).

ción de su presencia física y de su participación directa y corporal en las situaciones culturales que pueden ser interferidas por sus poderes mágicos y sobrenaturales. Pero su espíritu, su alma, como todas las almas de los indios chocoes, una vez separada del cuerpo, vagará por las selvas, buscando los lugares cercanos a los bohíos, donde puede acechar a los indios y seguir influyendo maléficamente en su existencia. O, lo que es peor, se transformará en uno de los temidos peces *munsí* que habitan en los ríos grandes, en los pozos profundos, donde devoran los cuerpos y las almas de los que se bañan en ellos o de quienes por un mal suceso, caen en sus aguas. Los indios que se arriesguen a viajar de noche por cerca a sus dominios de ultratumba, lo verán salir a la superficie con los ojos resplandecientes como fuego. También podrá convertirse en uno de esos monstruos que él puede crear a voluntad, los *mohanes* o *aribadaes* adictos a la carne humana y a satisfacer sus apetitos voluptuosos, sin ningún respeto por las normas que rigen las relaciones sexuales y matrimoniales.

Los indios, que llevan en su mente la convicción absoluta de todos estos fenómenos supranaturales, toman sus precauciones con el cadáver de sus brujos. Lo entierran profundamente en la tierra, lo aseguran al piso de la tumba con una varilla de macana aguzada en la punta, atravesándolo por el estómago, lo cubren a veces con piedras y pisan la tierra que ha de taparlo en la forma más segura, para que su alma no escape o para que su cuerpo no pueda transformarse en la horripilante figura con cabeza de cántaro, garras de tigre y piel cubierta de pelos.

## BIBLIOGRAFIA DE CONSULTA

Esta bibliografía corresponde tanto a la que aparece citada en los capítulos que la anteceden y que hoy se publican, como a la que se consultó para la elaboración del estudio. Se presenta en su totalidad como referencia para los investigadores interesados en los grupos indígenas *chocó*.

- 
- ACOSTA, Joaquín. *Compendio Histórico del Descubrimiento y Colonización de la*  
1848 *Nueva Granada en el Siglo XVI*, París.
- ACUÑA, Cristóbal de P. *Descubrimiento del Amazonas*, Emecé Editores S. A.,  
1942 Buenos Aires.
- AGUADO, Fray Pedro de. *Recopilación Historial*, Bogotá.  
1906
- ALCEDO, Antonio de. *Diccionario Geográfico-histórico de las Indias Occidentales*  
1786 *o América: es a saber: de los Reynos del Perú, Nueva España, Tierra Firme de Chile y Nuevo Reyno de Granada*. Con la descripción de sus provincias, naciones, ciudades, villas, pueblos, ríos, montes, etc. (Madrid, 1786), Imp. de Benito Cano, 5 volúmenes.
- ALVAREZ LLERAS, Jorge. *El Chocó*, Bogotá.  
1923
- 1935- "El Chocó - Relaciones de viaje referentes a esta región de Colombia".  
1936 En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*.  
Vol. II, Nº 1, pp. 54-72.  
1935 Vol. II, Nº 2, pp. 98-121.  
Vol. II, Nº 3, pp. 192-212.  
1936 Vol. III, Nº 1, pp. 7-20.  
En la primera parte trae una reseña histórica y geográfica.
- 1935 "El Canal del Atrato". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, Vol. II, Nº 2, pp. 127-129, Bogotá.
- ANÓNIMO. "Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayán". En: Torres de  
1866 Mendoza. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*. Vol. V, pp. 487-493, Madrid.
- ANDAGOYA, Pascual de. "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las  
1945 Provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, escrita por el adelantado Pascual de Andagoya" (Orig. en el Arch. de Ind. en Sevilla, Relac. y Descripc., Leg. 11). En: *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, Buenos Aires.
- 1829 "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila". En: *Navarrete. Colección de los viajes y descubrimiento que hicieron por mar los españoles, desde fines del siglo XV*, Vol. III, Madrid.

- ANÓNIMO. "Relación de varios sucesos del tiempo de los Pizarros, Almagros, La Gasca y otros". En: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Vol. XXVI, pp. 193-324, Madrid.
- ANÓNIMO. "Descripción de la Provincia de Zitará y curso del río Atrato". En: 1892 *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, recopilados por Antonio B. Cuervo. Tomo II, p. 306, Bogotá.
- ANÓNIMO. "Relación de los primeros descubrimientos de Pizarro". En: 1844 *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Vol. V, pp. 193-201, Madrid.
- ARBELÁEZ, Gustavo. "Remontando el Andágueda" (y otros artículos en "Monografías Mineras", 8 pp.). En: *Periódico "El Liberal"*, Bogotá, febrero 16, 1940.
