

El *Kamari ista* de Canelos: función y significado del gran ritual amazónico

Ferran Cabrero

 <https://orcid.org/0000-0003-4541-4904>
Universidad Estatal Amazónica, Puyo, Ecuador
fcabrero@uea.edu.ec

Wagner Yamandú Tello

 <https://orcid.org/0009-0009-0781-8212>
Casa de la Cultura Ecuatoriana-Núcleo Pastaza, Ecuador
yamandutello@gmail.com

RESUMEN

En la comunidad y parroquia rural de Canelos, del cantón Pastaza, en la provincia del mismo nombre, en Ecuador, se celebra el Kamari ista (fiesta del banquete o de la abundancia) más grande de toda la Amazonía kichwahablante. A partir de una solicitud de la misma comunidad para que el Kamari fuera registrado y certificado como patrimonio nacional, entre 2013 y 2022 se realizó trabajo etnográfico de forma participativa para elaborar el documento base para dicha meta. En este proceso se hizo evidente que, más allá de ciertos trabajos etnográficos de hace varias décadas, actualmente se conoce poco de dicha fiesta o ritual, de su función y significado. Partiendo del trabajo realizado en el marco de la certificación patrimonial, el objetivo de este artículo es analizar desde una perspectiva antropológica el Kamari de Canelos: su proceso complejo de preparación y desarrollo, su origen intercultural y especialmente su función social y significado cultural.

Palabras clave: Alta Amazonía, canelos kichwa, fiestas tradicionales, patrimonio cultural, ritual



The *Kamari ista* of Canelos: Function and Meaning of the Great Amazonian Ritual

ABSTRACT

The largest Kamari ista (banquet or festival of abundance) in the entire Kichwa-speaking Amazon is celebrated in the community and rural parish of Canelos, in the Pastaza district in the province of the same name, in Ecuador. Based on a request from the same community for the Kamari to be registered and certified as national heritage, between 2013 and 2022 participatory ethnographic work was carried out to prepare the base document for said goal. In this process, it became evident that, beyond certain ethnographic works from several decades ago, little is known today about this festival or ritual, its function and meaning. Starting from the work carried out within the framework of heritage certification, the objective of this article is to analyse the Kamari of Canelos from an anthropological perspective: its complex process of preparation and development, its inter-cultural origin, and especially its social function and cultural meaning.

Keywords: Upper Amazon, Canelos Kichwa, traditional festivals, cultural heritage, ritual

La *economía*, la *acumulación*, la *medida* definen el ritmo de la vida profana; la *prodigalidad* y el *exceso*, el de la fiesta, el del intermedio periódico y exaltante de vida sagrada que interrumpe aquélla, devolviéndole salud y juventud.

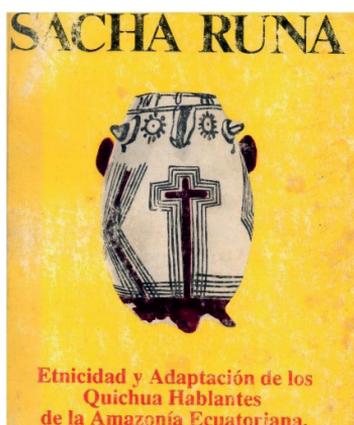
Roger Caillois

El ritual de la *Jista* o *Ista* (*fiesta* en kichwa), que incluye el *Kamari* como su máxima expresión, es un tipo de celebración que abarca desde el área de Puyo en Ecuador (comuna San Jacinto del Pindo) y varios asentamientos de los ríos Bobonaza (Canelos, Pacayacu, Sarayacu y Montalvo) y Curaray, hasta Lamas en Perú (fiesta de Santa Rosa), y remite a los confines septentrionales del imperio inca, la zona que hoy habitan los kichwas amazónicos. Coincide con celebraciones cristianas, como Navidad, pero también con el cierre de ciclos ecológicos: el final de la estación seca y el principio de la lluviosa, cuando nacen ciertos peces (*challua* o bocachico) y los frutos del *chontaduro* (*Bactris gasipaes*), por ejemplo. Este tipo de *istas* eclosionan a partir de un proceso de etnogénesis durante las primeras misiones amazónicas en el siglo XVII. En aquella época, para evangelizar a la población, se concentraba a distintos grupos indígenas en una «reducción» (sedentarización y cristianización) con una lengua vehicular, en este caso, «la lengua del Inga» (Maroni, 1738/1988, p. 168), que igualmente pudo haber sido traída por kichwahablantes mucho antes. En el contexto colonial, las reducciones también sirvieron de refugio para los que huían de la encomienda, la mita o la tributación directa, así como de guerras interétnicas (Cabrero, 2022). Hoy, el *Kamari ista* de Canelos es la fiesta más grande y significativa de la Amazonía ecuatoriana, hasta el punto de que el 22 de agosto de 2021 fue reconocida políticamente como patrimonio inmaterial del Ecuador, la primera certificación de esta naturaleza en la región amazónica a partir de la Ley Orgánica de Cultura de diciembre de 2016.

Antes de la presente investigación etnográfica y del consiguiente registro como patrimonio nacional (2021) solicitado formalmente desde el 2018 por la comuna y el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) parroquial de Canelos,

con trabajo mancomunado entre la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE) Núcleo Pastaza y la Universidad Estatal Amazónica (al que al final se añadiría el GAD Municipal del cantón), el *Kamari ista* ya había sido descrito y analizado por tres antropólogos: Norman Whitten (1976/1987) en su obra de referencia sobre los «Canelos Quichua» (Figura 1), Mary-Elizabeth Reeve (1988) en su obra *Los Quichuas del Curaray* y María Antonieta Guzmán Gallegos (1997) en su obra sobre trabajo, género y parentesco en Canelos. Son obras valiosas, publicadas con una diferencia de alrededor de diez años, que hoy ya tienen entre cincuenta y veinticinco años, y ciertas diferencias en cuanto a la interpretación del *Kamari*. Partiendo de que la realidad cambia constantemente y que, además, puede ser interpretada desde diferentes perspectivas, como caras de un prisma, poco se conoce hoy de esta fiesta o ceremonia, de su función y significado.

Figura 1. *La monografía de Whitten (1976) con la asistencia de Marcelo F. Naranjo, Marcelo Santi Simbaña, y Dorothea S. Whitten*



Nota. Izquierda: portada de la traducción al castellano de *Sacha Runa* (persona o gente de la selva), con la que empieza la etnografía moderna con los canelos kichwa. Incluye un capítulo sobre «Estructura ritual». Derecha: *Asua mama* dando *vinillu* a un *cajanero uyariungui* (portadores de los sonidos, en referencia tanto a las cuerdas del tambor como al tamborilero). Tomado de *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonia ecuatoriana* (p. 211), por N. E. Whitten, 1976/1987, Abya Yala.

El objetivo de este artículo es comprender la ceremonia del *Kamari* de Canelos: su proceso complejo de preparación y desarrollo, su origen histórico y especialmente su función social y significado cultural. Para ello, en el marco

