



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Halbmayer, Ernst

Bailando recién nacidos, sometiendo enemigos, formando guerreros: el baile del niño como fuente de fuerza, vitalidad, y resistencia entre los yukpa [1]

Tabula Rasa, núm. 36, 2020, Octubre-, pp. 293-320

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.12>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39664893013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Bailando recién nacidos, sometiendo enemigos, formando guerreros: el baile del niño como fuente de fuerza, vitalidad, y resistencia entre los yukpa¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.12>

ERNST HALBMAYER²

<https://orcid.org/0000-0002-7132-5158>

Philipps-Universität Marburg³, Alemania

ernst.halbmayer@uni-marburg.de

Cómo citar este artículo: Halbmayer, E. (2020). Bailando recién nacidos, sometiendo enemigos, formando guerreros: el baile del niño como fuente de fuerza, vitalidad, y resistencia entre los yukpa. *Tabula Rasa*, 36, 293-320. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.12>

Recibido: 12 de febrero de 2020

Aceptado: 20 de abril de 2020

Resumen:

El baile de los niños yukpa, el primer ritual para los recién nacidos, tiene como fin formar personas fuertes, intrépidas y valientes, capaces de resistir los ataques de los enemigos. Este artículo analiza este ritual en términos de sus diferentes fases y las formas predatorias específicas que sustentan su lógica. Se argumenta que el ritual expresa una forma de depredación diferente a las nociones amazónicas. En lugar de centrarse en la exopráctica de incorporar al Otro, promulga una formación endopráctica de vitalidad, fuerza y resistencia expresada en términos vegetales, de fermentación vigorizante del *tami*, la masa del maíz molido, y la superación de las restricciones y la vulnerabilidad asociadas con las restricciones de la covada. Al mismo tiempo, los enemigos simbólicos son eliminados ritualmente y la violencia es mimetizada y representada entre los participantes del ritual. Esto no solo produce personas fuertes e intrépidas y acaba con la reclusión parental, sino que crea las condiciones para atacar a los enemigos.

Palabras clave: Yukpa, ritual, recién nacido, guerra, depredación, zona del istmo colombiano, maíz, mangey, en emigos.

¹ Este artículo se elaboró en el marco del proyecto HA 5957/11 «Lenguaje y mitos yukpa en su contexto» financiado por la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft).

² Ph.D. de la Universidad de Viena (Universität Wien), Austria.

³ Instituto para la antropología social y el estudio de las religiones.



Poniendo Tamuya para ahumar y fermentar
Ernst Halbmayer

Dancing newborns, subduing enemies, becoming warriors: the children's dance as source of vitality, strength and resistance among the Yukpa

Abstract:

The Yukpa's childrens dance, the first ritual for the newborn Yukpa, intends to produce strong, fearless, and brave persons able to resist enemies' attacks. The paper scrutinizes this ritual in terms of its different phases and the specific forms of predation underlying its logics. It argues that the ritual enacts a form of predation distinct from Amazonian notions. Instead of focusing on the exo-practice of incorporating the Other, it enacts an endopractic formation of vitality, strength and resistance phrased in vegetal terms, life-giving fermentation of *tami*, the grounded maize-mass, and the overcoming of restrictions and vulnerability associated with couvade restrictions. At the same time symbolic enemies are ritually killed and violence mimicked and enacted among the participants of the ritual. This not only produces strong and fearless persons and ends the parents' seclusion but creates the conditions for attacking enemies.

Keywords: Yukpa, ritual, newborn, war, predation, Isthmo-Colombian area, maize, mangey, enemies.

Dançar recém-nascidos, submeter inimigos, formar guerreiros: a dança da criança como fonte de força, vitalidade e resistência entre os yukpa

Resumo:

A dança das crianças Yukpa, o primeiro ritual para os recém-nascidos, tenta produzir pessoas fortes, corajosas e valentes, que possam resistir aos ataques dos inimigos. O artigo trata esse ritual a partir de suas diferentes fases e as formas específicas de predação que sustentam sua lógica. Argui-se que o ritual representa uma forma de predação distinta a aquela que considera as noções amazônicas. Em vez de focar-se na exo-prática da incorporação de Outrem, promulga uma formação endo-prática de vitalidade, força e resistência expressada em termos vegetais, a fermentação estimulante do *tami*, a massa de milho moída, a superação das restrições e da vulnerabilidade associadas às restrições da couvade. Ao mesmo tempo, os inimigos simbólicos são eliminados ritualmente e a violência é mimetizada e representada entre os participantes do ritual. Isto não apenas produz pessoas fortes, ousadas e finaliza a reclusão dos pais, também cria as condições para atacar aos inimigos.

Palavras chave: Yukpa, ritual, recém-nascidos, guerra, depredação, região istmo-colombiana, milho, maguey, inimigos.

El *matshukapash ewotpo*, el «baile de los niños»⁴ yukpa o *katcha pesosó* [ira], el florecimiento de los niños, como también se le llama en Irapa, es un ritual que se realiza pocas semanas después del nacimiento de un niño y la «primera ceremonia social para el nuevo Yukpa» (Wilbert, 1974, p.53). Aunque el ritual completo dura al menos diez días, en la literatura generalmente se describen solo dos momentos con detalles limitados: en primer lugar, la recolección de larvas de avispa que se tuestan y se consumen con bollos de maíz *kuse* cocido –que son, aparte de la chicha de maíz (*soya*), el primer alimento sólido del niño– que se administra en esa ocasión, y en segundo lugar, una danza en la que se lleva al recién nacido en la espalda de quien dirige el baile, mientras que los hombres matan ritualmente plantas de agave (*sapara*) u ortiga (*masüria*) con sus flechas. Estos componentes del ritual se relacionan comúnmente con el coraje futuro y las habilidades guerreras del niño y establecen relaciones específicas con los enemigos. Basado en el caso yukpa, este artículo busca arrojar luz sobre el rol y la especificidad de la depredación entre los grupos indígenas istmo-colombianos, cuyos modos de relación se caracterizan con frecuencia por el intercambio, la ofrenda, y la reciprocidad.

Pregunto en este artículo, si los principios centrales de la socialidad amazónica asociados a la alteridad, la depredación (Viveiros de Castro, 1992), y la depredación familiarizadora (Fausto, 1999, 2012) son aspectos claves de este complejo ritual, y de qué manera lo son. Finalmente, mostraré que el simbolismo central del ritual no se basa en relaciones venatorias con animales, sino que es expresada en términos vegetales y centrada en enemigos humanos, como lo indica el término *katcha pesosó*. ¿Cómo, entonces, se asocia la noción de florecimiento con la transformación del niño, la guerra y los enemigos?

Para esclarecer la noción de depredación yukpa, ofreceré una descripción de las diferentes secuencias del ritual más allá de estos momentos icónicos y me enfocaré en las relaciones y prácticas ejecutadas en sus diferentes etapas. La siguiente identificación de las secuencias de la danza se basa en conversaciones con Esneda Saavedra, gobernadora del cabildo del resguardo Sokorpa, y con Alfredo Peña, gobernador del cabildo del resguardo Iroka. Una noche durante la visita que hicieron a la Universidad de Marburg en 2015, hablamos de los detalles del ritual. Esa conversación, que citaré en las siguientes páginas, reveló aspectos centrales del ritual que contextualizaré en relación con la información general que he recogido entre los diferentes subgrupos Yukpa (Irapa, Iroka, Sokorpa, Japrería) durante mi trabajo de campo en las tres últimas décadas, así como una observación especialmente valiosa del baile de los niños de los Sokorpa Yukpa en 2016, ofrecida por Anne Goletz⁵. Este artículo no podría haberse escrito sin los

⁴ Aunque la literatura hace énfasis en que el baile solo se realizaba para los varones, en realidad se danza con niños y niñas. El ritual, sin embargo, se considera más importante y es más frecuente para los primeros. En este artículo «baile de los niños» se refiere entonces a un baile realizado por niños y niñas.

⁵ Quiero agradecer a Anne Goletz por compartir sus datos sobre este ritual.

intercambios con Esneda Saavedra Restrepo, Alfredo Peña Franco y Anne Goletz. Las conclusiones e interpretaciones, sin embargo, son mías y están configuradas por mi comprensión de la etnografía yukpa en el contexto de los hablantes de lenguas caribe y la zona istmo-colombiana (Halbmayer, 2010, 2020a).

El *matshukapash ewotpo*⁶, el baile del humano recién nacido, tiene, como lo señaló Esneda Saavedra, dos funciones centrales: primero, la formación de una actitud guerrera en el niño, y segundo, el cese de los tabús que los padres deben observar después del nacimiento de su hijo. El ritual garantiza que el niño se vuelva *tetpe*, fuerte, intrépido y valiente, e insufla en los niños que pasan por este ritual una serie específica de habilidades y valores⁷.