- ARBIN, Arne. "A Journey up the sambu river to visit the Choco Indians", Edited 1950 with an introduction by Donald S. Marshall and John H. Rowe. *Kroeber Anthropological Society Papers*. N° 2, pp. 79-88, Berkeley.
- ARCILA, Graciliano. "Los Caramanta". En: *Revista Universidad de Antioquia*, 1946 meses abril, noviembre, p. 445, Medellín.
- ARCHER, W. A. "Explorations in the Choco Intendency of Colombia". En: *Scientific Monthly*, Vol. 44, 1937, pp. 418-434, Lancaster.
- 1938 "The dental plants of the Citará Indians in Colombia". En: *Journal of the Washington, Academy of Sciences*, Vol. 24, N° 9, pp. 402-404, Washington.
- ARROYO, Jaime. *Historia de la Gobernación de Popayán seguida de la Cronología de los Gobernadores durante la dominación española*. Parte primera Conquista y Colonización. Primera edición anotada por Antonio Olano y Miguel Arroyo Díez, Popayán.
- AUBERT DE LA RUE, E. "Une expedition au Yurumangui et au Naya fleuves de 1934 la Cordillère Occidentale des Andes de Colombia". En: *La Géographie*, Vol. 61, 1934, pp. 17-33 y 117, Paris.
- BALBOA, Vasco Núñez de. "Carta dirigida al Rey por Vasco Núñez de Balboa, desde Santa María del Darién el 16 de octubre de 1515. Informándole de varios acontecimientos y del gobierno de Pedrarias Dávila" (Arch. de Ind. en Sevilla, copia en la Colec. de Muñoz). En: *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*. Coordinada e ilustrada por don Martín Fernández de Navarrete. Tomo III, pp. 371-380, Buenos Aires.
- 1946 "Carta dirigida al Rey por Vasco Núñez de Balboa desde Santa María del Darién, pidiendo auxilios necesarios para asegurar la población, y adelantar los descubrimientos en aquellas tierras" (Arch. de Ind. de Sevilla. Descripc. y Poblac., Leg. 7). En: *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*. Coordinada e ilustrada por don Martín Fernández de Navarrete. Tomo III, pp. 356-371, Buenos Aires.
- BARBOUR, T., and BROOKS, W. S. "The sapo mountains and the sambu valley. A 1923 Biological Reconnaissance in South Eastern Panama". En: *The Geographical Review*. Vol. XIII. N° 2, abril, pp. 211-22, New York.
- BENTHAM, George. *Botany of the voyage of H. M. S. Sulphur under commander 1844 of Captain sir Edward Belcher, during the years 1836-42*, London.
- BERENDT, C. H. "Darien languages". En: *American Historical Record* (o bajo el nombre) *Patter's American Monthly*, Vol. 3, N° 26, pp. 54-59.
- BLANK, Carlos. "Noticias acerca del Mar del Sur y costas del Chocó, provincias 1920 Nóvita y Zitará y otras (del archivo histórico de Diego Mendoza)". En: *Boletín de Historia y Antigüedades de la Academia Colombiana de Historia*. Año XII, N° 144, pp. 763-65, Bogotá.
- BLOCH, Hans, en PINEDA GIRALDO, Roberto. *Colonización e inmigración y el problema indígena*, Boletín de Arqueología, Vol. II, N° 4, pp. 361-379, Bogotá.
- BOLLAERT, William. "Antioquarian, ethnological and other researches". En: *New 1860 Granada, Ecuador, Peru and Chile*, London.
- BOUSSINGAULT, Jean Baptiste. *Viajes científicos a los Andes Ecuatoriales*, Paris. 1849
- BRINTON. *The American Race*, p. 176 (New York, 1891). 1891
- BONNYCASTLE, R. H. *Spanish Amerique, or a descriptive Historical and Geographical account of the dominios of Spain in Western hemisphere, continental and insular*. Philadelphia (2 primeros volúmenes sobre Colombia). 1819
- BORDA, J. J. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva Granada*, Paris. 1870
- BRISSON, Jorge. *Chocó, Colombia, description and travel*, Bogotá. 1895
- 1895 *Exploración en el Alto Chocó*. Imprenta Nacional, Bogotá.
- BRINTON, D. G. "Vocabulary of the Noanama". En: *Proceedings American Philosophical Society*, pp. 202-204, Vol. XXVI, Filadelfia. 1895
- 1895 "Some words from the Andagueda dialect of the Choco stock". En: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 34, pp. 401-402, Philadelphia.
- CASTELLANOS, Juan de. *Historia de la Gobernación de Antioquia y de la del Chocó*, 1942 Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.
- CARVAJAL, Griseldino. "Los Valles del San Juan y el Tatama". En: *Boletín de 1936 la Sociedad Geográfica de Colombia*, Vol. VIII, N° 2, pp. 189-190, Bogotá.
