

**Rivera Andía, Juan Javier**

- 2003 La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962–2002). Ritual, religión y ganadería en los Andes. Etnografía, documentos inéditos e interpretación. Lima: PUCP.

**Rivera Andía, Juan Javier y Adriana Dávila Franke (eds.)**

- 2005 Músicos en los Andes. Testimonios y textos escritos de dos músicos del valle de Chancay (sierra de Lima). Lima: PUCP.

**Romero Cevallos, Raúl R.**

- 2005 ¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto. Lima: Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (Cuadernos PNUD; Desarrollo humano, 9)

**Romero Cevallos, Raúl R. (ed.)**

- 1996 Música tradicional de Lambayeque. (Introducción de Leónidas Casas Roque.) Archivos de música tradicional andina del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Washington: Smithsonian Folkways. (Traditional Music of Peru, 4) [CD]

**Sevilla Exebio, Julio César**

- 2005 La fiesta de la Cruz de Penachí y la Danza rojo y blanco. *Umbral – Revista de Educación, Cultura y Sociedad* 5/9–10: 38–51.

**Sharon, Douglas**

- 1980 El chamán de los cuatro vientos. México: Siglo XXI.

**Shaver, Dwight**

- 1992 El quechua de Lambayeque en relación con las demás variedades quechua. En: S. Parker (ed.), *Estudios etnolingüísticos II*; pp. 215–223. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano. (Documento de trabajo, 23)
- 2000 Nexos. Elemento cohesivo del texto. Una técnica de enlace en el discurso del quechua Inkawasi-Kañaris. En: L. Miranda (ed.), *Actas del I. Congreso de lenguas indígenas de Sudamérica. Vol. 2*; 91–107. Lima: Universidad Ricardo Palma.

**Shaver, Gwynne y Dwight Shaver**

- 1992 Diferencias lingüísticas entre el quechua de Lambayeque y el de Cajamarca. En: S. Parker (ed.), *Estudios etnolingüísticos II*; pp. 195–214. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano. (Documento de trabajo, 23)

**Skillman, R. Donald**

- 1990 Huachumero. Peruvian Curandero Jorge Merino Bravo. San Diego: Museum of Man. (San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes, 22)

**Souffez, Marie-France**

- 1992 La Aracrayca o Racraika. *Anthropologica* 10/10: 249–274.

**Taylor, Gerald**

- 1982a Aspectos de la dialectología quechua. Vol. 1. Introducción al quechua de Ferreñafe. Paris: Association d'ethnolinguistiques amérindiennes. (Chantiers Amerindia, 7; suplemento 1)
- 1982b Breve presentación de la morfología del quechua de Ferreñafe. *Lexis* 6/2: 243–270.

- 1987 Le morphème de respect /pa/ dans les parlers quechuas de la sierra équatorienne. *Amerindia – Revue d'Ethnolinguistiques Amérindiennes* 7: 55–60.
- 1994 Estudios de dialectología quechua (Chachapoyas, Ferreñafe, Yauyos). Lima: Ediciones Universidad Nacional de Educación.
- 1996 El quechua de Ferreñafe. Fonología, morfología, léxico. Cajamarca: Acku Quinde.
- 1999 Método del quechua ferreñafano para hispanohablantes. Lima: Ministerio de Educación.
- 2005 Innovaciones morfológicas en un dialecto quechua aislado. El caso de Ferreñafe. En: S. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes. Hommenaje a Alfredo Torero*; pp. 47–63. Aachen: Shaker Verlag. (Bonner amerikanistische Studien, 42)
- 2008 L'ogresse dans les Andes et en Amazonie. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37/2: 293–328.

**Trimborn, Hermann**

- 1979 El Reino de Lambayeque en el Antiguo Perú. St. Augustin: Haus Völker und Kulturen, Anthropos-Institut. (Collectanea Institutii Anthropos, 19)

**Tobar, Ataulfo**

- 1981 Instrumentos musicales de tradición popular en el Ecuador. Quito: Instituto Andino de Artes Populares (IADAP).

**Torero Fernández der Córdova, Alfredo**

- 1968 Procedencia Geográfica de los Dialectos Quechuas de Ferreñafe y Cajamarca. *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria* 4/3–4: 291–316.

**Torre Villafane, Germán (ed.)**

- 2009 Nuevo enfoque para el desarrollo de las comunidades campesinas de Kañaris. Chiclayo: Solidaridad, Centro de Estudios Sociales.

**Turino, Thomas**

- 1983 The Charango and the “Sirena.” Music, Magic, and the Power of Love. *Latin American Music Review* 4/1: 81–119.

**Villar Córdova, Pedro E.**

- 1933 Folk-lore de la Provincia de Canta (en el departamento de Lima). El mito “Wa-Kon y los Wilka” referente al culto indígena de la cordillera de “La Viuda”. *Revista del Museo Nacional* 2/2: 161–179.

**Villarreal Vara, Félix**

- 1959 El carnaval y la marcación de ganado en Jesús. *Folklore American* 6–7: 84–128.

**Violant y Simorra, Ramon**

- 1953 Instrumentos músicos de construcción infantil y pastoril en Cataluña. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 10/3: 331–399.
- 1954 Instrumentos músicos de construcción infantil y pastoril en Cataluña (continuación). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 10/4: 548–590.

**Yauri Montero, Marcos**

- 1990 Leyendas ancashinas. Plantas alimenticias y literatura oral andina. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

## De qué ríen los chacobos

Diego Villar

**Abstract.** – Except for a few remaining Yaminahua and Pacaguara, the Chacobo are currently the only Pano-speaking group of Bolivian Amazonia. On the grounds of ethnographic data, the author analyses practical, symbolic, and discursive contexts such as hunting, drinking bouts, interethnic relationships, mythology, gender ideology, kinship, and onomastics in order to track down several phenomena that make the Chacobo laugh. After discussing some possible ways of classification of Chacobo humour, the article proposes a sociological interpretation of joking as a form of collective thought. [*Bolivian Amazonia, Chacobo, Pano, humour, laughter*]

Diego Villar, Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). – Realiza trabajo de campo etnográfico entre los chanés, chiriguano y chacobos del Chaco argentino y la Amazonía boliviana. – Sus trabajos están publicadas en distintas revistas especializadas y libros respectivamente. Véase también la bibliografía.

## Introducción

Mientras trabajaba en la instalación del ferrocarril Madera-Mamoré, en 1874, el ingeniero Edward Matthews (1879: 58 s.) anotó sus impresiones sobre los pacaguaras que merodeaban por las inmediaciones de las obras: “He observado que se sorprendían por el tamaño de los bigotes de los viajeros, e incluso que tomaban los bigotes de algunos de ellos y les daban un buen tirón, acaso para averiguar si eran falsos. Cuando comprobaban que estaban firmemente adheridos a los rostros, estallaban en una sonora carcajada”. Casi un siglo después, un lingüista misionero afirmó que los chacobos, quienes junto a los pacaguaras y a los yaminahuas son los únicos representantes contemporáneos de la familia lingüística pano en la Amazonía boliviana,

“son conocidos por su risa bulliciosa” (Prost 1983: 117).<sup>1</sup> Pero, pese a haber vivido entre ellos durante un cuarto de siglo, el religioso no abundó en detalles sobre cuál podía ser la causa de esa risa.

Retomando una problemática planteada hace más de cuarenta años por Pierre Clastres (2008), este trabajo propone explorar, precisamente, qué es lo que les causa gracia a los chacobos.<sup>2</sup> Sin embargo, es necesario realizar algunas precisiones previas. La primera es que aquí no pretendo establecer claramente los límites de la categoría semántica que podría denominarse “humor chacobo” ni menos aún formular una teoría que pretenda explicarla – ni tampoco, por otra parte, creo que tenga sentido hacerlo. Asumo que los fenómenos que describo forman parte de una clase politética que carece de elementos esenciales, que a lo sumo guardan un cierto aire de familia entre sí (Wittgenstein 1997; Needham 1975), y que su único denominador común surge para el observador del hecho pragmático de que hacen reír a los chacobos (Sherzer 1990: 96). Por lo tanto no trataré fenómenos eróticos, absurdos, escatológicos, grotescos u obscenos que la literatura etnográfica suele asociar con el humorismo (Overing

1 Todos estos grupos fueron denominados “panos sudorientales” por la tradición etnológica. Actualmente un millar de chacobos habitan una veintena de comunidades establecidas entre los ríos Ivon, Benicito y Yata en el departamento de Beni, Bolivia. Los pacaguaras apenas se limitan a una familia extensa mestizada con los chacobos de Alto Ivon y Puerto Tujuré. Por último, alrededor de un centenar de yaminahuas llegó al departamento de Pando desde Perú y Brasil durante la segunda mitad del siglo XX (Córdoba y Villar 2009; Villar, Córdoba y Combès 2009; Córdoba 2012).