Nociones de guerra y nacimiento en la Amazonía y Mesoamérica

La apropiación y la incorporación de la alteridad como recursos vitales para la reproducción del ser son centrales en la guerra amazónica. Olivier aplicó la misma lógica a la explicación de los rituales de nacimiento de los aztecas (Olivier, 2015) y se refiere a los estudios etnográficos de los tupinambá, los arawaté, los shuar y los wari. Él resume la descripción que hace Viveiros de Castro (1992) del guerrero araweté como «sometido al aislamiento donde permanece en silencio, desnudo y en ayuno» luego de haber ultimado a un enemigo. El guerrero «comparte simbólicamente la muerte de su enemigo, cambia su nombre y adopta un nuevo estatus, incorpora la energía anímica suplementaria de la víctima. El guerrero en cierta forma asume cualidades femeninas por haber sido poseído e incluso fertilizado por el enemigo que mató. De ahí surge la necesidad de realizar rituales para transformar la condición femenina del asesino en un poder masculino para reproducirse. Después de esos ritos, en sueños el asesino recibe de su víctima cantos y nombres para los bebés recién nacidos. De esta forma, capturar enemigos del exterior se asocia al poder de engendrar niños en el grupo» (Olivier, 2014/15, p.65).

Carlos Fausto reconceptualiza la guerra indígena amazónica en términos de depredación familiarizante, que articula el exterior con el interior y busca capturar a personas para transformarlos en parientes. La guerra entre los parakaná es «una forma de consumo que busca apropiarse de las capacidades

⁶ Hay significativas diferencias dialécticas entre los subgrupos Yukpa y se han establecido diferentes formas de transcripción específicas de cada subgrupo. Cuando no se especifique lo contrario, usaré la variante Sorkorpa [sok].

⁷ Dependiendo de diversas circunstancias; por ejemplo, la disponibilidad del maíz o los conflictos en los que estén envueltos los padres, el niño podría verse en peligro (véase a continuación); el baile no se realizó para todos los niños. El ritual se realiza rara vez hoy en día, y ya no es seguido de una expedición guerrera ritualizada. Esta segunda práctica se discontinuó en los años sesenta con el establecimiento de un liderazgo formal y la presencia de misioneros.

de la víctima» (Fausto, 2012, p.231), por lo cual la «relación establecida entre el asesino y la víctima se concibe como un lazo de control y protección, modelado sobre la relación entre el dueño y la mascota, concebido a su vez como una filiación adoptiva» (Fausto, 2012). Esa depredación familiarizante crea parentesco y socialidad a partir de los otros. Lo interesante es que Fausto también menciona que los parakanã evitan los cultígenos y la ausencia de ceremonias propiciatorias para la horticultura y sostiene que «el propósito es transferir lo salvaje, lo indómito y de manera íntegra otras capacidades a la gente (en especial hombres) con el fin de transformarlos de manera ontológica» (Fausto, 2012, p.233).

El especialista para Mesoamérica Guilhem Olivier ha planteado la pregunta: «¿Por qué dar a luz a enemigos?» Él investiga la «estrecha conexión entre el acto por excelencia del guerrero –capturar a un enemigo para el sacrificio– y el acto de dar a luz» (Olivier, 2015, p.66) entre los aztecas. El enemigo sacrificado se convirtió en el «hijo» de sus captores, «una fuente de poder y fertilidad para el grupo» y «la mujer encinta luchó para capturar un ser del inframundo que estaba a punto de aparecer en la tierra» (Olivier, 2015, p.66). Olivier afirma que: «dar a luz a un recién nacido era comparable a tomar un cautivo en el campo de batalla», citando a Sahagún, quien escribe en el original: «En naciendo la criatura, luego la patera daba unas voces, a manera de los que pelean en la guerra, y en esto significaba la patera que la paciente había vencido varonilmente y que había cautivado un niño (Sahagún, 1950-1982, p.6, 1 67)» (Olivier, 2015, p.56).

Ahora me pregunto, ¿de qué manera esta relación entre convertirse en guerrero, apropiarse de guerreros enemigos cautivos y el recién nacido también puede encontrarse entre los yukpa –y si no, cómo se conceptualiza entre ellos la relación entre el recién nacido, su transformación en guerrero y los enemigos–?

Los yukpa: hablantes caribes en la zona istmo-colombiana

Hoy en día los yukpa son el único grupo hablante de lengua Caribe en la zona istmo-colombiana (Halbmayer, 2020a), que vive entre los grupos chibchas, como los kogí, ika, wiwa, ette y barí. Mientras que los grupos chibchas de la Sierra Nevada o los barí al sur de los yukpa tienen una reputación de pacifismo interno, los yukpa –así como los wayuu, sus vecinos hablantes de Arawak hacia el norte– son conocidos por sus conflictos internos violentos y su espíritu guerrero (Halbmayer, 2001; Perrin, 2003). Las relaciones entre los diferentes subgrupos yukpa estuvieron marcadas por la guerra y todavía hoy son ambiguas, caracterizadas por una evasión que pueda fácilmente convertirse en conflicto. Los subgrupos se consideraban enemigos entre sí y por lo general no se intercambiaba ni compartían alimentos, ni establecían

relaciones matrimoniales entre ellos⁸. En lo que sigue, indagaré sobre qué tipos de relaciones se representan en el ritual y, en términos más generales, cómo los actos de asesinato se consideran vitales.

La actitud guerrera de los yukpa no se manifiesta en una transformabilidad con respecto a un círculo depredatorio, es decir, los humanos muertos no se convierten en presas animales para los vivos. Entre los yukpa, existe un ciclo de transformación específico para los humanos y los yukpa muertos se unen a su ascendencia en la tierra de los muertos, en lugar de convertirse en animales o enemigos. Como lo elabora Fausto, la lógica amazónica de la transformación de los muertos en enemigos, animales y Otros difiere de la lógica que propone ciclos particulares para cada especie. En el noroeste de la Amazonía, señala, una «transmisión vertical de la identidad» va de la mano con «un ideal de mantener cerrado cada sistema [...]: las almas humanas deben regresar a las ‘casas’ de sus ancestros y renacer como el mismo tipo de persona» (Fausto, 2007, p.501).

En la zona istmo-colombiana, encontramos cosmologías altamente antropocéntricas (Halbmayer, 2020b; Niño Vargas, 2020). Aunque, como lo afirmó Viveiros de Castro, el «Otro arquetípico del chamán horizontal [amazónico] es teriomórfico, el Otro del chamanismo vertical [importante en la región istmo-colombiana, E.H.] tiende a asumir los rasgos antropomórficos del ancestro» (Viveiros de Castro, 2014, p.155). Los muertos y los animales asumen «dos posturas de alteridad distintas» y «una vez se alcanzaba la división entre los muertos y los animales, los primeros seguían siendo humanos (o incluso se convertían en superhumanos) y los segundos dejaban lentamente de ser, y se iban desvaneciendo en una sub- o anti- humanidad» (2014, p.156).

Las sociocosmologías de la región istmo-colombiana coinciden con el argumento de Viveiros de Castro. Entre los yukpa, los muertos también se reúnen con sus ancestros y no se transforman en animales o en otros seres (Halbmayer, 2013b). Más aún, se hace referencia a los recién nacidos como *machukapash* (humanos recién nacidos), no como *ynepch* (cría de los animales) ni *yuko* (enemigos). La metamorfosis de los humanos en animales, si ocurre, es monstruosa e irreversible.

¿Cómo se expresa en el ritual la relación entre los enemigos y los yukpa?

El primer antropólogo que describió los aspectos del baile de los niños, al que denominó erróneamente «la fiesta del nombramiento del bebé», fue Gustaf Bolinder (1958, p.168). Su descripción incluye aspectos centrales que están ausentes de todas las referencias posteriores. Bolinder menciona la elaboración del fermento de maíz y el inicio de la danza antes de que esté lista la chicha del

⁸ Existen unas cuantas excepciones notables. Las relaciones entre los sokorpa del sur de Colombia y los irapa yukpa de Venezuela son generalmente pacíficas e incluyen matrimonios a través de los límites de los grupos, aunque sus relaciones se caracterizan por una cantidad significativa de desconfianza y de vez en cuando pueden tornarse en hostilidad.

maíz. Él solo menciona el punzamiento del bebé con avispas, las luchas entre hombres, a quienes las mujeres intentan separar, así como los «juegos de guerra», incluyendo ataques escenificados de una aldea vecina y una batalla con flechas de punta de mazorca. Aunque menciona aspectos centrales del ritual, Bolinder nunca presentó un cuadro coherente del procedimiento. Pero, de hecho, el ritual comprende la siguiente secuencia de acciones: a una fase inicial de deliberación, planificación y suministro de maíz como el elemento más importante del ritual, le sigue una segunda fase de por lo menos ocho días durante los cuales se preparan y dejan fermentando los bollos de maíz *tamuyash*. Una tercera fase preparatoria breve se usa para recoger el agave y las avispas antes de hacer otro tipo de bollo de maíz, *yorhako*, y preparar la chicha de maíz, que necesita tres días para fermentarse. En esos tres días, ocurre la danza del bebé y la matanza repetitiva del agave. La danza se abre en la tarde del primer día. El segundo día, se hace un tercer tipo de bollo de maíz, *kuse*, se retoma la danza, que alcanza su clímax en la mañana del tercer día, cuando los danzantes limpian las casas de los padres y del líder del baile, abren la chicha tapada y comienzan a beber. Ejecutan juegos de guerra, la danza de los bollos de maíz, y la danza de cierre *karhiso*.