- CHAVES CH., Milciades. "Mitos, tradiciones y cuentos de los indios chamí". En: 1945 *Boletín de Arqueología*, Vol. 1, N° 2, marzo-abril, pp. 133-159, Bogotá.

- CHAPMAN, F. M. "The distribution of bird life in Colombia". En: *Bul. Am. Museum of Nat. Hist.*, Vol. 36.  
1917
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de. *La crónica del Perú (1536-37)*, Lima.  
1936  
1877 "Guerra de las salinas, por Pedro de Cieza". En: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Tomo LXVIII, pp. 1-451, Madrid.  
1881 "Guerras Civiles del Perú". "Guerra de Chupal", publicado por vez primera conforme al Ms. coetáneo, propiedad de los señores Marqués de la Fuensanta del Valle y don José Sancho Rayón. En: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Tomo LXXVI, pp. 1-371, Madrid.
- COLLINS, Frederick. "Report of a Survey of the proposed route for an Inter-oceanic Ship-canal by Way of the Atrato, Napipi and Doguado Rivers, in the Canton of Choco, State of Cauca, United States of Colombia". In: *Reports of Explorations and Surveys for the Location of Inter-oceanic Ship-Canals . . .* by E. P. Lull and Frederick Collins, 45th Congr. 3rd sess., Senate Ex Doc., N° 75, 1879, pp. 55-124, Washington, 1879.
- COMMITTEE of the New Granada Canal. *New Granada Canal and steam navigation company*, New York.  
1855
- CÓRDOBA SALINAS, Diego de. *Crónica de la religiosísima provincia de los Doze Apóstoles del Perú, de la Orden de N. P. S. Francisco de la regular observancia*. Dispuestas en seis libros, con relación de las provincias que de ella han salido y son sus hijas. Jorge López de Herrera, Lima.  
1630 *Vida, virtudes y milagros del nuevo Apóstol del Pirv. el venerable P. F. Francisco Solano, de la Seráfica Orden de los Menores de la Regular Observancia, Patrón de la Ciudad de los Reyes, Cabeça y Metrópoli de los Reynos del Pirv.* Gerónimo de Contreras, Lima.
- COCHRANE, Charles Stuart, Capt. *Journal of a Residence and Travels in Colombia, during the years 1823 and 1824*, by Capt. Charles Stuart Cochrane of the Royal Navy. In two volumes, London.  
1825
- COREAL, François. *Recueil de Voyage dans L'Amérique Meridional*. Contenant diverses observations remarquables touchant le Perou, le Guiane, le Bresil, etc. Traduits de P. Espagnol et de Anglois. Tome Second, Amsterdam.  
1738
- CRIST, Raymond E. "El Valle del Bajo Calima" (Colombia). En: *Revista Geográfica Americana*, año XIV, Vol. XXVI, N° 157, pp. 201-208, Buenos Aires.  
1946
- CUERVO, Antonio B. *Colección de documentos inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia recopilados por Antonio B. Cuervo*. 2 tomos, Bogotá.  
1892
- DESCOBAR, Gerónimo. "Relación de fray Gerónimo Descobar, de la orden de San Agustín, sobre el carácter y costumbres de los indios de la provincia de Popayán". En: *Sebastián de Belalcázar* (Tomo II) por J. Jijón y Caamaño, Tomo II. Apéndice, pp. 147-176, Quito.  
1938
- DOMÍNGUEZ y GÓMEZ, V. M. "La guerra de Independencia en el Chocó". En: 1915 *Boletín de Historia y Antigüedades*, órgano de la Academia de Historia Colombiana, año 8, N° 109, p. 53, Bogotá.
- ECHEVERRY LOZANO, J. M. "Consideraciones raciales acerca del Chocó". En: 1942 *Revista Universidad de Antioquia*, Medellín.
- EDER, P. J. "Colombia". En: *The South American Ser.*, Vol. 10, London and 1913 Leipzig.
- EIGENMANN, C. H. *The fishes of Western South America*. Part. 1, Memoris, Carnegie Museum, vol. 9, p. 11.  
1924  
1912 *Journe results from an Ichthyological Reconnaissance of Colombia, South America*, Indianapolis.  
1920 *Fishes of the rivers draining the western slope of the Cordillere Occidental of Colombia, Ríos Atrato, San Juan, Dagua, and Patía*, Bloomington.
- EL ANTIOQUEÑO CONSTITUCIONAL (periódico). "Sobre Reducción de los Chocoes Nontambo de la derecha del Atrato" N° 25, correspondiente al 21 de febrero de 1847. (Informe del Gobernador Bueno de Valdés, Gobernador de Antioquia: 26 de enero de 1685).  
1685
- ENCISO, Martín Fernández de. *La suma de Geografía del bachiller Martín Fernández de Enciso, Alguacil Mayor de Castilla de oro*, Madrid.  