2 Versiones más breves de este trabajo fueron publicadas previamente en Villar (2012, 2013).

2000; Lagrou 2006) si no provocan la risa (Freud 1991: 48). No obstante, no sostengo que la risa y el humorismo sean sinónimos, y ni siquiera que la risa sea un factor necesario pero no suficiente para el humor: uno puede apreciar una broma sin reírse o bien reír por alguna cuestión que no tenga que ver con el humor, como los nervios o las cosquillas (Douglas 1968: 362 s.). Tan sólo intento llevar a cabo una descripción etnográfica de una gama de actitudes, discursos y comportamientos cotidianos que resultan cómicos desde el punto de vista chacobo – aunque, como veremos, no necesariamente lo sean para el observador externo.

La segunda aclaración es que en chacobo no hay una forma directa de traducir el concepto genérico de humor: “reír” se dice *tsirihaina*, y se afirma consecuentemente que una historia o un evento gracioso es *tsirihacato*, literalmente “lo que es risa”.<sup>3</sup> A lo sumo lo cómico puede ligarse de modo laxo con lo que calificaríamos como broma, picardía o travésura; así, se dice *yoyoxëni tsi xo noba shisha* (mi coatí es “pícaro” o “dañino”) porque mordisquea los dedos de su dueño o porque come los huevos o las frutas almacenadas. Lo mismo puede decirse de un cerdo que escapa, de un joven que hace bromas o incluso de un espíritu que asusta a alguien por la noche. Hay, sin embargo, bromas más convencionales que otras. Veremos que las chanzas con las equivalencias onomásticas son formalmente más rígidas que las exageraciones o los juegos de palabras, lo cual invita a pensar en la existencia de estilos humorísticos más o menos canónicos (Firth 1968: 268 s.). Esto no implica en modo alguno que sea posible – y ni siquiera deseable – forzar los datos chacobo para que encajen en una clasificación inductiva de mecanismos humorísticos.<sup>4</sup> En consecuencia, tan sólo para facilitar la exposición, describiré algunas instancias risibles clasificándolas en varios tipos o categorías generales que deben entenderse teniendo en cuenta las acostumbradas salvedades aplicables a cualquier tipo ideal: las bromas particulares podrían clasificarse según varios criterios a la vez, las categorías no son necesariamente excluyentes, y los tipos humorísticos no son más que artificios heurísticos contruidos para resaltar la singularidad de las manifestaciones particulares (Weber 1993).

3 *Tsirihaina* equivale al verbo “reír” en infinitivo y de ningún modo traduce el sustantivo “chiste”, tal como afirma Balzano (1983: 65, 70).

4 Wallace (1953); Hammond (1964); Miller (1967); Zenner (1970); Handelman and Kapferer (1972); Siegel (1995); Lew (1997).

### El humor primario

En un nivel básico, primario, que uno se sentiría tentado de calificar como universal, los chacobos se ríen de cualquier infortunio, torpeza o accidente casual: un borracho que tropieza, un niño que se cae de la bicicleta, un jugador de fútbol que yerra a la pelota, un pelotazo que hace estallar el paquete de galletas de un espectador durante el partido provocan una risa instantánea.<sup>5</sup> A veces estas humoradas se verbalizan. En una ocasión, recostado en su hamaca, Kana observaba de reojo a un pato que corría a gran velocidad, y luego a la vieja Baita que lo perseguía furiosa con un palo en la mano. Sin inmortalarse, Kana sentenció: “locro” (guiso regional).<sup>6</sup>

Las bromas más comunes, sin embargo, suelen consistir de simples exageraciones. En una asamblea comunitaria, los técnicos de un proyecto de desarrollo – cuyas expectativas constituyen de por sí una fuente inagotable de inspiración cómica – preguntaban a cada familia cuántas hectáreas de chacra se habían quemado durante el último incendio, a fin de solicitar un resarcimiento al gobierno departamental. Cuando llegó su turno, Bari contestó “ocho hectáreas” provocando grandes risotadas: todos saben que se cultivan dos o a lo sumo tres hectáreas de plátanos, arroz, maíz y mandioca, las cuales bastan perfectamente para alimentar a una familia nuclear durante el año. De igual modo, cuando un empresario maderero repartió anzuelos y balas para celebrar la fiesta anual, Caco recibió los anzuelos de tamaño estándar y proclamó “con esto voy a sacar paiche” (*Arapaima gigas*), lo cual provocó la carcajada general porque se trata de un gigantesco pez de agua dulce que puede llegar a pesar 200 o 300 kilos, porque no es fácil encontrarlo y sobre todo porque se trata de un pésimo pescador.

### El humor sádico

Hay otra serie de conductas que indudablemente provocan risa por más que para el observador exter-

5 De modo similar, el misionero anglicano Barbrooke Grubb reportaba que los lenguas del Chaco paraguayo “comienzan a reír a carcajadas cuando el más ligero infortunio le sucede a sus compañeros, como tropezar con una hoja de palmera, caerse de un caballo, resbalar en el barro o cualquier otro accidente trivial” (1914: 197). Por su parte, Wallace (1953: 137) describe las “indignidades incidentales” que les parecen graciosas a los hupa del noroeste de California: la desnudez súbita de una persona, cuando alguien se sienta demasiado tiempo en una posición y le cuesta levantarse, o una respuesta considerada tonta por los demás.

6 A lo largo de todo el texto utilizaré pseudónimos cuando deba mencionar a personas particulares.

no resulten desconcertantes e incluso sugieran cierto sadismo. Cuando en 2007 instalaron en la escuela un motor de gasolina que les permitía ver películas por la noche, alguien trajo una copia de la película “Apocalypto” y la única parte en que todos estallaron en carcajadas fue cuando uno de los perseguidores del protagonista se arroja desde una cascada y se parte el cráneo contra las rocas del arroyo.<sup>7</sup>

No es nada raro, tampoco, que los chacobos maltraten a los animales domésticos: patear a los perros, dar jabón de comer a los monos, arrojar piedras a las ovejas o flechazos a los cerdos es cosa de todos los días (Erikson 1999). Me limito pues a referir tres anécdotas más o menos recientes. En la primera, Coya volvía caminando de bañarse y un perro estaba echado en el sendero. Se acercó sigilosamente, apoyó su pie en la cabeza del animal y trató de aplastarla; el perro huyó llorando en medio de las carcajadas de todos los testigos. En la segunda, unos visitantes de una aldea del río Yata trajeron una tortuga para regalársela a sus familiares de Alto Ivon. Varios hombres rememoraban que en su juventud buscaban huevos de tortuga – los chacobos de Alto Ivon fueron trasladados por el Instituto Lingüístico de Verano desde sus comunidades originarias en el río Benicito, donde hay tortugas, al lugar que actualmente ocupan, donde no las hay – y discutían cómo se cortaba la carne, cómo se trozaba y cocinaba, etc. Como no se ponían de acuerdo respecto del procedimiento apropiado, tomaron un cuchillo y en medio de grandes risotadas comenzaron a despedazar al pobre animal turnándose para mostrar a los demás cuál era la manera correcta de hacerlo. En la tercera ocasión, Jërë decidió que había que matar un cerdo para celebrar una fiesta. Lo atrapó y lo colgó de las patas traseras en el antiguo *honi shobo* (casa de los hombres), que hoy es llamado “galpón comunitario”. Su hija Tohi, de unos doce años, corrió a buscar la pesada maza de madera con la cual las mujeres lavan la ropa en el río y luego se dedicó a destrozar el cráneo del cerdo a mazazos mientras éste chillaba de modo ensordecedor y la familia entera se desternillaba de la risa.

Lo que resulta curioso en estos casos es que, cuando uno pregunta por qué estas cosas les parecen cómicas, muchos chacobos aducen que es el mismo tipo de bromas que suelen gastarles los espíritus *yoshini* (término que según el contexto puede glosarse como “viento”, “principio vital”, “alma”, “diablo” o “espíritu” de los grandes árboles, animales, obje-

7 Clastres (1998: 189) relata que en una ocasión los achés le pidieron al joven Tokangi que mate a una vieja decrepita que ya no podía moverse. Tokangi no dudó y de un solo golpe le rompió la nuca con el revés de un hacha: “¡Wata kwa iä pute! (Ya no podía caminar)”, explica Tokangi riéndose”.



