

Intercambio, cuidado y ser humano: chamanismo y el ritual *haaihi jëeu nam* entre los wounaan de Panamá¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.06>

JULIA VELÁSQUEZ RUNK²

*University of Georgia*³ & *Smithsonian Tropical Research Institute*⁴, USA

julievtr@uga.edu

Cómo citar este artículo: Velásquez Runk, J. (2020). Intercambio, cuidado y ser humano: chamanismo y el ritual *haaihi jëeu nam* entre los wounaan de Panamá. *Tabula Rasa*, 36, 151-176. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.06>

Recibido: 12 de febrero de 2020

Aceptado: 28 de mayo de 2020

Resumen:

El trabajo etnográfico sobre los wounaan, a menudo agrupados erróneamente con los emberá, ha puesto énfasis en el chamanismo. Hoy los wounaan consideran el ritual de suplicar al creador, *haaihi jëeu nam*, como el más importante. Combinando los estudios indígenas con la literatura sobre ontología sostengo que los rituales chamánicos y *haaihi jëeu nam* operan como un requisito del intercambio moral requerido entre los reinos de realidad humanos y no humanos. Basada en más de veinte años de investigación socioambiental con la aprobación de las autoridades y comunidades wounaan, utilizo las tradiciones orales y la observación participante. Muestro cómo los rituales son parte de intercambios que permiten cuidar el bienestar de los wounaan, otros seres y su entorno. El cuidado encarnado y experto es fundamental para los rituales y hace énfasis en nutrir a los antepasados, las personas, los espíritus y otros seres no humanos. Concluyo con un llamado a los wounaan para que exploren la complejidad sociolingüística de sus tradiciones orales y rituales con el fin de corregir las simplificaciones ontológicas.

Palabras clave: ritual, chamanismo, cuidado, ontología.

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada por la autora con las comunidades wounaan durante más de veintitrés años, al igual ha trabajado con comunidades emberá, en Panamá, sobre temas culturales, ambientales y lingüísticos.

² Ph.D. Yale University.

³ Professor, Department of Anthropology.

⁴ Research Associate.



2002 - Maach hap'ΛΛM Uribe Carpio Chamarra (q.e.p.d.), frente, tocando el hãrrdagsĩe en el ritual de haaihí jëeu nΛM, del Congreso Nacional del Pueblo Wounaan, Majé, Panamá
Julia Velásquez Runk con la autorización de publicar por la familia Carpio y el Wounaan Podpa NΛM Pömaam (Congreso Nacional del Pueblo Wounaan)

Exchange, caretaking, and being human: Shamanism and the *haaihi jëeu nam* ritual among Wounaan in Panamá

Abstract:

Ethnographic work on Wounaan, often erroneously grouped with Emberá, has had an emphasis on shamanism. Today Wounaan recognize the beseeching ritual to the creator, the *haaihi jëeu nam* ritual, as their most culturally important. I combine indigenous studies and ontology literatures to argue for shamanic and *haaihi jëeu nam* rituals as requisite moral exchange among reality's human and non-human realms. Based on over twenty years of socio-environmental research with approvals from Wounaan authorities and communities, I use oral traditions and participant observation to explore both rituals. I show how the rituals are part of exchanges, enabling the caretaking of Wounaan, other beings, and their place. Skilled embodied care is critical for the rituals and emphasizes nurturing ancestors, people, spirits, and other non-human beings. I conclude with a prompt for Wounaan to explore the sociolinguistic complexity of their oral traditions and rituals to correct ontological simplifications.

Keywords: ritual, shamanism, caretaking, ontology.

Troca, cuidado e ser humano: o xamanismo e o ritual *haaihi jëeu nam* entre os *wounaan* em Panamá

Resumo:

O trabalho etnográfico sobre os *wounaan*, ligados muitas vezes equivocadamente aos *emberá*, tem focalizado o xamanismo. Atualmente, os *wounaan* consideram que pedir ao criador: *haaihi jëeu nam*, é o ritual mais importante. Conforme os estudos indígenas e a literatura sobre ontologia, considero que os rituais xamânicos e *haaihi jëeu nam* operam como uma necessidade de intercâmbio moral demandado entre os reinos de realidade humana e não humana. Com base em vinte anos de pesquisa socioambiental e com consentimento das autoridades e comunidades *wounaan*, utilizo as tradições orais e a observação participante. Além disso, estabeleço como os rituais são uma parte das trocas que permitem cuidar o bem-estar dos *wounaan*, dos outros seres e de seu entorno. O cuidado encarnado e experiente é fundamental para os rituais e se dedica ao sustento dos ancestrais, as pessoas, os espíritos e outros seres não humanos. Finalmente, concluo com um convite aos *wounaan* a pesquisar a complexidade sociolinguística de suas tradições orais e de seus rituais, no intuito de retificar as simplificações ontológicas.

Palavras-chave: ritual, xamanismo, cuidado, ontologia.

Introducción

Cuando comencé a leer los relatos de los antropólogos sobre los pueblos emberá y wounaan, el chamanismo siempre tenía prominencia. Desde las primeras obras del etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld (por ejemplo, 1927) hasta los extensos artículos de Gerardo Reichel-Dolmatoff (p.e., 1960) hasta los artículos y libros de Reina Torres de Araúz (p.e., 1962), pasando por *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* [Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje] de Michael Taussig (1987) hasta el libro de Martha Luz Machado Caicedo (2011) sobre los bastones de los chamanes, no solo era central el poder curativo de los chamanes, sino también la alteridad, la otredad del chamanismo. Ese enfoque en el chamanismo es fácil de perpetuar: yo también lo hice cuando las 10-12 horas de los rituales chamánicos fusionaron esa realidad difícil de concebir para los forasteros en un paquete discreto (2017). Con los años, colegas y coautores wounaan hablamos abierta y repetidamente sobre cómo ese énfasis en el chamanismo en la literatura etnográfica no era una representación completa de su realidad.

Los wounaan de hoy denominan el ritual conocido como *haaihi jëeu nam*, de petición, ruego o súplica al creador *Hëwandam*, como lo fundacional de su cultura. Yo me había resistido a escribir mucho sobre el ritual, pues por mucho tiempo se había prohibido que personas de afuera lo vieran y, con las aprobaciones de los wounaan, lo resumí brevemente en *Crafting Wounaan Landscapes* (2017). Yo también perpetué las confusiones sobre el *k'ugwiu* del ritual, la piragua del ritual o «rogatismo», como se traduce con frecuencia (en muchas ocasiones por misioneros), al combinar el conocimiento de los wounaan con etnografía anterior. A mediados de 2010, cuando los wounaan comenzaron a permitir que personas ajenas a la comunidad, incluso periodistas en visitas breves, vieran y filmaran *haaihi jëeu nam*, mis colegas wounaan Chindío Peña Ismare, Rito Ismare Peña y Chenier Carpio Opuá conmigo (2020) decidimos escribir sobre el ritual. Entendemos el *k'ugwiu* como clave para la comunicación entre los reinos de la realidad por medio del creador *Hëwandam*; parte crucial de la belleza estética y auditiva encarnada del ritual para prevenir calamidades y curar. La piragua ritual simboliza la comunicación, un rol que cumplen las piraguas o canoas en muchas culturas indígenas (p.e., Cole, 2002; Meide, 1995).

En diferentes proyectos de colaboración con autoridades, habitantes, colegas y coautores wounaan, a quienes menciono más adelante, he intentado entender cómo ambos rituales eran críticos para las vidas wounaan y su bienestar con otros, y sin embargo solo uno, el chamanismo, era tan despreciado. Es claro que las misiones hacen parte de la historia: siglos de doctrinas cristianas lograron un fuerte papel entre los wounaan, inicialmente en Colombia y luego mucho más en Panamá, en la segunda mitad del siglo XX. Quizá es diciente que la Biblia en wounaan meu use «*Hëwandam*» como traducción de «Dios» y «*Dösät*» como traducción de «*Satán*». Pese a eso, es claro que los wounaan tienen creencias

sincréticas: varias veces vi a amigos que hablaban mal del chamanismo salirse del camino para ir a buscar a un chamán cuando un pariente enfermaba. Ahora, como corrección durante la pandemia del Covid-19, amigos y colegas informan que los chamanes están tratando a pacientes en zonas donde se creía que no quedaba ninguno. También me inspiró el detallado trabajo de Nimachia Howe (2019) sobre las simplificaciones lingüísticas y culturales de los relatos del embaucador Naapi escritos por y para gente no-blackfoot.