1872
- ESCOBAR, P. E. *Bahías de Málaga y Buenaventura*, Bogotá.  
1921
- ETIENNE (C. P.). *Nouvelle - Grenade. Aperçu général sur la Colombia et récits de voyages en Amérique*, 3<sup>e</sup> me. edition, Genève.  
1887
- FIDALGO, Joaquín Francisco (don). "Expedición Fidalgo". Derrotero de las costas de la América septentrionales de Maracaibo hasta el río de Chagres, que explica las cartas esféricas de la costa de la Guajira y provincias del Río de la Hacha, Santa Marta, Cartagena de Indias, Darién del Norte y Portobelo y los planos de sus puertos, islas y bajos. Este derrotero levantado y construido de orden de S. M. por la segunda división de bergantines Empresa y Alerta, al mando del Brigadier de la Real Armada don Francisco Joaquín Fidalgo. En: *Colección de documentos inéditos para la Geografía y la Historia de Colombia*, recopilados por Antonio B. Cuervo. Sección 1<sup>a</sup>, Geografía y viajes, Tomo 1, Costa Atlántica, Bogotá.  
1891
- FRIEND, Charles R. N. (Lieutenant). "Notes of an excursion from the danics of the Atrato to the bay of Cupica on the coast of the pacific by lieutenant (Nos Commander) Charles Friend, R. N. En: *The Journal of the Royal Geographical Society*. Vol. XXIII, pp. 191-196, Londres.  
1853
- GARCÍA Y GARCÍA, José Antonio. *Relaciones de los Virreyes del Nuevo Reino de Granada*. Ahora Estados Unidos de Venezuela, Estados Unidos de Colombia y Ecuador: Compiladas y publicadas por el señor doctor don  
1869

- José Antonio García y García, antiguo encargado de negocios del Perú en Bogotá, hoy Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario de la misma República en los Estados Unidos de América, Nueva York.
- GONZÁLEZ CARRANZA, Domingo. *A geographical descriptions of the coasts of the 1740 spanish West Indies*, London.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil. *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias 1655 Occidentales*. Vol. II, Madrid.
- GONZÁLEZ ZEA, Abraham. "El Chocó en la Historia". En: *Boletín de Historia y 1944 Antigüedades*, órgano de la Academia de Historia de Colombia, Vol. XXXI, Nos. 357-358, pp. 709-724, Bogotá.
- GROOT, J. M. *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Segunda edición, 1889 Bogotá.
- GRUBB, Kenneth George. *The Lowland Indians of Amazonia*. A survey of the location and religions condition of the indians of Colombia, Venezuela, the Guianas, Ecuador, Perú, Brazil and Bolivia. With 14 Maps. by K. G. Grubb, F.R.G.S. Heart of Amazonia Mission (World wide Evangelisation Crusade), London.
- 1933 *From Pacific to Atlantic; South American studies*, London.
- GUZMÁN Y CÉSPEDES, Antonio de, (Pbro.). *Historia de la Conquista del Chocó y pacificación de sus moradores, escrita por el bachiller don Antonio de Guzmán y Céspedes*, Presbítero, como descubridor de dicha región. Incluye la Real Cédula. Año de 1671. Archivo Nacional. Salón de la Colonia. Fondo Caciques e Indios. Tomo XI, pp. 855-1005, Bogotá.
- HAMILTON, J. P., Colonel. *Travels through the interior provinces of Columbia*, 1827 by Colonel J. P. Hamilton, Late chief commissioner from his Britannic Majesty to he Republic of Colombia. In two volumes, London.
- HERRERA, Antonio. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme y Mar Océano. Década Tercera*, pp. 198 y siguientes, Madrid.
- HOLTON, Isaac Farwell. *New Granada: Twenty Monthes in the Andes*, New York. 1857
- HORNELL, James. "The archaïne sculptured rocks and stone implements of Gorgona Island, South America". En: *Man*. Vol. XXV, N° 6, pp. 48-49, London.
- 1924 "The St. George Expedition to the Pacific. En: *Nature*, Vol 114, p. 681, London.
- HURTADO, Guillermo O. "Los Noanamaes". En: *Repertorio Histórico*. Organo de la Academia Antioqueña de Historia. Año 7º, Nos. 1 y 2, pp. 23-31, Medellín.
- JANSON, Arnoldo Wilton. "La pesca en la costa del Pacífico". En: *Colombia*, órgano de la Contraloría General de la República, Nos. 3 y 4, pp. 99-107, Bogotá.
- JEREZ. "Verdadera relación de la Conquista del Perú". Colección de libros y 1917 documentos referentes a la historia del Perú. Vol. V, Lima.
- JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto. *Sebastián de Belalcázar*, Quito. 1936
- 1951 "Las civilizaciones del sur de Centroamérica y el noroeste de Suramérica". En: *The civilizations of Ancient America*, pp. 165-172. The University of Chicago Press, Chicago.
- JUAN, Jorge y ULLOA, Antonio. *A Voyage to South America*, London (2 volúmenes). 1760
- KARSTEN, H. *Geologie de l'ancien Colombie bolivarienne: Venezuela, Nouvelle 1886 Grenada et Ecuador*, Berlín.
- KELLEY, F. M. "Explorations through the valley of the Atrato to the Pacific in search of a Route for a ship Canal". En: *The Journal of the Royal Geographical Society*, Vol. XXVI, pp. 174-182, Londres.
- LATHAM, R. G. "Comparison of the Cholo with the languages of the Orinoco". 1851 En: *Journal of the Royal Geographical Society*. Vol. XX, p. 190 of part 2ª, London.
- LINNE, Sigvald. *Darien in the Past. The Archaeology of Eastern Panama and 1929 North-Western Colombia*. Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets - Samhälles Handlingar, Femte Fölldon, ser. A, Vol. 1, N° 3, Göteborg.
- LE MOYNE, A. *La Nouvelle Grenade, Santiago de Cuba. La Jamaïque et L'Isthme 1880 de Panama* (París, 1880).
- LÓPEZ, Fray Vicente de San Antonio. "Cartas al Gobernador, fechadas en 1788". 1893 En: *Documentos Inéditos*, recopilados por Antonio B. Cuervo. Tomo IV, pp. 286-294, Bogotá.
- LOTHROP, S. K. "Aboriginal navigation of the west coast of South America". 1932 En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 62, pp. 229-256, London.
- LUCIO, Manuel J. "La Carretera Cartago - Nóvita". En: *Colombia*, órgano de la 1944 Contraloría General de la República, N° 10, pp. 185-191, Bogotá.
- LUDERVIG, Hermann, Ernest. *The literature of aboriginal languages with additions 1858 and corrections*, London.
- Madre Laura de Santa Catalina. "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catios del Occidente de Antioquia" (recogidas por las hermanas misioneras de la Inmaculada Concepción y de Santa Catalina de Siena, de Santa Rosa de Osos). En: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N° 5, XXI, fasc. 1: 71-105, Paris.
- (s.f.), *Cartas Misionales*.
- MALASPINA, Alejandro. *Navegación frente a las costas de Cauca y Panamá*, 1790. 1892 En: Colección de documentos inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia, recopilados por Antonio B. Cuervo. Tomo II, pp. 130-160, Bogotá.

- MALASPINA, Alejandro y BUSTAMANTE Y GUERRA, José. *Viaje político-científico alrededor del mundo por las corbetas Descubierta y Atrevida desde 1789 a 1794*, Madrid.
- MEDINA, Toribio. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Cartagena*, Santiago de Chile.
- MELLET, Julián. *Viajes por el interior de la América meridional*. Traducido de la 2ª edición francesa de 1824, Santiago de Chile.
- MENDOZA NIETO, J. *Geografía ilustrada del Chocó*, Bogotá.
- MERIZALDE, del Carmen Bernardo. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*, Bogotá.
- MÉTRAUX, Alfred. "Weapons". In: *Handbook of South American Indians*, Vol. V (The Comparative Ethnology of South American Indians), pp. 229-264, Washington.
- MICHLER, N. "Report of Survey for an interoceanic ship canal near the Isthmus of Darien". En: *36th Congr., 2nd. Sess., Senate Ex. Doc., N° 9*, pp. 91-93, Washington.
- MONTENEGRO. *Geografía general*, Caracas.
- MONTENEGRO, M. V. *Viajes y apuntaciones biográficas*, Cartagena.
- MOSQUERA, T. Cipriano. *Compendio de Geografía de Colombia*, Londres.
- MURPHY, Robert Cushman. "Dark Skies". In: *Natural History*, Vol. 41, pp. 164-178 and 231.
- "El Litoral Pacífico de Colombia y el Ecuador" (traducción). En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, segunda época, Vol. VI, Nos. 2 y 3, pp. 187-199, Bogotá.
- "Racial succession in the Colombian Choco". In: *Geographical Review*, Vol. 29, N° 3, pp. 461-474, New York.
- "El Litoral Pacífico de Colombia y el Ecuador". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, Vol. VI, Nos. 2 y 3, Bogotá.
- "The earliest spanish advances southward from Panama, along the west coast of South America". In: *Hispanic American Historical Review*, Vol. 21, N° 1, pp. 3-28, Durham.
- NADAILLAC, (Marqués de). "Les anciennes populations de la Colombie". *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*. Paris, 19<sup>ème</sup> année, 3<sup>ème</sup> serie, T. II, Paris, pp. 9-61.