Desde la covada hasta la lógica del maíz: *mi, tami, tamipi, tamuya*

Siempre es otra persona la que llega a hablar con los papás, quienes tienen que cuidar del niño. El papá tiene que estar en la casa, prácticamente sin poder ir a trabajar, porque si va a trabajar el espíritu del niño sale con el papá y cómo es un niño recién nacido, el espíritu del niño, se puede asustar y el niño se pone a llorar y se puede enfermar, en caso hasta se puede morir el niño. Y por esto el papá tiene que estar en la casa, [...] con cuidado, es como una dieta –como dicen los watia [los criollos]– pero acá es diferente.

(Esneda Saavedra, 01-04-2015)

Por esa razón, la iniciativa para realizar el ritual no parte de los padres, sino de otra persona que los aborda. Armado con sus armas, aquella persona visita a los padres y les propone celebrar el ritual. Cuando los padres acceden⁹, esta persona actúa como líder del baile.

Durante ese tiempo los padres deben observar numerosas restricciones; no deben ir de caza, salir de la aldea o salir al bosque, no deben cocinar, ir al río, etc., porque fuera de la aldea los padres expondrían al recién nacido, aun estrechamente relacionado a ellos, a ofensas espirituales. La iniciativa de celebrar el ritual tiene relación con la compleja serie de restricciones y elusiones durante el embarazo y después del alumbramiento, lo que por lo general se denomina covada en la literatura antropológica.

⁹ Este no es siempre el caso (ver adelante).

La noción de que el niño tiene un lazo espiritual con los padres y que les sigue¹⁰

¹⁰ Para las nociones Yukpa de ese apego, véase Goletz, en este número.

corresponde a nociones existentes entre otros grupos caribe, como los waiwai (Fock, 1960, pp.57-58.), los trio

(Rivière, 1974, p.429), y los akawaio (Butt-Colson, 1975, pp.289-290), quienes recalcan que el «alma» del niño, existente desde el nacimiento, no está «ligada en forma permanente a su cuerpo, sino que con frecuencia acompaña a los padres independientemente, en ocasiones posada en la espalda del padre, en ocasiones en los brazos de la madre o en sus caderas [...], en otras oportunidades caminando pegados de sus talones» (Fock, 1960, p.57). Menget (1982) afirma que las cualidades espirituales están subordinadas «a una teoría de la sustancia» y sostiene que la separación progresiva de la sustancia parental de la sustancia del niño, que se logra con la covada, no debe deshacerse mediante una unión incestuosa. Laura Rival, en contraste, se centra en la colocación del niño «en un campo de relaciones sociales, que en últimas llevan a que se incorpore exitosamente en un grupo social específico» (Rival, 1998, p.631), lo cual, en términos de los Huaorani, se refiere al traslado del vientre a la casa colectiva.

Aunque esas teorías de la sustancia y la incorporación exitosa son importantes, entre los Yukpa, la incorporación de un niño en una red de relaciones sociales no se logra mediante las restricciones de la covada, sino mediante el baile de los niños y, como lo veremos, la lógica de la sustancia se expresa en términos del maíz. El baile de los niños se yergue en contraste con las restricciones de la covada, pone fin al aislamiento de los padres y refunda las actividades y relaciones sociales normales, incluyendo las intervenciones depredadoras que se habían evitado estrictamente durante la covada. Esa refundación de las intervenciones depredatorias constituye la dimensión central de la incorporación social del niño y la reincorporación de los padres al grupo social y a la red más amplia de relaciones, incluidas las relaciones con sus enemigos. En caso de que los padres se negaran a realizar la danza, permanecerían en el encierro hasta cinco meses más, hasta que los restos de la placenta envuelta bajo el techo o bajo los árboles cercanos, desaparecieran.

En contraste con los argumentos planteados por las teorías perspectivistas amazónicas (Vilaça, 2002), el recién nacido entre los yukpa no representa una animalidad general que debe especificarse en un cuerpo humano determinado. El neonato *matshukapsh* es humano desde el principio, mientras que los cachorros de los animales son *ynech*. Como en muchas cosmologías de la región istmo-colombiana (Halbmayer, 2020b), existe una diferencia conceptual y lingüística entre humanos y animales. Las lógicas amazónicas de la metamorfosis y la transformación entre humanos y animales están por lo general ausentes y, cuando ocurren, son irreversibles (Goletz, 2020, en este volumen; Halbmayer, 2019, 2020b; Niño Vargas, 2020; Velásquez Runk, Peña Ismare & Peña Conquista, 2019).

El ritual comienza generalmente apenas se desprende el cordón umbilical del recién nacido. En relación con el encierro y las restricciones en la dieta de los padres, Esneda Saavedra explicó:

Bueno, [...] tienen este tamipi, están en este estado por lo que pasó, por la placenta. Pero solo están la mamá y el papá, [...] porque la placenta está fresca, entonces por eso es que la mamá no puede cocinar, no puede barrer, lavar, salir. Por eso, porque la placenta está fresca, porque es algo del cuerpo, del organismo de la mujer y del papá.

Tamipi es un término general para un estado corporal especial de vulnerabilidad, que implica una serie de evasiones en cuanto a la alimentación, la sexualidad y el movimiento por fuera del caserío. Hace referencia especialmente a actividades depredatorias, como la caza, la pesca, o el corte de y dar muerte a plantas. Los padres se encuentran en dicho estado especial de vulnerabilidad –*tamipi*–, mientras una parte de su cuerpo –la placenta fresca– se esta descomponiendo. La danza puede empezar cuando el cordón umbilical del niño haya sanado. El estado *tamipi* es un estado de transformación corporal que se asocia con heridas, pérdida de sangre o la «putrefacción» de sustancias corporales.

La condición de *tamipi* va más allá de la covada y se aplica también a las personas, cuyo pariente cercano ha muerto, mientras que el cadáver se encuentra en un estado de transformación antes del entierro secundario (Halbmayer, 2013b), a las niñas durante su primera (y en menor grado sus siguientes) menstruaciones, a los guerreros que han matado a un enemigo, y a las personas que han matado a una serpiente. En todas esas ocasiones, una persona se encuentra en estado de *tamipi*. De ese modo, la condición física transformadora no se limita a los cuerpos de quienes están en *tamipi*. El cuerpo en transformación puede ser el de un pariente cercano o el del enemigo muerto. Al matar a una serpiente, por ejemplo, se debe abstenerse de tener relaciones sexuales y de compartir el alimento con la pareja hasta que la carne de la serpiente haya desaparecido¹¹. De este modo, se establece una relación íntima entre las personas en estado de *tamipi*, ya sea dando a luz o matando. En ambos casos, se suspenden las relaciones normales con parientes en términos de comensalismo y sexualidad.

El baile de los niños pone fin al aislamiento de los padres y su estado *tamipi* y les permite retomar sus tareas normales y cotidianas. El baile de los niños restaura la capacidad de los padres para matar y cocinar. Lo más importante es que en lugar de ser objeto de depredación y transformación, la danza faculta a los padres y al niño para actuar como depredadores y transformar activamente e intervenir en el mundo. Este restablecimiento del poder depredatorio y transformador es lo que

¹¹ Para acelerar este proceso, muchas veces se queman las serpientes muertas.

hace del ritual mucho más que una danza infantil. Partes centrales de esta, como la matanza del agave o los juegos de guerra (Halbmayer, 2001, Reichel-Dolmatoff, 1945, p.63), eran rituales de preguerra que preparaban a los participantes para una ofensiva exitosa.

En términos etimológicos, la palabra *tamipi* tiene relación con *tami*, que hace referencia a una masa de maíz molido *cariaco* (*mi*). La transformación corporal se expresa en términos de la transformación de la masa de maíz molido y se basa en una analogía estructural de la carne corporal y la masa de maíz *tami*. Un aspecto central de esta noción es la transformación, que también está contenida en la expresión *oway tamorhiya*, que se refiere a la condición principal de la tierra en su origen, cuando el mundo estaba en formación. La transformación en términos de *tamipi* entendida en términos de la masa de maíz, ofrece una guía para entender las transformaciones físico-espirituales. Como lo veremos, la transformación físico-espiritual se denomina en términos vegetales, de florecimiento o retoño, *yipiso*, y la celebración se llama *katcha pisoso*, «el florecimiento del niño», entre los irapa yukpa.