Fig. 1: Niña chacobo con mono.

tos o aun de los muertos). Así, por ejemplo, Bana cuenta que padecía la visita del espíritu de su nuera, muerta recientemente, que se recostaba sobre ella en la hamaca sin dejarla mover y se quedaba durante un largo rato aplastándola hasta que consideraba que había descansado bien y se esfumaba. En cambio, a Busi se le apareció otro *yoshini* que se deleitaba introduciendo su enorme pene en sus tinajas recién hechas para hacerlas explotar con gran fragor. Otras veces la crueldad de los espíritus es más refinada. Rabi se quejó de que una tarde lluviosa descansaba en su hamaca cuando inexplicablemente comenzó a helarse, al punto de quedar paralizado. Silenciosa, lentamente, entre la niebla surgió un personaje cuyo rostro no era visible pues llevaba el pelo largo. Caminó lentamente hasta la hamaca. Con voz profunda, imperiosa, ordenó: “córteme el pelo”. Rabi estaba petrificado. Luego el visitante comenzó a repetir la frase cada treinta segundos. Aterrorizado, Rabi no atinaba a moverse. El martirio duró media hora hasta que súbitamente el espíritu hizo una mueca, dijo: “¿no me lo cortó, eh?” y desapareció (Villar 2004: 187). Todo hace pensar, en consecuencia, que la tesis de Clastres (2008) de que los indígenas ríen de aquello que temen, forjado a partir de unos pocos mitos nivaclé, no parece aplicarse con facilidad al caso chacobo, en el cual la



Fig. 2: Niños burlándose de los anteojos del etnógrafo.

risa es obviamente recíproca y los temidos *yoshini* se burlan tanto de los humanos como éstos de aquellos, de otras personas e incluso de los animales.

### El humor de contacto intercultural

Los ejemplos precedentes podrían inducir a pensar que los chacobos sólo se ríen entre sí. También causan gracia las inevitables torpezas del etnógrafo: que no sepa preparar fuego, que pronuncie mal una palabra en idioma o que en medio de la selva escuche un ruido en la vegetación y le haya disparado a un buitres.<sup>8</sup> Mi miopía también es motivo de diversión. A los jóvenes chacobos, que parecen poder distinguir sin problemas si un pariente está o no de mal humor a centenares de metros, no les entra en la cabeza que alguien pueda ver con nitidez a unos centímetros pero no a cinco pasos. No es raro que alguno de ellos se pare a tres metros y me pregunte si puedo verlo. Cuando asiento, se aleja un metro o dos: “¿Y ahora puede verme?”. Respondiendo que sí. Recordando la “nuerosis” de Evans-Pritchard (1978: 13), trato de explicar que se trata de una cuestión de grado, de una pérdida de nitidez y

no de una ceguera total. Se para a cinco metros de distancia: “¿Y ahora?”. Y así.

Los chacobos también se ríen cuando observan las viejas fotos de sus antepasados tomadas por Erland Nordenskiöld (2003) a principios de siglo XX,



Fig. 3: Foto incorrecta en la perspectiva chacobo.

<sup>8</sup> Grubb (1914: 197s.) reporta que los indios lenguas están alertas a detectar cualquier imprecisión fonética y ríen de buena gana cuando el extranjero comete errores. De modo similar, las bromas de los actuales *trumai* del Xingu con antropólogos, mestizos brasileños, técnicos de ONG o médicos se basan fundamentalmente en la ausencia de un código compartido en la lengua, la etiqueta o la mitología (De Vienne 2012: 174).



Fig. 4: Foto correcta en la perspectiva chacobo.

o por etnógrafos como Heinz Kelm (1972) en la década de 1970: con una mezcla de nostalgia, pudor y hasta algo de vergüenza, les divierte la clásica ornamentación corporal, el hecho de encontrar algún parecido familiar o bien que los fotografiados estén “desnudos” (*tsoboco*). Pero sobre todo les causa gracia que el fotografiado no esté en pose marcial, rígida, al estilo de las fotografías antropométricas del siglo XIX: para ellos, las personas que se dejan fotografiar espontáneamente “parecen un mono” (*jascaria shinó*).

Los equívocos en la traducción también son una fuente habitual de comicidad. Hace unos años los técnicos de un proyecto de gestión territorial indígena organizaron un taller para explicarles a los chacobos el concepto de “recursos naturales”. Luego

de insistir con la idea durante horas pidieron a los asistentes que dieran un ejemplo y la joven Mëya contestó “*bënë mëräquihaina*” (buscar esposo) provocando las risas de todos los presentes – menos, seguramente, la de los técnicos. En otra ocasión, los miembros de una ONG querían filmar un spot publicitario sobre la “autonomía indígena”. Apenas llegaron en su imponente camioneta la gente desapareció como por arte de magia. Buca, el líder de la comunidad, honró su deber diplomático: recibió al equipo de filmación y contestó amablemente las preguntas. Pero luego los visitantes pidieron un testimonio femenino para “la oficina de género”. Por razones culturales que aquí no vienen al caso, a las mujeres chacobo no les gusta hablar en público (Córdoba 2008: 146s.), y prácticamente todas se escondieron. Buca buscó entonces a Jëma, una joven desenvuelta que se destaca por hablar bien el castellano. La muchacha contestaba con solvencia mientras la filmaban, pero luego los visitantes exigieron que opinara en su lengua sobre la importancia de la autonomía indígena. Jëma dijo a Buca en su idioma que no sabía cómo traducir “autonomía” al chacobo, y que ni siquiera entendía qué significaba en castellano. Sin que se le moviera un solo músculo de la cara, Buca le ordenó decir cualquier cosa. Con gesto adusto, mientras la gente alrededor pateaba de la risa, Jëma declaró que la autonomía indígena es fundamental porque sus abuelos no tenían azúcar, ni aceite, ni rifles, peleaban entre sí y se adornaban el rostro con plumas – es decir, el mismo discurso étnico estereotipado que los chacobos suelen dedicar a cualquier visitante ocasional.

### El humor mítico

Escribe Pierre Clastres (2008: 111): “Si se experimenta la preocupación de preservar integralmente la verdad de los mitos, es necesario no subestimar el alcance real de la risa que provocan y considerar que un mito puede a la vez hablar sobre cosas graves y hacer reír al auditorio”. Una vez más, es preciso avanzar con cautela. Si bien la formulación no parece errónea en términos generales, al menos entre los chacobos no puede asumirse sin más que todos los mitos provoquen la risa. Los estudios sobre las relaciones entre el humor y la mitología, por ejemplo, suelen desembocar invariablemente en el cliché amerindio del *trickster*. Un testimonio de la década de 1980 afirma que la narración del mito de Caco provocaba “gran comicidad” e incluso “risas explosivas” entre los chacobos (Balzano 1983: 65), e incluso sugiere que esta jocosidad no es exclusiva del mito sino una característica general de su cultura.

Por mi parte, jamás pude observar lo mismo en decenas de narraciones del mismo mito, y he escuchado en numerosas ocasiones muchos otros relatos, e incluso grabado horas de narraciones mitológicas en chacobo, en las cuales nadie ríe.

Además hay mitos que no resultan cómicos en absoluto; por ejemplo, la historia enigmática de una deidad poderosa e invisible llamada Huara. Hay también narrativas que despliegan explícitamente los temas que Lévi-Strauss (1978) asoció con la risa (la apertura, la incontinencia y la desmesura) pero sin embargo no causan gracia alguna; de hecho, como bien nota Rosengren (2010: 104), el argumento de las "Mythologiques" se dedica a la perspectiva de la víctima de la risa más que a la del reidor mismo. Así, cuando Nahuapashahua marcha buscando a su madre guiado por Tsákaka, el jochi colorado (*Dasyprocta sp.*), le advierte que jamás debe burlarse de él: sin embargo, cuando pasan por encima de un tronco, el héroe alcanza a ver sus genitales y ríe, el roedor se enfurece y lo abandona en medio de la selva (Kelm 1972: 223–226; Prost 1983: 165). De modo similar, cuando en un episodio con reminiscencias prometeicas los hombres consiguen robar el fuego y las plantas cultivadas a una vieja caníbal llamada Ashiná, le tienden una trampa para matarla, y todos aquellos que se ríen de ella son transformados instantáneamente en animales (Kelm 1972: 219–223; Bossert y Villar 2002: 369 s.). Al escuchar estos relatos la audiencia puede reír o no, pero esto depende más de las habilidades histriónicas del narrador que del contenido narrativo.