- NORDENSKIÖLD, Erland. "The Choco Indians of Colombia and Panama". En: *Discovery*, Vol. 8, N° 95, pp. 347-350, Londres.
- "Indians on the Panama Peninsula". En: *The Swedish Association of Anthropology and Geography*, January 29th, Estocolmo.
- "Les indiens de l'isthme de Panama". En: *La Geographie*. Tome L, N° 5-6, novembre-décembre, pp. 299-320, Paris.
- "Indians on the Panama Peninsula, Speech held for 'The Swedish Association of Anthropology and Geography' January 20th, 1928, by Mr. Erland Nordenskiöld.
- "Les Rappports entre l'art. la religion y la magie chez les indiens Cuna et Choco". En: *Journal de la Sociéte des Américanistes de Paris*. n. s. XXI fasc. 1, pp. 141-158, Paris.
- OLANO, Antonio. Popayán en la Colonia, Popayán.
- ORTEGA RICAURTE, Enrique. Libro de acuerdos de la Audiencia Real del Nuevo Reyno de Granada ... 1551-1556, publicación del Archivo Nacional de Colombia, dirigida por Enrique Ortega Ricaurte, Bogotá.
- Historia Documental del Chocó*, Bogotá.
- ORTIZ MORALES, D. "La Intendencia del Chocó". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, año I, Vol. 3, Bogotá.
- OSSA V., Peregrino. "Informe sobre la costa colombiana en el Océano Pacífico, rendido al señor Ministro de Industrias por el ingeniero de la sección de baldíos, en enero de 1928 (copia a máquina en la biblioteca de la Escuela Normal Superior, 23 págs.).
- OVIDEO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, ed. José Amador de los Ríos, Imprenta de la Real Academia de la Historia. 4 Vols., Madrid.
- Sumario de la Historia de las Indias* (México, 1950).
- PÉREZ, Felipe. *Geografía física y política del Estado de Antioquia* (Bogotá).
- Geografía general física y política de los Estados Unidos de Colombia y Geografía particular de la ciudad de Bogotá*, por Felipe Pérez. Tomo Primero (Bogotá).
- PÉREZ, Rafael. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica después de su restauración*, 3 Vols. (Valladolid).
- PINART, Alphonse Louis. *Colección de lingüística y etnografía americana*. Publicada L. A. Pinart. Tomo IV (Paris, 1876).
- Vocabulario castellano Chocoe* (Paris).
- PINTO, Constancio (P.) C.M.F. *Diccionario catío-español y español-catío* (Manizales).
- PENNELL, F. W. *Colombia. In Naturalist's guide to the Americas* prepared by The Ecological Society of America, edited by V. E. Shelford and others (Baltimore), pp. 623-637.
- PITTIER, Henry. "Little Known parts of Panama". En: *The National Geographic Magazine*; Vol. XXIII (Washington), pp. 627 a 662.
- PLAZA. *Memorias para la Historia de la Nueva Granada* (Bogotá).

- POSADA ARANGO, Andrés. "Essai ethnographique sur les aborigenes de l'Etat de 1873 Antioquia en Colombie". En: *Memorias de la Société d'anthropologie de Paris*, 2 ème serie, T. I (Paris), pp. 201-231.
- 1909 *Estudios cientificos del doctor Andrés Posada* (Medellín, Colombia, Imp. Oficial).
- 1912 "Canal del Atrato". En: *Boletín de Historia y Antigüedades*,  rgano de la Academia Colombiana de Historia. Vol. 7, N  81, p. 546, Bogotá.
- PRICE, A. G. "White settlers in the tropics". En: *Amer., Geograp. Soc. Special* 1939 Publ. N  23, 939.
- PUESTE, Alonso de la, y MÁRQUEZ, Diego. "Carta de Alonso de la Puente y Diego 1893 Márquez sobre ciertos descubrimientos que se irán haciendo en aquellas partes (Darién) y sobre otros puntos muy interesantes a la Historia" (1516). En: *Colección de documentos inéditos*, recopilados por Antonio B. Cuervo. Hechos y Capitulaciones de los Conquistadores 1503-1521, pp. 156-168, Bogotá.
- RANGHEL GALINDO, Aparicio. "La potencialidad forestal de Colombia". En: *Colombia*,  rgano de la Contraloría General de la República, números 6 y 7, pp. 189-200, Bogotá.
- RECASENS, José de, y OPPENHEIM, Victor. "Análisis tipológico de materiales cerámicos y l ticos, procedentes del Chocó". En: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. 1, N  2, pp. 351-409, Bogotá.
- Sociedad de Bibliófilos españoles. *Relaciones históricas de los siglos XVI y XVII* 1896 Vol. 32, Madrid.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. "La manufactura de cerámica entre los Cham ". 1945 En: *Boletín de Arqueologia*. Vol. I, N  5, Sept.-Oct., pp. 425-430, Bogotá.
