

EL COLEGIO DE MÉXICO

**CONCEPTOS *MANA* EN INDONESIA ORIENTAL. IDEAS AUSTRONESIAS SOBRE PODER, EFICACIA Y AUTORIDAD ENTRE LOS BIAK DE PAPÚA OCCIDENTAL.**

Tesis presentada por

BRUMA RIOS MENDOZA

en conformidad con los requisitos

establecidos para obtener el grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD SURESTE DE ASIA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

2014

*a Fabian*

## INDICE

AGRADECIMIENTOS .....	i
INTRODUCCIÓN .....	1
<i>Mana</i> en Indonesia oriental .....	1
Explorando <i>mana</i> .....	3
Enfoque teórico.....	10
Conociendo a los biak.....	14
CAPÍTULO. 1 CASO BIAK .....	19
1.1 Los biak y su contexto .....	19
1.2 Historia de contactos.....	22
1.2.1 Gurabesi .....	26
1.2.2 Koreri .....	27
CAPÍTULO. 2 TÉRMINOS <i>MANA</i> ENTRE LOS BIAK .....	34
2.1 Cognados de <i>mana</i> entre los biak .....	34
2.2 Otros términos relacionados con <i>mana</i> entre los biak.....	42
CAPÍTULO. 3 BASES DEL SISTEMA RELACIONAL BIAK: EL <i>KERET</i> Y LOS OTROS ..	53
3.1 El <i>keret</i> .....	53
3.2 La canoa ( <i>wai</i> ) .....	60
3.2.1 Calendario y constelaciones biak .....	67
3.3 Matrimonio .....	72
3.4 Socios de intercambio.....	76
3.5 Esclavos .....	78
CAPÍTULO. 4 <i>MANA</i> Y LA IDEA DE ‘NOSOTROS’ Y LOS ‘OTROS’ ENTRE LOS BIAK .....	82
4.1 <i>Manarmakeri</i> , <i>mana</i> y los extranjeros ( <i>amber</i> ).....	82
4.2 Conclusión .....	93
BIBLIOGRAFÍA .....	97

## INDICE DE ILUSTRACIONES

Mapa 1: la isla Biak y el este de Indonesia .....	33
Tabla 1. Términos mana compilados en campo .....	40
Foto 1: Grupo misional en Biak.....	49
Figura 1. Patrilineaje y patrilocalidad .....	53
Foto 2: Casas sobre pilotes en la costa Supiori en Biak (1955) .....	54
Ilustración 1. Embarcación Biak .....	62
Foto 3: Proa de canoa para intercambio biak de la década de 1970, con dos <i>korwar</i> en el <i>sefer</i>	64
Foto 4: <i>Korwar</i> biak labrado a mano. Circa 1960.....	65

## AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han contribuido para que esta tesis fuera posible, y es para mí un placer reconocer ahora mi deuda con ellas.

Esta investigación se llevó a cabo con el apoyo del Programa de Becas para Estudios de Posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), dentro del programa de maestría en estudios de Asia y África con especialidad en Sureste de Asia, por lo que doy las gracias a profesores y compañeros del CEAA-COLMEX por todo lo aprendido con ustedes.

Gracias a Papua Web, red de información sobre Papúa, Indonesia, a cargo de la Universidad Nacional de Australia, la Universidad de Cenderawasih y la Universidad de Papúa, por contar con una enorme cantidad de bibliografía relacionada al área y hacerla accesible a todo aquel que se interese en llevar a cabo investigación sobre esta región.

Doy especial agradecimiento a mi asesor de tesis, el Dr. Carlos Mondragón, por abrirme las puertas a un mundo mucho más amplio, tanto en sentido antropológico como académico, y respaldarme en mi exploración de temas clásicos de la antropología, como lo es *mana*.