El maíz (*mi*) también es el prerequisite para la realización del ritual. Es el maíz de los padres lo que se prepara para el baile de los niños, un maíz de propiedad de la familia, cultivado y cuidado por ellos, en los campos que ellos mismos desbrozaron. En consecuencia, la base del ritual es la transformación, el procesamiento y el consumo de su propio *tami*. El ritual hace énfasis en la transformación en términos vegetales y personifica a los enemigos, pero la referencia a la caza está totalmente ausente. Lo que se invoca a través de los cantos es el rol mítico de los animales como seres similares a los humanos en el origen.

El maíz tiene que ser del papá, todo tiene que ser del papá, entonces el papá es el que va buscar el maíz, la mamá la que muele y hace los bollos, el papá trae la leña [para cocinar], y la mujer empieza hacer la chicha, primero los bollos que se llaman tamuyash. (Esneda Saavedra)

Para la celebración se elaboran tres tipos de bollos de maíz: *tamuya*¹², *kuse* y *yorhako*. Los primeros se usan en la preparación de la chicha de maíz «florecido»; los bollos de maíz *kuse* se comen sin fermentar, pero en combinación con las larvas de avispa.

¹² *tamu* es el fermento o moho del maíz.



Foto 1: tamuya seca para la preparación de la chicha de maíz (Irapa Yukpa, Yurmutu), autor: Ernst Halbmayer.

La madre prepara los bollos de maíz *tamuyash* con ayuda de otras mujeres. Los bollos están «hechos de maíz molido envuelto y hervido en la cáscara, por lo que conservan la forma original de la mazorca» (Ruddle, 1974, p.80). En la preparación de *tamuya* las mujeres se sientan en esteras (*apoto*), para que no se pierda ninguna miga de maíz o pedazos de las hojas o sean comidos por las hormigas¹³. Al contrario de otros bollos de maíz, las *tamuyash* no solo se cuecen, sino que pasan por un proceso más elaborado y dispendioso de transformación, que incluye la fermentación mediante el cultivo de un hongo de moho (De Booy, 1914, p.202, Métraux & Kirchhoff, 1948, p.366; Wilbert, 1974, p.44;)¹⁴. La preparación de la chicha de maíz (*soya*) sobre la base de *tamuya* puede dividirse en tres etapas: (1) la preparación de los bollos de maíz, (2) una fermentación básica de los bollos de maíz por medio de un moho amilolítico y (3) una segunda fermentación de diferentes tipos de bollos de maíz que se disuelven en agua con jugo de caña de azúcar u, hoy en día, con la adición de *panela*.

Una vez cocidas, las tamuyas son colocadas en una fila y el líder del baile pasa bailando con sus armas y su rostro pintado hacia la casa de los padres, seguido de otros. Después del baile, el líder del baile y otros especialistas del ritual prueban las

¹³ Para ver el significado mítico de esta práctica, vea más adelante.

¹⁴ Un proceso similar se describe en detalle para la preparación del masato de yuca *parakari* a partir del pan de yuca fermentado entre los hablantes de caribe Makushi (Daly, 2019, 2015, pp.196-197; Henkel, 2005), que se supone que «es único entre las bebidas del Nuevo Mundo, porque implica el uso de un moho amilolítico, Zygomycota» (Henkel, 2005, p.1, véase también Daly, 2015, p.199). Aun cuando no haya información sobre el tipo específico de hongo cultivado, es obvio que los yukpa aplican un procedimiento bastante similar para procesar los bollos de maíz cocidos *tamuya*.

tamuya y, si las consideran buena, los bollos de maíz aún calientes son desenvueltas con cuidado evitando que no se pierda ningún pedazo. La *tamuya* y los restos de *tami* cuidadosamente recogidos son colocados en una cesta forrada de hojas que ha sido fabricada especialmente para la ocasión. La canasta es colgada junto al fuego de la cocina en la casa de los padres para que las *tamuya* se ahúmen durante unos 8 a 10 días. Durante la preparación de las *tamuya* no se permite la presencia ni las miradas de mujeres embarazadas o niñas en su primera menstruación. Eso tendría un efecto negativo en el proceso de fermentación de los bollos y éstos «amanecerían fríos», como dicen los yukpa.



*Foto 2: cesta con tamuya colocada cerca del fuego de la cocina (Sokorpa Yukpa),
autor: Ernst Halbmayer.*

Las mujeres que muelen el maíz para la *tamuya* o que preparan los bollos de *tamuya* seca en la última etapa del ritual estuvieron aisladas durante el proceso. En Irapa en los años 90, se prohibía a estas mujeres tener relaciones sexuales o compartir alimentos con su familia y, como lo mencionó De Wavrin, permanecían aisladas durante el proceso: «Ella rara vez dice una palabra a alguna de sus compañeras;

nunca a un hombre. Ella permanece sola en la noche también. No es viuda. Incluso su esposo está en la aldea. Pero los cónyuges no parecen existir el uno para el otro» (De Wavrin, 1953, p.263). La molienda de la *tamuya* se diferencia así claramente de la molienda habitual del maíz, que es un evento social comunicativo.

Mientras están cerca del fuego curándose, la *tamuya* comienza a llenarse de moho o «a fermentarse». Durante este proceso, los bollos de maíz desarrollan un moho de color verde que se vuelve amarillo rojizo y la masa de maíz se calienta por el proceso de fermentación. Los yukpa dicen que los bollos están floreciendo (*yipiso*). Soplando humo de tabaco en la canasta con un palo hueco pueden facilitar el proceso de fermentación. El procedimiento completo muestra el poder transformador de la vida: la *tamuya* floreciente produce calor y, por ende, su propia vitalidad. En el pasado, los cadáveres eran ahumados, secados y momificados. Para ello, eran colocados junto a una hoguera por unos diez días en una plataforma cubierta por un techo cónico para depositar a los muertos a la que se llamaba *toromo* (Halbmayer, 2013b, p.113). Como el maíz se asocia con la carne, los bollos secos, ahumados y con moho parecen la carne de los muertos entre el primer y el segundo entierro. El florecimiento de los bollos de maíz y el calor generado en el proceso son expresiones de un proceso transformador que crea nuevas formas de vitalidad¹⁵.

Se dice que la *tamuya* produce una chicha especialmente fuerte que es *owashpo* (fuerte, dolorosa, fermentada) en lugar de *anishi* (dulce, sabrosa). Las *tamuya* con moho son uno de los ingredientes básicos para la producción de chicha de

¹⁵ Aunque el cadáver yace en el *toromo*, se cree que el espíritu del fallecido va en camino a la tierra de los muertos. Tanto el *tamuya* seco como los muertos son mojados/lavados posteriormente.

maíz. Junto con el agua, las *tamuya* florecidas son puestas en la *kanoa*, un tronco hueco en que la chicha de maíz es preparada, allí permanecen en remojo para ser molidas al día siguiente. La masa de *tamuya* molida forma el ingrediente básico de la chicha de maíz, que ahora se deja fermentar en la *kanoa* por unos tres días.

Recolectando agave y larvas de avispa

El mismo día que la *tamuya* es puesta a remojar en la *kanoa*, el líder del baile y al menos otros dos hombres salen de la comunidad para recolectar larvas de avispa (vease Ruddle, 1973, p.98). Este es un procedimiento doloroso y los hombres que recolectan las avispas son, con frecuencia, picados severamente. A diferencia de otras descripciones etnográficas que hacen énfasis en el rol del padre en la recolección de avispas, incluso sólo o sin la ayuda de humo y fuego, mis datos indican que siempre es el líder del baile quien recolecta las avispas con ayuda de otros hombres. Los padres del recién nacido todavía se encuentran bajo las restricciones del *tamipi*. Por tal motivo, el padre no debe dejar la comunidad para

recoger las larvas ni tampoco llevar a cabo el baile que realizan otros padres o beber chicha en el transcurso del ritual. Ellos proveen el maíz para la celebración sin recolectar materiales de afuera y sin participar en el baile.

