

INTERCAMBIO FRACTAL EN UNA COSMOLOGÍA CANÍBAL: DINÁMICAS DE OPOSICIÓN Y AMISTAD EN LAS FIESTAS DE LA AMAZONÍA*

Beth A. Conklin^a

Resumen

El presente artículo analiza un patrón de fiestas intercomunidades en el caso de un grupo nativo contemporáneo: los wari' de Rondônia, Brasil. Los wari' manejan sus relaciones con aliados y potenciales aliados en rituales estructurados alrededor de actos y símbolos de trasgresión, castigo, depredación y muerte. En un patrón social «fractal» —es decir, un patrón con una estructura básica que se repite en diferentes escalas— estos encuentros rituales intercomunidades son llevados a otras dimensiones en las relaciones humanas con el mundo espiritual, el mundo de los antepasados y los animales. Estos rituales constituyen un mediador clave de la reproducción social para el caso de las relaciones tradicionales entre las comunidades wari' y de la reproducción biológica en las relaciones con las fuerzas espirituales que controlan la subsistencia y la mortalidad. Si las posibilidades simultáneas de cooperación y oposición se mantienen en tensión dinámica, este marco de relaciones intergrupales, concebidas como de rivalidad simbólica y «depredación» recíproca voluntaria, permite a las comunidades cultivar o poner fin, según sea el caso, las filiaciones políticas y de compromiso en respuesta a circunstancias cambiantes. Estos encuentros rituales tienen un papel importante en los intercambios de información y la definición y mantenimiento de las redes de afiliaciones o alianzas caracterizadas por su flexibilidad y la posibilidad de movilidad que, en el pasado, permitieron que los wari' sobrellevaran las presiones históricas de violencia interétnica y las epidemias.

Palabras clave: Amazonía, fiestas intercomunidades, ritos de rivalidad y cooperación, «depredación» recíproca

Abstract

FRAGMENTAL EXCHANGE IN A CANNIBAL COSMOLOGY: DYNAMICS OF OPPOSITION AND AMITY IN AMAZONIAN FESTIVALS

This article examines a pattern of inter-community parties in a contemporary indigenous group, the Wari' of Rondônia, Brazil. In rituals structured around acts and symbols of transgression, punishment, predation and death, Wari' negotiate their relations with allies and potential allies. In a «fractal» pattern of sociality, this ritual encounter is replicated at other levels, in human relations with the spirit world, the world of ancestors and animals. These rituals are a key mediator of social reproduction (in relations among Wari' communities) and biological reproduction (in relations with the spiritual forces that control aspects of subsistence and human death). Holding in tension simultaneous possibilities for cooperation and opposition, this framework for inter-group relations conceived as symbolic rivalry and voluntary reciprocal predation allows communities to cultivate and terminate political affiliations and commitments in response to changing circumstances. These ritual encounters play an important role in exchanges of information, and in defining and maintaining networks of flexible alliances and the possibility of mobility, which in the past helped Wari' cope with historical pressures of inter-ethnic violence and epidemics.

Keywords: Amazonia, inter-community parties, rituals of rivalry and cooperation, reciprocal predation

* Traducción del inglés al castellano: Mónica Barrionuevo

^a Vanderbilt University, Department of Anthropology. Correo electrónico: beth.a.conklin@vanderbilt.edu

1. Introducción

«Ni fe, ni rei, ni lei». Así describieron los misioneros del siglo XVI las características de las sociedades nativas de las tierras bajas amazónicas. Como Paul Henley menciona (1996: 234), esto fue tomado como una broma entre los intelectuales coloniales debido a que muchas lenguas amazónicas no tienen los sonidos de las consonantes *f*, *r*, y *l*; sin embargo, creó también un serio cuestionamiento sobre la organización social indígena. En ausencia de una autoridad centralizada, religiosa, política o legal, ¿cuál es el elemento «cohesionador» que mantiene a las sociedades amazónicas juntas? La respuesta, sobre la que muchos especialistas en la Amazonía podrían estar de acuerdo, es el intercambio. Los nativos amazónicos valoran este tipo de proceso como una práctica social por cuyo intermedio la gente establece, mantiene e intensifica relaciones con otros individuos. Un principio casi universal en las cosmologías y sistemas sociales amazónicos es que la productividad, fertilidad, crecimiento y poder personal y colectivo se desarrollaron por medio de relaciones con otros individuos *diferentes* de ellos mismos. Dentro de las familias y comunidades, las diferencias de género, consanguinidad o de afinidad son fuentes de relaciones productivas. Fuera de la comunidad local, las categorías múltiples de los otros grupos ofrecen posibilidades de cultivar relaciones con otras comunidades, ancestros, aliados foráneos, enemigos, animales, espíritus o el Estado. Tanto en las relaciones externas como internas, las tensiones y antagonismos potenciales coexisten con las posibilidades de un intercambio benéfico. En pocas palabras, la alteridad es facultativa y peligrosa (Rival 1999: 61; Overing y Passes 2000: 7).

Un tema principal en el estudio reciente de las culturas amazónicas ha sido cómo se desarrolló la relación con la alteridad (Viveiros de Castro 1996; Overing y Rapport 2000: 14-17). Muchas sociedades nativas establecieron relaciones y negociaron los términos de los compromisos con poderes externos en fiestas o festivales rituales en los que los miembros de las dos comunidades se confrontaban en una representación escénica (*performance*) de oposición y antagonismo. Paradójicamente, el acto ritual de agresión y trasgresión fortalece, por lo general, las relaciones de amistad y cooperación entre los grupos, aunque siempre es posible el efecto opuesto.

El presente artículo examina un patrón de fiestas intercomunidades en las que la cuestión de cómo convertir las diferencias y distinciones «geosociales» en intercambios productivos radica en rituales estructurales que giran alrededor de actos de trasgresión, castigo y muerte. En esta imaginería amazónica, la depredación no es solo una forma de afirmar la dominación y sumisión del otro. Más que eso, la depredación simbólica es parte de las relaciones corrientes de intercambio recíproco entre los grupos que, con el transcurso del tiempo, alternan los papeles de «cazador» y «presa». Muchos investigadores recientes de la Amazonía han remarcado la importancia de la depredación como un tema principal y una metáfora organizadora de las relaciones de cambio por medio del énfasis en el aspecto de cómo los movimientos entre las categorías de «depredador» y «presa» sirven como un marco simbólico-estructural para conceptualizar las relaciones con los otros grupos (Descola 1992; Viveiros de Castro 1992, 1998; Fausto 1999; Vilaça 2000; Whitehead y Wright [eds.] 2004). El presente artículo explora cómo un grupo nativo contemporáneo, los *wari* de Rondônia, Brasil, han implementado tales símbolos en rituales para manejar sus relaciones con aliados y potenciales aliados de manera tradicional.

En un patrón social fractal, estos encuentros rituales intercomunidades son llevados a otras dimensiones en las relaciones humanas con el mundo espiritual. Los *wari* creen que fiestas de intercambio similares ocurren entre las comunidades de gente viva y las comunidades formadas por sus ancestros, así como de ciertos espíritus poderosos del mundo animal. En la dimensión espiritual, los eventos se celebran en el campo de la fertilidad animal —y, de este modo, se relaciona con los aspectos de la productividad de la caza y pesca—, así como en el de la muerte humana. Es así que estos rituales constituyen un mediador clave de la reproducción social, en las relaciones entre las comunidades *wari* y la reproducción biológica en las relaciones con las fuerzas espirituales que controlan la subsistencia y la mortalidad.

Este artículo explora el fenómeno de la «resonancia» fractal entre cosmología y sociedad por medio del análisis de cómo los vocablos simbólicos y las dinámicas interactivas de estos rituales son replicados en múltiples ámbitos y contextos. De este modo, interesa especialmente cómo este sistema



Fig. 1. La molienda del maíz, cultivo tradicional de los wari'.

ideológico-simbólico se articula con las estrategias y opciones prácticas por medio de las cuales los *wari'* han tenido la fuerza suficiente para sobrevivir a los cambios históricos. Se sugiere que este sistema de representación y manejo de relaciones con los otros grupos mediante metáforas y representaciones escénicas de rivalidad y depredación recíproca fue consistente con el énfasis en la flexibilidad y posibilidades para la transformación de las nociones *wari'* de identidad y filiación. Con estas posibilidades simultáneas de cooperación y oposición en constante dinámica, este marco de relaciones intergrupales permitió a las comunidades cultivar y terminar con las filiaciones políticas y de compromiso en respuesta a las circunstancias cambiantes. No obligadas «ni por *rei* ni *lei*», el sistema social que incluyó el sistema de fiestas intercomunidades proporcionó los mecanismos para que las comunidades *wari'* se reubicaran y respondieran rápidamente a las oportunidades y amenazas cambiantes.