Como lo transmite esa lectura de Howe, me he guiado cada vez más por la erudición en la disciplina de los Native American and Indigenous Studies, muchas veces por parte de académicos indígenas, y en la ontología, muchas veces por parte de académicos no indígenas. Sin embargo, estas literaturas rara vez vienen juntas. Una razón es, como la académica métis/otipemisiw Zoe Todd (2016) escribió, esa «“ontología” es solo otra palabra para el colonialismo», donde gran parte de la ontología de las ciencias sociales repite patrones de colonialismo por parte de los colonos, con gente de afuera de las comunidades indígenas [outsiders], con frecuencia más poderosos, que no solo hablan por los pueblos indígenas, sino que también toman de ellos (e.g., Bessire & Bond, 2014; Ramos, 2012). Como afirmó el chamán Yanomami Davi Kopenawa (2013) «Mucho después, cuando fui adulto, comencé a preguntarme lo que estos blancos habían venido a hacer en nuestras selvas. Llegué a entender que querían conocerlo y trazar sus límites para tomar posesión de ella». Una gran cantidad de literatura decolonial aborda esos puntos, pero no es frecuente que elabore sobre la ontología (cf., Oslender, 2019).

En términos del área istmo-colombiana, otra razón por la que rara vez se juntan esas literaturas es que gran parte de los estudios de nativos americanos e indígenas viene de los países más al norte de Norteamérica (Estados Unidos y Canadá) y el saber de la ontología sobre Latinoamérica. El que la última esté muchas veces escrita por académicos no indígenas es testimonio de la marginación persistente y generalizada de las voces y los pueblos indígenas en la región. Además, la academia latinoamericana en español tiende a centrarse en el perspectivismo, y ha sido difícil acceder a ella dentro y fuera de la región, una combinación de revistas no indexadas, pequeños tirajes y, en lugares como Panamá, pocas librerías. Hay un número creciente de académicos indígenas latinoamericanos⁵ colaborando con académicos

⁵ También es cierto que es difícil saber quienes de los académicos se identifican como indígenas.

para publicar sobre sus culturas y usar cada vez más formatos de acceso abierto (e.g., Domicó *et al.*, 2002; Hernández

Castillo *et al.*, 2019; Leyva *et al.*, 2015; Rappaport & Ramos Pacho, 2012).

Dado que las literaturas sobre estudios indígenas y ontología han coincidido escasamente en la zona istmo-colombiana, me he resistido a combinarlas. Temía que al hacerlo también se reforzara de manera indebida la noción de «amerindio, homogeneizando los muchos grupos indígenas del continente americano, lo que

crearía otra violencia colonial por parte de los colonos. Sin embargo, mis colegas wounaan reconocen un parentesco distante con otros pueblos indígenas en el continente, algo que se vio con claridad en 2012, cuando tomamos clases de lingüística nativo-americana junto con otros académicos indígenas en el American Indian Language Development Institute. En este contexto, no poner en contacto las literaturas refuerza el colonialismo por la vía de la traducción cultural, por lo general, por medio de académicos no indígenas. Mis colegas wounaan y yo hemos escrito sobre temas ontológicos para decolonizar la literatura, sin embargo, en la ausencia relativa de una academia indígena regional yo estaba temerosa de que estuviéramos creando otra violencia epistémica al usar teoría no indígena y escribir en el formato del artículo científico tradicional (Marker, 2003; Velásquez Runk, 2020). Hoy en día, esta ruptura parece más pronunciada, pues los autores de los Native American and Indigenous Studies escriben sobre temas similares, pero muchas veces en formas muy distintas y con diferente vocabulario. Además, cuando escribí y luego revisé este manuscrito, pensé más en términos de la literatura de los estudios indígenas, pero me sentí animada a revisarlo en términos de la literatura ontológica por parte de los revisores del texto. Como resultado, hice una revisión significativa, poniendo en conversación las dos.

Sostengo que los rituales chamánicos y *haaihi jëeu nam* son complementarios y de hábil cuidado, donde la representación ritual es un intercambio moral requerido entre las esferas humana y no humana de la realidad. Siguiendo tradiciones orales, muestro cómo ambos rituales hacen parte del intercambio recíproco para el cuidado de los wounaan, de otros seres y de su lugar: la figura del embustero (*Dösât*) enseñó el chamanismo y la figura del creador (*Hëwandam*) enseñó el ritual *haaihi jëeu nam*. La representación ritual es necesaria para tener un efecto sobre ese cuidado, acrecentada por la belleza estética, olfativa y auditiva. Esa representación del cuidado experto hace énfasis en la convivialidad, la alimentación de los ancestros, las personas, los espíritus y otros seres no humanos. Aun cuando los rituales chamánicos y el *haaihi jëeu nam* son muy distintos en su cadencia, participación y representaciones, ambos son cruciales y complementarios para el bienestar moral de las comunidades. Considero este artículo como un medio para revisar las simplificaciones ontológicas y como una invitación a los académicos wounaan para que corrijan las traducciones ontológicas simplificadas.

Me baso en más de veintitrés años de investigación con los wounaan, y algo también con los emberá, en Panamá sobre temas culturales, ambientales y lingüísticos.⁶ Hago claridad sobre algo, nunca había pretendido estudiar el chamanismo o el

⁶ Desde finales de 1996 a 2001, con las aprobaciones de los congresos indígenas, trabajé en la economía social, ecología y conservación de productos forestales no maderables usados por los emberá y los wounaan para elaborar cestería y tallas. Desde 2001, trabajé con el Congreso y la Fundación wounaan en una serie de proyectos de colaboración: ecología política e histórica del uso wounaan de los bosques wounaan (en últimas incluyendo temas como orfebrería, propiedad intelectual y objetos materiales y REDD+); documentación de la lengua wounaan a través de 60 años de grabaciones de tradiciones orales; la ontología política del palosanto; y capacitación para una guía de aves, etnoornitología y recuperación de bosques.

ritual *haaihi jëeu nam*. Durante la investigación socioambiental, en repetidas ocasiones he sido testigo de esos rituales y conversado sobre ellos en observación participativa de la vida cotidiana y la reuniones de todas las comunidades wounaan, llamadas congresos, que se celebran cada uno o dos años en Panamá⁷. Las organizaciones de las autoridades tradicionales, también llamadas congresos, otorgaron las aprobaciones para la investigación, al igual que para las actividades con sus comunidades, a niveles local (poblados) y nacional. Desde 2001, estas fueron la *Wounaan Podpa Nam Pömaam* (Congreso Nacional del Pueblo Wounaan) y la Fundación para el Desarrollo del Pueblo Wounaan. Además, los comités de revisión institucional⁸ y el gobierno panameño⁹ aprobaron o permitieron la investigación. Por lo menos desde mediados de 1990, los emberá y los wounaan en Panamá han impuesto prohibiciones al estudio y recolección de plantas medicinales¹⁰ y he respetado esas prohibiciones. Los wounaan no consideran que el chamanismo sea medicinal de la misma forma como las plantas medicinales, y por consiguiente la investigación sobre el chamanismo y sus plantas enteógenas o psicoactivas no se considera investigación sobre plantas medicinales (Velásquez Runk, 2017). En 2018-2020, Chindío Peña Ismare, *maach hap'lamdam* Rito Ismare Peña, Chenier Carpio Opuá y yo (2020) escribimos sobre el ritual *haaihi jëeu nam* y lo presentamos.

Este artículo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, presento la comunidad wounaan, tratando las poblaciones de Panamá y Colombia. En segundo lugar, hago un repaso de los enfoques teóricos sobre relacionalidad, basado en la literatura sobre los estudios indígenas y la ontología de las ciencias sociales. En tercer lugar, uso las tradiciones orales para mostrar cómo recibieron los wounaan los rituales chamánicos y *haaihi jëeu nam* y los comparo. Cuarto, sitúo los rituales en la literatura teórica. Finalmente, ofrezco conclusiones sobre el cuidado, la moralidad y el ritual, refiriéndome al cambio estructural que ha experimentado el chamanismo y su figura del «embaucador» en siglos de cambios combinadas con los rápidos cambios de las últimas dos décadas. Termino con una petición para los académicos wounaan de usar este texto como una invitación a aplicar su complejidad sociolingüística para decolonizar *Dösät* y *Hëwandam* y los rituales relacionados con ellos.

⁷ De 1996 a 2001, el Congreso General Emberá-Wounaan y el Congreso General de Tierras Colectivas Emberá-Wounaan aprobaron los estudios. Cuando los wounaan se separaron de esos congresos, el trabajo posterior se llevó a cabo por medio de acuerdos o resoluciones formales con los *wounaan Podpa Nam Pömaam* (Congreso Nacional del Pueblo Wounaan) y la Fundación para el Desarrollo del Pueblo Wounaan.

⁸ De Yale University, University of Georgia, University of Arizona, y el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

⁹ La Autoridad Nacional del Ambiente y el Instituto Nacional de Cultura.

¹⁰ Ahora cubierta bajo la Ley 17 de 2006 sobre la protección de la medicina tradicional indígena (República de Panamá, 2016).

