

# Dossier

## Ritual, historia y transformación: los pano

Coordinado por

Laura PÉREZ GIL

Departamento de Antropología  
Universidade Federal do Paraná  
laurapg@ufpr.br

Miguel CARID NAVEIRA

Departamento de Antropologia  
Universidade Federal do Paraná  
mikelcn@yahoo.com.br

Óscar CALAVIA SÁEZ

Departamento de Antropologia  
Universidade Federal de Santa Catarina  
occs@uol.com.br

### Introducción al dossier

Óscar CALAVIA SÁEZ y Miguel CARID NAVEIRA

A pesar del reciente aumento en el número de estudios etnográficos dedicados al ritual, y de la centralidad que poseen los ritos y fiestas en la vida de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de América del Sur, todavía no existen obras antropológicas para esta región que hayan hecho evaluaciones generales o síntesis teóricas sobre ese tema. O sea, no disponemos aún de unas *Ritologiques* que nos orienten en el amplio campo de las manifestaciones rituales indígenas sudamericanas<sup>1</sup>.

Entretanto, no faltan numerosos capítulos, artículos y meritorias monografías dedicadas a su estudio (por ejemplo: Agostinho 1974; Hugh-Jones 1979; Bastos 1990; Gordon 2006; Barcelos 2008). Tres nos parecen los factores fundamentales que han contribuido a dar mayor visibilidad al ritual en los últimos años: el aumento del número y calidad de las etnografías, muy significativo en países como Brasil debido al desarrollo y consolidación de los cursos de posgrado, de donde proceden la mayoría de las investigaciones incluidas en este dossier; el espacio concedido a la práctica y los modos de expresión por toda una línea de la antropología contemporánea colindante con el estudio de los rituales –a saber, la de los estudios de *performance*–; y, por fin, el hecho de que en las últimas décadas el ritual se haya convertido, para los indios, en un recurso político de primer orden, índice visual de una indianidad exigida por el Estado y valorada por visitantes y turistas (y antropólogos), en muchos casos copartícipes en su ejecución.

---

<sup>1</sup> Existen motivos que justifican esa carencia y que apuntan hacia algo más que una desatención por parte de los investigadores. La mayor parte de los esfuerzos de síntesis se concentran en el aspecto comunicativo del ritual, con énfasis en sus características lingüísticas. Tres buenos ejemplos son las compilaciones de Sherzer y Urban (1986), Monod Becquelin y Erikson (2000) o el número del *Journal de la Société des Américanistes* de 2011, dedicado justamente al discurso ritual. Desveaux (2001) es uno de los pocos que propone un estudio general de los rituales amerindios, basado en una versión formalista del estructuralismo levi-straussiano.

Asistimos actualmente al establecimiento de alianzas tanto pan-indígenas como de indígenas con no-indígenas (estudiosos, turistas, trabajadores de ONG, miembros de movimientos *New Age*, periodistas, y aficionados a las tradiciones indígenas de un modo general) que tienen en el ritual uno de sus nexos principales. Proliferan, con un éxito creciente, las redes chamánicas y terapéuticas interétnicas, así como los grandes rituales públicos que son el elemento más visible de ese ambiente de colaboración. Como en el pasado, pero ahora con nuevos protagonistas y contextos, los rituales constituyen nudos de una red de alianzas, experimentaciones, expansiones, transmisiones e intercambios.