2. Los *wari'* de Brasil: fiestas de intercambio intercomunidades

También conocidos como los «pakaas novas», los *wari'* son una población de alrededor de 2800 personas que viven en el interior del bosque lluvioso (*terra firme*) en el estado de Rondônia, hacia el oeste de Brasil, cerca de la frontera con Bolivia. Hoy, como en el pasado, los *wari'* practican la agricultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección. En el pasado, antes del contacto con la sociedad brasileña, el maíz fue su principal cultivo tradicional (Fig. 1). Pese a su nombre, este grupo no tiene relación conocida con los antiguos wari (o huari) del Perú. Los *wari'* de Brasil hablan un dialecto de la lengua *chapakuran* (*txapakuran*), cuya relación con otras lenguas de América del Sur todavía no ha sido determinada. Las lenguas *chapakuran* fueron habladas por un número de grupos en los llanos del este de Bolivia y en el centro-oeste de Rondônia, pero muchos de ellos ya se han extinguido. Actualmente, los *wari'* representan la única población grande sobreviviente de este idioma.

Las fiestas intercomunidades son los eventos tradicionales más elaborados y emocionantes en la vida comunal *wari'* y existen tres tipos de estas: *tamara*, *hutop* y *huroroin*. Dichas fiestas no solo son estructuradas alrededor de encuentros dinámicos que colocan a la comunidad anfitriona y a los visitantes en oposición unos con otros, sino que también difieren en el grado de antagonismo en el que son representadas. Paradójicamente, la agresión ritualizada ocurre en relación inversa con el grado de intimidad y confianza entre los dos grupos. La fiesta *tamara* presenta el menor comportamiento antagónico y puede ser realizada entre cualquiera de los grupos que quieran celebrar juntos. Por su

parte, la fiesta *huroroin* solo se realiza entre comunidades con un alto grado de familiaridad y confianza, mientras que *butop* es una forma intermedia, menos elaborada que la *huroroin*, pero también comprende comunidades muy cercanas. El presente artículo se centra mayormente en la fiesta *huroroin*, en la que las dinámicas de oposición y amistad enmarcadas en ritos de depredación son más explícitas. En este tipo de fiesta, los miembros de cada grupo representan una serie de trasgresiones simbólicas contra cada espacio doméstico y mujer del grupo contrario. Los anfitriones castigan las ofensas matando, simbólicamente, a los invitados masculinos y los fuerzan a beber y vomitar grandes cantidades de chicha de maíz hasta que caen inconscientes en una «muerte» ritual. Tales tipos de fiestas son recíprocas: en una futura cita, los papeles cambian y los invitados organizan una fiesta en la que ellos «matan» al grupo que anteriormente los «mató» a ellos. Dentro de este lenguaje de depredación mutua, los rituales de rivalidad y oposición funcionan como rituales de cohesión y cooperación, con lo que se crea un fuerte nexo que mantiene tradicionalmente juntas a las sociedades *wari*?

Los intercambios que se producen en las fiestas *wari* son extremadamente simbólicos y escénicos, con lo que reflejan un patrón amazónico común. Como Henley (*ibid.*) observa: «[...] los bienes materiales son, generalmente, lo menos importante de las cosas que son intercambiadas en la Amazonía». Más aún, los intercambios de personas y aspectos de las personas —como nombres, privilegios rituales, conocimientos, sustancias corporales o poderes espirituales— son valorados como esenciales para la reproducción de la vida social de un grupo y el desarrollo de las capacidades individuales (*cf.* Rivière 1984). En los encuentros públicos de las fiestas rituales, los *wari* definen las categorías y fronteras de las diferencias sociales y confrontan, escenifican y transforman estas identidades y relaciones. La construcción de relaciones entre las comunidades es análoga a los intercambios recíprocos entre el depredador y la presa. Este principio está en el centro de su cosmología y sistema social: los encuentros rituales intercomunidades se replican en otros ámbitos, como las dimensiones mítica y espiritual (*cf.* Rivière 2000: 264-265).

3. Primera dimensión fractal: el origen mítico de las fiestas y la depredación recíproca

Además de vincular las comunidades *wari*?, el sistema de fiestas de intercambio arbitra las relaciones cosmológicas entre las personas y la sociedad conformada por los ancestros y espíritus animales. En esta dimensión espiritual, tanto la muerte de los humanos como algunos actos de matanza de animales son concebidos como eventos en las fiestas. En el complejo simbólico en el que están inmersas las fiestas intercomunidades, los múltiples ámbitos de interacción giran alrededor de la idea de que los medios y poderes humanos se derivan de la transformación de las peligrosas relaciones de mutua «depredación» en relaciones de intercambio ritual. Los *wari* resaltan el acto de matar a los otros como parte de una reciprocidad mutuamente benéfica en la que las posiciones de «presa» y «depredador» presentan estados temporales o momentos de transición y transformación en los que se benefician ambos individuos y grupos.

La mitología *wari* ubica el origen de las fiestas intercomunidades en la historia de un héroe cultural ancestral llamado *Hujin*. Hujin fue la presa cautiva de espíritus no humanos en el submundo, los que son liderados por su dueño, algo parecido a un Señor de Animales, quien influencia la muerte humana y la productividad de la caza y la pesca. Hujin ganó, en una competencia de canto, al dueño del submundo, un hecho que lo convertía, de esta manera, en la primera persona en hacer música, la que es considerada por los *wari* como el arte más excelso. Con este supremo logro cultural, él liberó a los humanos para que se relacionaran con los espíritus de una forma más equitativa. Hujin convirtió su relación en un intercambio recíproco en el que la gente y los espíritus animales pueden alternar los papeles de «presa» y «depredador». Para sellar esta nueva relación, la gente de Hujin fue anfitriona de una fiesta para el Señor de los Animales y sus camaradas, los espíritus animales, quienes se convierten en pecaríes de hocico blanco¹ cuando emergen en la superficie de la tierra. En el clímax de la fiesta, los *wari* mataron a sus invitados pecaríes y, más tarde, se los comieron. A cambio, la gente de Hujin aprendió que, al momento de morir, cada individuo *wari* deberá ser muerto por los espíritus animales.

4. Segunda dimensión fractal: cosmología caníbal

En el mito, cuando la gente de Hujin celebra la primera parte, en la que los espíritus animales permiten que los maten, los *wari'* entran en un pacto cósmico en el que ellos les retribuyen por medio de la organización de fiestas entre los espíritus en las que ellos mismos serán muertos. Esto sucede en el momento de la muerte, cuando el espíritu de una persona viaja al submundo que yace bajo las aguas de los ríos profundos en varias partes del territorio *wari'*. Una fiesta *huroroin* está constantemente en proceso, organizada por Towira Towira —el dueño del submundo y otra forma del Señor de los Animales—² su tribu de espíritus animales y sus aliados, los ancestros *wari'*. Los espíritus animales ancestrales dan la bienvenida a su fiesta, como invitados, a los espíritus de los *wari'* agonizantes. Si el espíritu de la persona toma la chicha fermentada que Towira Towira le ofrece, el cuerpo físico de la persona muere en la tierra. Bajo el agua, el espíritu del individuo muerto cae en *itam*, un estado de inconsciencia ritual que se describirá más adelante. Tres días más tarde, Towira Towira baña el espíritu con agua tibia, lo que causa que este se levante (*e'wa*) y sea iniciado en su nueva identidad como miembro del submundo.

En el pasado, este momento, en el que el espíritu se levanta a su nueva realidad en el submundo, fue imaginado como correspondiente al momento del funeral, cuando el cuerpo de una persona muerta era cortado y preparado para ser asado y comido. Hasta la década de los sesenta, el canibalismo fue el tratamiento normal para muchos *wari'* que morían de cualquier causa. Los parientes cercanos no comían los cadáveres de sus familiares muertos, pero se les pedía a los afines u otros parientes no cercanos que comiesen la carne, cerebro, corazón e hígado de sus seres queridos (cf. Vilaça 1992, 2000; Conklin 1995, 2001). El canibalismo funerario estaba basado en dos grupos de ideas que también subyacen en las fiestas de intercambio. La necesidad de destruir el cuerpo se basa, principalmente, en la noción de identidad como relacionada y mutable, con el cuerpo tratado como un sitio clave y simbólico para hacer, transformar y terminar una identidad y filiación. En los funerales, la destrucción del cuerpo marcaba la transformación de la identidad de la persona muerta, así como el traslado de su espíritu desde la comunidad de los vivos hacia su nuevo rol en el mundo de los muertos. El acto de comer el cuerpo evocaba la segunda idea clave, el principio religioso-cosmológico del compromiso humano en intercambios de depredación recíproca entre humanos y animales, los vivos y los muertos.