Como lo he señalado en otro lugar, según las creencias yukpa, las avispas están relacionadas, con el sol y las Pléyades y son concebidos como un enjambre y como portadoras de una fuerza vital que se libera, como lo explica el mito, mediante el ataque a su panal (Halbmayer, 2017). Las avispas son vistas como enemigos potenciales que pueden atacar a los yukpa e incluso llevarlos al cielo, pero también son comidas (Ruddle, 1973), y sus crías son matadas por medio de una confrontación directa y son consumidas colectivamente. Se afirma en la literatura que la capacidad de soportar las picaduras de las avispas se transmite al niño por medio del ritual. El comportamiento depredador y forrajero de las avispas brinda un modelo empírico que no solo muestra varias analogías con el comportamiento yukpa, sino que en realidad es imitado por los yukpa (Halbmayer, 2013a). En resumen, el uso ritual de las avispas no es un medio para la transgresión o alteración de las capacidades del individuo, sino que restablece y reafirma la diferencia entre los enemigos y los yukpa y la superioridad de los últimos.

Al día siguiente se inicia el baile principal, tres días antes de que la chicha de maíz esté lista para el consumo. Antes de poner los otros ingredientes en la *kanoa* y de empezar la danza después del mediodía, la gente se prepara arreglando sus arcos y flechas y recogiendo las plantas de agave (*sapara* [ira], *saparha* [sok], *sapaêha* [iro]). Las plantas de agave son metidas en el suelo, en una hilera frente a la casa de los padres (ver más adelante). Como lo especifica Ruddle, las plantas de *sapara* usadas en la celebración del nacimiento de un varón son sólo plantas silvestres, no domesticadas (Ruddle, 1974, p.97).

No pude conseguir información sobre el simbolismo de la planta de agave o maguey para los grupos de las familias lingüísticas Caribe o Chibcha. Sin embargo, en Mesoamérica la importancia del maguey está ampliamente documentada. Entre los Aztecas Mayahuel se conocía como la señora Maguey, diosa de la fertilidad (Quiñones-Keber, 1989). Se usaban todas las partes de la planta, incluida la fermentación del pulque, las espinas para el desangramiento ritual y la savia como medicina. Incluso hay interpretaciones que se centran en una «fuerte conexión entre Mayahuel y Cinteotl», el dios del maíz y sugieren «la posibilidad de un solapamiento entre la representación del maguey y la del maíz» (Lopez, 2017, p.46). Aunque entre los Yukpa pareciera que el maíz y los agaves son opuestos, uno es cultivado y es asociado con la carne y es usado para ser consumido en forma de bollos de maíz o chicha, mientras que el otro es traído de afuera y matado ritualmente sin ser consumido, ambos son asociados a formas particulares de vitalidad.

Yorhako y la amenaza del jaguar

Antes de que el baile empiece, se elabora un segundo tipo de bollos de maíz, que son mezclados con los bollos de maíz *tamuyash* fermentados en la kanoa. *Yorhako* es un gran bollo de maíz recién cocido que se arroja mientras aún está caliente a la preparación, y allí se descompone. El nombre *yorhako* se deriva de *yorha*, los restos, y el sufijo plural *-ko*. Como se mencionó anteriormente, los yukpa tienen mucho cuidado de no perder restos o pedacitos de maíz o *tami*. Eso llevaría a la reproducción del jaguar, como me lo explicó Esneda. Ella se refirió a la versión local del mito de los gemelos en la que el jaguar mata a la hija de su hermana, una niña que se encuentra en aislamiento (*samayaba*), en su menarquia, que le había sido prometida como esposa (Halbmayer, 2017, pp.69-76). Durante el aislamiento, la niña queda embarazada por un haz de luz de —según la versión del mito— el sol o las Pléyades. En consecuencia, sus padres la mantienen aislada, tratan de ocultar su embarazo y apartan al futuro esposo. El hombre rechazado se convierte en jaguar, mata y devora a la niña. En consecuencia, los yukpa matan al jaguar prendiendo fuego a la madera seca que habían apilado alrededor de su guarida. Desde la mitad de la hoguera, el jaguar exclama: «Si no me queman, los devoraré a todos». Él muere y los yukpa cortan sus restos en pedacitos que se convierten en hormigas. Tal como Esneda Saavedra lo explicó:

si a él no lo queman ahí, él hubiera acabado con toda la familia de la samayapa y no hubiéramos yukpa. Entonces allí mismo dijo que «siempre voy estar molestando. Siempre voy estar en contra de ustedes». [...] Cada vez que haya una samayapa que la encierren y llevan comida él va volver en que lo picaron, se vuelve hormiga. Entonces él dijo cuando hay una samaya bien cerrado y deje caer migajas y una hormiga se la come, yo la mato, se muere. Cada vez cuando van a bailar a un niño también pasará. Por eso cuando usted está haciendo esto —yo sé, porque yo lo hice— [...] la mamá y el papá deben regar mucha ceniza por toda la casa, no dejar caer del bollo así del maíz [...]. Sí, ceniza caliente alrededor de la casa donde está el bollo, todo, por esto, porque él dijo esto y él cantó. Entonces ahí fue, donde se aprendió el canto de él. (Esneda Saavedra)

El canto del jaguar recuerda esta historia durante el baile.

Sí, como lo picaron, lo picaron bien [al jaguar] [...] entonces se vuelve como hormigas, en la forma de hormigas. [...] esas hormiguitas que son negritas, son las más peligrosas, pican mucho. Shasah está negrita, esta es la más peligrosa. Por eso hay papás, que [dicen] no, o sea por eso es que [el jefe del baile] va hablar con el papá para hacer [la fiesta] [...] A veces, hay unos que no lo hacen, por eso, porque ahí le están entregando también como la vida del niño. Eso es

muy peligroso y de ahí empieza el papá decir «no, porque de pronto vaya pasar algo o las hormigas te vayan a comer el bollo» [...] Por eso hay unos papás que prefieren estar estos tres, cuatro, cinco meses allí en la casa, por bien del niño. Ellos dicen no, hay los que dicen no. (Esneda Saavedra)¹⁶

Cuando se ponen *tamuya* y *yorhako* en la *kanoa*, se prepara *siminok*, la «flecha de la chicha», una varita con pintura de carbón que para los muertos se parece al gusano *kürhüke*, y se coloca en la *kanoa*. La «flecha», con la ayuda de la cual la chicha es capaz de defenderse, se usa para ahuyentar a los espíritus de los muertos. Si ellos vinieran y bebieran de la chicha, se quedaría –como lo afirman los yukpa– fría y no comenzaría a fermentarse o «bailar», como se llama al movimiento del masato fermentándose y produciendo burbujas en la *kanoa*. En ese caso, la fuerza (*owashpo*), la vitalidad y el sabor de la chicha se perderían y serían apropiados por los muertos.

Bailando al bebé y «matando» al enemigo

El primer día del baile, el líder baila durante varias horas con el bebé sujetado a su espalda con una cinta que está atada a su frente (*wanish*). El paso básico del baile por los siguientes tres días es una «danza muy simple, hacia delante y atrás» (Bolinder, 1958, p.135). Una hilera de hombres, con el líder en el centro, danzan con sus armas, arco y flechas y los siguen una hilera de mujeres. La danza consiste en poner el pie derecho delante del izquierdo y dar la impresión de dar pasitos y caminar con una leve «cojera» del pie derecho. Todos, hombres y mujeres se mueven continuamente de esa forma, atrás y adelante, por unos dos metros. Lo hacen frente a la hilera de plantas de agave transplantadas que simbolizan los cuerpos de los enemigos. Al final, los hombres emiten gritos típicos de un ataque (juh! juh! uh! juh!), apuntan sus arcos hacia el agave, y le disparan con sus flechas.

Siempre se siembra una mata que tenga bastantes hojas, se siembra las matas, [...] al último día, tienen que quedar toditas mochado con flecha tienen que quedar mocha'o, siempre que van a descansar flechan y se vuelven otra vez y empiezan [a bailar]. (Esneda Saavedra)

¹⁶ Los padres son especialmente renuentes a celebrar el baile de los niños, y enfatizan en su potencial peligro, cuando están involucrados en conflictos reales.



Foto 3: baile de los niños frente a las plantas de agave (Sokorpa Yukpa).

Autora: Anne Goletz.

Aunque el primer día, la danza es aun relativamente calmada, más adelante en la noche y en los días siguientes se torna más compleja y frenética. Las mujeres rodean a los hombres en un círculo, los hombres se agrupan en pequeños grupos, y las canciones son más provocadoras. El baile se prolonga por horas, solo cambia el ritmo según las canciones. Estos son cantos animales que narran episodios míticos en el tiempo del origen (*owaya tamoriya*) y los cuales por sí solos ameritarían una investigación adicional. Esneda Saavedra respondió así cuando le pregunté por los cantos. Existe:

el canto del maporito, maposhi isiri, eso lo cantan [...] en el primer día, en la primera o segunda noche, y el de yari isiri, [canto] del zorro chucho, eso lo cantan en las cuatro de la mañana del último día, porque dicen que a esta hora este zorro chucho llega a comerse las gallinas, porque es a esta hora que van a llevar el niño a la casa, cogen la gallina y lo que hay. Y así a media noche del segundo día cantan lo que es el canto del tigre, pakosa isiri. Ya el segundo día se empieza a cantar, ya el segundo día para allá se canta todo eso pakosa isiri y pshikarhacha isiri, el canto del murciélago. Kushnash el canto del colibrí es en el karhiso [el baile de la flauta del pan] kushnash es al final.