Como describen en detalle Calavia y Arisi en su colaboración en este dossier, ese fenómeno no es nuevo, aunque tal vez sea posible percibir una aceleración en su intensidad y una multiplicación en sus modos de realización. Pero lo cierto es que la teoría antropológica se ha movido más despacio que la creatividad de los pueblos indígenas que estudia. El hábito de entender el rito como la representación de un orden social o simbólico dado —o sea: previo al hacer ritual— provocó que toda una serie de eventos que no se adaptaban adecuadamente a esa perspectiva quedasen fuera de foco, despreciados por su informalidad como objeto de estudio. O eran vistos como readaptaciones teatrales de principios socio-simbólicos más nobles, estos sí originales y estructurantes, o eran simplemente descartados por el halo de inautenticidad que los envolvía. Sin embargo, su proliferación y persistencia apuntan en otra dirección: ¿y si los rituales en vez de ser un palco de relaciones sociales y simbólicas preexistentes proporcionasen también un campo apto para la invención y la experimentación? ¿Y si el valor icónico del rito no fuese la variable determinante de la acción ritual? ¿Podríamos entender los rituales como laboratorios, eventos en los que se busca establecer relaciones nuevas o nuevos modos de relación? ¿Es posible desnaturalizar la oposición entre *ritual* y *transformación*? ¿Y si no hubiese rituales más o menos representativos, más o menos auténticos, sino sólo los que cada pueblo necesitase, determinados por las circunstancias y por su modo propio de creatividad? Partiendo de una sensibilidad más abierta a la etnografía que al concepto de rito en sí o a alguna perspectiva teórica concreta, todos los textos incluidos en este dossier se plantean preguntas parecidas y aceptaron el desafío de, si no darles una respuesta, por lo menos desarrollarlas como cuestión.

En su texto sobre los marubo, Javier Ruedas destaca fundamentalmente los aspectos de recontextualización e innovación de las acciones rituales, examinados a la luz de la historia de este pueblo en el siglo XX. Como describe el autor, mientras el sistema ceremonial marubo ayudó a comienzos del siglo pasado a unir fragmentos de varios pueblos pano y eventualmente a apoyar el desarrollo de una identidad étnica donde antes hubo varias, las reuniones del movimiento indígena a finales del siglo XX proporcionaron unidad política a los múltiples pueblos del Yavari. Al principio, estos complejos rituales estaban separados, pero una alianza entre un chamán tradicional y un huérfano bicultural propició la unión del sistema ceremonial con el sistema de reuniones del movimiento. Lo que Ruedas documenta en su texto es la generación indígena de un nuevo contexto de relación, contexto en el cual los marubo actúan, también por medio del ritual, en espacios de negociación política con el sistema global.

Aunque el contexto sea muy diferente —el de los artefactos y sus dueños (espirituales y/o materiales)— el trabajo de Lagrou aborda también la temática de la trans-

formación ritual en varias direcciones. La autora, valiéndose de una etnografía de los usos kaxinawá de las cuentas de vidrio, muestra cómo la estética es para este pueblo indígena –y probablemente no sólo para ellos– un operador central que garantiza la eficacia ritual, transformando enemigos en aliados, por ejemplo, o permitiendo la captura de agencias (*agency*) mediante diversos procesos de seducción estética.

La aportación de Pérez y Carid, centrada en las *masateadas* yaminahua (Amazonía peruana) –reuniones festivas en las que se consume la bebida fermentada de yuca–, subraya la presencia en estos rituales de principios centrífugos y centrípetos asociados a las dinámicas del parentesco y la socialidad característicamente yaminahua. Momento de ejecución y celebración de la transformación en mestizos, las *masateadas* ofrecen pistas para comprender la visión que los yaminahua tienen de esa transformación y de los dilemas planteados por las continuas fragmentaciones y reuniones del grupo.