Aquí reside otra resonancia fractal: como el espíritu animal ancestral «mata» a los espíritus de la gente en sus fiestas bajo el agua, los *wari'* matan a los ancestros animales cuando ellos asisten a sus fiestas en la tierra. Cuando los ancestros y sus espíritus aliados emergen del submundo, toman la forma del pecarí de hocico blanco, si bien los espíritus no ancestrales pueden también aparecer como peces. Debido a que es el único mamífero terrestre amazónico que viaja en grandes rebaños, los pecaríes de hocico blanco son una importante fuente de carne en la dieta *wari'*. Ellos consideran la venida de los rebaños de pecaríes como una «visita» de sus aliados, los animales-ancestros, quienes vienen para cantar y bailar, a menudo acompañados por los shamanes *wari'* (Fig. 2).

La relación especial que Hujin estableció con la sociedad del submundo faculta a los *wari'* a convocar a los espíritus en tiempos de necesidad mediante canciones sagradas que narran el mítico encuentro (Conklin 2001: 214-218). Los espíritus nunca mueren: cuando un cazador dispara y hiere de muerte a un pecarí, su espíritu retorna al submundo, del que emergerá otra vez en el futuro reencarnado en el cuerpo de un nuevo animal. A partir de su relación especial con los espíritus de sus ancestros animales, los *wari'* ganan su subsistencia. A cambio, ellos saben que serán muertos por estos espíritus, incorporados a la sociedad del submundo y, entonces, serán reencarnados como un pecarí, cuyos parientes vivos *wari'* matarán y comerán. Las fiestas rituales constituyen los contextos de transformación para los ciclos de «comercio cósmico» entre los humanos muertos y la seguridad de aprovisionar alimento.

La dinámica de depredación recíproca estructura las relaciones sociales resonantes *wari'* con animales, ancestros y otras comunidades *wari'* mediante un principio que es importante en muchos sistemas nativos amazónicos. Eduardo Viveiros de Castro (1996: 189) puntualiza que el patrón de «[...] las relaciones interlocales es concebido, por las ideologías nativas, como una reciprocidad siempre en el margen de la violencia depredadora, lo que también caracteriza las relaciones entre sociedad y naturaleza». La «depredación ontológica» es el término que utiliza Viveiros de Castro (1992: 256) para

este principio de identidad nativa amazónica. Tanto en el ámbito individual como grupal, la identidad, medios y autoridad son definidos y realzados en relación con los otros grupos que pueden ser muertos, simbólicamente o en la realidad, y consumidos (*cf.* Vilaça 2000). Entre los *wari'*, como en muchos sistemas amazónicos, la depredación ontológica es una relación recíproca: aquellos a quienes se mata y consume lo matarán y consumirán a uno. Para comer, uno debe ser comido.

5. Tercera dimensión fractal: fiestas intercomunidades

En las relaciones entre las comunidades *wari'*, las alianzas y protoalianzas esenciales para la seguridad social han sido tradicionalmente desarrolladas y mantenidas por los mismos mecanismos rituales que intervienen en las relaciones cosmológicas. Así como los cazadores *wari'* matan pecaríes y los espíritus animales matan espíritus humanos, en las fiestas *huroroin* entre la gente viva, una comunidad «mata» simbólicamente y más tarde revive a los miembros de otra comunidad. Las representaciones voluntarias de dominación y sumisión reafirman y refuerzan los lazos cooperativos entre los dos grupos e, idealmente, les encargan una fiesta futura en la cual los roles serán inversos. De este modo, en los registros sociales y cosmológicos, este mecanismo ritual refuerza las relaciones que acrecientan la seguridad y bienestar del grupo.

5.1. Contexto histórico

Los encuentros rituales intercomunidades jugaron un papel importante en la definición y el mantenimiento de las redes de afiliaciones, y permitieron que la sociedad *wari'* se mantuviera unida frente a las presiones históricas de violencia interétnica y desastres epidémicos. Hasta la década de los sesenta, los *wari'* controlaban un gran territorio al norte, este y sur de Guajará-Mirim, una ciudad en la margen derecha del río Mamoré, un tributario del río Madeira que forma parte de la frontera entre Brasil y Bolivia. Conocidos como feroces guerreros, ellos sobrevivieron hasta la mitad del siglo XX como una sociedad intacta, autónoma y autosuficiente en una región donde muchos de sus vecinos indígenas habían sido devastados por las enfermedades, esclavitud, violencia interétnica o incorporación dentro de la economía regional de mercado (Conklin 1997).

La notable supervivencia de la población *wari'* se reflejó en una ventajosa combinación de aislamiento geosocial estratégico y flexibilidad social (Conklin 2001, 2003). Al parecer, desde por lo menos la mitad del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, los *wari'* no comerciaron, no permitieron matrimonios con individuos diferentes a los de su grupo y tampoco mantuvieron relaciones con otros humanos, indígenas o no indígenas. Los encuentros para las fiestas intercomunidades *tamara*, *hutop* y *huroroin* definieron las fronteras de su universo social. La coparticipación en las fiestas de la chicha definieron las fronteras sociales de las aldeas y los subgrupos de amistad y cooperación potencial. Así, los grupos *wari'* que compartieron chicha estaban, por lo menos, en términos un poco amigables uno respecto del otro, mientras que los grupos *wari'* que no lo hicieron se mantuvieron desconfiados y recelosos. Fuera de la red de fiestas de intercambio, todos los seres humanos, indígenas o no indígenas, fueron definidos como *wijam*, enemigos con quienes el intercambio recíproco y positivo no era posible, lo que hacía prevalecer una hostilidad permanente.

Las fronteras de este universo autocontenido se rompieron entre 1956 y 1969, cuando el gobierno nacional de Brasil financió una serie de expediciones que contactaron y pacificaron varios subgrupos regionales de los *wari'* con la asistencia de los misioneros miembros de las Nuevas Tribus Protestantes y sacerdotes católicos. Los contactos con los foráneos introdujeron enfermedades que mataron el 60% de la población dentro de un lapso de tres años después de cada experiencia de primer contacto (Conklin 2001: 47-48). En el resultante trauma y caos, los *wari'* perdieron muchas de sus tierras tradicionales y el gobierno los reubicó en grandes aldeas administradas (*postos indígenas*), algo que rompía con los patrones sociales tradicionales.

Desde la década de los sesenta, la participación en fiestas intercomunidades y otros rituales ha oscilado entre crecimiento y disminución. Una pequeña conversión en masa al protestantismo a



Fig. 2. Un dibujo realizado por el artista wari' Wem Quirio Oro Eo, en el que se observa un cazador y su familia dando regalos (arco y flecha, chicha y un bacha de metal robada a los brasileños) al espíritu de una huangana (Tayassu pecari) que el cazador mató, como parte de los intercambios recíprocos entre los humanos y los ancestros animales.

comienzos de la década de los sesenta trajo un *hiatus* en la vida ritual. A comienzos de 1985 hubo un rebrote de los intereses en los festivales y música tradicionales, algo que coincidió con el comienzo del primer trabajo de campo de la autora. Este renacimiento cultural comenzó en Santo Andre y se extendió río arriba y abajo, y abarcó, hacia fines de la década de los ochenta, comunidades tan lejanas como Lage y Ribeirao, en el norte. Los datos presentados aquí están basados en sus observaciones y participación en las fiestas *huroroin*, *hutop* y *tamara* en Santo Andre y Tanaruja, complementados por entrevistas con varias docenas de ancianos de las aldeas de Santo Andre, Río Negro-Ocaia, Tanaruja, Lage y Ribeirao, las cuales incluyen alrededor del 85% de la población y todos los mayores subgrupos regionales.

La mitad de la década de los noventa trajo una declinación en los rituales tradicionales, lo que incluyó las fiestas intercomunidades. Los *wari'* atribuyeron esto a la muerte de los ancianos, quienes eran los depositarios del conocimiento cultural de estas tradiciones, y a un nuevo movimiento de conversión al protestantismo. En la actualidad, cuando los *wari'* hablan sobre realizar una fiesta, ellos piensan más en hacer videos para mostrar a sus hijos las tradiciones desaparecidas de sus ancestros. En el análisis que sigue, se hará énfasis en cómo el sistema de fiestas intercomunidades se encontraba en buen estado dentro de la vida *wari'* antes del contacto con el mundo occidental.

5.2. Relaciones sociales antes del contacto con el mundo occidental

La sociedad *wari'* es igualitaria, descentralizada y acéfala. Las diferencias en riqueza y poder son mínimas: los *wari'* no tienen linajes y, por tradición, no tienen estructuras formales de organización política, liderazgo político o de toma de decisiones. Antes del contacto, su sociedad estaba compuesta por grupos afiliados de gente que vivía en agrupaciones de unidades domésticas pequeñas, dispersas, pero económica y políticamente autónomas, relacionadas entre sí por lazos de parentesco matrimonial. Muchas de las unidades domésticas consistían en una única familia nuclear. Las familias construían típicamente una casa nueva cada año y alrededor de cada cinco años el asentamiento entero se reubicaba en otra área. Las familias nucleares y agrupaciones de familias se movían frecuentemente dentro de estos grupos sueltos y la gente podía vivir con cualquier grupo con el que tuviera vínculos de parentesco. No existía una autoridad para un lugar o grupo de personas particular.