Sí puede decirse, en cambio, que la mitología es cómica en dos sentidos precisos. Por un lado, hay que analizar quién es el que provoca la risa, y por otra parte cuál es el evento narrativo que resulta cómico. En primer lugar, no cualquiera puede narrar los mitos. Los chacobos se ríen cuando determinada persona los cuenta y no cuando lo hace otra. En función de su creciente *yoshini*, los viejos tienen "pensamiento fuerte" o "grande" (*shina chamaxëni*) y son por tanto narradores socialmente autorizados (Villar 2004: 171–179). Quiero decir con esto que los jóvenes, las mujeres y los niños conocen perfectamente los relatos, pero a ninguno de ellos se les ocurriría contarlos en público porque quedarían en ridículo. En cierto sentido, pues, puede decirse que la gracia del narrador está socialmente codificada. Pero a la vez la edad es una condición necesaria aunque no suficiente: de hecho no todos los ancianos son grandes contadores de mitos, pues la maestría de un buen narrador consiste en dominar técnicas que no son siempre transparentes para el oyente externo como la mímica, las duplicaciones, las redundancias semánticas, las onomatopeyas,

los ritmos, la prosodia y aun los mismos silencios (Eichinger Ferro-Luzzi 1986: 265, 269, 271; Sherzer 1990: 86, 91).

En segundo lugar, hay ciertos episodios puntuales que resultan cómicos en sí mismos por más que no lo sean necesariamente los mitos completos de los cuales forman parte. Estos episodios suelen combinar lo cómico con lo macabro. Así, la gente suele reírse cuando Mabocorihua espía a una jovencita que se baña en el río, hasta que comprueba espantado que la muchacha se quita el cuero cabelludo como si fuera una máscara y devora con fruición sus propios piojos. También les parece graciosa la circunstancia de que el héroe Nahuapashahua sea invitado a pasar la noche en casa del jochi colorado. El héroe simula estar dormido y vislumbra consternado que el anfitrión y su mujer echan moco en la chicha de mandioca para hacerla más dulce, y a la mañana siguiente se rehúsa terminantemente a beberla (Kelm 1972: 223–226).<sup>9</sup> En otro mito, el espíritu del caucho (*carama yoshini*) tiene relaciones sexuales con una mujer casada llamada Mëha. Por su calidad pegajosa no consigue despegar su pene de la amante tras el coito y cuando llega el esposo, le da una paliza con un palo mientras el espíritu intenta zafarse sin éxito, e incluso le dispara varios flechazos. Pero tanto los golpes como las flechas rebotan en la goma elástica y la mujer llora a los gritos porque se desvían hacia ella. Lo que suele resultar cómico aquí son las mímisis y las onomatopeyas que evocan los desesperados intentos del amante por zafarse de Mëha.

Este relato forma parte de un conjunto narrativo con marcadas connotaciones risueñas que vuelve obsesivamente sobre el tema de las antiguas costumbres sexuales. Un hombre tiene relaciones con un loro, otro tiene sexo con su cuñado cuando van a cazar, una mujer tiene una aventura con un gusano, con una serpiente que vive bajo su casa o con un jaguar en la selva. Todas las variantes comparten una misma estructura formal: los antepasados tienen relaciones sexuales con animales, objetos o personas del mismo sexo; de dichas aventuras nace una descendencia anómala; la desviación del impulso sexual termina siendo sancionada. En efecto, tras algunas penurias, y haciendo eco a la tremenda importancia de la uxori-localidad en la vida social chacobo, los afines suelen obligar al protagonista a dar cauce apropiado a su libido. De modo que lo que se presenta a primera vista como un episodio cómico,

<sup>9</sup> Este resquemor no es sólo culinario o estético: para los chacobos una de las principales formas de brujería es introducir subrepticamente un maleficio (un objeto, saliva, etc.) en la chicha que se convida; de allí la conducta – asocial y poco frecuente – de negarse a beber.

cuyo sentido aparente es proporcionar la etiología de alguna costumbre u objeto, constituye a la vez una puesta en escena de los dilemas de la complementariedad reproductiva, la moral sexual y las relaciones con los afines uxori-locales – en particular, la relación estructuralmente codificada entre los hombres y sus afines. Tal vez la muestra más explícita de esta configuración sociológica de los afectos sea la noción de *ranomiski*, los celos que siente un padre por la relación entre su hija y su marido, condición específica que no puede sentir por sus hijos varones (Prost 1983: 94 s.; Córdoba 2006, 2008: 214). En este sentido, otro relato característico es el de la suegra que cada noche se dedica a echarle flatos en la cara a su yerno mientras descansa, enfermándolo y haciéndolo adelgazar inexplicablemente hasta que el hombre atina a descubrir la razón: prepara en secreto un gran sexo masculino de cera y la noche siguiente, cuando la vieja se acerca para infligirle su repulsivo tormento, se lo introduce súbitamente en el ano y la mata (Prost 1983: 148–150).

#### El humor onomástico

Existe otra serie de chanzas más complejas que sólo se entienden en función de la lógica onomástica chacobo. Como en otros grupos amazónicos, y más frecuentemente entre los panos, la homonimia constituye un mecanismo importante de reproducción social. Además de ser un componente fundamental de la identidad individual y colectiva, el nombre personal (*janë janëria*) opera de forma virtualmente matemática para definir la posición de ego en el sistema de parentesco. El primer hijo y la primera hija de una pareja reciben los nombres de su abuelo y abuela maternos (MF y MM), mientras que el segundo varón y la segunda mujer reciben los nombres de sus abuelos paternos (FF y FM). Luego el criterio de elección "baja" una generación y se nombra a los hijos sucesivos replicando los nombres de algunos de sus tíos; es decir, los nombres de los hermanos de los padres (FB, MB, FZ, MZ). Aquí el sistema se vuelve un poco más flexible y los padres optan por alguno de sus propios hermanos debido a razones coyunturales: para honrar a la hermana que los ha criado a ellos, por un cariño especial, etc. En un sistema que combina la transmisión de nombres en generaciones alternas y sucesivas, la primacía cronológica y conceptual de los nombres matrilaterales gana sentido a la luz de la importancia de la uxori-localidad (Erikson 2002a). La coherencia del reciclaje de un stock onomástico limitado, que no llega a veinte nombres por sexo, queda por otra parte evidenciada en los padrones de nombres ano-

tados por el cura Francisco Negrete en 1795, que son prácticamente los mismos que los nombres chacobos contemporáneos (Villar, Córdoba y Combès 2009: 35, 38, 233–242).

Pero además del reciclaje de un repertorio onomástico finito, hay entre los chacobos una codificación institucionalizada de la conducta entre los poseedores de tal o cual nombre. Los tocayos se llaman respectivamente *bënaque* (homónimo de menor edad relativa) y *xëni* (homónimo de mayor edad relativa), y las relaciones entre ambas categorías de personas suponen implicancias concretas que se articulan coherentemente desde el punto de vista estructural.<sup>10</sup>

En primer lugar, es llamativa la preferencia de los chacobos por adoptar niños con el mismo nombre: así, cuando Iba falleció en un accidente, dos de sus cinco hijos (Caco y Baita) fueron a vivir con el padre a Cobija, su hijo Rabi fue adoptado por Rabi, el esposo de la hermana de Iba, su hijo Hëre por Hëre (esposo de otra hermana), y Huara, su hijo más pequeño, por su hermana Yoca, que a su vez tenía ya un hijo llamado Huara (Córdoba 2008: 161 s.). Como en virtud de la lógica onomástica es prácticamente imposible encontrar a un padre y un hijo que compartan el nombre, en los pocos casos en que esto sucede es porque el hijo es adoptado.

En segundo lugar, los tocayos son *rabëti* (*rabë*: "dos", *ti*: "para"), amigos formales que intercambian chanzas libremente sin que puedan ofenderse por ello. Muchas bromas tienen que ver con la interpretación jocosa de las ecuaciones clasificatorias que supone la terminología de parentesco.<sup>11</sup> Es común escuchar que un hombre llame *papa* (vocativo de *jaëpa*, "padre") a su hijo real o clasificatorio, porque en virtud del reciclaje onomástico éste lleva el nombre de su propio padre; o bien, siguiendo la misma lógica, que simule que una abuela o tía es su amante porque el esposo de ésta comparte con él un mismo nombre (Erikson 2002a: 59, 66).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Aunque lamentablemente no ofrece pruebas, el misionero Guy East (1971: 25) afirma que los derechos y obligaciones de los homónimos pacaguaras son los mismos que entre los chacobos.

<sup>11</sup> Eichinger Ferro-Luzzi (1986: 266) brinda un excelente ejemplo de manipulación jocosa de la terminología de parentesco. Una mujer tamil dice a su esposo: "Es evidente que no te gustan mis parientes". El hombre contesta: "No es cierto, me gusta tu suegro".