Los wounaan

Habitando territorios sobre Panamá y Colombia, los indígenas wounaan han usado las tierras y aguas de ambos países por largo tiempo. Los censos más recientes indican que hay más wounaan en Colombia, 9.066, que los 7.279 de Panamá (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2005; Dirección de Estadística y Censo, 2012). Sin embargo, esos números siguen cambiando con la continua violencia en el noroeste de Colombia: los wounaan han sido desplazados internos y también refugiados en Panamá (e.g., Flórez, 2020).

El idioma wounaan meu y las lenguas emberá comprenden la familia lingüística Chocó (Constenla Umaña, 1991). Esta es quizás una razón por la que se confunden los dos grupos. Sin embargo, los idiomas son mutuamente ininteligibles. En Panamá, donde los dos grupos son mucho más próximos que en Colombia, la gente de afuera usualmente no reconoce diferencias lingüísticas o de otro tipo entre las comunidades, pero muchas veces observan semejanzas en relación con la indumentaria, el chamanismo y la construcción de viviendas. Además de la lengua, las diferencias entre los wounaan y los emberá se hacen palpables en términos de su comportamiento, historia, tradiciones orales, objetos, vestido y rituales (Peña, 2009; Velásquez Runk, 2017). Para los wounaan, un marcador fundamental de la diferencia es que celebran el ritual *haaihi jëeu nam* con el *k'ugwiu* /piragua de rogatismo; ambas definen y simbolizan la identidad y el ser de los wounaan (Peña Ismare *et al.*, 2020).

Relacionalidad, intercambio, cuidado y ser humano

Los académicos, indígenas y otros¹¹, reconocen la relacionalidad de la realidad. Para los pueblos indígenas, estas relaciones se escuchan hasta la creación, ellas «explican», como escribió el académico Tewa Gregory Cajete (2000, p.18), «que los humanos, las plantas y animales y las fuerzas de la naturaleza hacen parte del impulso creativo del universo». Por largo tiempo, los académicos no indígenas han reconocido dicha relacionalidad, pero ha sido un reto para entender la mezcla de seres humanos y no humanos. En *The Anthropology of Love and Anger* [La antropología del amor y de la ira], Joanna Overing y Alan Passes (2000) compilaron capítulos sobre muchos grupos indígenas suramericanos, y trataron la convivialidad entre los humanos, pero no con los no humanos.

Los académicos, en su mayoría no indígenas, se han referido a la idea de que los seres no humanos tienen capacidades (por ejemplo, pensar, actuar, escuchar) en tanto personas o seres. Esto último permite considerar una variedad más

¹¹ Muchas veces es difícil saber cómo se identifica a sí mismo un académico, en particular determinando identidades interseccionales. En este manuscrito, uso «académico no indígena» para quienes no se han identificado como indígenas, «académico indígena» o la identificación indígena específica para los académicos nativoamericanos, Primeras Naciones o de los pueblos originales, y simplemente «académicos» cuando no es clara la identidad con la que se autoidentifican.

amplia de entidades, tales como objetos, animales, espíritus, plantas y hongos (Santos-Granero, 2012), lo que permite entender la animicidad variable de los no humanos la cual no es necesariamente equivalente a la de los seres humanos. (p.ej., Halbmayer, 2012a; Rival, 2012; Santos-Granero, 2012). En la zona istmocolombiana, trabajos recientes han encontrado que los humanos se distinguen de otros seres (Halbmayer, 2019; Martínez Mauri, 2019; Niño Vargas, 2020; Velásquez Runk *et al.*, 2019).

Son las relaciones de responsabilidad con otros seres (de acuerdo con Simpson, 2017) las que con frecuencia han resultado difíciles de traducir para los pueblos no indígenas y para que logren entenderlas, generando las ciencias sociales y, más recientemente, su literatura sobre la ontología. En Estados Unidos y Canadá, pueden presentarse los valores centrales indígenas mediante la estrategia mnemónica de las cuatro R, que se manifiestan como obligaciones: relación, responsabilidad, reciprocidad y redistribución (Bell, 2013; Harris & Wasilewski, 2004; Simpson, 2017). «Se nos dice», escribió la académica Mary Siisip Geniusz (2000, p.14), de la etnia cree y métis, sobre Anishinaabe, «que la humanidad fue la última que se creó, la más joven y, por consiguiente, la más dependiente de todas las distintas formas de vida».

Los académicos, en su mayoría no indígenas que se acercan desde el exterior a las culturas sobre las que escriben, llevan largo tiempo tratando de entender la relacionalidad. En su libro *The Gift* [El don] (1923), Marcel Mauss señaló que los regalos, en vez de ser simplemente gratuitos, hacen parte de una prestación total, es decir, de sistemas de intercambio que afectan el todo en lugar de solo afectar las personas. Como resultado de eso, las personas están inextricablemente ligadas a sus dones, lo que crea lazos sociales con honor tanto para quien da como para quien recibe. En los intercambios, Mauss evocó rituales, además de bienes, riquezas, propiedades y otros ritos y servicios. El dar se ve así imbuido de la moralidad de las obligaciones de dar, recibir y retribuir (Mauss, 1990 [1923]). Basado en ejemplos de muchas culturas, Denis Vidal (2014 [1994]) mostró recientemente que el tratado de Mauss reflejaba sus propias tradiciones culturales, al rememorar las tres Gracias como una alegoría para la concesión de un beneficio, recibirlo y devolverlo.

En las muchas décadas transcurridas desde la publicación de *The Gift* [El don], varios académicos no indígenas han rebatido la noción de que *todo* es intercambio, objetando la idea de que ningún regalo puede ser gratuito (e.g., Douglas, 1990; Testart, 1998). Annette Weiner (1992) desarrolló la idea de las posesiones inalienables. Halló que mantener objetos, especialmente objetos preciosos, fuera de las circulaciones del intercambio, crea y confirma relaciones de jerarquía social (Weiner, 1992). También llamó la atención sobre el género, detallando cómo «mantener y a la vez dar» ilustraba las relaciones sociales y políticas entre las mujeres y los hombres en sociedades oceánicas (Weiner, 1992). Maurice Godelier (1999)

posteriormente describió objetos no sujetos al intercambio que se transmiten de generación en generación, lo que permite la herencia. Esos objetos restringidos tienen poder simbólico y son sagrados, vinculados a los orígenes de un pueblo y atribuidos a fuerzas ajenas a ellos mismos (pese a las contribuciones de las personas a ese orden social) (Godelier, 1999). Adicionalmente, mostró cómo la gente está en deuda con las figuras ligadas a sus orígenes, como los dioses o sus representantes humanos sobre la tierra (como los sacerdotes), lo que crea una deuda que no puede saldarse, lo cual crea desigualdad y una elite privilegiada (Godelier, 1999).

Philippe Descola (2012), quien hizo trabajo etnográfico con los achuar de la Amazonía, ha elaborado sobre esos modos relacionales, centrándose en si las relaciones son recíprocas o no. Notó que el intercambio, el tomar o la depredación, y el dar o regalar garantizan el movimiento de algo valioso entre los de la misma condición ontológica y permiten la reversibilidad del movimiento. El intercambio es simétrico (dar y devolver), la depredación o el tomar es asimetría negativa, y el regalar o el dar es asimetría positiva (Descola, 2012). En contraste, producir, proteger y transmitir son siempre irreversibles y operar entre quienes están en una condición jerárquica (Descola, 2012).

Otros estudios recientes en Latinoamérica han descrito las relaciones de intercambio jerárquico. En la Amazonía, Eduardo Viveiros de Castro hizo énfasis en la depredación y la afinidad como un cosmos en perspectiva (como en Viveiros de Castro, 1998). Dicha depredación ha sido llevada al esquema del dominio¹² o la propiedad y la cría (Brightman *et al.*, 2016). La idea es que algunos grupos indígenas tienen relaciones de control jerárquico experto o de poder sobre otros seres, de maestría o dominio, que también se combina con el sustento.

¹² Aunque típicamente traducido como «dominio», la palabra en inglés “mastery” implica más habilidad que su traducción común de «dominio».

Dichas relaciones de dominio o propiedad y sustento han sido descritas para los pueblos indígenas y las mascotas (ver Fausto & Rodgers, 1999), personas en condición de esclavitud (ver Santos-Granero, 2010), huérfanos (ver High, 2012) y la tierra (ver de Matos Viegas, 2016), entre otros. Estas ideas también se han usado para describir el chamanismo (ver Fausto, 2012; High, 2012), poner nuevos nombres a relaciones desiguales por largo tiempo célebres entre los chamanes y sus espíritus auxiliares (ver Gow, 1994; Pardo Rojas, 1987). Trabajando entre los mebengokre-xikrin en la Amazonía brasileña, Cesar Gordon (2016) usó «bienestar» para describir el sustento expresado en mecanismos de diferenciación social e ideas de formas de vida buenas, bellas y rectas.