Antes del contacto, las unidades sociales más grandes con las que se identificaba a los individuos *wari'* fueron llamadas «subgrupos territoriales». En la década de los cincuenta, seis de los subgrupos ocuparon distintos territorios. Los *oro mon*, *oro waram* y *oro waram xijein* vivieron al norte y el este de Guajara-Mirim, alrededor de los afluentes de los ríos Lage y Ribeirao, tributarios de la margen derecha del río Madeira. Los *oro nao'*, *oro eo* y *oro at* vivieron al sur y sureste de Guajara-Mirim, sobre los afluentes del río Pakaas Novos, un tributario de la margen derecha del río Mamore. Las relaciones entre estos subgrupos territoriales variaron con el tiempo, puesto que cambiaban de una amistad cordial a mantener una mutua tensión y hostilidad. Cuando los *wari'* encontraban individuos extraños que hablaban un lenguaje similar, el primer paso formal hacia el establecimiento de una relación amical fue por medio de la participación de los hombres de los dos grupos en una fiesta *tamara*.

Las familias *wari'* se mudaban frecuentemente de asentamiento dentro de un subgrupo territorial y también entre subgrupos territoriales. La identidad de un individuo de un subgrupo podía estar basada en el parentesco, lugar de nacimiento y/o lugar de residencia. Los individuos podían identificarse con el subgrupo de su madre o padre, y la gente podía cambiar muchas veces la manera de identificarse ellos mismos en el curso de sus vidas (cf. Conklin y Morgan 1996; Conklin 2001: 25-28; Vilaça 2002). Esta flexibilidad permitía a la gente actuar estratégicamente para afirmar varias identidades y filiaciones en diferentes circunstancias. Las fiestas donde cada individuo está categorizado dentro de uno u otro grupo constituyen un contexto mayor para construir y comunicar como uno se identifica en ese momento. Por lo general, los *wari'* se identifican con el grupo con el que residen normalmente, inclusive cuando esto los pudiera poner contra su propia parentela que los visita desde otros lugares.

Los matrimonios entre individuos de diferentes comunidades y las visitas informales unieron a familias extensas incluso a largas distancias. Las fiestas, funerales para adultos y celebraciones después de matar a un enemigo fueron motivos para reunir un gran número de diferentes comunidades *wari'*. Estas ocasiones representaban una gran oportunidad para conocer gente que no estuviera cercanamente relacionada por lazos de sangre o matrimonio. La participación en las fiestas ampliaba las redes sociales de los individuos, así como los rangos geográficos y diversidad de lugares donde ellos podían viajar seguros o tener refugio cuando fuera necesario. Las fiestas también conformaron —y, desde el punto de vista de la gente joven, es lo más importante— un lugar para conocer amantes y parejas potenciales y, de este modo, ampliar las redes de lazos familiares.

Un factor determinante en la supervivencia histórica de los *wari'* fue su movilidad y flexibilidad geosocial. Las epidemias y violencia interétnica que acompañaron las invasiones brasileña y boliviana en la región ocasionaron que, en los momentos críticos, la supervivencia de los *wari'* dependiera de su habilidad para trasladarse a áreas más seguras. En respuesta a las circunstancias cambiantes, los *wari'* buscaron refugio en el parentesco y las amistades. De este modo, las fiestas intercomunidades ayudaron a crear y mantener esta red social a salvo.

5.3. Contexto socioecológico

En general, el intercambio de artículos no fue un aspecto importante en las fiestas *wari'*. Sus comunidades fueron ampliamente autosuficientes y el flujo de bienes entre los asentamientos fue limitado. La excepción importante se daba en Kit, una gran aldea del subgrupo *oro eo'* y cuyo nombre significa 'cuchillo'. Este lugar se ubica al sur del territorio *wari'*, en un tributario del río Ocaia y fue el único lugar en la región donde los *wari'* pudieron obtener la resistente piedra negra con la que elaboraban hachas y cuchillos. La datación por radiocarbono, que indica una edad de 2480 ± 70 a.p., confirma los informes indígenas de una larga duración de la ocupación humana. En el siglo XX, la propagación de las unidades domésticas de caucheros brasileños incrementó las oportunidades para que los *wari'* hurtaran herramientas de metal, pero, hasta ese entonces, la piedra fue esencial en Kit. La piedra y las herramientas hechas a partir de ella circularon mediante cadenas de interacción social en las que las fiestas intercomunidades fueron un lazo importante.

Los *oro eo'* mantenían cuidadosamente el poblado de Kit. En todas partes, los *wari'* desocupaban sus aldeas entre setiembre y noviembre, después de que el maíz era plantado. Las familias se dispersaban en pequeños grupos para vivir en el bosque, lugar donde cazaban y cosechaban corazones de palma hasta que el nuevo maíz estuviera listo para comer. Sin embargo, los *oro eo'* nunca dejaron Kit sin atención: los otros *wari'* de todas las regiones hacían el viaje hasta Kit; los hombres viajaban solos o en grupos pequeños, pero algunas comunidades enviaban grandes delegaciones de hombres, mujeres y niños.

Los *oro eo'* no cambiaban su piedra o herramientas de piedra por bienes materiales. Más que eso, la moneda de intercambio fue el conocimiento cultural: era de mucha importancia compartir información y entretenimiento en forma de representación musical, historias y noticias de lugares lejanos. Los residentes de Kit recibían a los grupos de visitantes con fiestas, mayormente *tamara*, en las que los visitantes bailaban y cantaban. Con el constante ir y venir de visitantes de todo el territorio *wari'*, los *oro eo'* aprendieron gran cantidad de historias, mitos, canciones y danzas, las últimas noticias y hasta chismes. Ellos fueron los guardianes en el cruce intercultural de caminos de la sociedad *wari'* antes del contacto. Hasta el día de hoy, los *wari'* reconocen a los *oro eo'* como los líderes intelectuales de la época precontacto, depositarios del legado cultural, maestros creadores de música y narradores de historias.

El intercambio de información fue un importante beneficio de todas las fiestas *wari'*. Estas, además, también significaron una oportunidad para demostrar la fuerza de un grupo y probar la fortaleza relativa de otras comunidades e individuos, quienes podían convertirse en aliados en las guerras. Como se discutirá más adelante, las fiestas *wari'* requirieron grandes inversiones de labor colectiva y fortaleza tanto del lado de los anfitriones como de los invitados. Para las comunidades, las fiestas también fueron oportunidades para demostrar su fuerza colectiva, intimidar a sus rivales potenciales y atraer parejas de alta calidad y potenciales trabajadores-aliados. Asimismo, constituían una oportunidad para que los individuos establecieran una reputación, ganaran respeto y desarrollaran una influencia personal más allá de sus comunidades locales. En tiempos de amenaza externa, tales encuentros permitieron a los *wari'* planear y coordinar respuestas a acontecimientos regionales, como la presencia de colonos no indígenas, enfermedades y ataques de enemigos.

Las celebraciones rituales, la horticultura y la vida aldeana sedentaria están cercanamente relacionadas y son interdependientes en las tierras bajas de Sudamérica. Algunos grupos amazónicos invierten tradicionalmente mucho de su tiempo viviendo en el bosque y subsisten gracias a la caza y la recolección. Ellos se reúnen en grandes grupos para las celebraciones rituales sostenidas por una producción horticultora dedicada a la elaboración de bebidas ceremoniales. Entre los araweté, un grupo tupí del Brasil central, «uno vive en una aldea a causa del maíz [...] El maíz concentra [a la población], es casi la única fuerza que lo logra [...]» (Viveiros de Castro 1992: 47). Las fiestas de la chicha y las fiestas entre los aliados requieren de la producción de un excedente de cultivos aparte del alimento diario. Mientras más fiestas planea hacer un grupo, este necesitará plantar los cultivos más ricos en carbohidratos.³ Entre los *wari'*, las bebidas para las fiestas fueron hechas de maíz y el tiempo de las fiestas estuvo relacionado con el ciclo horticultor de la producción de este cultivo. A pesar de que las fiestas pueden ser realizadas en cualquier fecha del año, muchas se celebraban hacia el final de la estación lluviosa, es decir entre abril y mayo, cuando los depósitos de maíz, que comienza a madurar en diciembre, están repletos y las lluvias que caen en el bosque están menguando, lo que hace más fácil el viaje a pie. Esto es importante, ya que, antes del contacto, los *wari'* no tenían canoas y viajaban solo a pie.

Además de los factores estacionales, el tiempo de las fiestas también depende del estado de salud de la población. La muerte y las fiestas son mutuamente excluyentes. Por lo general, los *wari'* no organizan o asisten a fiestas cuando alguno de los adultos de su aldea está seriamente enfermo o ha fallecido de manera reciente. Después de una muerte, los parientes cercanos entran en un duelo público por casi un año. Durante este tiempo, ellos no cantan, ni bailan, ni ríen, ni hablan ruidosamente ni asisten a otras fiestas. De este modo, la celebración de una fiesta indica un estado de buena salud y bienestar en las dos comunidades participantes.