## 1. El contexto pano

Rituales, sí, pero ¿por qué pano? Cuando, hace algo más de veinte años, el más viejo de los autores de esta introducción comenzó a escribir proyectos de investigación sobre un grupo de lengua pano, miraba con sospecha la tendencia de la etnología amazónica a hacer de los troncos lingüísticos no ya unidades de análisis sino casi dominios epistemológicos separados: jê y tupí, sobre todo. Ha pasado el tiempo, y los estudios sobre grupos pano han contribuido mucho, junto con tantas otras etnografías de pueblos mal conocidos hasta hace veinte o treinta años, a enriquecer y matizar el panorama etnológico de las Tierras Bajas. Pero también han creado un dominio específico, quizás aún más definido que el de sus precursores: se elaboró un repertorio bibliográfico pano exhaustivo, actualizado hasta hace algún tiempo (Erikson *et al.* 1994), y proliferaron los simposios dedicados a discutir tópicos pano bien consolidados. Y aquí, en pleno 2012, estamos introduciendo un monográfico sobre los pano. Conviene explicar, por eso, que no dedicamos estas páginas a una subespecialidad, a los atributos –no deja de haberlos– que identifican a los pano dentro del conjunto amazónico, sino más bien a lo que ellos tienen de común con los otros elementos de ese conjunto. Los pano son aquí más un modelo a escala de la Amazonia que una parte de esta.

Los grupos pano, como ya observó Erikson en 1993, forman una nebulosa compacta. Compacta, porque se reúnen todos ellos en un área continua del oeste amazónico, sin soluciones de continuidad salvo por el hiato que separa –no mucho– a los grupos más meridionales, y han mantenido siempre estrechas relaciones entre sí. Nebulosa porque están divididos en una miríada de agrupaciones que, por lo demás, son muy heteróclitas, yendo desde vastas «naciones» como la de los shipibo-conibo, con una estructura interna floja pero con signos de identidad muy marcados, hasta esos grupos constantemente segmentados y recompuestos que se conocen por un sinfín de etnónimos acabados en «*nawa*», pasando por grupos mucho más ajustados al patrón convencional de la «etnia», como los matis o los kaxinawá, e incluyendo también esas áreas híbridas en que el mundo pano se amalgama con elementos de otras procedencias lingüísticas, como ocurre con los piro de lengua arawak. El mundo pano es

relativamente reducido y continuo, a diferencia, por ejemplo, del tupí –unido por la lengua pero desunido por todo lo demás– y mucho más variado que el mundo jê. Está, además, repartido entre estados nacionales (Brasil, Perú y Bolivia) que tienen un concepto muy diferente de *indio*, y con él políticas indigenistas –y políticas indígenas– muy diferentes. Estamos habituados a admitir que esas políticas –o su ausencia– sean relevantes para la historia presente de esos pueblos, pero varias contribuciones a este monográfico (Calavia y Arisi, Ruedas, Pérez y Carid) muestran que lo son también, y mucho, para lo que estimamos ser sus estructuras profundas.

Si de estructuras se trata –y la etnología de las Tierras Bajas de Sudamérica lleva una impronta estructuralista indudable– los pano ofrecen un modelo excelente: empírico, muy coherente y extremadamente variado en todos los sentidos. Permite tratamientos muy clásicos, en que la Sociedad se hace percibir, casi sólida, en normas matrimoniales, morfologías o acervos culturales bien definidos (Deshayes y Keifenheim 1994; Kensinger 1995; Erikson 1996), y permite también poner en tela de juicio esos esquemas, presentando situaciones de una casi insoportable fluidez (Romanoff 1984; Calavia 2006).

Pero variedad no implica aislamiento. Como es sabido, las nebulosas abundan en elementos que a pesar de su número incontable a simple vista no dejan de formar una figura. O sea, entre los pano atomismo y unidad se corresponden como partes de los principios de transitividad y diferencia que dan existencia al conjunto. Esa figura obedece en el caso de estos pueblos a criterios históricos y culturales, confiriéndoles un aire de familia. No obstante, tales semejanzas significativas no son sólo producto de la causalidad (o casualidad) histórica. Si la historia ha favorecido el encuentro de ese conjunto de pueblos, a través, por ejemplo, de las presiones de los diversos procesos de colonización o su reunión en misiones y seringales (cauchales), no es menos verdad que ellos mismos se han encargado por medio de intercambios pacíficos o guerreros –o ambos simultáneamente, como es más habitual en un contexto donde impera la alianza precaria recursiva (Townsend 1988)– de acentuar los procesos de relación suscitados por la historia. El alto grado de inteligibilidad lingüística y la preferencia por aliarse y vengarse dentro del conjunto lingüístico en ciclos temporales largos, sin duda también han contribuido a esa transitividad. Pero tal vez no se trate aquí, una vez más, de la diferencia entre historia y estructura, sino de la disolución de la dicotomía entre una historia entendida como algo externo a los propios pueblos y una historia movida por ellos.