<sup>12</sup> Se trata de una modalidad de las clásicas "relaciones burlescas" (Mauss 1971; Radcliffe-Brown 1940: 195; Griaule 1948; Calame-Griaule 1965: 218, 290, *passim*). El propio Radcliffe-Brown (1940: 201) describió la burla institucionalizada entre las generaciones alternas (cf. Parkin 1980: 58). Aunque por el reciclaje onomástico ambos fenómenos son prácticamente indisolubles, creo que entre los chacobos las bromas pasan por la homonimia más que por el parentesco;

En tercer lugar, todavía se practica una suerte de lucha ritualizada entre hombres jóvenes de la misma generación que es llamada *coshi tanaboquihaina* – lo cual podría traducirse aproximadamente como “medir fuerzas” puesto que *coshi* es la condición de ser duro o fuerte y el verbo *tanama* puede glosarse como “medir”, “poner a prueba”, “pesar” o “comparar” (Zingg 1998: 262). Además de las peleas más serias, no es raro que cuando beben chicha dos hombres se pongan hombro con hombro y tratan de voltearse mutuamente durante largo rato, como en una lucha grecorromana. La elección del contrincante tiene que ver explícitamente con la onomástica. Un homónimo mayor lucha con el padre de su homónimo menor: así, según Maro, “Mahua tiene un hijo que se llama Maro, como yo; entonces yo le digo ‘¿por qué no me huasquéas [castigar físicamente] a mí, no a mi tocayo que es más chico?’. Es broma, así decimos” (Córdoba 2008: 161). Estos combates son seguidos con expectativa y grandes carcajadas.

Finalmente, además de las relaciones burlescas entre homónimos y de la lucha ritual, suele causar gracia la imposición de sobrenombres individualizados a determinados individuos: “Guatemala”, “Brasil”, “Poiqui” (ano), “Jina coshi” (pene duro), etc.<sup>13</sup>

### El humor de género

Si bien la risa debido a las exageraciones, a una eventual torpeza o a las chanzas onomásticas es compartida por todos, hay otras bromas que sólo tienen sentido en el contexto de los códigos ligados culturalmente con el proceso de definición de

o, en otras palabras, que ego bromea con su FF porque le dio su nombre más que porque sea su abuelo. En un contexto comparativo más amplio las bromas también suelen circular por canales prescriptos. Los araweté prefieren las chanzas sexuales entre cónyuges potenciales como MB y ZD, FZ y BS (Viveiros de Castro 1992: 163). Entre los cuñados cashinahuas hay bromas pesadas que pueden terminar violentamente y que nunca se hacen a los padres (Kensinger 1995: 57–59, 98). En el Xingu circulan entre primos cruzados y afines potenciales, pero no entre afines reales (De Vienne 2012: 166). Los piroos del Urubamba también bromean con sus cónyuges potenciales pero no con sus padres o suegros (Gow 1991: 136s., 165). Entre los piaroas, finalmente, parece ser que hay bromas entre hermanos del mismo sexo pero no entre hermano y hermana, o también entre las personas de generaciones adyacentes y el mismo sexo, aunque siempre las inicia el mayor y el menor no debe responderlas (Overing 1975: 84s., 178).

13 Sobre el humor implícito en nombres, apodos y sobrenombres, cf. Calame-Griaule (1965: 349); Pitt-Rivers (1971: 163s.); y en el contexto de las tierras bajas sudamericanas, Turner and Turner (1993: 152s.); Viveiros de Castro (1992: 333); Erikson (2002a: 63s.); Villar (2005: 496s.); De Vienne (2012: 174s.).

valores, roles y estereotipos de género. Como en casi todas las tierras bajas sudamericanas, la identidad masculina es una identidad netamente cazadora. En este sentido, numerosas bromas asocian simbólicamente la caza y la sexualidad explotando la oposición entre la condición de *mëqui* (que evoca la precisión, la agilidad, la actividad, asociadas estrechamente con la fertilidad y la potencia sexual) con lo *rëto* (literalmente aquello que no tiene punta o filo, correspondientemente asociado con la torpeza, la pasividad, la impotencia y la esterilidad). Así, en la construcción cotidiana de la masculinidad, la “suerte” en la caza – o en el fútbol – se traduce sin problemas al idioma sexual y/o reproductivo; y que yo no supiera cazar, ni fuera por lo tanto un buen proveedor de carne, les parecía a los chacobos perfectamente coherente con el hecho notorio de que no tuviera hijos.

La relación del humor con la feminidad es igualmente importante aunque menos directa. Si bien por regla general las mujeres no suelen reírse de los hombres en público, sí lo hacen entre ellas cuando están cocinando, buscando leña, lavando ropa o bañándose con los niños en el arroyo. Los motivos más conspicuos para merecer el escarnio son las acusaciones de *chiquishxëni* (flojo) o *huashicoxëni* (mezquino). *Chiquishxëni* es uno de los retos más frecuentes de las madres para con sus hijas si no preparan la comida para la familia, si falta el agua o la chicha o si la casa está sucia. En cuanto a los hombres, todos los jóvenes recién casados son invariablemente considerados como “flojos” en mayor o menor medida. Mientras lavan la ropa, entre grandes risotadas las mujeres compiten sin piedad por definir cuál de ellas tiene los esposos, cuñados y yernos más perezosos, y detallan con precisión quirúrgica cada pequeña haraganería cotidiana. De igual modo es prácticamente imposible que las suegras no se quejen de que los yernos hacen “sufrir” (i.e., *paxnaquihaina*, tener hambre) a sus hijas porque no preparan bien su chacra, porque no salen a pescar o porque no han traído carne del monte – ni hablar de lo que pensarán del etnógrafo leyendo en la hamaca durante la siesta.

Para no merecer el mote de *huashicoxëni*, por otra parte, la mujer casada debe administrar con sabiduría el delicado equilibrio que rige la distribución de los alimentos o los bienes básicos dentro de la familia extensa (por ejemplo jamás, bajo ninguna circunstancia, puede negarse a un pariente un poco de mandioca o de arroz). La etiqueta chacobo impide negar abiertamente las cosas: así, la bicicleta que un pariente reclama no está en la casa, la piraña se ha llevado el último anzuelo, la escopeta no funciona bien, etc. Si un hombre tiene éxito cazando

entrega la carne a su mujer, que aparta una porción para la pareja y luego distribuye lo que resta de forma equitativa entre sus padres y sus hermanas de modo que nadie se ofenda. Si en cambio no ha logrado cazar demasiado, confiesa de mala gana que no tuvo “suerte” por más que en realidad haya traído escondidos dos o tres pequeños loros, lo cual da a entender a los parientes que la carne es poca y no basta para compartir. Para el hombre la posibilidad de ser acusado de mezquindad es aun más grande que para la mujer, porque en cierta forma su condición de extraño en la familia uxorilocal lo coloca siempre en posición sospechosa.

Los términos *chiquishxëni* o *huashicoxëni* designan valores morales negativos, equivalentes semánticos bastante aproximados a las conductas que todos los *carayanas* (criollos) de la región conocen como “holgazanería” y “mezquindad”. Sin embargo, en la perspectiva chacobo ambos términos no se emplean en abstracto, pues sólo tienen pleno sentido en los confines de un cierto radio sociológico. Los destinatarios de las bromas, las burlas y las acusaciones suelen ser personas que ocupan una posición estructural – que puede ser momentánea o reversible – definida en relación con ego: un yerno, inevitablemente, será acusado de haragán por sus suegros, al menos durante un tiempo, hasta que consolide su posición en la familia extensa con el correr de los años y de los nacimientos de los hijos; seguramente, en el futuro se burlará de la holgazanería de los esposos de sus hijas. Por el contrario, los chacobos pueden reconocer que un pastor, un dirigente o un etnógrafo “no ayuda”, y las mujeres ciertamente lo criticarán o se burlarán entre ellas, pero nunca se lo acusa abiertamente (Córdoba 2008: 137–140). Sin duda es por eso que a todos les divierte tanto que mi esposa me acuse públicamente de *chiquishxëni*, declamando una letanía interminable que explica que por mi culpa no tiene maíz, mandioca, arroz, ni tampoco – lo que desde el punto de vista chacobo es mucho más grave – ni carne ni hijos.

### El humor clasificatorio

Existe un último tipo de bromas que personalmente me parece el más ingenioso. Consiste en la manipulación de incongruencias y ambigüedades. Doy algunos ejemplos. En una fiesta de cumpleaños se agotó la batería del grabador que pasaba música; entre risotadas, un borracho vociferó en castellano: “¡Música, maestro! O cortamos la luz”. La ocurrencia causó gracia por un doble motivo: por la frase fuera de contexto, y porque no hay energía eléctrica en la comunidad. En otra ocasión caía la tarde

cuando descalzo, vestido solamente con un short y sosteniendo un palito con un jabón clavado en la punta, Pacho iba por el sendero a bañarse en el arroyo Ivon; unos muchachos que holgazaneaban sentados le preguntaron dónde iba. Contestó “La Paz”. Otras chanzas son simples juegos de palabras que hacen un uso deliberadamente equívoco del lenguaje (Eichinger Ferro-Luzzi 1986: 265–268). Así, Tani me llama “Diego ... Maradona”, y cuando la comunidad de Alto Ivon preparaba a su equipo para jugar un partido de fútbol contra los vecinos cavineros, Caco leyó en voz alta la nómina del plantel: “Rabi Toledo, delantero; Cana Álvarez, mediocampista; Maro Durán, defensor ... del pueblo” (ombudsman).