del proceso de patrimonialización de la fiesta,¹ se realizó trabajo etnográfico entre 2013 y 2022 (a excepción del 2020), haciendo observación participante en varios *kamari* y colaborando en las mingas de este. Uno de los coautores también participó como *cajanero* en la ceremonia de diciembre de 2021, luego de un año de interrupción por la pandemia de la COVID-19. Se realizaron igualmente entrevistas abiertas y en grupo, y se tomaron notas en el diario de campo. No se hicieron entrevistas estructuradas o encuestas que pudieran aumentar la percepción de los investigadores como meros observadores externos de la comunidad y, por tanto, incidir en exceso en la actitud de los participantes. En todo momento, se trató de una interacción cercana y colaborativa, una situación propiciada ciertamente por la misma solicitud de la comuna de que se hiciera el trabajo pertinente para la certificación, así como por el apoyo expreso de la CCE-Núcleo Pastaza en algunos preparativos de la fiesta. De ello se sustrae que se pueda incluir el presente trabajo en el espíritu y la metodología de la investigación acción participativa (Fals Borda, 1979/1986), en el sentido de comprometerse con la comunidad que se estudia. En marzo de 2022 se participó igualmente en la fiesta de San José, patrón de Canelos, y que, aunque de dimensiones reducidas, se parece al *Kamari ista* (diciembre) en varios aspectos.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A partir de la entrada de Gonzalo Díaz de Pineda al país de Quijos en 1536 y su anuncio de abundante oro y árboles de «canela», el *ishpingo* (*Ocotea quixos*), con un aroma muy similar y de la misma familia *Lauraceae*, fue bautizado igualmente como «canela», nombre castellano del árbol *Cinnamomum zeylanicum* o *Cinnamomum verum* J.Presl, especia que valía como oro desde que las antiguas rutas europeas hacia Ceilán habían sido bloqueadas por la caída de Constantinopla en 1453. Aunque la corteza del *ishpingo* no pudo ser utilizada como condimento y no era rentable, su nombre parcialmente equívoco ha quedado en la Amazonía ecuatoriana como identidad local: primero como provincia y también misión de Canelos durante la colonia (Figura 2), luego como cantón en los primeros años de la República y finalmente como el pueblo de Canelos, que igual debe su nombre a los árboles de «canela» o «canelos», abundantes en sus alrededores.

¹ Este proceso de patrimonialización no debería entenderse como «fossilización» en su variabilidad diacrónica, sino como un reconocimiento en un momento histórico dado que no obvia cambios a futuro.

Figura 2. Detalle del mapa de la Provincia de Canelos en el Corregimiento de Ambato (1796)



Fuente: Tomado de *Ecuador. Atlas histórico-geográfico. Quito. Los orígenes, el Reino, la Audiencia y Presidencia, la República* (tab. 54-55), por J. Morales y Eloy, 1942, Ministerio de Relaciones Exteriores.

El pueblo de Canelos, tanto como localidad física como por su composición étnica, proviene de una antigua misión creada con el método de «reducción» en el sentido de concentrar población para facilitar su evangelización. Esta fue fundada en el siglo XVII por la Orden de Predicadores, los llamados popularmente «dominicos», establecida en Europa del siglo XIII en el contexto de la cruzada contra los cátaros. Desde el testimonio de Fray Gaspar de Carvajal, cronista primero de la expedición de Gonzalo Pizarro al País de la Canela, y luego del grupo de Orellana que descubre el río Amazonas para los europeos en 1542, es una orden religiosa vinculada inextricablemente a la Amazonía. Posiblemente con algunas incursiones previas a fines del siglo XVI, se suele citar a Fray Sebastián Rosero como el primer dominico que, entre 1624 y 1631 (dependiendo de las fuentes), al descender de la aldea cristiana de Baños, bautiza 35 «infielos Canelos» (García, 1985, p. 80). Formalmente, la misión se inaugura en 1671 y continúa una historia llena de tribulaciones y éxitos (Figura 3).

Figura 3. *Con la palabra de Dios hasta los confines: actividad misionera en el río Bobonaza (1949)*



Fuente: Tomado de *Documental Alama*, Archivo Vicariato Apostólico de Puyo, s.f.

Luego de un asentamiento previo conocido como Caninche, alrededor de 1712, Fray Ignacio de Santa María «recogió á los indios que iban fugitivos y fundó dicho pueblo debajo del patrocinio del Patriarca San Joseph en las orillas del Bobonaza, á que sirviere de escala á los nuestros para entrar á las provincias del Marañón» (Maroni, 1738/1988, p. 304). Por solicitud de Fray Mariano de los Reyes que veía próxima la extinción de la misión en 1775 debido a epidemias y ataques de indígenas no reducidos («sólo cuento con 19 indios, fuera de mujeres y algunas criaturas menores»), el presidente de la Audiencia de Quito de entonces, José Diguja, ordena al teniente Pedro Fernández de Cevallos, vecino de Ambato, comandar una expedición que tiene, entre otros objetivos, la búsqueda y reducción de los infieles pero amigables «machutacas» (presumiblemente un grupo del conjunto lingüístico jíbaro o *Aénts Chicham*) en el río «Corino» o «Pastaza» para así incrementar la población evangelizada de la misión (Costales, 1997; Frías y Galera Gómez, 2002).

A fines del siglo XVIII, las misiones dominicas en el oriente ecuatoriano estaban formadas por varios pueblos, como San José de Canelos, San Carlos del Pastaza,

La Palma y San Jacinto de Copataza (García, 1985, p. 86). A partir de la creación del Obispado de Mainas con la Cédula Real del 15 de julio de 1802, pasaron a estar bajo el cuidado de los franciscanos de Santa Rosa de Ocopa (actual Perú). Si bien en 1821 se pidió a los dominicos regresar a su antigua misión de Canelos, en 1835 queda en manos diocesanas. Como división del Vicariato de las Misiones Orientales, en 1886 se crea la Prefectura de Canelos y Macas y se encomienda a la orden dominica. El regreso de los dominicos se da en 1887, en el contexto de la explotación del caucho, desdoblamiento de la zona y tensiones con los comerciantes blancos por la disputa de mano de obra indígena, así como incursiones armadas desde el Perú. En este ambiente finisecular de disputa de territorio indígena y «ecuatoriano», se da la figura del cacique guerrero «Palate» o «Palati», nombrado capitán por el General Veintimilla, interlocutor con el mundo blanco y defensor de la comunidad de Canelos en varios frentes, así como de las incursiones de los temibles indígenas y en parte parientes «jíbaro» de tierra adentro (Pierre, 1889/1988). Asimismo, son valiosas las anotaciones de Karsten (2000), que percibe a los Canelos como indígenas «semicivilizados» y «cristianos de nombre», y que llega a conocer, al igual que el padre Pierre, al legendario y astuto capitán Palati (Figura 4).

Figura 4. *Varayuj históricos de Canelos*



Nota. Probablemente el capitán Palati (con chistera y gabardina), junto a su hijo Policarpo Illanes (a su derecha con vara de mando) y otras autoridades de la comunidad de Canelos (c. principios siglo XX). Tradicionalmente, los *varayos* o *varayuj*, que servían de enlace con la Iglesia, estaban conformados por curaca, capitán, alcalde, alguacil y fiscal. Tomado de American Museum of Natural History, cf. Steward y Faron, 1959 (p. 344).

RESULTADOS: DESCRIPCIÓN DEL RITUAL

La siguiente cita de Karsten (1935/2000), viajero impenitente y observador privilegiado de principios del siglo XX remite al *Kamari*, sobre todo cuando luego apunta todo lo que allí acontece (matrimonios y bautizos, festivales de danza, y libación en exceso):

Además del imponente edificio de madera de la misión de Canelos, hay solo dos pequeñas casas de bambú habitadas por gente blanca, una de las cuales es ocupada por el Teniente Político, el representante del gobierno en estas regiones. El resto de los habitantes son todos indios, los cuales viven en Canelos solo en determinado tiempo, o hablando más estrictamente, cuando los misioneros ordenan una reunión para la celebración de alguna fiesta religiosa, sobre todo en Navidad y en pleno verano. Tal «reunión» se demora unas cuantas semanas. (p. 21)

Pero *Kamari* (banquete, abundancia) o *Camari*, tal y como se escribía antes, era la forma genérica de nombrar una fiesta en el mundo indígena.² A principios del siglo XX, se citaban de la siguiente forma seis grandes fiestas para los asentamientos de la región: «la de la Sma. Virgen, del Niño Dios, del Sagrado Corazón de Jesús, de S. José, del Sto. Patrón de cada pueblo, y del Sto. cuya imagen la veneran en la propia iglesia» (El Oriente Dominicano, 1929, p. 114). Si en Canelos el patrón es el mismo San José (19 de marzo) y no se tiene una imagen específica de otro santo para venerar, se interpreta que en aquellas fechas hubo cuatro fiestas principales con la Iglesia espaciadas alrededor de tres meses cada una. Por su parte, Guzmán Gallegos (1997), sin citar fuentes, aborda otras fiestas extintas: *Rusariu mama* (la fiesta de la Virgen del Rosario) y *San Vicinti* (San Vicente), que junto con *Corpus jista* (Corpus Christi) y el mismo *Kamari* harían igualmente cuatro. Además, indica que *San Jusi* (San José) es nueva y «organizada por primera vez en 1985-86 para festejar la fundación del colegio secundario de Canelos» (p. 174). Sin embargo, San Vicente es el patrón de otro pueblo del Bobonaza, Pacayacu. En todo caso, en Canelos hoy solo quedan dos de estas fiestas: San José y el llamado *Kamari ista*, a veces citado como *Niñu ista* (*fiesta del Niño*, refiriéndose al niño Jesús), uno de los pocos actos colectivos que convoca a la mayoría de gente de Canelos en el año, en este caso, en diciembre. Las otras celebraciones, hoy destacables, de carácter más profano,

² De hecho, «camari» o «camarico» también se puede entender como un «obsequio en alimentos ofrecido a los curas durante las fiestas indígenas» (Taylor, 1994, p. 55).

son los aniversarios de fundación de la comuna (27 de febrero) y de la parroquia (27 de diciembre).