Otros eruditos han indicado que esos modelos no tienen tanta relación con el esquema del depredador como con la moralidad cordial. La intimidad, el comensalismo y el acompañamiento de muchos seres, incluidos los seres humanos, es fundamental para la realidad al menos en algunos grupos indígenas

latinoamericanos (ver Halbmayr, 2012b; Rahman & Echeverri, 2015; Velásquez Runk *et al.*, 2019). Para los urarina, de las tierras bajas de la Amazonía peruana, las concepciones morales de lo que es bueno y valioso tienen que ver con cómo se construye el ser mediante el acompañamiento (Walker, 2013).

Las jerarquías con prominencia de animales de la Amazonía se contrastan con las de prominencia vegetal de la región istmo-colombiana. El académico no indígena Ernst Halbmayr (2020b) ha caracterizado esto como «una simbiosis de cuidados agrícolas». En un volumen editado por él sobre la región istmo-colombiana (Halbmayr, 2020a), esta simbiosis jerárquica se da entre quien cultiva y quienes son cultivados, entre quien es atendido y protegido, el cual responde de manera recíproca cuidando, alimentando y fertilizando a quienes brindaron cuidado (Halbmayr, 2020b, p.19). Estas relaciones describen las relaciones de las personas con las cosas (Martínez Mauri, 2020), los ancestros (Arenas Gómez, 2020) y las plantas (Kaviany, 2020). Además, Halbmayr señaló la importancia de la transmisión de sustancias, habilidades y conocimientos entre humanos y no humanos (ver Arenas Gómez, 2020; Goletz, 2020; Velásquez Runk *et al.*, 2019), así como las sustancias que poseen una dimensión subjetiva o espiritual que pueden efectuar cambios materiales, o la materialidad espiritual de la vida (ver Halbmayr, 2012a; Kaviany, 2020; Martínez Mauri, 2019; Peña Ismare *et al.*, 2020).

Como resultado de estas diferencias, los académicos plantean diferencias fundamentales entre los grupos indígenas de la Amazonía y de la región istmo-colombiana. Halbmayr (2020b) sugiere que el paquete istmo-colombiano se centra en la jerarquía, simbiosis jerárquica, la transferencia de sustancias y la materialización del pensamiento (Halbmayr, 2020b). En un capítulo reciente, Juan Camilo Niño Vargas (2020, p.52) indicaba que la «versión chibcha del *perspectivismo* debe más al trabajo agrícola de *sujeción* que a las actividades de *predación* propias de la caza».

Para los pueblos indígenas y los académicos, esas teorías se consideran por lo general abstracciones de lo que saben, experimentan, personifican y lo que les enseñan muchos seres. Las ideas de convivialidad, bienestar y moralidad se aprecian en los escritos de académicos de los Native American and Indigenous Studies, a quienes, por el contrario, los une el cuidado y la crianza que son parte del ser humano y vivir con los demás. Es la profunda interconexión del ser que requiere cuidado, custodia y protecciones (Stewart-Harawira, 2012). Estar en el mundo es sustentar y restaurar, aprender a ser humano y convivir con otros (Justice, 2018). Como la académica mississauga nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson (2017, p.21) explicó «La historia de la creación de los Siete Fuegos funda los parámetros para la inteligencia nishnaabeg: la mezcla de conocimiento emocional e intelectual combinado en movilidad o movimiento, y la creación y recreación de los mundos de forma generativa dentro de los cuerpos indígenas que entablan relaciones responsables con otros seres».

Orígenes rituales en *Dösät* y *Hëwandam*

Hëwandam pregunta a los wounaan «¿cómo quieren curar ustedes a las personas si de repente alguno de ustedes se enferma?»¹³ Todos guardaron silencio por un rato, y luego alguien dijo: «Estamos pensándolo, pero no sabemos cómo hacerlo». Luego el ancestro [*Hëwandam*] habló de nuevo: «Si a ustedes les interesa yo les puedo explicar cómo tienen que hacer con el agua natural». «Consiste en lo siguiente», explicó *Hëwandam*. «En las quebradas hay piedras de las cuales caen gotas de agua; pueden recoger esas gotas y con esa agua pueden curar a los enfermos». Pero en ese momento, *Dösät* respondió desde el rincón: «Yo sé cómo les puedo enseñar eso».

A partir de ese momento, *Dösät* comienza a enseñar a un woun¹⁴ debajo de un árbol. El woun es capaz de curar a varios pacientes, con plantas y espíritus. La enseñanza fue exitosa, pues «De una vez le enseñé de todo». *Dösät* enseñó las plantas para curar las picaduras de serpientes. *Dösät* incluso enseñó a curar con secretos, palabras que se cantan [chant] para curar a una persona. Cuando enseñó sobre los espíritus, *Dösät* también enseñó sobre las diferentes formas de cantos para curar. «Amigos, dicen que eso fue así», lo resumió un woun, «si nuestros ancestros hubieran recibido la enseñanza de *Hëwandam* ¿cómo podríamos morir? [Habría sido] tan fácil; uno casi podría estar muerto por la mordedura de una serpiente y al ser tratado solo con agua permaneceríamos vivos. Por eso ahora, en nuestros días, estamos viviendo lo mismo, porque no obedecemos».

A partir de esta tradición oral, a partir del momento en que el chamanismo surge, lleva consigo una historia del alejar a los wounaan de su creador, de su guía. En este relato, *Dösät* engaña a los wounaan para que aprendan chamanismo y no la curación con agua de *Hëwandam*. *Dösät* enseña las artes de ser un *bënk'alan*, un chamán, enseñando los elementos de los rituales *dödöjö p'ie nam*¹⁵ (que con frecuencia se traducen al español como *cantando jai*, cantando espíritus –con la palabra emberá para espíritus– o poniendo la mesa). Además, *Dösät* siguen engañando a *Hëwandam* a lo largo de las tradiciones orales, haciendo apuestas con *Hëwandam* que van en detrimento de los wounaan. Entre los wounaan, las más citadas cuentan cómo *Dösät* hizo que *Hëwandam* convirtiera los que alguna vez fueron océanos de agua dulce en agua salada. Más que eso, como lo insinuó anteriormente el narrador, los engaños de *Dösät* también alejaron a los wounaan de la inmortalidad potencial de la curación con agua de *Hëwandam*.

Hëwandam dijo «constrúyanse un *k'ugwiu*, parecido a una piragüita, del árbol *t'aik'ierrp*¹⁶. Una vez terminado, consiganse jagua y achiote y píntenlo dándole el diseño del ciempiés» (Peña Ismare, 1997, p.188). El *k'ugwiu* debe construirse en

¹³ Estos pasajes son de una transcripción de una grabación de 1977 que se encuentra en la colección Binder de las tradiciones orales de los wounaan, BTFW_06a_C49_Hoor_monaumkiir_jaautarr_T_ESP.txt.

¹⁴ Woun es singular, wounaan es plural.

¹⁵ Este es el nombre general para los rituales, que Chindio Peña Ismare (1997) ha aclarado como cinco rituales específicos.

¹⁶ *Trichospermum galeotti*.

un día. Si se deja el *k'ugwiu* en el monte para llevarlo al día siguiente, *Dösät* puede intentar controlarla y las plegarias o peticiones no llegarán a *Hëwandam*, sino que se dirigirán a *Dösät* (Peña Ismare 1997, p.191). *Hëwandam* dijo «han de colgarlo con la punta hacia el oriente, al lado por donde sale el sol. Al mismo tiempo que se toca, me adorarán y pedirán con cantos de acuerdo a sus necesidades» (Peña Ismare 1997, p.188). *Hëwandam* continuó:

Cuando me adoren, háganlo solamente hasta el mediodía o poco después de mediodía. Si lo hacen después de esa hora, en las horas de la tarde, el culto no será a mí, sino al *Dösät*. Cuando surjan comentarios o apariciones o manifestaciones raras entre la gente, si ustedes me piden que eso no vaya a ocurrir, yo contestaré sus peticiones. O cuando hay manifestaciones diabólicas y se hace notorio cundiendo pánico en la gente, pídanme rechazando esas manifestaciones diabólicas y yo las haré desaparecer, mandándolas a los últimos extremos de la tierra. Si lo que siembran no les sale bien y me piden por una buena siembra, haré que todo lo que ustedes siembren les salga bien. En fin, haré lo que ustedes me pidan en respuesta a sus peticiones. (Peña Ismare, 1997, p.188)

Más adelante *Hëwandam* dijo: «si ustedes me adoran o me piden siguiendo todas mis instrucciones, vivirán muy bien» (Peña Ismare, 1997, p.190). Sentada debajo de un *k'ugwiu* inclinado, una persona enferma puede liberarse de un espíritu maligno cuando todos oren/pidan a *Hëwandam* (Peña Ismare, 1997, p.192).