Hay no obstante bromas más ingeniosas. Mahua me enseñaba a cazar al estilo chacobo. Durante la estación seca el mejor método es acechar a las presas en los escasos lugares donde queda algo de agua. A medida que comienzan las lluvias, la técnica cambia: consiste simplemente en caminar por la selva y de vez en cuando detenerse unos minutos para escuchar los sonidos característicos de los animales y entonces perseguirlos; naturalmente, la mayoría de las veces las escuchas resultan infructuosas y se prosigue la marcha. En una de estas pausas, Mahua escuchó a lo lejos, me miró y murmuró: “perdiz” (*opaxpë*). No escuché nada. La segunda vez se detuvo y, luego de un rato, dijo “mono” (*shinó*). Creí poder escuchar algún sonido. La tercera vez, murmuró “corzuela” (*chaxo*). La cuarta vez, en medio de un silencio total, susurró: “hormiga”. Un último ejemplo. Descansando en mi hamaca advertí de reojo a un grupito de niños que se acercaban sigilosamente conteniendo la risa como si ocultaran algo: Tashi, el más corajudo, colocó rápidamente algo en mi cabeza y todo el grupo se abalanzó para observar; antes de que pudiera darme cuenta de lo que estaba sucediendo, todos estallaron en carcajadas. Luego me explicaron que, como soy completamente calvo, me habían puesto un piojo en la cabeza para ver qué hacía. Era un experimento científico.

### La sociología del humor

Poniendo de manifiesto lo que está implícito en la sociabilidad cotidiana, el humorismo chacobo opera en cierto modo como mecanismo de socialización.<sup>14</sup> Sin embargo, la contextualización socioló-

14 La etnografía reporta por ejemplo que los cashinahuas se ríen de los niños que no aprenden a colgar su pene como es debido (Kensinger 1995: 80); que los varones achés se ríen de la idea del sexo anal entre hombres; o que las mujeres se ríen de un pederasta no asumido cuando intenta cazar y no se limita a

gica del humor impone una nueva serie de matices y aclaraciones. Creo que los chacobos no entenderían la idea matsigenka de que reírse de alguien es inaceptable porque supone un desafío del “ideal de libertad individual” (Rosengren 2010: 107 s.). Compartir lazos sociales con alguien significa que es posible reírse con él, reírse de él, y que él se ría de uno. Como queda claro en el humor interétnico o en las bromas onomásticas, quién sea circunstancialmente más fuerte o más débil no incide de modo automático en el sentido de la circulación de las bromas. Los chacobos no calculan la ratio costo-beneficio de cada ocurrencia. No se ríen solamente de aquellas personas que no constituyen una amenaza o que aparecen como chivos expiatorios (Rosengren 2010: 108), ni tampoco de las figuras eminentes como mecanismo de subversión del poder en un sentido bakhtiniano (Lagrou 2006: 45). Al fin y al cabo, saben bien que una broma no cambia la realidad ni el estatus de nadie. Sin embargo, el humor – como todas – es una cuestión de contextos, y una cosa es hacer una broma entre tocayos y otra hacerla frente a los suegros: de igual forma, un niño no se ríe de su padre, una mujer no se ríe de su esposo en público, un yerno no se ríe de su suegro y casi nadie se ríe de un shamán o del capitán Rabi “Toro” Ortiz.

No me atrevería en modo alguno a sostener por ello que el humorismo chacobo cifra – al menos de modo evidente – una “filosofía política” (Overing 2000). Lo que sí parece ser cierto es que las bromas no podrían funcionar sin una audiencia compuesta de interlocutores bien determinados, pues circulan por los mismos canales que la sociabilidad cotidiana: la oposición “bromear – no bromear” divide el universo social conocido mientras que el contraste “hablar – no hablar” divide el universo entre lo conocido y lo desconocido (Rivière 1969: 226). Al interior del universo de lo risible, si bien no dispongo de los materiales ni del conocimiento suficientes como para poder realizar una etnomusicología de la risa chacobo, creo que la misma sería sumamente iluminadora, pues me animaría a afirmar de modo intuitivo que existen formas culturalmente pautadas de reír según diversas variables como masculino/femenino, joven/viejo, público/privado, borracho/sobrio, ritual/cotidiano, etc. (Beaudet 1996: 88). No sería demasiado arriesgado tampoco suponer que el grado de espontaneidad e institucionalización de las bromas depende de sus contextos de uso, pues vimos que hay humoradas imposibles de comprender más allá de la lógica del reciclaje onomástico, de la homonimia o de las generaciones alternas, así como

las tareas asociadas culturalmente con la condición femenina (Clastres 1998: 205, 208).

otras que sólo se entienden en términos de la uxori-localidad o de la división sexual del trabajo. Si repasamos en cada caso quiénes están autorizados para reírse de quién, por qué y en qué circunstancias, pronto nos encontramos frente a criterios implícitos que no se articulan de modo sistemático pero que sin embargo bosquejan perfectamente una ética, una etiqueta de acción y hasta una estética determinada.

El humorismo está estereotipado en un sentido ulterior. Antiguamente los chacobos estaban divididos en grupos exogámicos denominados “maxobo” – literalmente “gente de la misma cabeza”, un término que según el contexto se traduce como “comunidad”, “pueblo”, “familia”, “tribu” o hasta como “tocayos”. Cada uno de ellos se asociaba con un objeto o animal, un territorio genérico, un motivo facial y determinados rasgos físicos, conductuales, alimenticios, bélicos o rituales. Hasta mediados de siglo XX, esta organización intergrupual influía en la conformación de las redes de descendencia y alianza; así, sabemos que los maxobo se asociaban en pares mediante la repetición preferencial de alianzas matrimoniales a través de las generaciones. Y a la hora de explicar por qué determinados maxobo se aliaban con unos y se enfrentaban con otros, todavía hoy los descendientes de los “tsístebos” (gente carbón) aducen que sus padres les decían que no debían juntarse con los “xënabo” (gente gusano) porque eran demasiado “reilones”, gente poco seria que se pasaba todo el día bromeando (Córdoba 2008: 174–181; Córdoba y Villar 2002: 76–80, 2009: 214, 226 s.). O sea que, al menos hasta cierto punto, la predisposición humorística también se hallaba colectivamente condicionada.

Fuera del grupo, en cambio, no hay instancias demasiado marcadas de una construcción de la alteridad étnica en clave burlesca.<sup>15</sup> Jamás escuché bromas sobre los tacanas, los cavineños, los araanos o los mismos *carayanas* en tanto grupos humanos. El único caso de burlas se da justamente con el grupo étnico con el cual los chacobos han tenido un mayor contacto histórico: los pacaguaras. No sólo en el sentido de que pertenecen a una misma familia lingüística sino también porque comparten una rica historia de identidades, conexiones y contactos que se remonta hasta el período jesuítico (Villar, Córdoba y Combès 2009, 2010), y que se cristaliza a partir de la década de 1970, cuando los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llevaron a la última familia de pacaguaras a vivir entre los chacobos. Por su lengua ligeramente diferente, su agricultura rudimentaria, su escasa adaptación a la sociedad regional o por costumbres como el con-

<sup>15</sup> Hammond (1964); Zenner (1970); Siegel (1995).

sumo de gusanos llamados “xëna”, lo cierto es que los chacobos suelen menospreciar a los pacaguaras como seres bárbaros, salvajes y por ende risibles.

### El humor chacobo como reflexión categorial

Resta explorar, para finalizar, si puede afirmarse que tras todas aquellas instancias que los chacobos califican como *tsirihaicato* – i.e., lo que da risa – subyace una racionalidad consistente aunque no necesariamente homogénea ni unívoca. Hay que repetir hasta el cansancio que mi clasificación del humorismo chacobo no es más que un tipo ideal. Cuando se analizan las bromas en su singularidad, es evidente que comparten varios de los mecanismos expuestos, que nunca son esenciales ni excluyentes. Por otra parte, en diferentes niveles de afiliación (relaciones con los afines en la familia extensa, relaciones burlescas con los homónimos, relaciones comunitarias, relaciones intergrupales dentro de un cierto horizonte de sociabilidad), las bromas traducen realidades sociales sin constituir por ello su reflejo automático. Esta relatividad situacional sugiere que es abusivo calificar al humorismo como “condición existencial” o como “una forma peculiar de aprehensión del mundo en la que el aspecto festivo pareciera ser la nota sobresaliente” (Balzano 1983: 72).