6. Vocabularios simbólicos de oposición, antagonismo y amistad

A pesar de que los funerales —que en el pasado incluyeron el canibalismo— y las fiestas intergrupales fueron mutuamente exclusivos como eventos, se construyeron sobre la base de vocabularios simbólicos subyacentes que enfatizaban metáforas y oposiciones complementarias de caza e intercambio de carne. Las fiestas *tamara*, *hutop* y *huroroin* están estructuradas alrededor de oposiciones formales entre dos grupos. El grupo de los invitados realiza una representación musical, mientras que el grupo de los anfitriones les ofrece chicha de maíz y pequeñas cantidades de alimento. Los anfitriones y los invitados escenifican relaciones de oposición y rivalidad que, si la fiesta marcha bien, terminarán en expresiones de amistad y camaradería.

Las fiestas *tamara*, *hutop* y *huroroin* representan un *continuum* del incremento de la confianza y la representación simbólica de trasgresión, castigo y muerte. En uno de los extremos del *continuum* está *tamara*, que es la menos elaborada, menos de confianza y menos confrontadora de las fiestas. Cualquiera de los dos grupos puede preparar una fiesta *tamara*. Cuando los *wari'* de una sola comunidad quieren realizar una fiesta *tamara*, los miembros se dividen en dos grupos, usualmente según líneas de parentesco consanguíneo o afiliaciones de subgrupos, con el fin de cumplir los roles de «anfitriones» e «invitados». *Tamara* es también la fiesta para aquella gente en la que no se confía plenamente. Cuando los extraños comienzan a ser de más confianza o dos grupos se mudan para establecer lazos más cercanos, las fiestas *tamara* constituyen los primeros encuentros colectivos en los que ellos interactúan.

La fiesta *tamara* es una oportunidad para probar las posibilidades de confianza y amistad, pero las posibilidades de traición están siempre presentes. Existe un número de historias sobre fiestas antes del contacto que terminaron en hostilidad y traición. Un famoso incidente cuenta que guerreros de una tribu foránea —llamada *oro nene* por los *wari'*, es decir, el 'grupo de los tontos'— trataron de atacar una aldea *wari'*. Los hombres *wari'* los interceptaron y persuadieron de que se convirtieran en amigos. Ellos propusieron una fiesta *tamara* y, mientras la chicha se preparaba, pusieron a los extraños a talar árboles. Entonces, cuando la chicha estaba pronta a ser lista, los *wari'* los mataron. La gente recordó esta historia en 1986, cuando un viento fuerte derribó el último árbol que presentaba marcas de hacha del trabajo interrumpido de los infortunados *oro nene*.

Algún grado de desconfianza y suspicacia está presente en todos los encuentros entre miembros de diferentes comunidades, especialmente cuando incluye gente de diferentes subgrupos o nuevas amistades. La confianza es importante debido a que las fiestas colocan a los visitantes en una posición vulnerable. Esto es especialmente cierto en *huroroin* y *hutop*, en las que solo los visitantes beben chicha fermentada. Para los visitantes, la idea de que la chicha de sus anfitriones podría estar envenenada no está lejos de su mente (cf. Erikson 2006: 10). Para los anfitriones existe la posibilidad de que sus invitados traigan veneno a su aldea. Antes del contacto, especialmente hacia el norte de las aldeas *wari'*, una zona que se encuentra más cerca de los asentamientos brasileños y que históricamente tenía más experiencia con las enfermedades infecciosas foráneas, las visitas a los *wari'* desde comunidades distantes eran muchas veces seguidas por epidemias de enfermedades respiratorias o gastrointestinales, por lo que eran atribuidas a venenos llevados por los visitantes. Invariablemente, la comunidad disminuía sus relaciones con ese grupo.

La idea de las fiestas como una «arena» para los conflictos y agresiones no es una cubierta o «epifenómeno». Más que eso, constituye la dinámica central alrededor de la cual están organizadas las actividades rituales. Las confrontaciones entre invitados y anfitriones están construidas en una gramática de oposiciones binarias familiares para cualquier estudiante del estructuralismo de la corriente de Levi-Strauss: el bosque frente a la aldea, la naturaleza frente a la cultura y lo no fermentado frente a la chicha fermentada, con analogías para las relaciones de los pares femenino-masculino, consanguíneo-afín o crianza-muerte. En la fiesta más elaborada, la *huroroin*, las oposiciones rituales colocan hombre frente a mujer, joven frente a viejo, sexualidad incontrolada frente a restricción sexual y trasgresión frente a normas culturales.

6.1. «Dulce» frente a chicha fermentada

En las fiestas *tamara* entre personas que no son aliados cercanos, la chicha es usualmente «dulce», no fermentada. En las fiestas *hutop* y *huroroin*, los *wari'* beben cerveza, es decir chicha de maíz altamente fermentada, solo con sus aliados de mayor confianza. Casi toda la cerveza es consumida por los visitantes, ya que los *wari'* generalmente beben poca cerveza en sus propias fiestas. La chicha no fermentada (*tokwa*) es la bebida tradicional consumida a diario en sus unidades domésticas y ofrecida a cualquier visitante. Un ofrecimiento de *tokwa* es un gesto de amistad. Esta bebida está asociada de manera estrecha con las mujeres, quienes tradicionalmente plantan, cosechan, muelen y fermentan el maíz. Antes del contacto, las mujeres endulzaban la bebida mediante la masticación del maíz. La chicha dulce tiene valores asociados con las mujeres como sangre, consanguinidad, reproducción y producción, familiaridad doméstica, amistad y confianza. Los *wari'* consideran a la chicha dulce como un alimento muy saludable que nutre la sangre, alimenta, da fuerza y vitalidad. La cerveza, en contraste, está asociada con la oposición y la agresión (cf. Erikson 2006: 9-11, 50, acerca del simbolismo de las chichas amazónicas). En las fiestas *huroroin* y *hutop*, los *wari'* toman chicha fermentada en fiestas que son estructuradas en torno de parodias de antagonismo. La naturaleza «salvaje» de la chicha fermentada corresponde con las dramatizaciones rituales de conflicto entre anfitriones e invitados que llegaban a la violación, castigo y muerte. Tales rituales son representados solo entre grupos que tienen un equitativo grado de confianza mutua.

Para las fiestas *huroroin* y *hutop*, y algunas veces para la fiesta *tamara*, un hombre de mediana edad o mayor actúa como el principal organizador y patrocinador. Este papel requiere de una considerable energía e iniciativa, así como conocimiento de la música tradicional y legado cultural. El patrocinador de la fiesta es conocido como «waximain pana», que significa 'el propietario del recipiente de chicha'. Bajo su dirección, los hombres de la comunidad anfitriona trabajan para cortar una gran sección de un gran tronco, el cual horadan para hacer un barril gigante para cerveza. Las mujeres y niñas de cada familia trabajan muchas horas en la molienda de maíz y fermentación de la chicha para agregarla a este barril de chicha colectiva. Mientras que la fiesta *huroroin* incluye la preparación de una gran cantidad de cerveza (Fig. 3), para la fiesta *hutop* la cantidad es más pequeña. En la fiesta *tamara*, la chicha está mayormente sin fermentar y se consume en cantidades moderadas. Las familias anfitrionas también pescan, cazan y cocinan para preparar comida para los invitados, pero la cantidad de comida ofrecida en muchas fiestas es relativamente pequeña. Una fiesta *wari'* constituye una representación o escenificación, no un festín.

En la preparación de una fiesta intercomunidades, los anfitriones limpian un espacio cerca del centro de la aldea. Usualmente usan una casa ya existente de la que remueven las paredes, el lecho y piso, todo hecho de tablas de madera de palma *paxiuba*, con lo que creaban un espacio abierto para que la gente se reúna bajo el techo de paja. Las casas y aldeas *wari'* no presentan una disposición espacial sistemática y la gente pone poca atención en las orientaciones direccionales. En las fiestas, las relaciones espaciales más importantes se dan entre aldea y bosque y centro y periferia, lo que corresponde a dinámicas simbólicas de cultura y naturaleza.