- RESTREPO, Daniel. *La Compa a de Jesús en Colombia*, Bogotá. 1940
- RESTREPO, Pastor. "Peculiaridades del idioma katio". En: *Revista Universidad de Antioquia*, Nos. 59-60, junio y julio 1943, p. 201, Medellín.
- RESTREPO, Roberto Luis. "La Bahía de Solano y las posibles comunicaciones interoce nicas de ella con el río Atrato". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*. 2  época. Vol. V, N  1, mayo, Bogotá, pp. 62-93.
- RESTREPO SÁENZ, O. M. *Gobernadores de Antioquia*, Bogotá. 1944
- 1892 *Estudios sobre los aborigenes de Colombia*. Bogotá, p. 140.
- 1892 "Aborigenes de Colombia". En: *Anales de instrucción pública colombiana*. Vol. XX, Bogotá.
- 1892a *Un viaje al Darién*. Repertorio Colombiano, Bogotá.
- 1893 *Apostillas*, Bogotá.
- 1917 *Descubrimiento y Conquista de Colombia*. Imprenta Nacional, Bogotá, 2 Vols.
- 1934 *Gobernantes del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII*. Buenos Aires.
- RESTREPO, Vicente. *Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia*. Bogotá. 1884
- RIVET, Paul. "La lengua chocó". En: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1943- Vol. 1, pp. 131-196; N  2, pp. 297-349, Bogotá. 1944
- ROBLEDO, Ermilio. *Geografía médica y nosológica del Departamento de Caldas*, 1919 precedida de una noticia histórica sobre el descubrimiento y conquista del mismo. Imp. Dptal, Manizales.
- ROBLEDO, Jorge. "Relación del viaje del Capitán Jorge Robledo a las provincias 1921 de Anserma y Quimbaya". En: *Reportorio Histórico*.  rgano de la Academia Antioqueña de Historia. Año 3, Nos. 8-10, pp. 276-301, Medellín.
- RODRÍGUEZ. *El Mura n   español*, Madrid. 1684
- ROGERS WOODS. *A Cruising Voyage round the World*, London. 1712
- ROWE, John Howland. "The Idabaez: Unknown indians of the Choco coast". 1950 *Kroeber Anthropological Society Papers*, N  1, pp. 34-44, Berkeley.
- RUIZ DE NABARRO. "Relación de los hechos de los españoles del Perú, desde su 1855 descubrimiento hasta la muerte del Marqués Fco. Pizarro". En: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Vol. XXVI, p. 233, Madrid.
- SAFFRAY, le docteur. "Voyage a la Nouvelle Grenade", par M. le docteur Saffray. 1872- Texte et dessin in dits.
- 1873 *Le Tour du monde*:  
XXIV - 1872 deuxieme semestre, pp. 81-129.  
XXV - 1873 premier semestre, pp. 97-129.  
XXVI - 1873 deuxieme semestre, pp. 65-97.
- SAFFORD, W. E. "Plantas alimenticias y textiles de la antigua América". En: 1917 *Second Pan American Scientific Congress*, Vol. I, Washington.
- SAMPER, José María. *Las repúblicas colombianas*, Bogotá. 1897
- SANTA TERESA, fray Severino de. *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios catios de la prefectura apostólica de Urabá*, Bogotá. 1924
- SANTESSON, C. G. "An arrow poison with cardiac effect from New-World". 1931 En: *Comparative ethnographical studies*, edited by Erland Nordenski ld. Vol. 9, pp. 155-187, G ttemburgo.
- 1935 "Pharmacological examination of the Cayapa Poison". En: Wassén Henry. *Notes on Southern Groups of Choco Indians in Colombia*. *Ethnological Studies*. G ttemburgo.

- SANTÍSIMO SACRAMENTO, Fr. Pablo del. *El idioma kutio* (Ensayo Gramatical), 1936 Medellín.
- SARDELLA, Juan Bautista de. "Relación del Descubrimiento de las Provincias de 1921 Antioquia por Jorge Robledo". En: *Repertorio Histórico*. Órgano de la Academia Antioqueña de Historia. Año 3, Nos. 8-10, pp. 301-366, Medellín.
- SELFRIDGE, Thomas Olliver. *Reports of Explorations. Ship-Canal by way of Darien*. Washington. 4to. volumen. 1874
- SEEMANN, Berthold. *Narrative of the voyage of bt. M. S. Herald during the years 1845-51 under the Command of Captain Henry Kellet*, R. N. C. B., 2 Vols. London. 1853
- SCHOTT, Arthur. "Report on the Physiography of the Isthmus of Choco". In: *Report of Survey for an interoceanic Ship-Canal near the Isthmus of Darien*, by N. Nishler, 36th Congress, 2nd Sess., Senate Ex. Doc. N° 9, pp. 148-168, Washington. 1861
- SEERMAN, Berthold. "The aborígenes of the Isthmus of Panama". En: *Transactions of the American Ethnological Society*, Vol. III, p. 1. 1938
- SILVESTRE, Francisco. *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá*, Panamá, 1927 Imprenta Nacional.