Los anteriores pasajes de las tradiciones orales están publicados en *Maach wounaanau nem sirnaa hau nam dli jemk'a nampa k'irpierr*, un libro del erudito wounaan Chindío Peña Ismare con el lingüista misionero Ron Binder y el ilustrador wounaan Chafil Cheucarama M., sobre la música de los wounaan. Arriba, es claro que el *k'ugwiu* debe mantenerse lejos de *Dösät*. Este ritual se realiza para rogar a *Hëwandam*, para evitar cataclismos, pedir buenas siembras e incluso para curar. Es el ritual que los wounaan consideran fundacional de su cultura, la petición a *Hëwandam* usando el *k'ugwiu*. Una vez realizado por días a semanas, en Panamá el ritual *haaihi jëu nam* ahora solo empieza los días de los congresos nacionales, el encuentro en que se congregan wounaan de todas sus aldeas y zonas urbanas (Peña Ismare *et al.*, 2020).

Rituales opuestos y complementarios, *dödöjö p'ie nam* y *haaihi jëu nam*

Analizados en comparación, los dos rituales son contrarios y sin embargo también son complementarios. Cada enseñanza del ritual inicia un intercambio con un ancestro específico, el chamanismo y su *dödöjö p'ie nam* del embaucador *Dösät* y el ritual *haaihi jëu nam* del creador *Hëwandam*. Esta es una diferencia crucial para los rituales, como en las tradiciones orales *Hëwandam* creó todas las cosas y

Dösät muchas veces engañó al creador con desafíos que resultaron en algo menos provechoso para el pueblo. Hoy en día, los wounaan en general consideran a *Hëwandam* una entidad benigna y a *Dösät* una maligna.

Los tiempos de los dos rituales, las locaciones y la participación son distintos. Los rituales chamánicos se celebran de noche, desde después de la puesta del sol hasta antes del amanecer, y por lo general se realizan en la casa del *bënk'lan*. En *dödöjö p'ie nam*, el *bënk'lan* es un especialista, la única persona que efectúa el ritual (con excepción del aprendiz por orden de su maestro). El chamán tiene un don que se identificó cuando era un niño, y fue animado y sustentado por la familia y por otros chamanes. Ellos estudiaron su arte durante años, aprendiendo de manera secuencial con los chamanes a entrenar a sus espíritus auxiliares y a cantar los cantos para curar las enfermedades causadas por varios espíritus, cada vez esculpiendo un nuevo *papörmie*, bastón chamánico. Después del atardecer en la noche de un *dödöjö p'ie nam*, los miembros de la comunidad se reúnen, desde los bebés hasta los ancianos, a participar en la curación. Los otros participantes activos son los espíritus que alguna vez estuvieron muertos, solo visibles al *bënk'lan*, cuya visión se potencia con la ayahuasca (*pildé*). El *bënk'lan* canta a sus espíritus auxiliares (*kayam*), convocándolos, atrayendo a los espíritus auxiliares y los que causan la enfermedad con alcohol, fragancias y la belleza de los objetos simbólicos. Los miembros de la comunidad observan, tratando de permanecer despiertos toda la noche mientras el chamán canta llamando a sus espíritus auxiliares para que combatan a los espíritus causantes de la enfermedad.

En contraste, la ceremonia de *haaihi jëeu nam* se celebra durante el día, realizada en un tambo *dichaardi*, el tipo de arquitectura que los wounaan consideran más tradicional y representativa de su gente. Este es un elemento crítico: en años recientes, con el descenso de la arquitectura de grandes tambos, se construye un tambo pequeño, y a veces también tiene que labrar un *k'ugwiiu* nuevo para el ritual *haaihi jëeu nam* que abre un congreso. El *k'ugwiiu* debe mantenerse en un tambo: Si una casa de *bënk'lan* es uno y se dejó allí un *k'ugwiiu* o se celebró allí un ritual *haaihi jëeu nam*, su característica importante es que es un tambo no que pertenece al chamán. El *haaihi jëeu nam* requiere cierto conocimiento especializado, en particular de la persona que ha aprendido en sueños los cantos que deben entonarse en el *k'ugwiiu*. Por tradición todos podían participar cantando y danzando y también trayendo comida para compartir (Peña Ismare, 1997). Solo quienes han transgredido las prohibiciones culturales más fuertes de los wounaan, quienes han tenido una relación incestuosa o una relación con alguien no-wounaan tienen vetada la participación (Peña Ismare, 1997). Juntas, estas diferencias en los espacios rituales y la participación podrían dar a entender que el ritual *haaihi jëeu nam* es más colectivo que el *dödöjö p'ie nam*.

Cada ritual depende de objetos materiales con una significación que rememora las tradiciones orales. Para el *dödöjō p'ie nām*, *Dösāt* enseñó a los wounaan cómo curar y el *papörmie* recuerda a *Hēwandam* y los intentos de su hijo por hacer wounaan a partir de madera en la historia del origen. El *bēnk'λλn* solo crea cada *papörmie* según su diseño, cada uno de los cuales alberga un espíritu auxiliar y así representan la enfermedad que saben cómo curar. Los *papörmie* están hechos para durar años, de madera dura, más comúnmente zorro (*Astronium graveolens*) y cocobolo (*Dalbergia retusa*) en Panamá (Velásquez Runk, 2017). Los bastones chamánicos no deben tocarse, muchas veces están ocultos en la penca del techo, y, como residencias de los espíritus auxiliares, son potencialmente peligrosos. Ellos contrastan con las figuras rituales de madera desechables de la balsa (*Ochroma* spp.) que ofrecen una belleza casi enigmática. El chamán y su familia los elaboran y pueden incluir, dependiendo del ritual, dos figuras de balsas con cabeza, animales tallados en la balsa, una balsa grande o un recinto tejido de palma, una muñeca pequeña para la balsa o grandes figuras de balsas talladas, todas pintadas con *k'ipaar* (genipap o *jagua*, como se la conoce en Panamá, *Genipa americana*) oscura y *jar* (annatto o *achiote*, *Bixa orellana*) rojo. Toda la balsa ritual y también los objetos de fibra de palma se consideran potencialmente contaminados espiritualmente y se desechan después del ritual. El *bēnk'λλn* no usa ningún atuendo ritual. En el ritual *haaihi jēu nām*, *Hēwandam* instruyó cómo hacer el *k'ugwiu*. Este se mantiene en un tambo, por lo general guardado encima del suelo en las vigas para que nadie pueda tocarlo, por años y años. Cuando los hombres van a cosechar material para los tres tipos de flautas sagradas, *hārrsir*, deben estar en silencio y tocar poco, pues hacerlo pone en riesgo la caña o el bambú (según el tipo de flauta) de secarse y desaparecer por completo de esa zona. Las flautas también se mantienen fuera del alcance, con frecuencia en un *k'ugwiu* elevado, para que nadie pueda tocarlas. Además, los participantes se visten para diferenciarse de los espíritus: pintados con *k'ipaar* de forma asimétrica, las mujeres con un *hapk'ajūa* (blusa envuelta alrededor del cuerpo) sencilla y los hombres con un tradicional taparrabo cuadrado, *mojarr hajūa* (Peña Ismare, 1997). Se engalanan con *chi hōo*, joyas tradicionales, lo que produce un tamborileo agradable y una estética de respetuosa belleza (Peña Ismare *et al.*, 2020).

La musicalidad de cada ritual es distinta. En el *dödöjō p'ie nām*, el *bēnk'λλn* canta, convocando a los espíritus invisibles e inaudibles bajo su control, su *kayam* y los espíritus causantes de la enfermedad, *mepeer*. Solo el chamán, con la visión acrecentada por la ayahuasca, puede ver los espíritus si la curación se efectúa. Los participantes de la comunidad observan y pueden bailar en rituales específicos. Los rituales chamánicos son una representación de la ambigüedad y el misterio, que fue subrayado por las respuestas equívocas de muchos wounaan a mis preguntas sobre los elementos rituales. En el ritual *haaihi jēu nām*, una persona toca el *k'ugwiu*,

y otros pueden hacerlo también en su turno, cantando súplicas a *Hëwandam*. Él o ella están rodeados de círculos concéntricos de mujeres que danzan y cantan y hombres danzando y tocando flautas. Es una representación visual y auditiva de las personas y la comunidad, la complementariedad de géneros y la inclusión (Peña Ismare *et al.*, 2020). En *haaihi jëeu nam* el ritual siempre es ordenado y todo se comparte (Peña Ismare, 1997). En *dödöjö p'ie nam*, hay mayor posibilidad de caos con la intercesión de los espíritus, la toma de ayahuasca por parte del *bënk'λλn*, y la ingestión de licor por los participantes. Vi un ritual donde el *bënk'λλn* perdió el control de sí mismo y de los espíritus, lo que generó en la comunidad temor por el daño que los espíritus pudieran causar (Velásquez Runk, 2017).