Esto no significa en modo alguno que el humorismo chacobo carezca de lógica. La razón clasificatoria parece entrar en juego incluso en las bromas aparentemente más arbitrarias, pulsionales e irreflexivas, como en el caso desconcertante del maltrato a los animales. Philippe Erikson ha argumentado que, en un universo signado por los ciclos de reciprocidad, no es raro que los indígenas amazónicos puedan maltratar a los animales del ámbito “doméstico” pero no así a los animales “salvajes” de la selva, puesto que en última instancia son propiedad – o hasta personificación – de los dueños tutelares de las cosas y su maltrato bien podría provocar represalias (2002b: 208; cf. 1999); en este sentido, hay que pensar que las posiciones del abusador y de la víctima, o del cazador y la presa, pueden ser reversibles e intercambiarse en cualquier momento tanto como las del bromista y su víctima cuando los espíritus se divierten atormentando a los hombres con sus bromas macabras.

Ahora bien, existen varias teorías generalistas sobre el humor. En buena medida componen variaciones sobre el tema general de la “hipótesis hidráulica”; es decir, un imaginario mecanicista que apela a fenómenos como el desborde, la descarga o la catarsis como fundamento explicativo. Así, para Spencer la risa es básicamente una descarga de los exceden-

tes de excitación nerviosa; para Bergson se produce cuando la intuición espontánea se libera de la tiranía del pensamiento racional; para Freud (1991: 140 s.), cuando la energía acumulada por la represión cotidiana de pulsiones, sentimientos y pensamientos inhibidos escapa del control moralizante del súper yo; para Lévi-Strauss (1981: 657 s.) la mente humana está en tensión constante, presta a responder ante cualquier estímulo especulativo, y cuando este “exceso de energía” no se aplica a ningún esfuerzo intelectual se desvía al cuerpo y se libera espasmódicamente en una “gratificación de la facultad simbólica” que es la risa, disparada por la conexión de dos campos semánticos aparentemente inconexos (una persona caminando dignamente, la misma persona despatarrada en el piso) ligados a través de un mediador inesperado (una cáscara de banana) (Douglas 1968 363 s.).

Sin embargo, aquí me parece más provechoso interpretar el humor chacobo como una forma de pensamiento en un sentido diferente. Es cierto que, a primera vista, decir que la risa es un mecanismo reflexivo puede sonar disparatado. Pero hay que recordar que hasta la Edad Media no se leía en silencio, que sigue siendo necesario aprender a hablar y leer en voz alta – y ser entendido por otros – para luego poder hacerlo mentalmente, y que el hecho de pensar internamente, en silencio, no es algo natural sino un logro moderno (Ryle 1963: 28, 34 s.). Tendemos a pensar que una reflexión es más razonada, cuidadosa y seria cuando obedece a una introspección mental, privada e individual. Pero, como demuestran las bromas chacobo, lo que hace a una asociación de ideas inteligente, o al menos pragmáticamente efectiva, no depende en modo alguno de su calidad introspectiva (Wittgenstein 1997).

En sus diferentes modalidades, el humorismo chacobo parece basarse en una explotación inteligente de las paradojas, las desproporciones, las incongruencias, los errores categoriales y las ambigüedades.<sup>16</sup> Nuestra propia tradición filosófica nos hace percibir la ambivalencia como un residuo indeseable, poco menos que patológico, que se interpone en el camino de las ideas claras y distintas. Esto no sólo nos inclina a suponer que cada acto o enunciado tiene un sentido preciso, sino a la vez que la evitación de la vaguedad, la polisemia y la indeterminación siempre es deseable más allá de cuál sea el género, el estilo o el contexto (Lyons 1996: 267 s.). Despistando a la audiencia mediante una cadena de razonamiento aparente, jugando con su percepción habitual de las cosas, el humor chacobo revela por

<sup>16</sup> Schopenhauer (1910: 76 s.); Freud (1991: 66); Ryle (1963: 17); Eichinger Ferro-Luzzi (1986: 269).

el contrario asociaciones inesperadas entre los múltiples niveles de lo real – el “redescubrimiento de lo consabido” de Freud (1991: 117). Ofrece una forma económica de reflexionar colectivamente sobre las particularidades de la caza, el parentesco, la sexualidad o las relaciones entre los géneros, las generaciones o los grupos sociales que incluyen a los animales, a los objetos materiales y aun a los mismos espíritus. Pero los chacobos no se ríen de un perro, de una fotografía o de un espíritu en abstracto. El humor les brinda la oportunidad de advertir que una determinada clasificación de las cosas (la suya) no es natural, necesaria, inmutable, sino que como cualquier otro ordenamiento de la experiencia es inexorablemente arbitraria (Durkheim et Mauss 1971; Douglas 1968: 365). No se ríen de las cosas en sí. Se ríen del orden que les enseña que hay cultivar tantas hectáreas, que no hay que quedar en ridículo en público, que es indigno demostrar sentimientos en las fotografías, que los animales están en la selva y son propiedad de los dueños del monte, que hay que adoptar, bromear o pelear con gente que tiene cierto nombre, que hay que tener sexo con personas de determinado sexo, edad y status parental, que las hormigas no son animales, que no hay argentinos cazando en la selva ni piojos en la cabeza de un calvo.

Agradezco a Lorena Córdoba y a Isabelle Combès su comentario crítico a una versión preliminar de este trabajo, así como también el apoyo institucional del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y el Legs Bernard Lelong del Centre National de la Recherche Scientifique (Francia), y particularmente a todos los chacobos que se han reído de mí y a veces conmigo.