En esta sección se detallarán las fases del ritual, así como sus actores, tal y como se da hoy día. En primer lugar, hay que comprender que el *Kamari ista* es organizado de forma colaborativa por siete parejas o casas ceremoniales, que son un núcleo de intercambio que simboliza la unión del trabajo femenino y masculino. Dos de estas parejas representan sendas fiestas, la *warmi ista* y la *kari ista* (o *Iluku ista* y *Killa ista*),³ entendidas como casas (*huasi*) femenina y masculina. Ambas parejas constituyen los *ista amu* o *ista duiño*, los dueños de la fiesta (parejas que han sido escogidas previamente como auspiciadores de la fiesta o priostes). Las cuatro parejas restantes son los lanceros o guerreros (con corona especial de cuatro plumas de cola de papagayo), que cumplen un rol secundario con su papel simbólico de defensa de la comunidad y rememoración de las guerras interétnicas en los tiempos antiguos y de los abuelos, junto con la casa del *tambonero* o *lancero amu* (dueño o jefe de los lanceros),⁴ una especie de maestro de ceremonias (mediador o juez para el caso de los lanceros), como es usual en otras fiestas amazónicas. Cada casa ceremonial debe conseguir cuatro o cinco parejas de *ayurantes* o ayudantes (*chayuj manda*), a menudo familiares (haciendo énfasis en los lazos de unión en el *ayllu* o familia extensa), músicos (un *piwanero* o flautista y un *cajanero* o tamborilero),⁵ una *asua mama* o madre de la chicha de yuca y del *vinillo* (vino de yuca fermentada con hongos), y una *yanuna mama* o madre de la cocina.⁶ Las casas ceremoniales guerreras están constituidas de la misma forma. Las parejas que han organizado la fiesta se encargan de elegir a los nuevos priostes para hacer esta función el año siguiente, rotación que puede entenderse como el establecimiento del intercambio recíproco de bienes y servicios.

Cabe subrayar que las *warmi ista huasi* y *kari ista huasi* representan una estructura dual fundamental, la cual genera una tensión permanente por la competencia en la cacería y en la producción de *asua* entre los dos grupos a partir del miedo latente o ansiedad de no poder devolver las prestaciones opuestas

³ Actualmente, ya no se usa la referencia mítica de *Iluku* y *Killa*, partición ceremonial que cita en varias ocasiones Whitten (1976/1987, pp. 196, 223). En palabras de Celso S. (2018), «Casi nadie habla de eso».

⁴ Cualquiera no puede ser *tambonero*. Desde 2022, en Canelos sólo restan Lucio C. y Abraham T.

⁵ El *piwanero* es clave al conocer toda una serie de melodías que deben ser tocadas en momentos específicos. Hoy solo quedan Celso S. y su padre.

⁶ Evidenciando el avance de las relaciones monetizadas, ahora se debe contribuir con 20 USD para cada colaborador de las casas fiesteras, independientemente de si es familiar o no.

en el proceso preparatorio de trabajo recíproco. Todos los otros participantes fiesteros están estructurados alrededor de estas dos partes, a diferencia de los lanceros y el *tambonero*. Especialmente en su fase final hay una relación más intensa y a la vez una delimitación de fronteras entre los fiesteros-comunidad y la misión.

La festividad dura casi un mes, 26 días alternos, y si bien se celebra en diciembre, cabe resaltar que empieza, de hecho, un año antes, cuando los fiesteros son designados y empiezan algunas actividades: principalmente agrandar la casa (pueden llegar a recibir hasta unas 500 personas), preparar la *chacra* (huerta familiar) para el aumento de la cosecha meses más tarde, además de proveerse de diferentes utensilios caseros que serán necesarios para el desarrollo de la fiesta, como enormes tinajas para la chicha y *mokawas* (cuencos) adicionales para servirla.⁷ Igualmente hay que entender que hay una fase preparatoria de mingas (trabajo común) y rituales que dura varios meses o semanas, y otra del desarrollo de la *ista* propiamente como apoteosis comunitaria.

DESARROLLO DE LA FASE PREPARATORIA

Yandachina

En primer lugar, el primero de diciembre, debe citarse la minga para recoger leña, que incluye un ritual de intercambio con el párroco del pueblo, al que se le entrega una porción de la leña y este responde con una bendición, caramelos y cigarrillos.

Lumu kusana

El dos de diciembre se realiza la minga para cosechar y asar yuca.

Allu mukuna

El cinco del mismo mes se realiza la minga para masticar la yuca y producir chicha. Al igual que en la anterior minga, participan mujeres, hombres y gente de la comunidad en general, no solo de las casas fiesteras o ceremoniales. Antes también se daba la minga para recoger barbasco (*Lonchocarpus utilis* o *nicou*), sustancia tóxica para la pesca fluvial, en la que solo asistían los hombres de las casas ceremoniales.

⁷ Aunque algunos fiesteros han utilizado recientemente cuencos de plástico, la mayoría sigue utilizando *mokawas*, más valoradas.

A partir de estas mingas se consigue de forma colaborativa dos recursos importantes para la fiesta, leña y yuca, y la bebida principal, la chicha de yuca o *asua*. Hay que subrayar el trabajo de la *asua mama* y la *yanuna mama* para proveer bebida y comida a los ayudantes de las mingas, así como para las visitas de los integrantes de las otras casas para supervisar el trabajo que se va realizando, también llamadas *upina* (beber o bebida), mientras el *cajanero* toca el tambor de madera de cedro para hacer más agradable la ocasión, a veces acompañado por el *piwanero*.

Misaipi

El siguiente día, seis de diciembre, es el día de la misa, en el que se escenifica la relación entre los Canelos *runa* y la Iglesia con un evento notable: en una iglesia a rebosar, el sacerdote bendice a los expedicionarios que en los siguientes días se adentrarán en la selva (por el Copataza y en las fuentes del Bobonaza y del Villano), en sus respectivas *purinas* (lugares de cacería y descanso), para obtener carne de caza que servirá más tarde para la fiesta. A los pies del altar, se dejan las carabinas de los cazadores, que son bendecidas, así como seis apilamientos de fundas de sal y azúcar, obsequio de los religiosos para los expedicionarios de las seis casas. Después de la misa y los cantos, el párroco también entrega escapularios a los hombres y estampitas a las mujeres. Vuelve el sonido de los tambores y los participantes visitan las seis casas para la *upina* y se preparan para la expedición.