6.2. Bosque frente a aldea: trasgresión por parte de visitantes y anfitriones

Las fiestas *tamara* involucran poco movimiento espacial. Todos los invitados, masculinos y femeninos, cantan y bailan en una línea dentro de la aldea mientras los anfitriones observan. La fiesta *hutop* sigue el mismo patrón, con la adición de algunas otras actividades, como, por ejemplo, cuando los visitantes masculinos colocan en una estaca a las aves domésticas de los anfitriones y les disparan con arco y flecha. En la fiesta *huroroin*, la acción oscila dramáticamente entre el campamento de los visitantes en el bosque y el centro de la aldea de los anfitriones. Los visitantes están identificados simbólicamente con el bosque de varias formas. Como ellos viajan a la fiesta, deben dormir durante el trayecto en el bosque y, cuando llegan, montan un campamento fuera de la vista de la aldea. Durante la fiesta, toda la representación ritual de los visitantes comienza en el límite entre el bosque



Fig. 3. En una fiesta *huroroin* se usa un gran tronco de árbol hueco para elaborar la chicha para los visitantes.

y la aldea, y se mueve luego hacia el centro de la plaza de esta. Cuando los visitantes entran en la aldea, personifican los poderes no humanos decorando su cuerpo con elementos de plantas y animales del bosque. Los anfitriones de la fiesta *huroroin* ocupan el centro de la aldea. Bajo un techo de paja, ellos sostienen dos tambores hechos de troncos, suspendidos de manera que están paralelos uno respecto del otro (Fig. 4). Dos hombres permanecen uno frente al otro tocando los tambores simultáneamente. Sostienen una baqueta corta y gruesa en cada mano y golpean las terminaciones de los troncos (Fig. 5). El agudo y rápido ritmo llena de ecos el bosque y el río circundantes, lo que crea complejas capas de síncopas que llegan a convertirse en un sonido hipnótico todos los días y noches del festival. En la última mañana, cuando el tamborileo termina repentinamente, el mundo parece continuar dictado por el ritmo de la fiesta por un largo tiempo.

Desde sus respectivas ubicaciones en el bosque y centro de la aldea, los visitantes y anfitriones masculinos durante las fiestas *huroroin* y *hutop* escenifican diversos tipos de ofensas contra el territorio, propiedad y mujeres del grupo opuesto que, comúnmente, causan conflicto entre familias y comunidades. En el curso de tres días, los visitantes masculinos hacen repetidas incursiones dentro de la aldea. Ellos entran como en masa, escudados detrás de una «muralla verde» formada de palmas; largas trompetas —llamadas *huroroin*, hechas de huevos de pato o calabazas montadas en tubos de bambú— sobresalen de esta muralla verde, en diversas direcciones (Fig. 6). La cacofonía de sonidos que resuena desde este «escudo» sale del bosque, lo que causa una entrada dramática. Entonces, cuando llegan al centro de la aldea, los visitantes escenifican una serie de burlas y trasgresiones. Una burla común en las fiestas *huroroin* y *hutop* es estacar y disparar a las aves domésticas de los anfitriones. En la fiesta *huroroin*, los visitantes masculinos se untan con resina negra para personificar a los *jami hotowa*, o ‘espíritus del viento’, que irrumpen repentinamente en la aldea para luego destruir casas, derribar paredes y tirar abajo los techos de paja. Las mujeres dueñas de los hogares oponen resistencia, arrojan lejos a los intrusos y les echan agua y chicha. Sin embargo, parte de la etiqueta requiere que sus esposos permanezcan parados y observen mientras sus hogares son destruidos.



Fig. 4. Dos troncos de árbol son suspendidos para hacer los tambores llamados tain tom.



Fig. 5. Dos hombres tocan los tambores tain tom simultáneamente, en ritmos sincopados.



Fig. 6. Los hombres visitantes entran en la aldea tras una «muralla verde» de palmas, con las trompetas huroroin haciendo una cacofonía de ruidos.

Otras trasgresiones se realizan en las relaciones sexuales. Los visitantes masculinos convocan a las solteras de la comunidad anfitriona para escenificar diálogos y parodias eróticas. En una fiesta *huroroin* en Santo Andre, lo más notable de la representación de los hombres negro-ocáia se dio cuando el hombre más viejo y cojo *oro eo'* gateó en el suelo imitando a un oso hormiguero (Fig. 7). Mientras olisqueaba exageradamente las faldas de las mujeres de Santo Andre, este personaje exclamó: «¡Quiero comer murciélagos!», afirmación en la que «comer» es un eufemismo para el acto sexual. En las fiestas, la gente de Santo Andre es identificada colectivamente como *oro nao'*, que quiere decir 'la gente murciélagos'. Esta forma de juego humorístico puede ser una oportunidad de expresar crítica y mantener a los individuos dentro de un comportamiento responsable. En la misma fiesta de Santo Andre, el mismo visitante mayor convocó a las mujeres solteras a pararse delante de él. Según dialogaba en turnos con cada joven, su tono era cálido y humorístico, pero estas bromas se convirtieron en expresiones de doble filo cuando se dirigió a dos mujeres que recientemente habían dado a luz bebés engendrados por blancos. «Ustedes solo lo dan a los blancos, ¿o también nos lo darán a nosotros?», preguntó ruidosamente, con lo cual llamó la atención pública. Las dos mujeres no tuvieron otra opción que sonreír, sin una expresión de disgusto u ofensa.

Los anfitriones masculinos, por su parte, provocaron una sorpresa con la ejecución de su propia «invasión» contra las mujeres de los visitantes, en una rápida carrera desde el centro de la aldea hasta el campamento en el bosque. En las fiestas *huroroin*, las mujeres visitantes no entran en la aldea hasta la última noche de los tres días de fiesta. En el bosque, las mujeres se sientan de piernas cruzadas en una larga línea y cantan incesantemente bajo la dirección de una mujer anciana. Las mujeres acompañan este canto golpeando un pequeño tambor, una vasija cerámica de forma cónica cubierta de látex que es tocada con una única baqueta en un ligero y rápido golpeteo (Figs. 8, 9). Las mujeres, sentadas quietamente sobre esteras y grandes hojas, y con la mirada baja, están absortas en su canto: la imagen perfecta de la feminidad modesta, culturalmente controlada y moralmente restringida.

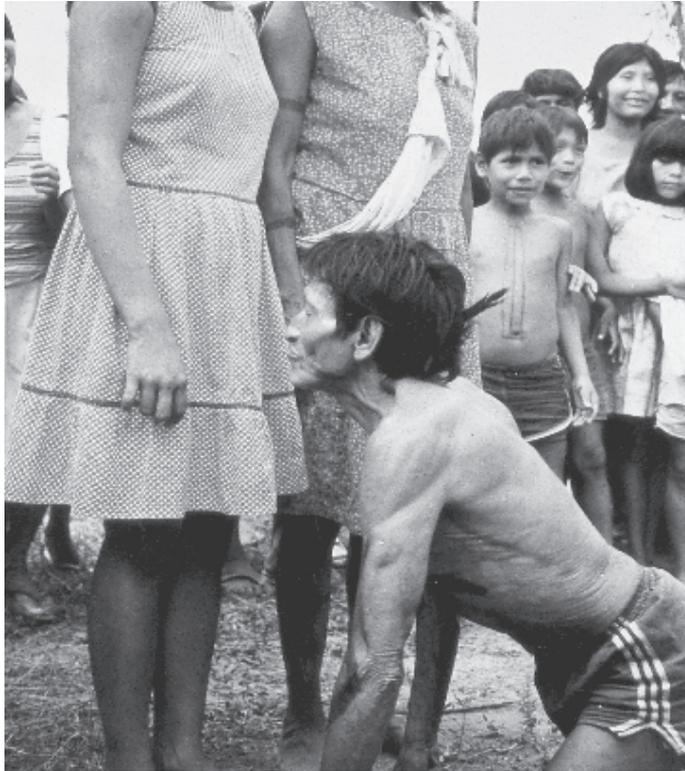


Fig. 7. «¡Quiero comer murciélagos!». Un visitante imita a un excitado oso hormiguero y olisquea a las mujeres anfitrionas del subgrupo oro nao' (gente murciélagos).

En contraste, los anfitriones masculinos encarnan la sexualidad masculina salvaje y descontrolada. Periódicamente, ellos se abalanzan dentro del claro y asaltan simbólicamente a las mujeres cantantes. Ellos empiezan sus incursiones desde el lugar donde estaban suspendidos los tambores de troncos de madera en la plaza central. Cuando algún hombre se siente inspirado, grita la sugerencia y un grupo de varones empieza a correr alrededor de la aldea, gritando y rechiflando hasta asemejar un estruendo. Al mismo tiempo que los hombres de los tambores corren, ellos continúan golpeando sus baquetas, de modo que el ritmo sincopado nunca se detiene. Como una marea explosiva que irrumpe en el campamento visitante, los hombres marchan en fila delante de la línea de las mujeres cantantes, llevando a cabo una pantomima del acto sexual en cada turno. Un hombre o mujer de avanzada edad de los anfitriones se encuentra detrás, hace un gesto de desaprobación y luego propina una zurra a los hombres que van pasando a su lado. Por su parte, los anfitriones masculinos compiten para ver quién representa los gestos eróticos más divertidos. Algunos llegan hasta frotarse entre las piernas, mientras que otros simulan los órganos sexuales con plátanos o mazorcas de maíz. Sus esposas, hijos, madres y hermanas se encuentran cerca, mientras miran y ríen con aprobación. Sin embargo, las mujeres cantantes nunca pestañean o pierden una nota: ellas ignoran totalmente los ridículos gestos de los varones.