Por todo ello, y a pesar de su aspecto nebuloso, no resultaría difícil pasar de un pueblo a otro sin grandes sobresaltos, a través de pequeñas transformaciones y retoques, aún teniendo en cuenta que esa nebulosa está a caballo entre el Brasil y dos países fronterizos, Perú y Bolivia, viéndose de ese modo sometida a la refracción de regímenes nacionales y políticas indigenistas muy diferentes. En lo que a los rituales se refiere parece evidente, por ejemplo, que el importante papel de representatividad identitaria nacional que posee lo indígena en Brasil (que no se relaciona con la expresión numérica del contingente indígena, muy inferior en los números oficiales al de países como Perú o Bolivia), las especificidades de la legislación y territorialidad indígena en este país, así como las demandas de la sociedad envolvente, nacional e internacional, y los propios deseos de los pueblos indígenas guardan relación directa

con la eclosión ritual entre los pano de Brasil. Inversamente, es probable que exista una correlación entre la relevancia de una ‘socialidad de río’ que tiene el masato como eje de convivialidad en Perú (Pérez Gil y Carid, en este dossier) con el encogimiento de la diversidad ritual de tipo ‘tradicional’ en este país<sup>2</sup>.

Si la inserción en los contextos nacionales subraya en muchos casos las diferencias, hay características de los rituales que apuntan justamente hacia la transición entre las diferencias. De hecho, la mayor parte de los ejemplos incluidos en este dossier, como muchos otros rituales amazónicos, tratan justamente de la visita de extranjeros, de los modos de relación con la alteridad en sus muy diversos gradientes. Una de las características de los rituales pano es su capacidad de encadenar versiones mayores y menores, siendo posible ejecutar los rituales con un gran número de acciones rituales, participantes y tiempo dedicado en las versiones más elaboradas, o de limitarlos en su desarrollo en las versiones menos prolijas. A su vez, muchos rituales tienen una versión intra-grupal e inter-grupal, con algunos cambios según se trate de lidiar con la alteridad interna al grupo (afines efectivos o preferenciales, afinidad sociológica) o externa a él (otros grupos indígenas, extranjeros, afines potenciales, en el límite la afinidad metafísica<sup>3</sup>). *Brincadeiras* (performances jocosas), bailes colectivos, simulaciones guerreras, expediciones de caza en contextos de intercambio ritual entre hombres y mujeres, aparecen de formas más simples o complejas en todo el panorama pano. Las etnografías incluidas en este dossier ofrecen situaciones bastante diversas de esa capacidad fractal que poseen los rituales pano, aptos para vectorizarse intra o intergrupalmente en función de las circunstancias.

## 2. Ritual y alteridad

Mal que pese a la costumbre de identificar el ritual con la «cultura» y de exhibir el ritual como signo de *identidad* –una tendencia del nacionalismo europeo asumida por los amazónicos en el panorama multicultural de las últimas décadas– subsiste el hecho de que el ritual suele hacerse *para otros*, muchas veces *con otros*, aunque estos otros supongan estar nada más que como público. ¿Se puede ser nada más que *público* en un ritual, incluso en una tradición como la europea en que «el público» es un personaje por derecho propio, un interlocutor exento y ajeno a la trama? La relación con *otros* de todo tipo –espíritus, extranjeros, animales– es el tema, pero también el vehículo de un sinfín de rituales amazónicos, en los que es muy difícil, y quizás no sea conveniente, separar el ritual de la diplomacia o la economía. El *habitus* etnológico nos ha llevado a describir esos rituales como representaciones de una sociedad que necesita subrayar la alteridad que contiene, pero conviene recordar que, según la descripción de sus actores, no se trata de representar algo –la relación con los otros– sino de ejecutarlo, del mismo modo en que una misa católica no pretende rememorar un sacrificio sino actualizarlo. Más allá de las interpretaciones que