Sachama rina

El mismo día del *misaipi*, o el siguiente, siete de diciembre (no se puede salir antes de acabar la chicha), se da la salida de cacería (Figura 5). La *asua mama*, luego de ortigar a los niños que son cargados (los cuales acaban chillando) y de lanzar puñados de maní y maíz a la cabeza de los expedicionarios como rito mágico para ayudarles a encontrar animales, pinta de color rojo con *manturu* o achiote (*Bixa orellana*) el mentón de estos, a semejanza del mono aullador colorado (*Alouatta seniculus*). Hay que recordar que, como decoración facial, los participantes de la fiesta ya pueden estar pintados de negro gracias al *huito* (*Genipa americana*). Luego de este prolegómeno, salen los cazadores en un viaje de aproximadamente 16 días en la selva, hasta el 23 de diciembre, llamado *shamunkichu*. Como la cacería es una empresa peligrosa no exenta de imprevistos, hay toda una ritualización mágica subsiguiente, no solo en el día de la salida, para favorecer la caza y el buen retorno de los expedicionarios-maridos: en ese período, las mujeres no

Figura 5. Magia en el Sachama rina



Nota. Magia como medio de control de una empresa incierta en la selva (a), donde tampoco puede faltar «el mejor amigo del hombre» (b). Todos los derechos reservados [2018, 2019] por Tello.

pueden bañarse ni peinarse ni ingerir sal o ají ni barrer la casa. En este período de preparación final de la fiesta, las mujeres continúan elaborando chicha, *vinillo* y cerámica (vasijas para chicha o *mokawas*, jarros antropomórficos o *purus*, cornetas y tazones tipo *kallana*) con variados significados simbólicos que remiten tanto a la experiencia y sentimientos de la «tejedora» de cerámica (y sus sueños) como a la cultura kichwa amazónica en general (mitología).⁸ Sin embargo, es importante subrayar que ni la fiestera dueña de la casa ni la *asua mama* hacen alguna actividad con el barro: solo pueden «tejer» sus ayudantes debido a que, si aquellas lo hacen, se corre el riesgo de que la carne en el monte no se ahúme correctamente y se dañe, o bien que la lluvia empiece a caer sin dar tregua. Esto no obvia que las dueñas de casa deban indicarles el yacimiento del que se debe conseguir el barro, proporcionar la leña y hojas para quemar la cerámica, así como el alimento diario. Si no fuera así, podría surgir el conflicto: las participantes,

⁸ Cabe subrayar que el arte de elaborar cerámica se lo solía vincular a *Nunkui*, espíritu maestro de la arcilla, de los suelos cultivables y la cosecha, entendido también como *Allpa mama* y *Chacra mama*, respectivamente.

incómodas con el intercambio, podrían negarse a continuar la colaboración. Por su parte, los dueños de casa, como jefes de cazadores, tienen responsabilidades similares: proveer *purina* a «sus» cazadores, pertrechos, medicinas, un buen guía, procurar que no pasen hambre y ahumar la carne de caza. Así, no solo son importantes las relaciones de los cónyuges, sino las que se dan con todos los integrantes de la casa ceremonial, a menudo también familiares.

DESARROLLO DE LA FIESTA O CEREMONIA

Shamunkichu

En la madrugada del 23 de diciembre, cuando igualmente se da la *wayusa upina* (*Ilex guayusa*, planta energizante), hay un vuelco en la fiesta; acaba su preparación y empieza la fiesta en sí con la bienvenida de los cazadores, cuando los hombres regresan de la selva, a menudo adornados con pieles y con coronas de plumas multicolores, cargados con las piezas de caza. La bienvenida como intercambio de abundancia se da de la siguiente forma: los hombres entregan la carne y las mujeres los reciben con chicha, y la *asua mama* con vinillo. Los intercambios siguen con los ayudantes, con lo que se subraya la unión con la pareja dueña de casa. Se puede ya designar las casas fiesteras para el año siguiente. Una vez las casas ceremoniales han procurado toda la bebida, comida y cerámica, se da la mezcla de chicha de todas las mujeres, con rondas de visitas (*upina*) en las que ya participa toda la comunidad.

Aquí tiene un papel preponderante el *tambonero*, ya que supervisa los resultados de la cacería en la casa de los lanceros e informa cuál de estas casas es la mejor en el sentido de mayor abundancia de carne, bien ahumada y conservada (Figura 6). La noticia se difunde por la comunidad.

Sisa mandana

El 24 de diciembre es el día de «cubrir con flores». Las mujeres llegan a las dos casas principales con flores de *waranko* amarillas (color masculino que remite a *Indi/Inti* o sol y simboliza afinidad) y, a veces, también rojas (color femenino que remite al arcoíris rojo-boa y simboliza consanguinidad); y los hombres llegan con hojas de palma. Así, las mujeres de las dos casas principales adornan con las flores el anda con la figura del Niño Jesús para la procesión del día siguiente, y los hombres decoran la plaza con las hojas de palma. Actualmente los participantes suelen desconocer el simbolismo que entrañan los colores.

Figura 6. Shamunkichu



Nota. Un ayudante debe revisar la carne de las casas fiesteras en la madrugada, en este caso la conseguida por el grupo de cacería de la *warmi ista huasi* (a). El cráneo de un mono colgado en la viga de madera tiene el poder mágico de atraer la caza (b). Las comidas abundantes empiezan temprano (c). Todos los derechos reservados [2021] por Cabrero.

Ista kamari

El 25 de diciembre es el momento cumbre de toda la festividad, cuando los nuevos lanceros amanecen danzando en la misión; es el día de la procesión y de la distribución extensa de comida, en que se evidencia aún más el papel central de las dos casas fiesteras, los dueños de la fiesta. En la iglesia reciben la bendición del sacerdote y se da por iniciada la procesión alrededor de la plaza, que termina de nuevo en la puerta de la iglesia donde se entrega del anda con la figura del Niño Jesús a las parejas femenina y masculina que el año siguiente organizarán la fiesta. A veces se dan bautizos, y antes también había matrimonios (cuando se aprovechaba la venida del misionero a la comunidad para todo tipo de ceremonias). Los dueños de la fiesta han de ir de nuevo a sus casas, ya que son ellos quienes dan de comer a los asistentes, previo pago simbólico acordado (usualmente 0,50 USD la *kallana*). La comida tradicional es el llamado *katu* o mazamorra (plátano rallado cocinado con pescado o carne). Luego de que el

sacerdote misionero la haya bendecido es, igualmente, invitado a comer y beber chicha y vinillo. La llegada del representante de la misión a las casas fiesteras principales es importante porque evidencia el papel central de la comunidad en el intercambio.

Lanza kamari

Se realiza el 26 de diciembre. En la plaza, en una gran mesa, los lanceros dan de comer al sacerdote y a sus propios ayudantes de las distintas casas por turnos, al *tambonero* y a los nuevos sacerdotes. Se dan ciertos conflictos por actitudes hostiles de reclamo e insultos de unos a otros, a menudo ante la mirada atónita del cura. El banquete finaliza al son de *¡tamia! ¡tamia!* (lluvia), con una bañada de chicha de la que pocos se salvan, lo que simboliza el poder de *Tsunki* (*Yaku mama*), espíritu maestro del agua (aunque los participantes ya se han olvidado de este simbolismo). Al final, llegan a la plaza los amos de la fiesta, las parejas de las casas masculina y femenina y sus acompañantes. El hombre ataviado con pieles de animales de la selva, símbolo de *Amazanka* (espíritu amo de la selva),⁹ toca el tambor para convocarlo y lleva una corona de plumas con el pico del tucán o *sikwanka* (guerrero tucán-lanza). La mujer luce sus mejores galas, sombrero, velo y pañuelos, mientras le cuelgan billetes en una demostración de abundancia (Figura 7). El baile finaliza entrada la tarde, pero el jolgorio puede continuar en las casas fiesteras hasta que se acabe la chicha, y se puede extender un día más, que se conoce como la *lluspirina*, cuando se cierra lanzando las *mokawas* al techo como un juego. Las que no quedan atrapadas en las hojas de palma del techo se despedazan al caer al suelo para cerrar un ciclo y dar paso a otro.

DISCUSIÓN: FUNCIÓN SOCIAL Y SIGNIFICADO CULTURAL

Los canelos kichwa, habitantes indígenas de los ríos Pastaza, Bobonaza, Curaray y Villano, son producto del contacto de culturas como las jibaroanas (achuar)

⁹ De acuerdo con Celso S. (2018), «Amazanka era el mejor que usaba pucuna [cerbatana]. Dicen que era una persona, porte de mi hijo, pero iba a la cacería sólo con una flecha, y de un solo mataba a una manada de chorongos [mono lanudo plateado, *Lagothrix poeppigii*]. Si caía toda la manda, cogía lo que era necesario. Lo otro soplaba y revivían y se iban. Sólo lo necesario. Él cazaba para dar de comer a los Juri Juri [espíritu maestro del alma de los afuereños], para que no salgan y vengan a comernos».