7. Castigo ritual y depredación simbólica

Las fiestas *hutop* y *huroroin*, las cuales se realizan entre grupos que se encuentran en términos relativamente amistosos, ofrecen la oportunidad de desahogar tensiones menores y ofensas, como mostrar en público la falta de las dos mujeres solteras descrita anteriormente. En ambas fiestas, pero más dramáticamente en *huroroin*, los anfitriones «castigan» las transgresiones de sus invitados forzándolos

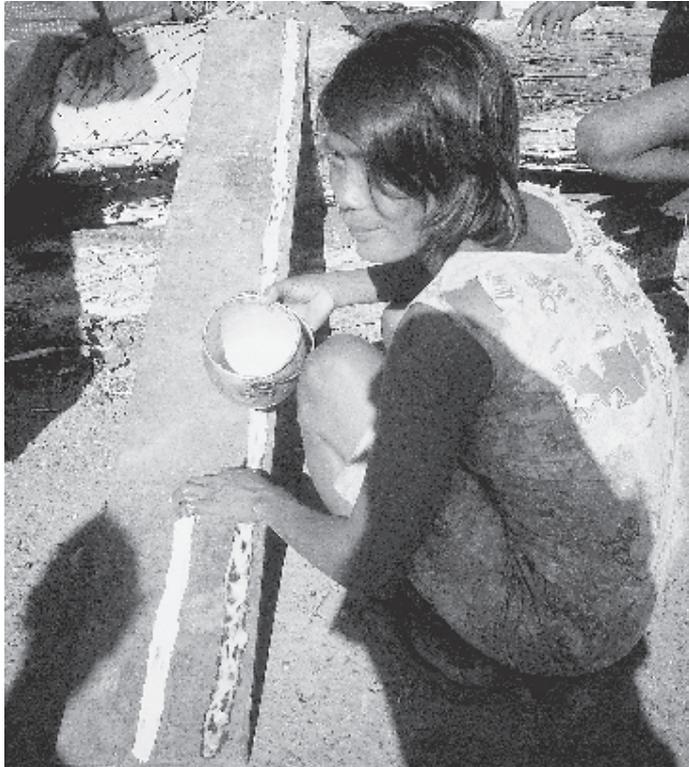


Fig. 8. El látex es secado al Sol para hacer tiras de caucho con el objeto de cubrir un tambor de cerámica.



Fig. 9. Los tambores pequeños se hacen envolviendo tiras de caucho alrededor de una base cónica de cerámica.



Fig. 10. Los visitantes masculinos son «castigados» por sus infracciones a beber y vomitar grandes cantidades de chicha.

a beber grandes cantidades de chicha fermentada (Fig. 10).⁴ En las fiestas *wari*, los invitados soportan una buena cantidad de pruebas ridículas y humillantes contra su fortaleza. Es considerablemente más abrumador ser un invitado que un anfitrión. Como materia de orgullo, uno no puede rechazar la chicha que se le ofrece. Como no se puede tolerar demasiada cerveza, ellos vomitan inmediatamente, pero luego toman otra vez y vuelven a vomitar. Allí, el vomitar con gracia constituye un «arte»; de este modo, el líquido no solo cae en el suelo, sino que es lanzado en un «arco dorado» varios pies a lo lejos. Ciertos hombres ancianos son reconocidos por vomitar con estilo, mientras que muchos hombres más jóvenes no han aprendido todavía dicho «arte». Durante semanas antes de una fiesta, los hombres practican su técnica de vomitar mediante el cosquilleo del fondo de su garganta con una pluma.

La cerveza es consumida casi exclusivamente por los invitados, no por los anfitriones, y gran parte de la cerveza que es bebida es vomitada de inmediato; por ello, se ven pocas borracheras en las fiestas *wari*. Más aún, algunos hombres experimentan un estado de conciencia alterada que no parece ser el resultado del alcohol, sino de los efectos del rápido y continuo vómito, quizá debido a un desbalance de electrolitos. Cada ronda de beber y vomitar continúa hasta que los anfitriones deciden que el invitado ha tenido suficiente o hasta que alguien cae inconsciente. Cuando un hombre cae, es invadido por intensas contracciones musculares y su cuerpo adopta una posición fetal; los anfitriones lo mueven rápidamente para hacerse cargo de él, al mismo tiempo que frotan sus miembros en su intento por estirarlos. Los anfitriones masculinos llevan a los hombres inconscientes al campamento del bosque y los colocan en una estera cerca de las mujeres cantantes, donde un anfitrión mayor se dedica a cuidarlos. Los hombres permanecen inconscientes por muchas horas; algunos no se levantan hasta que termina la fiesta, cuando los anfitriones los reviven con un baño de agua tibia.

Los *wari* llaman *itam* a esta pérdida de conciencia a causa de la bebida y del vómito. A pesar de que varios hombres, y algunas veces unas pocas mujeres en las fiestas *butop*, usualmente caen alguna vez durante una fiesta, esto no es considerado como un *itam* completo a menos que sangren por la



Fig. 11. Los invitados masculinos que se desmayan a causa de la bebida y el vómito duermen en la selva, vigilados por un anfitrión mayor.

boca. Esta es una imagen asociada con la caza de animales, especialmente con los pecaríes de hocico blanco. Los invitados se someten a esta prueba con un espíritu de diversión siniestra. Ninguno considera que la fiesta haya sido un éxito a menos que alguien caiga en un *itam*; idealmente, el hombre mayor, quien actúa como líder de los visitantes, será quien lo haga. Para los anfitriones, el *itam* representa la victoria de su grupo. En términos mundanos, esto demuestra la fuerza y la cantidad de chicha de los anfitriones, así como su habilidad para movilizar el trabajo y la productividad comunal para producir el maíz y la chicha. En términos simbólicos, el *itam* es la victoria espiritual sobre los otros que suscita otras dinámicas de muerte y transformación. El «matar» con chicha para inducir el *itam* es igualado con la muerte en la caza o la guerra. Los *warí* consideran que cualquier pérdida de conciencia, como los desvanecimientos o el coma, es una forma de muerte o *mi' pin*. Cuando un invitado cae inconsciente en un *itam*, el anfitrión principal de la fiesta, el *waximain pana*, grita: «!Pa' pin' inain watamata!», que significa '¡He matado a mi presa!' o algo similar. Este es el grito lanzado por los cazadores después de matar a la presa y por los guerreros después de matar a un enemigo humano (Fig. 11).

Hacia la última tarde de la fiesta *huroroin*, los anfitriones masculinos llevan a los hombres inconscientes para que yazcan bajo el área techada en el centro de la aldea. Todo el grupo de visitantes —hombres, mujeres y niños— decoran sus cuerpos con plumas, aceite, urucú rojo (achiote) y pintura negra del árbol *genipa* (*Genipa americana*), y colocan plumones en su pelo para simular estrellas.⁵ Hacia el crepúsculo hacen una entrada ritual en la aldea. Con los cuerpos bellamente pintados, aceitados y brillantes, se mueven en gran procesión de una fila desde el bosque hasta el centro de la aldea anfitriona. Las mujeres se sientan en línea bajo el área techada y cantan las canciones que han estado cantando en el bosque. Los visitantes masculinos bailan cerca en fila mientras agitan tubos de bambú rellenos con semillas de maíz. El canto de las mujeres y la danza de los hombres continua toda la noche en un despliegue final de la fuerza colectiva de los visitantes. Al amanecer, el anfitrión mayor baña a los hombres inconscientes con agua tibia, que es un símbolo de renacimiento, en un movimiento que va

desde sus pies hacia la cabeza. Al final de este procedimiento, los hombres se levantan y «regresan a la vida» (*e' wa*).

Después de que los visitantes se recuperan de la inconsciencia, las fronteras entre los dos grupos se disuelven. Entonces, los hombres de ambas comunidades disfrutaron de un ruidoso y exuberante canto y danza. Con los brazos alrededor de los hombros del otro, forman una larga línea y se balancean salvajemente mientras comienzan a cantar una canción humorística sobre el perezoso y sus parientes, un animal que los *wari'* encuentran cómico. Con este final, explosión extática de la experiencia *communitas*, termina la fiesta. Los visitantes dicen adiós con expresiones de amistad y regocijo y comienzan el viaje de regreso a casa. La reciprocidad es un principio de organización de la cosmología y vida social *wari'*, y estas fiestas intergrupales tienen ese carácter. Mientras no haya un requerimiento absoluto de que una comunidad deba «pagar» a aquellos que organizaron la fiesta para ellos, existe la expectativa de que los agasajados celebren una fiesta futura para el grupo que la organizó. Las comunidades quedan mal si ellas no la pueden hacer o no la retribuyen. De este modo, con el transcurrir del tiempo, los roles de anfitrión e invitado se alternan, por lo que quien es «muerto» en una fiesta será quien, en el futuro, actúe como anfitrión y «mate» a sus anteriores «depredadores».