- STEWART, Julián H. "South American cultures: an interpretative summary". 1949 En: *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 5, pp. 669-772, Washington.
- STEVENSON, W. B. *History of ... twenty years Residence in South America*, 1825 London, 5 volúmenes.
- STRIFFLER, Luis. *El Alto Simú. Historia del primer establecimiento para extracción de oro en 1844*. Tipografía de Antonio Arango L., Cartagena. 1875
- TRANTVINE, J. C. "Rough notes of an exploration for an interoceanic canal route by way of the rivers Atrato and San Juan, in New Granada, South America". En: *Journal of the Franklin Institute*, Filadelfia. 1854
- TRIMBORN, Hermann. "Dobaiba. Diosa de las Tormentas". Traducción del alemán de Saturnino Restrepo. En: *Revista Universidad de Antioquia*. Nos. 94 y 95, pp. 259-274, Medellín. 1949
- ULLOA, Antonio de et al. *Noticias Secretas de América*, Imprenta de R. Taylor, 1826 sacadas a luz por David Barry, Londres.
- ULLOA, Antonio de. *Noticias Americanas: entrenamientos físico-históricos sobre la América Meridional y la Septentrional Oriental: comparación general ... con una relación particular de los indios de aquellos países, sus costumbres y usos*. Imprenta Real, Madrid. 1772
- URIBE ANGEL, Manuel. *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*, París. 1885
- URIBE, José Vicente. "Gramáticas y vocabulario de la lengua que hablan los indios darienes, que habitan la región comprendida entre las desembocaduras del Atrato en el Atlántico y del San Juan en el Pacífico, copiada de los originales y bajo la inspección del autor, por J. M. Quijano Otero". En: *Congreso Inter. de Americanistas*. Actas de la 4ª reunión. Tomo II, pp. 296-309, Madrid.
- VALLEJO, José. "Chocó-Baudó Vocabulario". En: *Sociedad Colombiana de Ciencias Naturales*. Vol. 4, Nos. 102-103, Bogotá. 1927-1931
- Varios. *Relaciones de algunas excursiones apostólicas en la Misión del Chocó*, 1924 Bogotá.
- VÁSQUEZ DE ESPINOSA, Antonio. *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Transcrito del manuscrito original por Charles Upson Clark, Washington. 1948
- VELASCO, Juan de. *Historia del Reino de Quito*, 5 Vols., Quito. 1941-1944
- VERRUGGHE, Georges, et Louis. *Forêts vierges. Voyage dans l'Amérique du sud et l'Amérique central*, París. 1880
- VERGARA Y VELASCO, Fco. Javier. *Nueva Geografía de Colombia*, Bogotá. 1892
- 1893 *Colombia*, de Eliseo Reclus, corregida y anotada por autorización del autor, Bogotá.
- 1901 *Nueva Geografía de Colombia, escrita por regiones naturales*, Bogotá. *Capítulos de una historia civil y militar de Colombia*, Bogotá (Vol. I, p. 179 en lo relativo al Chocó).
- 1913 *Colombia*, archivos nacionales. Imprenta Nacional, Bogotá.
- VICTORIA, Salustio. "La pesca en el litoral pacífico". En: *Colombia*, órgano de la Contraloría General de la República, N° 2, pp. 139-142, Bogotá. 1944
- VIANA, F. X. de. *Diarios del viaje explorador de las corbetas españolas "Descubierta" y "Atrevida" en los años de 1789 a 1794*, Madrid. 1849
- VILA, Pablo. *Nueva Geografía de Colombia. Aspectos político, físico, humano y económico*. Obra adaptada al programa oficial de Bachillerato y de información general, Bogotá. 1945
- WASSÉN, Enrique. "Un manuscrito español anónimo del año 1739 sobre la Provincia del Darién". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, Bogotá. 1941
- 1933 "Cuentos de los indios chocoes, recogidos por Erland Nordenskiöld durante su expedición al Istmo de Panamá en 1927". En: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s. XXV, fasc. 1: 103-135, París.
- ZAMORA, Manuel M. *Guía de la República de Colombia*, Imprenta Eléctrica, Bogotá. 1912
- ZERDA, Liborio. "Reseña de una Obra del P. Fabo". En: *Boletín de historia y Antigüedades*, órgano de la Academia Colombiana de Historia, Año VIII, N° 85, p. 10, Bogotá.