Figura 7. Estampas del Kamari



Nota. Baile de los lanceros en una visita a las casas fiesteras (a); *kallana* y plátanos a la espera del gran banquete (b); Comida pantagruélica en el *Lanza kamari* (c); baile carnavalesco con tiempo invertido en la misma plaza, que incluye elementos burlescos como el salacot (d). Todos los derechos reservados [2019] por Cabrero.

y zaparoanas con los misioneros dominicos en el siglo XVII.¹⁰ A partir de una rápida etnogénesis, los hablantes ya del idioma vehicular kichwa se convierten en una especie de pueblo supuestamente domesticado e intermediario de utilidad para la expansión europea en la Amazonía. Como «reducción» histórica principal,

¹⁰ Esta propuesta antropológica de Whitten (1976/1987) debe complementarse, no obstante, con la etnohistórica de Taylor (1986/1988), quien a partir de Maroni, González Suárez y Oberem, principalmente, subraya un origen más bien andino: «El núcleo inicial de este grupo está comprobadamente constituido por indios andinos fugitivos, a los que se sumaron, a partir de 1660, un pequeño grupo Zápara, que sirvió probablemente de polo de atracción para los Gaes vecinos que huían de las reducciones jesuitas a partir de 1670. A estos dos componentes, conviene añadir los emigrados Quijos, en número sin duda limitado, pues lo esencial de la inmigración Quijos se verificará en el transcurso del siglo XVIII» (p. 276). De hecho, tampoco descarta para esta «etnia quichuafona» una migración desde los Andes anterior al siglo XVII citando la fuga hacia el oriente del ejército derrotado de Rumiñahui. Tal origen andino parece lejano a principios del siglo XX, cuando Karsten (1935/2000) incluye a los canelos kichwa como parte de «las tribus jívaras» (p. 21).

Canelos también es puerto de descanso y avituallamiento en uno de los caminos más usuales hacia las misiones de Maynas (siglos XVII-XVIII). En ese contexto nace el *Kamari* tal y como lo conocemos en la actualidad. Es cierto que, en relación con zonas cercanas de la Amazonía ecuatoriana, más al norte, ni Hudelson (1987) para la «cultura de transición» de los kichwas de Loreto-Ávila ni Uzendoski (2005) para los napo runa (río Napo) citan celebraciones similares. Sin embargo, no es muy distinto a otras fiestas con priostes que parecen eclosionar durante la Colonia por el contacto de la Iglesia con el mundo indígena. La fiesta de los quijos que Oberem (1980) explica siguiendo a Jiménez de la Espada, quien en 1865 presencia el Corpus Cristi en San José, tiene estructura y tiempos similares al del *Kamari*, con priostes, expediciones de cacería, comida y bebida sin límites más que los que pone el mismo cuerpo. Esto no debe llevar a la confusión de pensar que es una fiesta meramente importada de la Iglesia o de los tiempos del Inca, porque tiene una idiosincrasia indígena amazónica bien definida.

¿Pero qué es exactamente el *Kamari ista*? ¿Cuál es su función social? ¿Cuál es su significado cultural? De acuerdo con Whitten (1976/1987):

Una o dos veces al año una ceremonia a gran escala se lleva a cabo cerca del centro administrativo de cada territorio runa. Aunque esta ceremonia no tiene otro nombre que «jista», del español «fiesta», y aunque la Iglesia Católica ha contribuido formal y conscientemente a algunos aspectos de la ceremonia pública, es sin embargo una característica central de la cultura Canelos-Quichua [...] un punto medular de la articulación entre la antigüedad estipulada de la cultura Canelos Quichua, las vicisitudes de la penetración contemporánea de fuerzas exteriores y los ajustes necesarios para asegurar un futuro a través de la adaptación social. (p. 195)

De acuerdo con Reeve (1988), cuya obra trata especialmente de los kichwas del Curaray y en la que hay, igualmente, un capítulo sobre la *ista* del *Kamari*:

El ritual es una forma de evitar que se dé una excesiva separación o una excesiva proximidad entre estos dominios [lo masculino y de lo femenino; los Runa y los no Runa], ya que en el primer caso la reciprocidad sería imposible, y en el segundo las necesarias distinciones se disolverían. Cuando las distinciones desaparecen, también desaparece la especificidad de cada dominio; los sistemas de identidad pierden la capacidad de fijar criterios de contraste y el caos social se produce inevitablemente. (p. 122)

Luego, Reeve (1988) continúa con su interpretación de esta *ista* por parte de los mismos actores:

Los Runa sostienen que la jista no es un elemento central en su estilo de vida, que la jista nunca se realizaría sin la presencia de forasteros de origen europeo (ahuallacta). La jista solo se realiza en las misiones, y solo cuando hay ahuallactas presentes, porque los Runa solo pueden funcionar como runapuras en el marco de un explícito juego de contrastes entre diferentes formas de identidad. El ritual de la jista es parte del proceso de etnogénesis y según los Runa, carece de raíces pre-hispánicas, por lo cual no forma parte propiamente tal del modo de vida runapura. (p. 122)

Guzmán Gallegos (1997) —cuyo trabajo sobre los canelos kichwa se da unos veinte años luego del trabajo de Whitten y unos diez luego del de Reeve en el Curaray— respecto a lo que ella llama, a diferencia de Whitten y Reeve, Fiesta del Niño (remitiendo a un sentido más religioso), indica que:

[...] la Niñu Jista crea un sentido particular de comunidad al ritualizar, y de este modo comunicar y resaltar, el establecimiento de ciertas relaciones; dicho establecimiento sigue un patrón similar al manifestado en la constitución y organización de las relaciones sociales en la vida cotidiana. No obstante, la comunidad o colectividad creada en este período se caracteriza, no por su homogeneidad, sino precisamente por su carácter diferenciado. (pp. 174-175)

Como los términos *ritual* y *fiesta* se usan a menudo de forma indistinta, conviene hacer una acotación. De acuerdo con Turner (1958/1967) el ritual es un comportamiento formal prescrito para ocasiones no dadas por la rutina tecnológica, con referencia a creencias en seres o poderes místicos (p. 19). Se debe subrayar que una fiesta también es un ritual. En este sentido, Leach (1953/1972) cita tres tipos de comportamiento ritual: formalidad, mascarada e inversión de papeles. La formalidad del rito, de sacralización o separación de la persona (por ejemplo, en un matrimonio), en algún momento pasa a su oposición, la mascarada (una fiesta, cuyas máximas expresiones incluyen el Carnaval). El tercer caso, la inversión de papeles, en la que «los participantes desempeñan papeles totalmente opuestos a los que habitualmente acostumbran a desempeñar» (hombres actúan como mujeres, reyes como mendigos, con transgresiones como el travestismo y el adulterio), «simboliza una transferencia completa de lo secular a lo sagrado» (Leach, 1953/1972, pp. 210-211) en un tiempo invertido.

El *Kamari* es un ritual con estas variaciones, donde se da tanto la formalidad de ritos cristianos como la eucaristía o la procesión, como la bulla y el desorden carnavalesco, incluidos festines pantagruélicos y reflejos orgiásticos. Son comunes recipientes de cerámica para beber chicha, los *purus*, que representan órganos sexuales masculino y femenino, por ejemplo, o el recibimiento efusivo

privado en el *Shamunkichu*, el día de regreso de la cacería. Incluso se dan casos de «narices postizas» o, en términos académicos, de inversión de papeles. El caso más significativo es la utilización del sombrero salacot o de safari hecho de cerámica. Dicho sombrero se utiliza para no mojarse cuando le riegan a uno con chicha. Sin embargo, en el jolgorio final del *Lanza kamari* representa la mezcla y la unión de la comunidad con la Iglesia (en su papel esquizofrénico de autoridad impuesta y de refugio de guerras intertribales y procesos de colonización). Dada su naturaleza carnavalesca, también tiene tintes de mofa hacia la figura tradicional del sacerdote, un caso de tiempo invertido donde todo es permitido y posible. Para el caso de las comunidades del Curaray, Reeve (1988) también indica que, en ocasiones, al sacerdote se le regala el sombrero de safari, al que precisamente llaman «el cura» (pp. 148-149).