E.H. ¿Cuáles son los otros?

E.S. No, no más son estos, del tigre, del mapurito, yare.

E.H. ¿Y estos son los cantos de estos animales, ellos mismos cantaban así?

E.S. Sí hay una historia. Fueron los animales quienes enseñaron esto.

Entre los sokorpa, el animal respectivo solo se indica con el ritmo y la melodía, pues la mayoría de los cantos se realizan sin letras. El conocimiento de los cantos de los animales parece más elaborado entre los iroka. En 2018, José Manuel García entonó más de 30 cantos animales distintos para que Anne Goletz los grabara, incluyendo las letras. Muchos hacían referencia a aves, pero también había cantos de los peces (*posi - [iro]*), del oso de anteojos (*mashechamu [iro]*), del agutí (*kasache [iro]*), o del ciervo (*amusha*).

Entre un canto y otro, se dispara a las plantas de agave silvestre de manera repetida por los siguientes tres días, hasta que se destruyen todas sus hojas. Si el último día quedan algunas hojas, las cortan con un machete. Los padres deben esconder una de las cabezas de agave sin las hojas, para que «el niño siempre crezca bien», como dicen. Citemos una vez más a Esneda Saavedra:

el último día, ya que no van a bailar, a las cuatro de la mañana, debe haber una persona o dos personas que sacan este maguey flechado. Lo sacan, van y lo esconden, ya termina [el baile]. A los dos días la persona que lo escondió dice: «No, mire, allí está el maguey ahora siémbrelo».

Entonces esto [el niño] es como el maguey, este maguey no se muere así no más, puede durar así, es para que el niño en la guerra no lo maten fácilmente y el niño tenga vida, pueda resistir una guerra, pueda resistir una herida. Que no muera fácilmente entonces eso lo siembra y allí está como la vida del niño, la vida de él. Por eso se conserva eso, se siembra. Si la mata de maguey, porque es difícil que esta mata muera, digamos por allí si en un año en un año o dos años se seca, la vida del niño es corta. Esto tiene que tener muy escondido, siempre lo siembran en una parte donde nadie moleste, para que las matas estén allí. (Esneda Saavedra)

La «matanza» o mutilación de la planta y su consiguiente cultivo establece así una relación e identificación especial entre la vida de la planta específica y el extraordinario potencial regenerador del agave disipado o decapitado y la vida del niño.

La limpieza de la casa

La última noche es la parte más importante del ritual: el baile se extiende a toda la comunidad y a la casa de los padres. Ahora se representan relaciones hostiles entre los participantes del baile. En primer lugar, a las cuatro o cinco de la mañana se toma al niño de la casa de los padres y se lleva de casa en casa. Luego los danzantes invaden la casa de los padres y la «limpian», como ellos dicen. Agarran todo lo que puedan llevar en sus manos: ollas, platos, cuchillos, ropa, cubiertos, alimentos, matan a las gallinas e incluso a cabras. También entran a las casas de las familias vecinas y del líder del baile y las «limpian». Los padres deben aceptar su despojo sin temor ni resistencia, para que el niño no se ponga ansioso. Aun si se preocupan, deben acceder a su desposesión y dejar que todas las cosas se

vayan. Esto se ha vuelto mucho más difícil hoy en día, en que parte importante de sus posesiones han sido compradas y ya no las producen ellos mismos. Los padres pueden tratar de vender o esconder algunas cosas o animales antes del festejo para resguardar algunas de sus posesiones, pero se cree que oponerse al despojo trae mala suerte para el bebé. Se considera que el ataque ritual señala un nuevo comienzo para la familia, cuando es liberada de todas sus posesiones y se asegura que el niño será intrépido y no tacaño. Las gallinas se amarran, para que los atacantes puedan agarrarlas con facilidad. La gente danza con los artículos que adquirieron, pelean por arrebatarse las cosas y pelean con fuerza, especialmente por las gallinas.

¿Por qué todo eso? Es como que todo lo viejo salga de la casa. Porque si no, el niño se va quedar igual, como impuro, no queda, digamos, limpio, queda como impuro el niño si no se le hace nada, entonces es por eso que tienen que hacerlo, sacar lo que hay en la casa y más que todo algo de comer, gallina. Agarran las gallinas y las amarran al niño, es él que las lleva

E.H. ¿Ya muertas o vivas?

E.S. Muertas, hay que matarlas para que no sirvan para cría. Lo tienen que matar de una vez y de allí este niño las lleva y lo cuelgan en una esquina de la casa, cuelgan el niño allí. (Esneda Saavedra)

Las gallinas recuerdan trofeos que se toman y se adhieren al bebé. Lo interesante es que no son trofeos de un exterior simbólico o depredatorio que se apropian, matan o incorporan para acrecentar los nombres, las capacidades o identidades a disponibilidad del grupo. El proceso de apropiación y redistribución violenta es interno a la comunidad y los animales capturados y muertos no son caza, sino animales domesticados y propiedad de la familia. Esa expropiación puede denominarse «robo consentido», una expropiación seguida de la redistribución colectiva. De ese modo, la apropiación no se limita a las posesiones materiales y a los animales domesticados, sino que incluso pueden tomar a una hija en edad casadera y los padres deben acceder a la unión.

La apertura de la *chicha*

Hacia las seis de la mañana, termina la «limpieza» de la casa y se abre la chicha. Esto lo hace una

persona [...] que tenga la mano buena, que sea una persona que sepa de lo tradicional, que tenga este conocimiento de lo que es el ritual, este respeto, es esta persona, que rompe la chicha primero [...] mientras él está rompiendo ya los otros están pintando el papá, la mamá y el niño [...]

E.H. ¿Le dan al niño de la chicha?

E.S. El primero que prueba es el niño, le dan al niño como dos o tres traguitos le dan con las hojas con las cuales está tapada la kanoa. Ya cuando él toma ya se le[s] da a todos. El papá y la mamá no pueden tomar de eso, no que es hecho de ellos, allí se va todo, lo de cómo sea la placenta allá todavía fresca allí.
(Esneda Saavedra)

Esta es la parte en la que el niño recibe unos cuantos sorbos de la *chicha* y es pintado, un acto que suele equipararse con el bautismo. En el pasado, se hacía la pintura con avispas carbonizadas. Como menciona el sacerdote católico Santelos «El rito este de los yucpas tiene un significado: que el varón así ‘ungido’ deberá adquirir con los años la prontitud y fiereza de la avispa a fin de defender a su gente a ejemplo del ‘tuano’ o jefe» (Santelos, 1959, p.203).

Juegos de guerra: persiguiendo al enemigo

Después de que se abre la *chicha*, se cuelga al niño en una esquina de la casa y se representan los llamados «juegos de guerra» (Bolinder, 1958, p.136). Una persona armada con arco y flecha y llevando en la cabeza una mazorca desprovista de sus granos (*marhichayi*) o hecha con cera de abejas (*mapicha*) corre y otra persona lo persigue. Esta representación imita un ataque, una emboscada, cuando los atacantes se retiran y son perseguidos por los atacados.

él que va atrás de él, tiene que ir pila [poner atención o apurarse], hay que ir pendiente y no dejarse pegar de él que está escondido, porque por allí va también la valentía del niño, cómo va ser el niño. Se va, pero nadie puede ir detrás [...] Como él no sabe dónde está escondido, pero él va, es pendiente y tampoco mandan a cualquiera, tiene que ser alguien que haya practicado para quitarse de la paletilla. Cuando va, le tira el que está escondido y no se deja pegar, el niño va ser un guerrero muy grande.

Después regresan y allí le preguntan cómo le fue «no, no me deje pagar» «Ah, bueno», allí sí bajan el niño, lo bajan y se le entregan a la mamá y toman chicha un rato como a las siete [o] las ocho, ya después viene el baile del bollo.
(Esneda Saavedra)

Reichel-Dolmatoff y Bolinder han descrito otros tipos de juegos de guerra, cuando dos hileras de hombres se paran enfrentados y se disparan entre ellos con flechas de mazorca de maíz o cera de abejas. Bolinder (1958, p.136) menciona que, en el contexto de una danza infantil, se representó el ataque de una aldea vecina. Reichel-Dolmatoff describe el ritual en términos de *serémpe*, la danza previa a la guerra, como un «culto inicial» que «inicia todas las expediciones bélicas, ya sea contra los blancos o contra una población motilona vecina, contra quien se haya declarado guerra (1945, pp.63-64, véase también Halbmayer, 2001).