El sustento recíproco es evidente en ambos rituales. Al emprender su vida cotidiana, el *bënk'λλn* debe alimentar continuamente su *kayam* con chicha. Sin ese cuidado, los espíritus auxiliares pueden huir, dejando al chamán sin la capacidad de curar. Cuando un chamán muere, sin este alimento los espíritus auxiliares lentamente abandonan la *papörmie*. Los familiares de un *bënk'λλn* muerto pueden poner las *papörmie* en el monte para facilitar la partida de los espíritus. En los rituales *dödöjö p'ie nam*, también se evidencia este cuidado: bajo las hojas grandes de *Calathea lutea* están los pequeños totumos que el chamán llenó en parte con alcohol y cada espíritu auxiliar bebe de su totumo labrado a lo largo de la noche. Del mismo modo, el chamán debe nutrir a sus pacientes, tratándolos regularmente después del amanecer o antes del anochecer, por lo general frotando al paciente con *papörmie* y pronunciando encantamientos de curación, *bën waupi sim* (Velásquez Runk, 2017). Los etnógrafos no han hecho énfasis suficiente en este cuidado y tratamiento regular de los enfermos, en lugar de eso destacan los rituales *dödöjö p'ie nam* que tratan enfermedades agudas o crónicas persistentes. El chamán y su familia también cuidan de los participantes de la comunidad durante los rituales, dándoles alimento y bebida en medio de la noche. El ritual *haaihi jëeu nam* también ilustra el sustento. Fue por medio de las celebraciones regulares del ritual *haaihi jëeu nam* que los wounaan cuidaban de sus relaciones con *Hëwandam*. Con la llegada de los evangélicos, esa crianza se transformó en servicios de la iglesia cristiana con el resultado de que se celebra con menos frecuencia el ritual *haaihi jëeu nam*. Como lo explicó un woun: «¿Por qué debo prepararme y usarme un *hajüa* [guayuco] para rogar con el *k'ugwiiu* cuando simplemente puedo ir a la iglesia, como estoy, y rogar a *Hëwandam*?» (Velásquez Runk, 2017, p.87). Ambos rituales, sin embargo, son extraordinarios, para enderezar algo errado: lo ordinario es practicar la responsabilidad cotidiana, el cuidado de uno mismo y de la comunidad (Velásquez Runk, 2017). Ese sustento recíproco también se extiende a lo no humano, como el cuidado de las plantas que proporcionan las flautas sagradas y no cazar excesivamente los animales que les proveen alimento.

El cuidado y el ser humano

Como se estableció en los relatos tradicionales, ambos rituales chamánicos (*dödöjō p'ie nām*) y de súplica (*haaihi jēu nām*) reflejan la realidad de los humanos en relación con seres suprahumanos. Juntos, los ancestros, plantas, espíritus, personas, objetos, animales y otros mantienen una relación cotidiana cordial que en ocasiones se desvía manifestada como mala salud, pérdida de cultivos, pestes, terremotos, escasez de presas, inundaciones o similares. Estos se dirigen mediante *haaihi jēu nām* a *Hēwandam* para controlar esos problemas, proteger a los wounaan y otros seres y evitar calamidades. La salud, tanto de los humanos como de la comunidad de seres más amplia, se resuelve generalmente mediante los rituales chamánicos *dödöjō p'ie nām*. Ambos rituales trabajan para enderezar el mundo sociable, para curar y sanar (Velásquez Runk, 2017).

Los rituales son señal de una realidad en la que los wounaan están sujetos a fuerzas ancestrales jerárquicas que están fuera de su control, así como al sustento requerido para enderezarlas. En ambos rituales, los wounaan interactúan con figuras ancestrales, quienes intercambian sus protecciones, que evocan esquemas ontológicos entre padres ancestrales y su descendencia (Arenas Gómez, 2020; Descola, 2012; Halbmayer, 2020b). Es la habilidad encarnada de los humanos para representar el ritual lo que nutre esas relaciones. Aunque los objetos rituales son sagrados y no circulan porque están asociados con estas figuras (según Weiner 1992 y Godelier 1999), no crean desigualdad. Además, los bastones chamánicos son el lugar donde habitan los *kayam*, que están bajo el cuidado del chamán. Ese cuidado se halla en medio de relaciones jerárquicas en toda la región istmo-colombiana (ver Halbmayer, 2019, 2020a; Martínez Mauri, 2019; Velásquez Runk *et al.*, 2019). Al considerar estas relaciones jerárquicas como «tutela» o incluso «acompañamiento», más que «dominio» se reduce la dominación a la par que se eleva la experticia y el cuidado. También indica la responsabilidad moral de la reciprocidad personificada, cuidar en lo cotidiano, así como la vida ritual. En ese sentido, el cuidado es menos dominante que el bienestar que se observa entre los mebungokre-xikrin (Gordon, 2016) y sin el énfasis consuntivo de la «simbiosis de cuidados agrícolas» a la que se refiere Halbmayer (2020b).

Más que eso, entiendo los rituales como la socialidad cordial del ser humano, reconociendo nuestro papel de cuidarnos a nosotros mismos y a los demás, tener buenas relaciones con los demás y encarnar las relaciones manifiestas en las tradiciones orales. Para los wounaan, esos otros incluyen los humanos y otros seres, no solo las plantas y animales, sino también los ancestros *Dösāt* y *Hēwandam*. Esto se alinea con la obra de los académicos indígenas que escriben que dicha tutela y cuidado están en la raíz misma del ser humano (ver Justice, 2018; Simpson, 2017; Stewart-Harawira, 2012; Tallbear, 2019). Kim Tallbear (2019, p.25), académica sisseton-wahpeton oyate, ha llamado la atención sobre

cómo el cuidado es integral a la idea dakota de «estar en buenas relaciones». Como tal, el cuidado es una abreviación de las cuatro R, de relación, responsabilidad, reciprocidad y redistribución, e implica la intencionalidad de los humanos para crear y recrear las relaciones (Simpson, 2017). Para muchos pueblos indígenas, los humanos tienen relaciones con los seres que vinieron antes de ellos. Como lo describió la académica potawatomi Robin Wall Kimmerer (2013, p.9):

En las formas nativas de conocimiento, los pueblos humanos son llamados con frecuencia «los hermanos menores de la Creación». Decimos que los humanos tienen la menor experiencia de cómo vivir y por ende tienen más por aprender... debemos recurrir a nuestros maestros en las otras especies en busca de guía. Su sabiduría es evidente en la forma como viven. Nos enseñan con el ejemplo. Llevan mucho más tiempo que nosotros en la tierra y han tenido tiempo para aprender cómo son las cosas.

El cuidado abarca ideas fundacionales del ser humano, una responsabilidad que describimos anteriormente como moralidad, porque subraya que las acciones conectan a los seres y los colectivos. Recuerda las palabras de Davi Kopenawa (2013) sobre su pueblo, donde dice que «trabajaban con una rectitud y hablaban de lo que hacían. Cultivaban sus propios pensamientos, recurrían a su gente». Esa moralidad, como hemos demostrado para el ritual *haaihi jëeu nam* (Peña Ismare *et al.*, 2020), también se expresa como belleza, usando atuendos bien puestos y decorando los objetos rituales, lo que también es cierto de los objetos, sonidos y aromas bellos, pero más enigmáticos, de los rituales *dödöjō p'ie nam*. Juan Camilo Niño Vargas (2020, p.55) ha señalado que para los pueblos chibchas «la humanidad ocupa un lugar central, pero transitorio en el universo, una humanidad con raíces divinas, pero destinada inevitablemente a la animalidad, una humanidad sujeta a procesos irreversibles pero capaces de postergar los calamitosos cambios que vendrán». Esos patrones tienen cierta semejanza con los wounaan, y esta realidad se pone en práctica con una conducta moral que aún no puede impedir la calamidad estocástica (Velásquez Runk, 2017). Otra forma de pensar en esa moralidad es la responsabilidad del cuidado.

Juntos, ambos rituales ponen de relieve la importancia complementaria de lo humano y de otros seres. La académica no indígena Elizabeth Lapovsky Kennedy (1972) describió esto para los wounaan como autonomía personal y responsabilidad social. Es una tentación, en especial para alguien como yo que ha trabajado durante el declive y menosprecio del chamanismo, resaltar la colectividad y belleza del ritual *haaihi jëeu nam* como algo más fundacional para el pensamiento wounaan en comparación con la individualidad y el misterio del chamanismo. Sin embargo, los rituales han coexistido y han sido complementarios durante milenios. Y ambos ilustran el cuidado.