## Bibliografía

- Balzano, Silvia**  
1983 Análisis comprensivo de un relato chacobo. *Scripta Ethnologica* 7: 47–72.
- Beaudet, Jean-Michel**  
1996 Rire. Un exemple d'Amazonie. *L'Homme* 36/140: 81–99.
- Bossert, Federico y Diego Villar**  
2002 La vieja egoísta y el fuego. *Anthropos* 97: 367–378.
- Calame-Griaule, Geneviève**  
1965 Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris: Gallimard.
- Clastres, Pierre**  
1998 Crónica de los indios guayakís. Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay. Barcelona: Ed. Alta Fulla. (Ad litteram, 6)
- 2008 ¿De qué se ríen los indios? En: P. Clastres, La sociedad contra el Estado; pp. 111–129. La Plata: Ed. Terramar.
- Córdoba, Lorena I.**  
2006 Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo. *Recherches américanologiques au Québec* 36/1: 59–68.  
2008 Parentesco en femenino. Género, alianza y organización social entre los chacobo de la Amazonía boliviana. Buenos Aires. [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires]  
2012 Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX). *Boletín Americanista* 65: 85–106.
- Córdoba, Lorena I. y Diego Villar**  
2002 Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo. *Scripta Ethnologica* 23: 75–100.  
2009 Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII–XX). *Revista Andina* 49: 211–244.
- De Vienne, Emmanuel**  
2012 “Make Yourself Uncomfortable.” Joking Relationships as Predictable Uncertainty among the Trumai of Central Brazil. *HAU – Journal of Ethnographic Theory* 2/2: 163–187.
- Douglas, Mary**  
1968 The Social Control of Cognition. Some Factors in Joke Perception. *Man* (N. S.) 3: 361–376.
- Durkheim, Émile, et Marcel Mauss**  
1971 De quelques formes primitives de classification. En: M. Mauss, *Essais de sociologie*; pp. 162–230. Paris: Éditions de Minuit.
- East, Guy**  
1971 Pacahuara Material Culture. Información de Campo 199. Dallas: SIL.
- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella**  
1986 Language, Thought, and Tamil Verbal Humor. *Current Anthropology* 27/3: 265–272.
- Erikson, Philippe**  
1999 Du pécarí au manioc ou du riz sans porc? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne). *Techniques & Culture* 31–32: 363–378.  
2002a Cana, Nabai, Baita y los demás ... Comentarios sobre la onomástica chacobo. *Scripta Ethnologica* 23: 59–74.  
2002b Le serpent, le paca, l'ethnologue et le naturaliste. Note sur une croyance chacobo (Amazonie bolivienne). En: M. Lenaerts et P. Erikson (éds.), *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*; pp. 207–210. Nanterre: Labethno.
- Evans-Pritchard, Edward**  
1978 The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, Raymond**  
1968 We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. Boston: Beacon Press.
- Freud, Sigmund**  
1991 El chiste y su relación con lo inconsciente. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gow, Peter**  
1991 Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.
- Griaule, Marcel**  
1948 L'alliance cathartique. *Africa* 18: 242–258.
- Grubb, Wilfried Barbrooke**  
1914 An Unknown People in an Unknown Land. (Ed. by H. T. Morrey Jones.) London: Seeley, Service, and Co. [4th Ed.]
- Hammond, Peter B.**  
1964 Mossi Joking. *Ethnology* 3: 259–267.
- Handelman, Don, and Bruce Kapferer**  
1972 Forms of Joking Activity. A Comparative Approach. *American Anthropologist* 74: 484–517.
- Kelm, Heinz**  
1972 Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Oriente Bolivians. *Tribus* 21: 129–246.
- Kensinger, Kenneth**  
1995 How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru. Prospect Heights: Waveland Press.
- Lagrou, Elsje**  
2006 Laughing at Power and the Power of Laughing in Cashinahua Narrative and Performance. *Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4/1: 33–56.
- Lévi-Strauss, Claude**  
1978 Lo crudo y lo cocido. México: Fondo de Cultura Económica.  
1981 The Naked Man. New York: Harper & Row.
- Lew, Robert**  
1997 Towards a Taxonomy of Linguistic Jokes. *Studia Anglica Posnaniensia* 31: 123–152.
- Lyons, John**  
1996 Linguistic Semantics. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthews, Edward D.**  
1879 Up to the Amazon and Madeira Rivers, through Bolivia and Peru. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
- Mauss, Marcel**  
1971 Parentés à plaisanteries. En: M. Mauss, *Essais de sociologie*; pp. 148–161. París: Éditions de Minuit.
- Miller, Frank C.**  
1967 Humor in a Chippewa Tribal Council. *Ethnology* 6: 263–271.
- Needham, Rodney**  
1975 Polythetic Classification. Convergence and Consequences. *Man* (N. S.) 10: 349–369.
- Nordenskiöld, Erland**  
2003 Indios y blancos en el nordeste de Bolivia. La Paz: APCOB. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, 18/3)
- Overing, Joanna**  
1975 The Piaroa. A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage. Oxford: Clarendon Press.  
2000 The Efficacy of Laughter. The Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality. En: J. Overing and A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*; pp. 64–81. London: Routledge.
- Parkin, David**  
1980 The Creativity of Abuse. *Man* (N. S.) 15: 45–64.
- Pitt-Rivers, Julian A.**  
1971 The People of the Sierra. Chicago: University of Chicago Press.
- Prost, Gilbert R.**  
1983 Chácobo. Society of Equality. Gainesville. [Tesis de maestría; University of Florida]
- Radcliffe-Brown, Alfred R.**  
1940 On Joking Relationships. *Africa* 13: 195–210.
- Rivière, Peter**  
1969 Marriage among the Trio. A Principle of Social Organisation. Oxford: Clarendon Press.
- Rosengren, Dan**  
2010 Seriously Laughing. On Paradoxes of Absurdity among Matsigenka People. *Ethnos* 75/1: 102–121.
- Ryle, Gilbert**  
1963 The Concept of Mind. Harmondsworth: Penguin Books.
- Schopenhauer, Arthur**  
1910 The World as Will and as Idea. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.
- Sherzer, Joel**  
1990 On Play, Joking, Humor, and Tricking among the Kuna. The Agouti Story. *Journal of Folklore Research* 27/1–2: 85–114.
- Siegel, Jeff**  
1995 How to Get a Laugh in Fijian. Code-Switching and Humor. *Language in Society* 24/1: 95–110.
- Turner, Christina Bolke, and Brian Turner**  
1993 The Role of Mestizaje of Surnames in Paraguay in the Creation of a Distinct New World Ethnicity. *Ethnohistory* 41/1: 139–165.
- Villar, Diego**  
2004 La noción de yoshini entre los chacobo. Una interpretación. En: M. S. Cipolletti (coord.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*; pp. 165–201. Quito: Abya Yala.  
2005 Indios, blancos y perros. *Anthropos* 100: 495–506.  
2012 Tzirihacato. Notas sobre el humor chacobo. En: D. Villar e I. Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia. Miradas históricas y antropológicas*; pp. 157–175. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País. (Colección Ciencias Sociales de El País, 29)  
2013 Tzirihacato. Notas sobre el humor chácobo. *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 25: 287–296.
- Villar, Diego, Lorena I. Córdoba, e Isabelle Combès**  
2009 La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795–1800). Cochabamba: Instituto de Misionología. (Colección Scripta Autochtona, 3)  
2010 Un documento sobre los panos meridionales en el Mojos jesuítico (1753). *Revista Andina* 50: 231–245.
- Viveiros de Castro, Eduardo**  
1992 From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wallace, William**  
1953 The Role of Humor in the Hupa Indian Tribe. *The Journal of American Folklore* 66/260: 135–141.
- Weber, Max**  
1993 Ensayos sobre metodología sociológica. Buenos Aires: Amorrortu.

**Wittgenstein, Ludwig**

1997 Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell. [2nd Ed., Reprinted]

**Zenner, Walter P.**

1970 Joking and Ethnic Stereotyping. *Anthropological Quarterly* 43/2: 93–113.

**Zingg, Philipp**

1998 Diccionario chácobo-castellano y castellano-chácobo, con bosquejo de la gramática chácobo y con apuntes culturales. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.



## Das Böse im göttlichen Wesen

Der Mungokult der Balsa und Koma (Nordghana)

Franz Kröger

**Abstract.** – This article analyses the evil qualities in spiritual beings which are venerated by the Balsa and Koma of northern Ghana. In particular the mongoose, in both its animal shape and as a spiritual being, is regarded as malignant and harmful. Surprisingly, the Balsa mongoose is associated and sometimes even equated with a particular ancestress, namely the shrine owner's mother's mother. In addition, war and bloodshed are often strongly associated with the mongoose shrine. Among the Nankana, it can only be acquired by men who have killed another human being. These widely differing meanings and functions can perhaps be ascribed to the deep fear of a powerful and malicious supernatural being and by the desire to overcome this fear through ritual activities. [Northern Ghana, Balsa, Koma, rituals of the mongoose, matrilineality, evil]

**Franz Kröger**, Dr. phil. in Ethnologie (1978, Westfälische Wilhelms-Universität Münster). Bis zu seiner Pensionierung war er Dozent an der University of Cape Coast (Ghana) und am Institut für Ethnologie, Münster. – Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Religion, Sprache, materielle Kultur und Gesellschaftsordnung. Er unternahm mehrere Forschungsreisen nach Westafrika, vor allem zu den Balsa und Koma in Nordghana. – Zu den Publikationen, neben zahlreichen Artikeln in ethnologischen Zeitschriften, siehe auch Zitierte Literatur.

### Religionsgeschichtliche Einführung: Das Böse

Die Frage, welche Stellung dem Bösen innerhalb eines Weltbildes zukommt, hat seit jeher Theologen, Philosophen und die Gründer und Lehrer der Weltreligionen beschäftigt. In der Religionsethnologie spielt sie dagegen eher eine marginale Rolle und die Zahl der ethnologischen im Vergleich zu den theologischen Publikationen zu diesem Thema ist recht gering.<sup>4</sup>

Der Glaube an einen guten Gott, der oft auch

Schöpfer und allwissender Erhalter der Menschheit ist, konfrontiert die Menschen mit der Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist. Falls es vom guten Schöpfergott selbst stammt, kann dieser nicht als uneingeschränkt gut bezeichnet werden. Besteht es jedoch als eine eigene, der Güte des Schöpfergottes entgegengesetzte Kraft, die auch eine gewisse Macht über den Menschen hat, dann müssen Abstriche an der Allmacht dieses Gottes gemacht werden.

In den Weltreligionen hat dieses Problem zu verschiedenen Konzepten und Vorstellungen geführt. Bei einigen im Orient und Mittelmeerraum beheimateten Religionen wird ein Dualismus zwischen einer guten und einer bösen kosmischen Kraft angenommen, z. B. im Parsismus, der von Zarathustra gegründeten Religion, und im Manichäismus und Gnostizismus der Spätantike. Die Auseinandersetzungen zwischen Gut und Böse finden hiernach in der Weltgeschichte unter Einbeziehung der ethischen Entscheidungen der Menschen statt.

Wichtig für die Ausbildung eines christlichen Standpunkts zu diesem Problem war der Kirchenlehrer Augustinus (354–430 n. Chr.) aus Nordafrika, der in seiner Jugend selbst Anhänger des Manichäismus war. In den "Confessiones" (3. Buch, VII.12) finden wir Behauptungen, dass das Böse (*malum*) nur ein Mangel an Gutem (*privatio boni*) ist und "sich bis zur reinen Nicht-Existenz erstreckt" (... *quod omnino non est* – Augustinus 2009: 126f.). Gott hat seiner intelligenten Schöpfung, dem Menschen, und in einer Frühphase auch den Engeln, einen freien Willen gegeben, das Gute zu tun oder es zu unterlassen, d. h. sich Gott zuzuwenden oder sich von ihm