Además, el *Kamari* es un ritual monstruoso. No hay en Canelos ni en ninguna otra comunidad kichwa de la región un acontecimiento sagrado de estas dimensiones desproporcionadas. Participa la mayor parte de la comunidad y dura aproximadamente un mes, pero resulta que, como se ha visto, su preparación se da durante todo el año. Además, involucra demasiadas dimensiones. Para estos casos, Mauss (1920/2009) acuña el término de «hecho social total», en el sentido que el ser humano se expresa al unísono y de golpe a través de todo tipo de instituciones, y adopta formas especiales de prestación y de distribución. Dependiendo de cómo se interprete, puede ser un concepto insignificante por reiterativo: todo hecho social es total puesto que es múltiple. Pero algunos sirven más que otros; son hechos sociales totales privilegiados porque desde ellos se puede explicar mejor el comportamiento humano, y se desvela de repente todo.

FUNCIÓN

En su abigarrado, en partes caótico, y a la vez genial ensayo sobre el «don» (donación colectiva), Mauss concluye que ese acto, para él constitutivo de la sociedad humana y muchas veces escenificado en grandes fiestas, tiene tres funciones importantes: prestigio del que dona, redistribución y vínculo social. Luego de etiquetar la *Niñu ista* como un «ritual de integración», una de las pocas ocasiones en que se reúne la gente de Canelos, Guzmán Gallegos (1997) apunta lo siguiente a modo de conclusión:

Históricamente, las fiestas han tenido, en efecto, una función integradora ya que se organizaban cuando la población abandonaba sus casas en la selva,

sus purinas, y se radicaba durante algunos meses en el pueblo. En el contexto social actual en el que mucha gente ha abandonado Canelos y han surgido divisiones internas determinadas debido a la colonización, la Niñu jista es todavía un escenario de unificación. (p. 202)

El *Kamari* tiene una función integradora y de aseguramiento de la fertilidad y el equilibrio cósmico con la delimitación de fronteras familiares, étnicas y del mundo vivo por medio del intercambio recíproco y la mediación de conflictos (Figura 8). Sin embargo, siguiendo la opinión de alguno de sus informantes, Reeve (1988, pp. 153-155) opina que el elemento de aseguramiento de la fertilidad es de origen incaico, y de origen andino colonial las batallas simuladas, los juegos agresivos y mojar con agua a los participantes, lo que remite al Carnaval. También sería externo al estilo de vida de los *runa* porque nunca se realizaría sin los *ahuallactas* (personas externas, blanco-mestizas). Hay parte de razón, porque el *Kamari* ha recibido influencias múltiples en un proceso de adaptación al cambio. Pero en el fondo esto no es del todo cierto, porque este tipo de fiestas orgiásticas sí pueden considerarse como características del mundo amazónico.

Aunque socialmente más sencillas por no contar con la Iglesia como tercer actor, las celebraciones ancestrales de los shuars, ampliamente documentadas, pueden mostrar una pauta muy parecida a la estructura profunda del *Kamari*, como la famosa fiesta de la *tsantsa* o trofeo de cabeza humana reducida. Se realizaba hasta aproximadamente los años sesenta del siglo XX, luego de una incursión armada y matanza intertribal, como, por ejemplo, un ataque de los shuars a sus vecinos achuar (igualmente del tronco lingüístico jibaroano). Este ritual hoy extinto constaba de tres fiestas a lo largo de dos o tres años, cuando se debía hacer el desmonte de la huerta previo a la producción de yuca, así como construir una nueva casa más grande y digna para la ocasión. ¿Cuál era la función de tanto esfuerzo? De acuerdo con Harner (1972/1978), en primer lugar, el objetivo sería (supuestamente) «ganar prestigio [...] darse a conocer por medio de la fiesta como un jefe generoso» (p. 175). No obstante, más adelante, explica otra función, que se entiende como el objetivo final pero inconsciente que involucra a todo el grupo social: «[...] es la única ocasión para muchos miembros de varias familias shuar de encontrarse para reafirmar su identidad común y unidad» (p. 175).

Figura 8. *Poder y abundancia de la warmi ista en todo su esplendor*

Nota. Todos los derechos reservados [2021] por Tello.

SIGNIFICADO

En cuanto al significado del *Kamari*, se ha de abordar el mundo mítico de los kichwa amazónicos. ¿Qué es un mito? De acuerdo con la reflexión teológica, es «una forma de pensamiento sintético expresado en simbolismos naturales, que más que oponerse al pensamiento lógico lo completa» (Bouyer, 1966/2002, p. 456). De acuerdo con la reflexión antropológica, «en su forma primitiva, no es sólo una historia narrada sino una realidad vivida» (Malinowski, 1948/1954, p. 100). Desde la religión comparada, Eliade (1949/2000) entiende el mito (y el ritual arquetípico) como un vehículo hacia el tiempo de los orígenes en un «eterno retorno». Por ello, suele ser difícil discernir entre tiempos profanos y sagrados cuando se observa el día a día de las sociedades más tradicionales. De hecho, «Existe una conexión íntima entre la palabra, el mito, los cuentos sagrados de una tribu, por una parte, y sus actos rituales, sus reglas morales, su organización social, e incluso sus actividades prácticas, por otra» (Malinowski, 1948/1954, p. 96)

El mito principal del mundo kichwa amazónico es el del *Killa runa*, es decir, el «hombre lucero» o «luna» (en tanto que en esta cultura la luna es de género masculino), que acaba enamorándose de su hermana y cometiendo relaciones incestuosas a escondidas, por lo que paga alto precio cuando son descubiertas (Figura 9).¹¹

¹¹ Hoy día, pocas personas conocen el mito en toda su extensión, que además tiene varias versiones; pero la mayoría de canelos kichwa (y kichwas amazónicos) conocen partes o han oído hablar de este mito fundacional.

Figura 9. Representación cultural recurrente



Nota. Representación del mito del *Killa runa* en cerámica Canelos para beber chicha, bajo la mirada atenta de una mascota selvática. Artesana: Erlinda Santi. Todos los derechos reservados [2022] por Cabrero.

A veces, el mito es citado también como *Killa (Quilla)* e *Iluku (Jilucu)*, haciendo referencia a su esposa algo perezosa que acaba convirtiéndose en la hembra de esta ave nocturna de canto triste. El mito tiene varios significados. Remite al castigo que puede tener una esposa egoísta y mentirosa y la respuesta equivocada del esposo; al rompimiento del vínculo social y la desintegración de la comunidad por culpa de emociones negativas y decisiones equivocadas; y al incesto como el tiempo caótico inevitable y necesario, origen de todos los males y de todas las reglas.

El tabú del incesto ha sido un tema recurrente en la reflexión antropológica desde sus mismos orígenes. Se han dado explicaciones eugenésicas, instintivistas, sociológicas, psicológicas y funcionales. Ninguna lo puede explicar satisfactoriamente de forma exclusiva, salvo excepciones, a decir de Lienhardt (1964/1966): «El incesto está en la lista de los pecados que dan por resultado la pérdida de la condición humana, y que destruyen el orden divino y humano» (p. 184). Quizás, como afirmaba Malinowski (1948/1954), «el peor de los crímenes en los ojos de los nativos es cualquier forma de incesto» (p. 142). A partir de su crítica a Mauss, para Lévi-Strauss (1949) sería la regla de donación por excelencia, por cuanto está en el mismo origen de la sociedad humana (alianza, intercambio y reciprocidad). En esto, los canelos kichwa no serían la excepción.