Es claro que el desprecio del chamanismo tiene una clara relación con su alteridad ritual y siglos de malas traducciones de *Dösät*. La conversión cristiana fue estratégica para el colonialismo español en el continente americano, incluidas las regiones wounaan de Panamá y Colombia (Castillero Calvo, 1994; Williams, 1999). Eso dio pie a la traducción de *Dösät* como Satán, que en la segunda mitad del siglo XX ocasionó la expulsión de los chamanes de pueblos recién formados y la promoción de la medicina occidental por parte de los misioneros (Loewen, 1985). A su vez, al participar en los servicios de la iglesia cristiana, los wounaan a la vez ratifican a *Hëwandam* y rechazan a *Dösät*. En el futuro, los wounaan pueden reconsiderar a *Dösät* como lo hizo la académica indígena Nimachia Howe (2019) con el embaucador naapi de los blackfoot. Cuando leo sobre «la creatividad episódica» de los naapi (2019, p.x), que «conecta la tierra de los Pueblos con los valores de la vida» (2019, ix), configura y modela «los valores, el humor, la creatividad, la ética, la moral, los códigos y posibles futuros de los Pueblos con los cuales el Pueblo puede identificarse y afirmarse» (2019, pp.ix-x) y que «es el mediador entre los Pueblos, las plantas, animales y las fuerzas elementales de la creación, cuyos relatos se cuentan en la historia» (2019, p.x), me recordó a *Dösät*.

Me he resistido a reunir las creencias de los wounaan dentro de un esquema relacional, en particular porque he aprendido haciendo, mucho más que argumentando. Esa marca distintiva de la antropología, aprender haciendo me ha recordado que la «cinética, el acto de hacer, no es solo praxis; también genera y anima la teoría en contextos indígenas, y es el modo intelectual crucial para generar conocimiento. Teoría y praxis, historia y práctica son interdependientes, cogeneradoras de conocimiento» (Simpson, 2017, p.20). Además, al revisar un manuscrito en colaboración en 2016, una autoridad woun inició una conversación sobre etnohistoria diciendo «siempre hemos sido wounaan», reconociendo y estimando quiénes son y sin necesitar esas comparaciones regionales. Durante el último siglo, a medida que el colonialismo de los colonos ha alienado progresivamente a los wounaan de su tierra, sistemas educativos, idioma, gobernanza e incluso algunas creencias, ha habido un imperativo mayor para hacer esas traducciones. Mis colegas wounaan me han pedido por largo tiempo que use mi privilegio relacional para hacer conocer a su pueblo, a la par que restringen lo que no desean que se comparta (Velásquez Runk, 2017, 2020), y da como resultado obras en coautoría (ver Peña Ismare *et al.*, 2020; Velásquez Runk *et al.*, 2010). Durante los últimos cincuenta años, a medida que siglos de doctrinas cristianas han hecho mayores incursiones en Panamá y Colombia, algunos wounaan están considerando esos cambios. Veo este artículo como una señal para los eruditos wounaan de mejorarlo con un análisis sociocultural y sociolingüístico de los orígenes rituales por parte de *Dösät* y *Hëwandam* en las tradiciones orales y su actuación ritual continuada. Espero con ansia las correcciones de mis propias traducciones ontológicas simplificadas.

Agradecimientos

Agradezco la guía de las autoridades y comunidades indígenas en una serie de proyectos de investigación desde 1996. Siento especial gratitud por el acompañamiento de las autoridades wounaan locales, regionales y nacionales del *Wounaan Podpa nam Pömaam* y la Fundación para el Desarrollo del Pueblo Wounaan. Estoy en deuda con amigos maravillosos, colegas y colaboradores, en especial Chenier Carpio Opuá, Doris Cheucarama Membache, *hapk'alan* Rito Ismare Peña, Elizabeth Lapovsky Kennedy, Jelo Mejía Peña, Chivio Membora Peña, *hapk'alan* Tonny Membora Peña, Pinel Mepaquito Teucama, Hirwin Ortiz Chamapuro, Gervacio Ortiz Negría, Floriselda Peña Conquista, *hapk'alan* Toño Peña Conquista, Chindío Peña Ismare, y las demás organizaciones, eruditos, amigos y colegas, demasiado numerosos para mencionarlos aquí, de quienes he aprendido tanto. Me siento agradecida por las conversaciones con Felice Wyndham, Lisa Tatonetti y Meta DuEwa Jones. Todas las investigaciones se realizaron con aprobaciones como se detalla en el texto y las notas. Gracias especiales al reciente apoyo de la Faculty Research Fellowship de la UGA Willson Center for Humanities and Arts, becas Post PhD y Engaged Anthropology Grants de la Wenner-Gren Foundation, National Endowment for the Humanities Fellowship del National Humanities Center, y la beca de la National Science Foundation #BCS 0966520 y 0966046. Una autoridad woun y un experto cultural y lingüístico woun leyeron una versión preliminar del manuscrito y dieron su aprobación. Dos evaluadores anónimos, además de Ernst Halbmayer y Mónica Martínez Mauri aportaron comentarios muy útiles sobre versiones anteriores de este manuscrito.

Referencias

- Arenas Gómez, J. (2020). Parents who own lives: relations and persons among the I'ku, a Chibchan group in Colombia. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Towards an Anthropological Understanding of la región istmo-colombiana*, (pp.181-204). London: Routledge.
- Bell, N. (2013). Anishinaabe Bimaadiziwin: Living spiritually with respect, relationship, reciprocity, and responsibility. En A. Kulnieks, D. Rorohiakewen Longboat, & K. Young (Eds.). *Contemporary studies in ambient and indigenous pedagogies*, (pp.89-107). Boston: Sense Publishers.
- Bessire, L. & Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Brightman, M., Fausto, C., & Grotti, V. (Eds.). (2016). *Ownership and nurture: Studies in native Amazonian property relations*. New York: Berghahn Books.

Cajete, G. (2000). *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.

Castillero Calvo, A. (1994). *Conquista, evangelización y resistencia*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.

Cole, P. (2002). Aboriginalizing methodology: Considering the canoe. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 15(4), 447-459. <http://knowledgepublic.pbworks.com/f/Cole-AboriginalizingMethodology.pdf>

Constenla Umaña, A. (1991). *Las lenguas del area intermedia: introducción a su estudio areal*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

De Matos Viegas, S. (2016). Temporalities of ownership: Land possession and its transformations among Tupinambá (Bahia, Brazil). En M. Brightman, C. Fausto, & V. Grotti (Eds.). *Ownership and nurture: Studies in native Amazonian property relations* (pp.232-256). New York: Berghahn Books.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). sitio web Dane.

Descola, P. (2012). Beyond nature and culture: Forms of attachment. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 447-471. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.020>

Dirección de Estadística y Censo. (2012). *Censos nacionales de población y vivienda (tomo 3)*. Contraloría General de la República.

Domicó, J. J., Hoyos, J. J., & Turbay, S. (2002). *Janyama : un aprendiz de jaibaná*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Douglas, M. (1990). No free gifts. En M. Mauss (Ed.), *The gift: The form and reason for intercambio in archaic societies* (pp.vii-xvii). New York: WW Norton.

Fausto, C. & Rodgers, D. (1999). Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933-956. <https://www.jstor.org/stable/647238>

Fausto, C. (2012). Too many owners: Mastery and ownership in Amazonía. En M. Brightman, V. E. Grotti, & O. Ulturgasheva (Eds.). *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, (pp.29-47). New York: Berghahn Books.

Flórez, J. (2020). Laguerra en el paraíso. *Semana*. https://especiales.semana.com/guerra-entre-el-el-n-y-el-clan-del-golfo-en-choco-los-ninos-las-victimas/?fbclid=IwAR1c1yM9h3aBE-Qxd2TGSC9y_KRvYctxQf7mk8SqhtUv7nW6czIMeI0kzI

Geniusz, M. S. (2015). *Plants have so much to give us, all we have to do is ask: Anishinaabe botanical teachings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Godelier, M. (1999). *The enigma of the gift* (N. Scott, trad.). Chicago: University of Chicago Press.

Goletz, A. (2020). *Tuwancha*, “the One Who Knows”: specialist and specialized knowledge in the transhuman communication among the Sokorpa Yukpa of the Serranía del Perijá, Colombia. In E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Towards an anthropological understanding of Isthmo-Colombian region* (pp.205-233). London: Routledge.

Gordon, C. (2016). Ownership and well-being among the Mebengokre-Xikrin: Differentiation and ritual crises. En M. Brightman, C. Fausto, & V. Grotti (Eds.). *Ownership and nurture: Studies in native Amazonian property relations* (pp.209-231). New York: Berghahn Books.