<sup>2</sup> Agradecemos a Luisa Elvira Belaúnde el comentario sobre la conexión entre la enorme expansión del masato y cierta disminución de la diversidad ritual en Perú, diversidad más visible en el caso brasileño, donde los pueblos pano hacen de las grandes fiestas eventos de expresión étnica y pan-étnica simultáneamente.

<sup>3</sup> Sobre la especificación del concepto de afinidad ver Viveiros de Castro (2002: 87-180).

el observador ajeno admite con una cierta suspensión de juicio –los espíritus o los muertos *vienen* a hacer fiesta con los vivos, por ejemplo– dar cabida a esa realidad de la acción ritual nos permite reconocer el interés de un mundo ritual contemporáneo en que los extranjeros, como sabemos, participan cada vez más. Para nosotros, eso pone en duda su autenticidad, para los amazónicos puede ser la continuación de una tradición ya muy antigua.

Vale la pena destacar aún que esa agencia no se limita a los anfitriones, a los que, por lo menos desde el punto de vista del analista, hacen el ritual. Eventualmente los participantes –artefactos, espíritus, dobles y entidades diversas– puedan actuar por cuenta propia y no sólo ayudar, sino también desbaratarlo todo. En mundos perspectivistas (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996) la capacidad de agencia se distribuye sin posibilidad de totalización, y no está garantizado que los actos propios de cada uno acaben siendo los principales. Pero el ritual es un medio de construir un contexto apropiado para esa comunicación, o mejor dicho de posibilitarla, aunque su resultado sea incierto.

Todos los textos incluidos en este dossier abordan de un modo u otro esas relaciones con la alteridad, sean los *Otros* los madereros (Pérez Gil y Carid), los dueños de los artefactos o espíritus (Lagrou), otros grupos indígenas, representantes políticos de la sociedad nacional (Ruedas), misioneros o periodistas (Calavia y Arisi). En el caso de los yaminahua el propio masato, la bebida fermentada de mandioca que es consumida durante las reuniones festivas, es pensado como de proveniencia exógena y subraya desde el punto de vista nativo la integración histórica de este pueblo en un proceso de civilización que es concebido como mezcla. Para los marubo son los participantes convocados, un conjunto de grupos diferentes y los representantes de la sociedad nacional en los casos que documenta Ruedas, los que poseen la impronta de la alteridad. Nada sorprendente si pensamos que el propio origen de la relación entre los rituales marubo y sus negociaciones políticas con la sociedad nacional tiene su nexo inicial en la alianza entre un chamán y un huérfano bi-cultural. En el caso de los kaxinawa la alteridad, presente en los objetos y las relaciones que los produjeron, posee un valor productivo que es capturado para que perviva como potencia y acción en el mundo vivido kaxinawa. En los cantos rituales, las cuentas de vidrio unen conceptos fundamentales para los kaxinawa, paradigma de principios vinculados tanto a la alteridad como a la identidad. Calavia y Arisi describen en su texto varios rituales pano, matis, yaminawa y yawanawa (Amazonía brasileña) fundamentalmente, que poseen en común la llegada de diversos tipos de visitantes. Los autores describen la permeabilidad de la frontera interior/externa y el valor del ritual como banco de pruebas para las relaciones con varios tipos de otros, animales, espíritus, extranjeros, formas de la alteridad en gran medida intercambiables.