El mito es una forma de pensamiento en parte inconsciente que alumbra la vida diaria. Remite a un tiempo sagrado, es lo que se ha de hacer y, a la vez, un misterio. Algo difícil de asir, de recordar y entender racionalmente. Por ello, existen los actos rituales. Son, en parte, la escenificación del mito como experiencia verdadera, como cuando los hombres se llaman *hauaqui puma* (hermano jaguar) o *ala* (hermano mítico), o cuando mujeres y hombres se pintan con *wito* «como hijos de las lágrimas de las estrellas descendientes comunes y hermanos de la unión quilla-jilucu» (Whitten, 1976/1987, p. 199).¹² En general, estructuran o explicitan la sociedad y le dan sentido: subrayan los roles de género y trabajo (Guzmán Gallegos, 1997, pp. 187-190, 207-214); vinculan a las familias y sus antepasados como descendientes comunes a través de los tiempos míticos (*unai*), tiempos antiguos, «tiempos de la destrucción» (incluidos los tiempos de la República o *Alfaro rucuguna*, donde también se encuentra la época del caucho) y tiempos de los abuelos (Whitten, 1976/1987, pp. 68-70, 196); marcan el tiempo calendario de la comunidad a partir de los ciclos naturales; definen las fronteras étnicas, incluso con la selva y sus espíritus; y, si acaso como epítome, regeneran el Tiempo.¹³

Por eso mismo, volviendo al origen y desarrollo del *Kamari ista*, se debe regresar a Reeve (1988) y su cita de que «la jista no es un elemento central en su estilo de vida» (p. 122). En este caso, se apunta lo contrario: lo es en cuanto su estructura profunda, su función y su significado remiten directamente a las fiestas ancestrales amazónicas. De hecho, la ampliación de la chacra, de la casa, la cacería intensiva en ese período, la preparación de chicha, la elaboración de cerámica a niveles casi industriales, la congregación comunitaria como socialización intensa de familiares y vecinos más o menos próximos para bailar y comer y beber al unísono remiten a las fiestas del mundo tradicional en general, centradas en el intercambio, el fortalecimiento de los vínculos sociales, la desmesura, el gasto suntuario, el frenesí orgiástico, el desgaste hasta llegar al agotamiento y la pequeña muerte y, en resumen, al estallido del Caos creativo dentro de un tiempo sagrado, el tiempo verdadero.

¹² Actualmente, en el ritual aún se puede ver mujeres con la frente y el mentón pintados de negro con *huito*, que representa la luna, en recuerdo del *Killa runa* (Héctor R., 2021).

¹³ Así, el *Kamari* no es solo una representación del mito, aunque este sea un aspecto sobresaliente y a menudo oculto. Para una revisión crítica de la bibliografía antropológica sobre el ritual, véase Lorente Fernández (2008).

CONFLICTO Y GUERRA PERPETUA

Como ritual y hecho social total, el *Kamari* es muchas cosas a la vez: una escenificación de eterno retorno al tiempo mítico de los comienzos, enseñanza velada, un proceso de regeneración comunitaria y de las fuerzas vivas del mundo de la selva, y de redistribución económica, además de una forma de integración de la comunidad que marca límites. Esto último se realiza mediante la definición de los roles femenino y masculino, pero también entre el mundo indígena y el mundo blanco representado históricamente por la misión católica dominica. En este punto, uno se puede alejar de la función integradora sincrónica del *Kamari* para situarlo en una perspectiva diacrónica, propiamente histórica, en el contexto de conflicto sociopolítico, en la guerra perpetua, como escenifican los lanceros en su baile con cuchillos de madera rememorando guerras pasadas. A modo de explicación del belicismo arcaico, Clastres (1974/2010) apuntó de forma sugestiva que la comunidad «primitiva» es una «sociedad contra el Estado», con luchas para que nadie llegue a ser un jefe excesivamente poderoso.

En este contexto de conflicto permanente, uno de los hilos argumentales recurrentes de Karsten (1935/2000) es el de la mascarada de los indígenas:

[...] son cristianos de nombre, pero como la mayoría de los indios «cristianos», en sus corazones siguen siendo paganos. El rasgo más característico de su mentalidad es la fuerte creencia en la brujería, una superstición que ha influido fatalmente en las costumbres de los indios Canelos, así como también en las de los Jívaros. (p. 39)

Hoy parece haber un respeto y adoración al Niño Jesús, hasta el punto de que la mayor *ista* de Canelos también se le conoce como la *Niñu ista*. Todo giraría alrededor de Jesucristo: la fecha, las misas, la multitud congregada, la procesión en la plaza decorada para la ocasión, entre otros elementos. Sin embargo, hay detalles que parecen remitir a algo más, como si el decorado de una obra tuviera elementos extraños o un actor apareciera con ciertos descuidos en su disfraz que hicieran inconsistente el guion y destapara su carácter de simulacro.

En cuanto al atrio de la misma Iglesia de Canelos, a un observador atento no se le escapa que justo a ambos lados de la cruz central, como aceptándola, se representa al universo de la selva. Es decir, se representa a *Amazanka*, a su derecha, como espíritu de la selva, y a *Tsunki*, a su izquierda, como espíritu de las aguas (Figura 10). En el *ethos* no contradictorio de las personas de la selva parece haber cierta tolerancia no monoteísta a esa diversidad de espíritus. El hijo

de Dios no puede entrar en contradicción con esa plétora sobrenatural, lo que Tylor (1871) acuñó como «animismo» (para él, un estadio previo al politeísmo y al monoteísmo).¹⁴

En segundo lugar, se encuentra la escenificación y representación de los actores a partir de un guion significativo. Por ejemplo, el ofrecimiento de comida de la comunidad a la Iglesia (párroco y monjas). Este «don» es la máxima expresión para comprender quién está en casa de quién. La Iglesia es el mundo de afuera, pero es aceptada en la comunidad y, de hecho, es utilizada estratégicamente como padrino para mediar con otros actores de ese mundo externo: colonos blanco-mestizos, empresas y gobierno. Véase el caso paradigmático del conflicto alrededor del territorio de la comuna San Jacinto en los años setenta (Whitten, 1976/1987) o, sin ir más lejos, su rol en la resolución del paro nacional de julio 2022.

El *Kamari* es de utilidad, cumple funciones beneficiosas para la comunidad y por eso existe. Pero la última de esas funciones que aquí citamos también es importante: la de cortina de humo, como sucede luego de un gran espectáculo de pirotecnia, para que no se sepa quiénes son realmente los canelos kichwa. Como en la tupida selva, es en el ocultamiento donde siempre hay más seguridad. Una cortina de humo que evita que los extranjeros (incluida la Iglesia en su rol ambivalente) sepan el origen del verdadero poder de la comunidad; por ejemplo, quiénes son y dónde están todos los chamanes (*yachaj*), que no solo sirven para mantener la esencia de la cultura del universo kichwa amazónico como diría Muratorio (1987, pp. 257-289), sino que ejercen mediante la resistencia un poder de guerra perpetua con el mundo externo, en el tiempo no auténtico de la historia. Si se considera que, en el mundo de la selva, entre las posibilidades de asesinato que genera más angustia (y desata una paranoia constante) es la del envenenamiento de la comida o de la bebida del invitado, no se debe estar exento de tranquilidad y cierta satisfacción al ver que el invitado, más si es el representante de una institución tan poderosa en el mundo blanco-mestizo como la Iglesia, come y bebe de la mano de uno.

¹⁴ También es cierto que esta espiritualidad autóctona se está perdiendo. De acuerdo con la comunera Rosaura M. (2019), «Ahora ya no es como antes».

Figura 10. Politeísmo selvático



Nota. *Tsunki* y *Amazanka* «abrazan» la cruz de Jesús (en este caso, en la misa de la *ista* San José de marzo) (a). Como parte del intercambio en el *Misaipi*, una de las casas fiesteras, la *warmi ista huasi*, recibe regalos de la misión (b). Todos los derechos reservados [2019, 2022] por Tello.