El baile del bollo de maíz

Este baile se ejecuta después de los «juegos de guerra» e inmediatamente antes del baile final *karhiso*¹⁷. En la tarde del segundo día del baile, se prepara otro bollo de

¹⁷ Del español *carrizo*, se refiere a la flauta de pan *sokn*.

maíz, *kuse*. El *kuse* es un bollo de maíz pequeño que contiene *tami* y las larvas de avispa. Durante el llamado baile del bollo de maíz en la mañana del día siguiente, estos bollos se ponen en los arcos o las flechas y se intercambian entre los danzantes de cierta forma específica. Esneda Saavedra lo explicó:

si es niña los bollos que tienen avispa lo ponen en el arco [...] y si es niño en paletilla, en paletilla y allí se ponen los bollos en la flecha mikwi, sí. Porque por las niñas como las mujeres no usamos mikwi, solamente wakarha [arco], pero la wakarha es para cuando el hombre vaya a pelear, agarramos el arco, no lo dejemos ir a pelear. En cambio, [para] el niño lo ponen en mikwi, para que el salga a pelear y sea otaska, o sea donde que él tire –pega, que tiene buena puntería [...]. El último día se hace eso de los bollos, eso lo hacen a las seis de la mañana.

Ya después viene el baile del bollo. Usted coge un bollo, yo cojo otro bollo y empieza el baile. Entonces te doy el bollo, yo doy a usted, y usted me de el bollo y así a usted le van dando el bollo al otro, el bollo que usted agarra, esto no lo puedes comer tú mismo. El otro te va hacer comer, es como un compartir que se hace, pero es un compartir como muy agresivo, porque es el baile del niño.

E.H.: ¿Pero agresivo en qué manera?

E.S. [...] *A usted le cogen así, le meten así el bollo, así para comérsela a la brava. Entonces, eso es para que el niño cuando está en una guerra también él tenga esta habilidad de comer en medio de una guerra. No es que te lo van a dar así, te meten el bollo con fuerza en la boca [...] Bueno ya después de eso ya que es más o menos a las diez ya sigue el final karhiso.* (Esneda Saavedra)

El baile Karhiso

Lo que sigue es un baile final, no organizado y agresivo, acompañado por el tema del colibrí tocado en *sokn*, la flauta de pan. Todos están ya borrachos. Los hombres danzan con sus flechas y escopetas, las mujeres con machetes y arcos. Se provocan entre ellos, comienzan a combatir abiertamente, a veces con sus flechas, y disparan sus escopetas en medio del canto. Como me dijo Esneda, «al menos en el *karhiso* alguien tiene que salir sangrado y si es muerto dicen que es mejor, porque allí está la fuerza, el poder del niño. Esto ya es lo último que hacen, de allí se termina ya el ritual del niño».

En esa etapa, las mujeres bailan en medio de los hombres, intentando evitar confrontaciones, pero «siempre hay alguien que se escapa». El líder del baile danza con el niño en su espalda, rodeado de los otros que gritan consejos sobre cómo debe vivir el niño su vida, ser audaz y actuar en el futuro. Después de la danza, la gente sigue bebiendo hasta que se acaba la chicha.

Del baile a la guerra

Como se señaló anteriormente, la matanza de los agaves y el juego de guerra también hacen parte del ritual que precede a una partida de guerra. Además, después de un baile por un recién nacido, los hombres pueden salir a atacar un subgrupo yukpa vecino. Un interlocutor iroka de unos cuarenta años contó la siguiente historia sobre la época en que su anciano tío había sido danzado como recién nacido:

mientras que no le hacían ceremonia al niño no se le coloca el nombre [...] Tengo un tío y a él lo hicieron eso, lo bailaron, hicieron fiesta y al amanecer se fueron para Manastara al lado venezolano de la Sierra, mataron por allá. [...] antes de salir le coloquen el nombre para matar aquellas personas en nombre de él. Así es, cuando flechaban alguien allá, «Te mato en nombre del niño X», así dijeron, dos o tres decían eso y para allí adelante sik, sik, sik [flecharon], así decían. Entonces hoy en día como hay cosas nuevas, se ve poco, ya no quedó más. Pero sí le hacen cosas al niño por lo menos espiritualmente con las plantas, se cogen esta planta, se baña. Y hay otra planta que nace por allá en un árbol alto, le quitan y lo ponen al fogón, a candela sea calentar y se lo pone al niño en yuwachtüchü, el corazón quiere decir. Eso lo hace un médico tradicional y el médico hablándole, diciéndole no, te estoy haciendo esto, esto para que seas fuerte, para que seas tetpe, que no tengas miedo a nadie.

Así, se confieren al niño las habilidades adicionales, pero eso no es un proceso de transformar a un enemigo (animal o no humano) ni de familiarizarlo para convertirlo en humano, en pariente. El niño es siempre humano, pero el ritual crea humanos con diferentes habilidades. Mientras que en la depredación familiarizadora, se consumen sujetos no humanos para producir nuevos sujetos dentro del grupo, lo que lleva a la consanguinidad y establece una transición de la enemistad a la familiarización, aquí se crean habilidades, fuerza e intrepidez mediante un ritual que recrea la enemistad dentro de un grupo de parientes cercanos. No es que un enemigo asesinado o sacrificado se convierta en «hijo», sino que el bebé adquiere la capacidad de subyugar a un enemigo. Por ende – sustituido por guerreros adultos que atacan a subgrupos vecinos– puede hasta volverse letal.

Conclusión

El baile del niño instaure la futura habilidad guerrera del niño y reestablece la capacidad depredadora de los progenitores a la par que reafirma la noción de un enemigo abstracto y generalizado. Para crear un guerrero es necesario personificar a los enemigos, pero no incorporarlos. Para crear un guerrero yukpa exitoso, es necesario crear una persona que resista los ataques de sus enemigos y persevere aun cuando esté gravemente herido, pero no es necesario familiarizar a un enemigo. En contraste con las nociones amazónicas, el ritual representa a los enemigos que hay que subyugar y repeler, pero sin incorporarlos o familiarizarlos.

Entre los yukpa, un proceso de violencia interna ritualizada y la matanza mimética de sustitutos de enemigos, así como el evitar recrear al sanguinario jaguar, produce la capacidad de resistir y realizar ataques. La guerra aparentemente tiene un papel importante entre los yukpa, pero no implica la transformación en el otro o del otro, de ser fertilizado por el enemigo, o la identificación sistemática o la incorporación sistemática de cautivos. En lugar de ser una «exopráctica» de interacción con y de subyugamiento de otros que son afines simbólicos emparentados por matrimonio, el baile de los niños es un ritual «endopráctico» que transforma las relaciones internas, las plantas cultivadas y animales domesticados. La capacidad de ser *tetpe* se genera internamente y no se adquiere externamente. Aunque la guerra como la relación dominante determina la lógica del baile de los niños y produce un cambio en el recién nacido, no lo hace por cualquier incorporación depredadora o depredación familiarizadora. El baile de los niños expresa una serie de relaciones bastante complejas que no pueden reducirse a una simple lógica de depredación, reciprocidad, ofrenda, protección o transmisión. El ritual establece a la par que impide relaciones con otros específicos, y transforma las relaciones internas, para producir formas de desposesión, agresión y violencia que aumentan gradualmente. Aun el intercambio interno del alimento se torna violento.

En contraste con los conceptos amazónicos y mesoamericanos, entre los yukpa el niño no es es caracterizado por su animalidad que debe transformarse en ser humano, ni un enemigo o prisionero de guerra. El niño se considera humano desde su origen, pero, al igual que sus padres, tan vulnerable, herido y *tamipi* en un estado de transformación. La transformación del cuerpo humano se conceptualiza en términos vegetales, en especial del maíz, y conecta a los padres con el niño, pero también a un asesino y su víctima. El baile de los niños está dirigido a acabar con este tipo de relación y con la subordinación vulnerable de los padres, a invertir esta jerarquía estableciendo las potencialidades activas y depredadoras del niño y los padres, y a crear la capacidad de resistir ataques y emprender expediciones guerreras. Esta transformación que da vitalidad y fuerza se expresa en términos vegetales de la masa de maíz, en términos del florecimiento, a través de la matanza de plantas que representan los enemigos y se asocian con la vida del

niño. Aunque aparentemente el maíz y los agaves son opuestos entre los yukpa, ambos se asocian con formas de vitalidad específicas, uno con el florecimiento del *tami* en el proceso de fermentación o putrefacción asociado con la germinación y el otro con el extraordinario poder regenerativo del agave disipado o decapitado.