Gow, P. (1994). River people: chamanismo and history in Western Amazonia. En N. Thomas & C. Humphrey (Eds.). *Shamanism, history and the State* (pp.90-113). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Halbmayer, E. (2012a). Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse. *Indiana*, 29, 103-125. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.103-125>

Halbmayer, E. (2012b). Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Special Journal Issue, Indiana*, 29, 9-23. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.9-23>

Halbmayer, E. (2019). Amerindian sociocosmologies of Northwestern South America. Some reflections on the dead, metamorphosis, and religious specialists. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(1), 13-31. <https://doi.org/10.1111/jlca.12381>

Halbmayer, E. (2020a). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Towards an anthropological understanding of Isthmo-Colombian region*. London: Routledge.

Halbmayer, E. (2020b). Introduction: Towards and anthropological understanding of the area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Towards an anthropological understanding of Isthmo-Colombian region*, (pp.3-34). London: Routledge.

Harris, L. D., & Wasilewski, J. (2004). Indigeneity, an alternative worldview: Four R's (relationship, responsibility, reciprocity, redistribution) vs. two P's (power and profit). Sharing the journey towards conscious evolution. *Systems Research and Behavioral Science*, 21(5), 489-503. <https://doi.org/10.1002/sres.631>

Hernández Castillo, R. A., Hutchings, S., & Noble, B. (2019). *Transcontinental dialogues: Activist alliances with indigeneous peoples of Canada, Mexico, and Australia*. Tucson: University of Arizona Press.

High, C. (2012). Shamans, animals and enemies: Human and non-human agency in an Amazonian cosmos of alterity. En M. Brightman, V. E. Grotti, & O. Ulturgasheva (Eds.). *Animism in rainforest and tundra: Personhood in animals, plants, and things in contemporary Amazonia and Siberia*, (pp.130-145). New York: Berghahn Books.

- Howe, N. (2019). *Retelling trickster in Naapi's language*. Boulder: University Press of Colorado.
- Justice, D. H. (2018). *Why Indigenous literatures matter*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Kaviani, S. (2020). Plant ontologies among the Bribri of Talamanca, Costa Rica. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Towards an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian region*, (pp.279-302). London: Routledge.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding sweetgrass: Indigenous knowledge, scientific wisdom, and the teachings of plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- Lapovsky Kennedy, E. (1972). *The Waunan of the Siguirisua river: A study of individual autonomy and social responsibility with special reference to the economic aspects*. (Doctoral Thesis). University of Cambridge, Cambridge.
- Leyva, X., Jorge, A., Hernández, R. A., Escobar, A., Köhler, A., Cumes, A., Mignolo, W. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. Buenos Aires: Clacso.
- Loewen, J. A. (1985). Developing moralnets: Twenty-five years of culture and change among the Choco. En D. L. Whiteman (Ed.). *Missionaries, anthropology, and cultural change (part I)* (Vol. publication number 25, pp.229-261). Department of Anthropology, Williamsburg: College of William and Mary.
- Machado Caicedo, M. L. (2011). *La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Marker, M. (2003). Indigenous voice, community and epistemic violence: The ethnographer's "interests" and what "interests" the ethnographer. *Qualitative Studies in Education*, 16(3), 361-375. <https://doi.org/10.1080/0951839032000086736>
- Martínez Mauri, M. (2019). What makes the Gunas dules? Reflections on the interiority and the physicality of people, humans, and nonhumans. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(1), 52-69. <https://doi.org/10.1111/jlca.12310>
- Martínez Mauri, M. (2020). Things, life, and humans in Guna Yala (Panama): Talking about *molagana* and *nudsugana* inside and outside Guna society. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Towards an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian area*, (pp.257-278). London: Routledge.
- Mauss, M. (1990 [1923]). *The gift: The form and reason for exchange in Archaic societies*. New York: W.W. Norton and Company, Inc.
- Meide, C. (1995, 27 April 1995). *The dugout canoe in the Americas: An archaeological, ethnohistorical, and structural overview*. Tallahassee: Florida State University.
- Niño Vargas, J. C. (2020). An Amerindian humanism: Order and transformation in Chibchan universes. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica : Toward an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian Area*, , (pp.37-60). London: Routledge.

Nordenskiöld, E. (1927). The Choco Indians of Colombia and Panama. *Discovery*, 8(95), 347-350.

Oslender, U. (2019). Geographies of the pluriverse: Decolonial thinking and ontological conflict on Colombia's Pacific coast. *Annals of the American Association of Geographers*, 109(6), 1691-1705. <https://doi.org/10.1080/24694452.2019.1572491>

Overing, J., & Passes, A. A. (2000). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En J. Overing & A. A. Passes (Eds.). *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp.1-30). New York: Routledge.

Pardo Rojas, M. (1987). *El convite de los espíritus*. Quibdó: Ediciones Centro de Pastoral Indigenista.

Peña, C. (2009). *El mundo de los wounaan: categorías de vocabulario y perspectivas culturales*. Panamá: Iglesia Evangélica Unida.

Peña Ismare, C. (1997). *Maach wounaanau nem sirnaa hau nam dxi jem'ka nampa k'irpierr (La música de los wounaan y las ceremonias asociadas con cada estilo)*. Panamá: Iglesia Evangélica Unida.

Peña Ismare, C., Velásquez Runk, J., Ismare Peña, R., & Carpio Opua, C. (2020). The wounaan haaihi jëeu nam ritual with the k'ugwiu: Reinforcing benevolence and preventing calamity. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia, and Mesoamerica: Towards an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian area*. London: Routledge.

Rahman, E. & Echeverri, J. A. (2015). Introduction. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13(2), 1-10. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/1>

Ramos, A. R. (2012). The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41, 481-494. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>

Rappaport, J. & Ramos Pacho, A. R. (2012). Collaboration and historical writing: Challenges for the indigenous-academic dialogue. En F. E. Mallon (Ed.). *Decolonizing native histories: Collaboration, knowledge, and language in the Americas*, (pp.122-143). Durham, NC: Duke University Press.

Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, IX, 73-158. <http://biblioteca.icanh.gov.co/docs/MARC/texto/REV-0915v11a06.pdf>

República de Panamá. 2016. Ley 17 de 27 de junio de 2016. Que establece la protección de los conocimientos de la medicina tradicional indígena. *Gaceta Oficial*, 28063-B: 1-9

Rival, L. (2012). Animism and the meanings of life: Reflections from Amazonía. In M. Brightman, V. E. Grotti, & O. Ulturgasheva (Eds.). *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, (pp.69-81). Oxford: Berghahn Books.

Santos-Granero, F. (2010). *Vital enemies: Slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press.

Santos-Granero, F. (2012). Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 181-211. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.010>

Simpson, L. B. (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stewart-Harawira, M. (2012). Returning the sacred: Indigenous ontologies in perilous times. En L. Williams, R. Roberts, & A. McIntosh (Eds.). *Radical human ecology: Intercultural and Indigenous approaches*, (pp.73-90). New York: Routledge.

Tallbear, K. (2019). Caretaking Relations: Not American dreaming. *Kalfou*, 6(1), 24-41. <https://doi.org/10.15367/kf.v6i1.228>

Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.

Testart, A. (1998). Uncertainties of the “obligation to reciprocate”: A critique of Mauss’. In W. James & N. J. Allen (Eds.). *Marcel Mauss: A centenary tribute*, (pp.97-110). New York: Berghahn Books.

Todd, Z. (2016). An indigenous feminist's take on the ontological turn: ‘Ontology’ is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29(1), 4-22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>

Torres de Araúz, R. (1962). El chamanismo entre los indios chocóes. *Hombre y Cultura*, 1(1), 16-43.

Velásquez Runk, J. (2017). *Crafting wounaan landscapes: Art, identity, and environmental governance in Panama's Darien*. Tucson: University of Arizona Press.

Velásquez Runk, J. (2020). Decolonizing more-than-human academicship, building collaboration. *LASA Forum*, 51(2), 94-98.

Velásquez Runk, J., Ortíz Negría, G., Peña Conquista, L., Mejía Peña, G., Peña Cheucarama, F., & Cheucara Chiripua, Y. (2010). Landscapes, legibility, and conservation planning: multiple representations of forest use in Panama. *Conservation Letters*, 3, 167-176.

Velásquez Runk, J., Peña Ismare, C., & Peña Conquista, T. (2019). Animal transference and transformation among wounaan. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 00(0), 1-20.

Vidal, D. (2014 [1991]). The three Graces, or the allegory of the gift: A contribution to the history of an idea in anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 339-368.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), 469-488.

Walker, H. (2013). *Under a watchful eye: Self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press.

Weiner, A. (1992). *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Oakland: University of California Press.

Williams, C. A. (1999). Resistance and rebellion on the Spanish frontier: Native responses to colonization in the Colombian Chocó. *Hispanic American Historical Review*, 79(3), 397-424.