CONCLUSIONES

El *Kamari ista* es uno de los rituales más antiguos y desmesurados de la Amazonía y de toda América. Se prepara durante un año y se desarrolla en una serie de ceremonias concatenadas en diciembre, en Canelos, que nace de la misión católica homónima de principios del siglo XVII. En aquel territorio de etnogénesis reciente, eclosionan de forma deslumbrante los canelos kichwa, grupo humano integrado especialmente por elementos achuar y zápara, pero que tiene como lengua vehicular el kichwa, ya sea por contacto con población de lengua del Inca, incluidas relaciones con el alto Napo y con la sierra centro, ya sea principalmente por ser el idioma vehicular en la época de la empresa evangelizadora de los europeos. Esta mezcla eleva a los canelos kichwa a grupo intermediario con aquellos sujetos menos amables para la sociedad colonial, como los entonces llamados «jíbaros». En contraposición al Otro imaginado como «salvaje», «violento» y «primitivo»,

los canelos kichwa representan el éxito de la expansión supuestamente «civilizadora»: un «pueblo bisagra», «semicivilizado», intermediario con la parte más misteriosa, extraña y amenazante del mundo de la selva. Esta situación confiere a los canelos kichwa un papel privilegiado, pero también de contención y conflicto con sus supuestos enemigos, los grupos jibaroanos, con los que, por otra parte, mantienen relaciones de parentesco y de comercio, y con los que comparten muchos elementos culturales, como el universo espiritual y mitológico.

Como función, el *Kamari* es una oportunidad anual de tejer alianzas y reorganizar la estructura social —que marca límites entre los géneros femenino y masculino y subraya sus funciones vitales para la subsistencia física y la reproducción sociocultural, así como límites entre la comunidad y el mundo de los blanco-mestizos con la Iglesia como representante histórico— y, quizás lo más importante, alejar el Caos y la destrucción asegurando mágicamente un equilibrio cósmico de reciprocidad entre las fuerzas sobrenaturales (*Amazanka*, *Tsunki* y *Nunkui*) y la comunidad humana. Como significado, como lugar privilegiado del *unai*, está íntimamente ligado al mito ancestral de *Killa* e *Iluku*, que remite a la superación del incesto, es decir, al origen mismo de la comunidad humana mediante el establecimiento de relaciones de parentesco y colaboración, pero también, y aunque parezca contradictorio, recuerda la unión de lazos tanto afines como consanguíneos. Esto no quiere decir que no surjan nuevos conflictos por la fiesta misma o que el mito fundacional kichwa amazónico no pueda encubrir, a veces, situaciones de maltrato y violencia intrafamiliar. Finalmente, el *Kamari* también puede interpretarse como una gran cortina de humo en una guerra perpetua de resistencia desde los tiempos antiguos, de la destrucción y de los abuelos, por la sobrevivencia y contra jefes excesivamente poderosos, llámense hoy Iglesia o Estado, en un conflicto con la historia en el sentido de relato alejado del verdadero tiempo, el sagrado o mítico.

El *Kamari* mantiene una estructura profunda de fiesta selvática ancestral y es una manifestación viva, del presente, con una función y un significado aún útil para la comunidad de Canelos. También nos dice mucho sobre nosotros mismos, sobre el mundo de los humanos en general. Es un bombeo de vida al organismo comunitario. Por esta razón, la fiesta es sagrada, vital para su existencia, un orgasmo cósmico. Sin embargo, es evidente que, cuando una comunidad crece y se reorganiza en una estructura conocida como Estado, cuando el tejido social se complejiza, y aumenta la especialización e interdependencia de sus múltiples integrantes, la fiesta sagrada de dimensiones monstruosas no parece ser posible para el sistema y su acumulación incesante de capital. Fiestas que han resistido

el paso del tiempo como el Carnaval actual, proveniente en parte de los Saturnales romanos del solsticio de invierno, pueden parecer un reflejo pálido al lado del *Kamari ista* de Canelos en el que participa toda la comunidad durante muchos días; y la reunión en familia de Navidad puede llegar a verse como un sustituto de broma del «don» comunitario. De momento, a pesar de la penetración de una estructura sociopolítica más compleja, de una religión monoteísta y de una economía capitalista delirante, en su lucha histórica para sobrevivir, la gente de Canelos continúa siendo una comunidad con un sustrato étnico compartido cuya economía depende directamente de la conservación de su selva, de la agricultura de roza y quema, y de la caza, pesca y recolección. Lo evidencia y facilita el *Kamari ista* desde hace siglos.

REFERENCIAS

- Bouyer, L. (2002[1966]). *Diccionario de teología*. Herder.
- Cabrero, F. (2022). Omaguas crepusculares: identidad y aculturación de un pueblo amazónico (siglos XVII, XVIII y XIX). *Chakiñan. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (16), 211-225. <https://doi.org/10.37135/chk.002.16.13>
- Caillouis, R. (1996[1939]). *El hombre y lo sagrado*. FCE.
- Clastres, P. (2010[1974]). *La sociedad contra el Estado*. Virus Editorial.
- Costales, P. y Costales, A. (1997). *La exploración de los machutacas en el río Corino o Pastaza*. Abya Yala.
- El Oriente Dominicano. (noviembre y diciembre de 1929). *El Oriente Dominicano. Revista bimestral ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*, 11(II). Canelos.
- Eliade, M. (2000[1949]). *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial.
- Fals Borda, O. (1986[1979]). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Tercer Mundo.
- Frazer, J. G. (1993[1890]). *La rama dorada. Magia y religión*. FCE.
- Frías, M. y Galera Gómez, A. (Eds.). (2002). *Pedro Fernández de Cevallos. La ruta de la canela americana*. Dastin.
- García, L. (1980). *Historia de las misiones en la Amazonia ecuatoriana*. Abya Yala.
- Guzmán Gallegos, M. A. (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Abya Yala/CEDIME.

- Harner, M. J. (1978). *Shuar. Pueblo de las cascadas sagradas*. Mundo Shuar. (Trabajo original publicado en 1972)
- Hudelson, J. E. (1987). *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Abya Yala/Museo Antropológico Banco Central del Ecuador.
- Karsten, R. (2000[1935]). *La vida y la cultura de los shuar*. Abya Yala.
- Leach, E. R. (1972[1961]). *Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Presses Universitaires de France.
- Lienhardt, G. (1966[1964]). *Antropología social*. Fondo de Cultura Económica.
- Lorente Fernández, D. 2008. Una discusión sobre el estudio del ritual como «espejo» privilegiado de la cultura. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 3(6), 1-14.
- Malinowski, B. (1954[1948]). *Magic, Science and Religion and other essays*. DAB.
- Maroni, P. (1988[1738]). *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. IIAP/CETA (Colección Monumenta Amazónica).
- Mauss, M. (2009 [1920]). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bd0m>
- Morales y Eloy, J. (1942). *Ecuador. Atlas histórico-geográfico. Quito. Los orígenes, el Reino, La Audiencia y Presidencia, la República*. Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Abya Yala.
- Oberem, U. (1980). *Los quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. IOA.
- Pierre, F. (1988). *Viaje de exploración al Oriente Ecuatoriano 1887-1888*. Abya Yala.
- Reeve, M.-E. (1988). *Los Quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Abya Yala/Museo Banco Central del Ecuador (Guayaquil).
- Steward, J. H. y Faron, L. C. (1959). *Native Peoples of South America*. McGraw-Hill.
- Taylor, A. C. (1994). El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: «el otro litoral». En J. Maiguashca (Ed.), *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930* (pp. 17-67). FLACSO-Sede Ecuador/CEA/York University/IFEA.
- Taylor, A. C. (1988). Las vertientes orientales de los Andes septentrionales: de los Bracamoros a los Quijos. En F.-M. Renard Casevitz, T. Saignes y A. C. Taylor (Eds.), *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre*

los siglos XV y XVII (pp. 189-330). Abya Yala/IFEA. (Trabajo original publicado en 1986)

Turner, V. (1967[1958]). *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. J. Murray.

Uzendoski, M. A. (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press. <https://doi.org/10.1525/jlat.2006.11.1.201>

Whitten, N. E. (1987). *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Abya Yala. (Trabajo original publicado en 1976, con la asistencia de Marcelo F. Naranjo, Marcelo Santi Simbaña y Dorothea S. Whitten)