### 3. Una nueva historia para el ritual

Como es sabido, ritual e invención no combinan. Parte del prestigio que posee el tema del ‘ritual’ proviene de su asociación con los saberes ancestrales que, se supone, permanecen codificados y condensados en los ritos, o con su capacidad de representar o poner en acto una estructura social (Calavia 2004: 169). El ritual parece, a primera

vista, el epítome de lo que se replica, incluso de lo que se anquilosa. De ahí la seducción que ejerce cualquier sugerencia de que un ritual sea inventado: si un ritual puede ser improvisado, compuesto, entonces ¿qué otra cosa podría estar libre de improvisación y arreglo? Y sin embargo es evidente que los rituales se inventaron alguna vez, y basta aproximarse a ellos para comprobar que se inventan constantemente: tal vez nada tenga que ser renovado con tanta frecuencia como esa imagen de la estabilidad.

Contrariamente a lo que una comprensión estática del ritual permitiría afirmar, las nociones y contextos de transformación confieren al ritual sus parámetros de sentido y acción. Todos los textos aquí incluidos aluden de una forma u otra a ese hecho. El presente expone a la mayor parte de los pueblos indígenas –y los pano no son una excepción– a situaciones bastante novedosas, y a nuevos presentes nueva creatividad ritual, transformaciones e invenciones que demuestran el poder que las personas confieren a los rituales en la creación de contextos de relación apropiados, sea en la tentativa de darles un orden concreto sea para propiciar su significado, anteriormente desconocido o indefinido. Que los pueblos indígenas hayan sido capaces a lo largo de los siglos de producir esos gestos, de recrearlos e inventarlos, es una garantía de su agencia y autonomía histórica.

#### 4. Referencias bibliográficas

AGOSTINHO, Pedro

1974 *Kwarìp: Mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária – Editora da Universidade de São Paulo.

BARCELOS, Aristóteles

2008 *Apapaatai: Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Fapesp.

BASTOS, Rafael

1990 *A festa da Jaguatirica: uma partitura criptico-interpretativa*. Tesis de doctorado. Universidade de São Paulo.

CALAVIA, Óscar

2004 «In Search of Ritual: Tradition, Outer World and Bad Manners in the Amazon». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (1): 157-173.

2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa*. São Paulo – Rio de Janeiro: Editora UNESP – ISA – NUTI.

DESHAYES, Patrick y Barbara KEIFENHEIM

1994 *Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin*. París: L'Harmattan.

DÉSVEAUX, Emmanuel

2001 *Quadratura americana: Essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Genève: Georg Éditeurs.

ERIKSON, Philippe

1993 «Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano». *L'Homme* 126-128: 45-58.

1996 *La Griffes des Aïeux: Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. París: Peeters.

- ERIKSON, Philippe, Kenneth KENSINGER, Bruno ILLIUS y Sueli AGUIAR  
1994 «'Kirinkobaon kirika', 'Gringo's books': An Annotated Panoan Bibliography». *Amerindia* 19, Suplemento 1.
- GORDON, Cesar  
2006 *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo – Rio de Janeiro: Editora UNESP – ISA – NUTI.
- HUGH-JONES, Stephen  
1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KENSINGER, Kenneth  
1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press.
- LIMA, Tânia  
1996 «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia». *Mana* 2 (2): 21-48.
- MONOD BECQUELIN, Aurore y Philippe ERIKSON  
2000 *Les rituels du dialogue: Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- ROMANOFF, Steve  
1984 *Matses Adaptations in the Peruvian Amazon*. Tesis de doctorado. Columbia University, Nueva York.
- SHERZER, Joel y Greg URBAN  
1986 *Native South American Discourse*. Berlín: Mouton de Gruyter.
- TOWNSLEY, Graham  
1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*. Tesis de doctorado. Cambridge University.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.  
1996 «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana* 2 (2): 115-144.  
2002 «O problema da afinidade na Amazônia», en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 87-180. São Paulo: Cosac & Naify.