Sin embargo, este ritual no sirve para convertir a otros en parientes, ni a enemigos capturados en hijos. La alteridad exterior se evita por completo, como es el caso con el jaguar, que no debe comer *tami*, o con los muertos, que no deben beber chicha de maíz, o es matada, borrada, o sometida, como pasa con el agave, replantado en la selva, o con las avispas y el consumo de sus larvas. Lo que se transforma ritualmente y se distribuye entre la comunidad es el maíz de los campos de las familias, sus animales domesticados, sus posesiones e incluso sus hijos. La comunidad se apropia, redistribuye y consume todo lo que la familia posee. La familia no participa en el consumo. El acto de apropiación crea confrontaciones y violencia entre quienes las apropian, mientras que los que proveen son expropiados, limpiados y pueden comenzar de nuevo desde cero, al haber adquirido nuevas facultades y potenciales.

La lucha y la violencia entre quienes que se apropian va desde las disputas por las cosas tomadas de las casas hasta el compartir forzado o la reciprocidad agresiva que busca someter al otro, hasta violencia abierta durante la danza del *karhiso*. Las relaciones violentas se escenifican dentro de la comunidad, mediante la cual se crea la capacidad colectiva de resistir la agresión exterior y de matar enemigos en el nombre del niño.

La lógica de depredación y transformación de los yukpa busca evitar la transformación entre especies. Lo segundo puede suceder, pero solo en contadas ocasiones y se considera peligroso e irreversible. Por esta razón, son importantes la transmisión y creación de habilidades sobre la base de una lógica de mimesis (cf. Taussig, 1993) y prácticas que recreen la otredad y la alteridad, como lo muestra el ritual.

De la mayor importancia para entender a los yukpa en el contexto de la región istmo-colombiana y sus cosmologías antropocéntricas (Niño Vargas, 2020; Halbmayer, 2019, 2020b) es el hecho de que las relaciones con diferentes animales, los enemigos, los muertos y los dioses o creadores primordiales no son homólogas y no pueden supeditarse a una sola lógica común. Estas áreas son diferentes y surgen distintas posiciones de alteridad, mientras que los animales son subhumanos y al margen de muchas de estas cosmologías antropocéntricas.

Los creadores originales generalmente no son antropófagos emparentados, sino que se conciben en términos de consanguinidad como padres y madres, y las relaciones con los muertos son importantes, al contrario de muchos casos amazónicos. La importancia de los enemigos humanos como un tipo distinto

de relaciones asociadas con la guerra parece especialmente marcada entre los hablantes de los idiomas caribe, en comparación con los grupos chibchas de la región. La expresión de este complejo en el baile de los niños muestra una lógica de representación mímica para dominar a los enemigos que es muy distinta de la metamorfosis animista. Por esta razón, los yukpa no dan a luz a enemigos ni hay personas dividuales entre los enemigos y los yukpa. El proceso de activación de las habilidades depredadoras simultáneamente recrea y reactiva a los enemigos como Otros, y la capacidad de sobrevivir a sus ataques y de someterlos.

Referencias

- Bolinder, G. (1958). *We dared the Andes. Three journeys into the unknown*. London, New York: Abelard-Schuman.
- Butt-Colson, A. J. (1975). Birth customs of the Akawaio. En: J. Beattie & R.G. Lienhardt (Eds.). *Studies in social anthropology in memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford colleagues*, (pp.285–309). Oxford: Clarendon Press.
- Daly, L. (2015). The symbiosis of people and plants: Ecological engagements among the Makushi Amerindians of Amazonian Guyana. (doctoral thesis). Oxford University, Oxford.
- Daly, L. (2019). The nature of sweetness: An indigenous fermentation complex in Amazonian Guyana. En K. Hockings y R. Dumbar (Eds.): *Alcohol and humans: A long and social affair* (pp.130–146). Oxford: Oxford University Press.
- De Booy, T. (1918). The people of the mist: an account of explorations in Venezuela. *The Museum Journal*, 9(3-4), 183-223. <https://www.penn.museum/sites/journal/659/>
- De Wavrin, M. (1953). *Chez les indiens de Colombie*. Paris: Plon.
- Fausto, C. (1999). Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933–956. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.933>
- Fausto, C. (2007). Feasting on people: Eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48 (4), 497–530. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/518298>
- Fausto, C. (2012). *Warfare and shamanism in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Latin American studies, 96).
- Fock, N. (1960). South American birth customs in theory and practice. *Folk*, 1, 51–69.
- Goletz, A. (2020). Tuwancha, “the one who knows”. Specialists and specialized knowledge in transhuman communication among the Sokorpa Yukpa of the Serranía del Perijá, Colombia. En E. Halbmayer (ed.): *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*, (pp.205–233). London: Routledge.

Halbmayer, E. (2001). Socio-cosmological contexts and forms of violence: War, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of North-Western Venezuela. En B. Schmidt & I. Schröder (Eds.). *The anthropology of violence and conflict*, (pp.49–75). London: Routledge.

Halbmayer, E. (2010). *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Vienna: Facultas Verlag.

Halbmayer, E. (2013a). Poder, sociabilidad y monstruosidad. Una mirada comparativa de rituales de hormigas y avispas entre los indígenas «caribes». *Colección Estudios del Hombre*, 30, 95–131.

Halbmayer, E. (2013b). Securing a life for the dead among the Yukpa: The exhumation ritual as a temporary synchronisation of worlds. *Journal de la Société des Américanistes*, 99(1), 105–140. <https://doi.org/10.4000/jsa.12620>

Halbmayer, E. (2017). Die “Natur” des Jahres und der Himmel der Yukpa. Mythos, Konflikt und die Wissenschaft vom Konkreten. En I. Därmann y S. Zandt (Eds.), *Andere Ökologien. Transformationen*, (pp.49–76). Paderborn: Wilhelm Fink.

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

Halbmayer, E. (Ed.) (2020a). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an anthropological understanding of the isthmo-Colombian area*. London: Routledge.

Halbmayer, E. (2020b). Introduction: Toward an anthropological understanding of the area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon. En: E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*, (pp.3–33). London: Routledge.

Henkel, T. W. (2005). Parakari, an indigenous fermented beverage using amylolytic rhizopus in Guyana. *Mycologia*, 97(1), 1–11. <https://doi.org/10.1080/15572536.2006.11832833>

Lopez, F. R. (2017). Case study for the development of a visual grammar: Mayahuel and Maguey as Teotl in the directional tree pages of the Codex Borgia. *rEvista: A Multi-media, Multi-genre e-Journal for Social Justice*, 5(2), 41–69. <https://escholarship.org/content/qt4gm205sx/qt4gm205sx.pdf>

Menget, P. (1982). Time of birth, time of being: The couvade. En M. Izard (Ed.), *Between belief and transgression* (pp.193–209). Chicago: University of Chicago Press.

Métraux, A. & Kirchhoff, P. (1948). The Northeastern extension of Andean Culture. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians, Vol. 4: The Circum-Caribbean Tribes*, (pp.349–368). Washington, DC: Government Printing Office.

Niño Vargas, J. C. (2020). An Amerindian humanism: Order and transformation in Chibchan universes. En E. Halbmayer (Ed.), *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia, and Mesoamerica*, (pp.37–60). London: Routledge.

Olivier, G. (2014/15). "Why Give Birth to Enemies?" The Warrior Aspects of the Aztec Goddess Tlazolteotl-Ixcuina. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 65(1), 54–71. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/691026>

Perrin, M. (2003). Guerras internas. El caso wayuu. *Antropológica*, 99-100, 143–151.

Quiñones-Keber, E. (1989). Mayahuel and Maguey. Sustenance and Sacrifice in Aztec Myth. *Latin American Indian Literatures Journal*, 5(2), 72-83.

Reichel-Dolmatoff, G. (1945). Los indios motilones. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 2(1), 15–115.

Rival, L. (1998). Androgynous Parents and Guest Children: The Huarani Couvade. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4 (4), 619–642. <https://doi.org/10.2307/3034825>

Rivière, P. (1974). The Couvade: a Problem Reborn. *Man*, 9, 423–435. <https://doi.org/10.2307/2800693>

Ruddle, K. (1973). The Human Use of Insects: Examples from the Yukpa. *Biotropica*, 5(2), 94–101. <https://doi.org/10.2307/2989658>

Ruddle, K. (1974). *The Yukpa Cultivation System: A Study of Shifting Cultivation in Colombia and Venezuela*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Santelos, P. de (1959). Etnología Yukpa: economía doméstica III. *Venezuela Misionera*, 21(249), 302–304.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York, London: Routledge.

Velásquez Runk, J.; Peña Ismare, Ch. & Peña Conquista, T. (2019). Animal Transference and Transformation Among Wounaan. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(1), pp.32–51. <https://doi.org/10.1111/jlca.12389>

Vilaça, A. (2002). Making Kin Out of Others in Amazonia. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347–365. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00007>

Viveiros de Castro, E. B. (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. B. (2014). *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wilbert, J. (1974). *Yukpa Folktales*. Berkeley: University of California Press.