8. Conclusiones

En las tierras bajas de Sudamérica, los encuentros públicos en rituales y fiestas son eventos en los que los grupos definen las categorías y fronteras de las diferencias sociales y donde confrontan, representan y transforman estas identidades y relaciones (*cf.* Chernela 2001). El significado central de las relaciones con los extraños —ya sean espíritus, ancestros, animales, plantas o enemigos humanos— es un principio casi universal en las sociedades amazónicas. Según Henley, «[e]stas fuentes externas de poder son pensadas para ser manejadas por medio de ciclos reiterativos de intercambio, a pesar que el grado de variación que puede 'manejar' determinado grupo o el grado con el que busca un balance equitativo de intercambio puede cambiar significativamente de una parte de la Amazonía a la otra» (Henley 1996: 235).

Entre los *wari'* del oeste de Brasil, las relaciones con poderes externos fueron conciliadas mediante fiestas de intercambio en las que se representaron ritos de depredación mutua en los que los grupos alternan los papeles de anfitrión e invitado, presa y depredador. En este modelo social fractal, tales fiestas son el catalizador de una serie de relaciones en la cosmología y sociedad *wari'*. Los intercambios entre comunidades de *wari'* vivos reflejan sus relaciones con los ancestros, animales de caza y espíritus del submundo que controlan la muerte humana y la productividad de la caza y la pesca. Entre las comunidades vivas de los *wari'*, la coparticipación en las fiestas forjó relaciones de seguridad social. La red de relaciones subyacentes afirmadas en las fiestas de intercambio fue el sistema dentro del cual se organizaron los matrimonios, la ayuda mutua y la cooperación en tiempos de guerra o epidemias. En los cinco siglos desde la invasión europea al Nuevo Mundo, la habilidad de los nativos de las tierras bajas para sobrevivir a las enfermedades epidémicas y violencia interétnica ha dependido mayormente de su proximidad a la gente foránea y de su habilidad para evitar el contacto directo con ellas. De máxima importancia fue su capacidad de evitar, apartarse o finalizar relaciones con gente que traía enfermedades infecciosas, así como la habilidad de reunir información y movilizarse en respuesta a las amenazas externas.

Entre los *wari'*, las fiestas intercomunidades fueron la forma principal de cultivar amplias redes sociales, mantener la amistad y compromisos de cooperación, e intercambiar información sobre las condiciones en áreas distantes. En las fiestas, los *wari'* definen las categorías y fronteras de las diferencias sociales y confrontan, representan y transforman estas fronteras de identidades y relaciones. La estructura de las interacciones entre los anfitriones e invitados en las parodias rituales de oposición, antagonismo y agresión mantienen en tensión dinámica la posibilidad de cultivar o terminar relaciones con los otros grupos. En la mitología, estos rituales intercomunidades se originaron como el mecanismo cultural por el que las gentes escaparon de ser las víctimas o presas de espíritus animales

hostiles y por el que adquirieron el poder para convertirse en depredadores, con lo que se establecieron relaciones de intercambio recíproco con ellos. En los encuentros rituales, las relaciones entre las comunidades son construidas análogamente a los intercambios entre el depredador y la presa, los vivos y los muertos, los humanos y los animales, los que comen y los que son comidos: un principio de reciprocidad que está en el centro del sistema social y la cosmología caníbal del pueblo *wari*².

Agradecimientos

Una parte de las investigaciones que sirvieron para la elaboración de este trabajo fueron financiadas por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y la Research Scholars Grant de la Vanderbilt University. Agradezco, sobre todo, la gentileza de mis compañeros *wari*, quienes me invitaron a participar en diversas fiestas memorables durante el renacimiento cultural de las décadas de los ochenta y los noventa.

Notas

¹ *Tayassu pecari* o, también, huangana, queixada, cafuche, báqiro cahete blanco o pecarí labiado.

² Este personaje constituye una figura de fertilidad. El término *towira* significa 'testículos'.

³ Entre los huaorani del Ecuador oriental, dos plantas —la yuca dulce y la chonta— producen alimento en cantidades suficientes para fines ceremoniales. Rival (1998: 239-241) menciona que la chonta crece lentamente y madura de modo estacional en bosquecillos ubicados en asentamientos establecidos. Esto provee de bebida para las reuniones de grupos endogámicos que convergen en estos sitios para cosechar la fruta y sostener ceremonias matrimoniales y de libación. La yuca, en contraste, crece rápido y puede ser plantada y cosechada en cualquier momento del año, además de que es fácil de transportar y replantar en sitios nuevos. Por esto, es una planta ideal para organizar fiestas «diplomáticas» con el objeto de forjar nuevas alianzas. Según escribe Rival (1998: 241), «[m]ientras que la yuca es la planta ideal para festejar con el 'enemigo', la chonta [...] da la fruta perfecta para celebrar *entre nous* [...] Las dos plantas, con su contraste práctico y cualidades simbólicas, permiten la formación o renuevan los diferentes tipos de alianzas».

⁴ Estos castigos burlones pueden, muchas veces, convertirse en ofensivos. Por ejemplo, en una fiesta *huroroin* en Santo Andre, una familia anfitriona puso especial atención en un joven de Río Negro-Ocaia quien recientemente, había incursionado en la casa de esta familia cuando habían estado fuera. Con algarabía, los padres y los niños forzaron al desventurado culpable a beber y vomitar cuenco tras cuenco de chicha.

⁵ Los plumones son plumas muy ligeras, finas y suaves, pertenecientes a las crías de aves o las que están más cerca de la piel en un ave vieja.

REFERENCIAS

Chernela, J.

- 2001 Piercing Distinctions: Making and Remaking the Social Contract in the North-West Amazon, en: L. M. Rival y N. L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière, 177-196*, Oxford University Press, Oxford.

Conklin, B. A.

- 1995 «Thus are our Bodies, Thus was our Custom»: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society, *American Ethnologist* 22 (1), 76-102, Washington, D.C.
- 1997 Consuming Images: Representations of Cannibalism on the Amazonian Frontier, *Anthropological Quarterly* 70 (2), 68-78, Washington, D.C.
- 2001 *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, University of Texas Press, Austin.
- 2003 Engendering Warriors: Reproductive Imagery in Enemy-Killers' Rituals, *Antropológica* 99-100, 31-43, Caracas.

Conklin, B. A. y L. M. Morgan

- 1996 Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society, *Ethos* 24 (4), 657-694, Los Angeles.

Descola, P.

- 1992 Societies of Nature and the Nature of Society, en: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, 107-126, Routledge, London/New York.

Erikson, P.

- 2006 Introduction, en: P. Erikson (ed.), *La Pirogue Ivre: Bières traditionnelles en Amazonie*, Musée Français de la Brasserie/Université de Paris X-Nanterre, Saint-Nicolas-de-Port, Paris.

Fausto, C.

- 1999 Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia, *American Ethnologist* 26 (4), 933-956, Washington, D.C.

Henley, P. S.

- 1996 Recent Themes in the Anthropology of Amazonia: History, Exchange, Alterity, *Bulletin of Latin American Research* 15 (2), 231-245, Oxford.

Overing, J. y A. Passes

- 2000 Introduction: Conviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology, en: J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, 1-30, Routledge, London/New York.

Overing, J. y N. Rapport

- 2000 *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge, London/New York.

Rival, L. M.

- 1998 Domestication as a Historical and Symbolic Process: Wild Gardens and Cultivated Forests in the Ecuadorian Amazon, en: W. L. Balée (ed.), *Principles of Historical Ecology*, Columbia University Press, New York.
- 1999 Prey at the Center: Resistance and Marginality in Amazonia, en: S. Day, E. Paptaxiarches, M. Steward (eds.), *Lilies of the Field: Marginal People who Live for the Moment*, 61-79, Westview Press, Boulder.
- 2002 *Trekking Through History: The Huaorani of Eastern Ecuador*, Columbia University Press, New York.

Rival, L. M. y N. L. Whitehead

- 2001 Forty Years of Amazonian Anthropology: The Contribution of Peter Rivière, en: L. M. Rival y N. L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, 1-18, Oxford University Press, Oxford.

Rivière, P.

- 1984 *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2000 The More We are Together..., en: J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, 252-267, Routledge, London/New York.

Vilaça, A.

- 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- 2000 Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism: The Question of Predation, *Ethnos* 65 (1), 83-106, Stockholm.
- 2002 Making Kin out of Others in Amazonia, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2), 347-365, London.

Viveiros de Castro, E. B.

- 1992 *From the Enemy's Point of View*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1996 Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology, *Annual Review of Anthropology* 25, 179-200, Palo Alto.
- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3), 469-488, London.

Whitehead, N. L. y R. Wright (eds.)

- 2004 *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault, Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Duke University Press, Durham.