A la familia Wambrau, por abrirme las puertas de su casa y de su cultura en tiempos de difícil carga emocional, especialmente a Yuliana Wambrau, quien fue mi dulce “compañera de clase” en las lecciones sobre tradición biak, a Theo Yembise por tomarse el tiempo y tener la paciencia de compartir conmigo su conocimiento sobre su cultura, a Zadrak Yembise por las canciones compartidas y a Alex Ofias por introducirme a su gente y su mundo, mundo, que después del camino recorrido, nunca volverá a ser el mismo.

A Fabian, compañero de vida y sueños, porque, gracias a su apoyo, lo que alguna vez fue un sueño ahora es una realidad.

## INTRODUCCIÓN

### ***Mana* en Indonesia oriental**

El concepto pan-oceánico *mana* –entendido a grandes rasgos como poder, eficacia y autoridad – ha sido un tema predominante en la disciplina antropológica desde inicios del siglo XX. En la actualidad existe un resurgimiento del interés de parte de lingüistas y antropólogos por explorar los conceptos de *mana* desde diversas perspectivas, ya sea preguntándose por sus orígenes, su difusión y distribución, así como por sus usos y significados particulares en las diferentes islas del Pacífico<sup>1</sup>. El presente trabajo es un esfuerzo por contribuir a este renovado interés a través de la exploración de un caso límite melanesio que podría arrojar luz sobre las transformaciones de *mana* a través de la región melanesia del este de Indonesia. En concreto, he optado por trabajar el caso de los biak de Papúa Occidental a fin de observar de qué manera los valores austronesios relacionados con *mana* (poder, eficacia, sacralidad, autoridad, etc.) están presentes en una sociedad que se encuentra en la intersección de dos grandes regiones culturales, el Sureste de Asia y Oceanía, cuya historia de intenso contacto ha dado lugar a una compleja red de préstamo, circulación e intercambio cultural<sup>2</sup>.

Para fines analíticos, en el presente estudio partimos del supuesto de que *mana* es un valor presente en casi toda Oceanía y, por lo tanto, lo que actualmente se requiere de

---

<sup>1</sup> Robert Blust, “Proto-Oceanic \*mana Revisited”, *Oceanic Linguistics*, vol. 46, no. 2, 2007, pp. 1-28; Juliette Blevins, “Some Comparative Notes on Proto-Oceanic \*mana: Inside and Outside the Austronesian Family”, *Oceanic Linguistics*, vol. 47, no. 2, 2008, pp. 253-274; Matt Tomlinson, “Rethorizing Mana: Bible Translation and Discourse of Loss in Fiji”, *Oceania* 76, 2006, pp. 173-185; *In God's Image: The Metaculture of Fijian Christianity*, The Anthropology of Christianity (#5), University of California Press, Berkeley, California, 2009; Matt Tomlinson and Miki Mahihara, “New Paths in the Linguistic Anthropology of Oceania”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 38, Annual Reviews, 2009, pp. 17-31; Thorgeir Kolshus, “Restoring Codrington: Polynesian influence on central Melanesian *mana*”, *111th AAA Annual Meeting*, (Mesa: Mana: Translations and Transformations of a Classic Concept in Anthropology [4-0160]), Noviembre 16, San Francisco, 2012; Carlos Mondragón, “The Meanings of Mena In North Vanuatu: Ecology, Christianity and the Shifting Forms of Efficacious Potency In the Torres Islands”, *111th AAA Annual Meeting*, (Mesa: Mana: Translations and Transformations of a Classic Concept in Anthropology [4-0160]), Noviembre 16, San Francisco, 2012.

<sup>2</sup> Clive Moore, *New Guinea: crossing boundaries and history*, University of Hawaii, Honolulu, 2003, p.57-58.

exploraciones etnográficas que den cuenta de los usos particulares de dicho concepto. De esa manera se podrían aportar datos para una comparación regional siguiendo la nada nueva exhortación de producir un cuerpo de etnografías que hagan esto posible<sup>3</sup> y que, a la fecha, no se ha cumplido a satisfacción.

Sin embargo, debemos poner en consideración que para alcanzar este fin no basta con producir ejemplares estáticos para ser agregados al catálogo de muestras, sino que hace falta llevar a cabo exploraciones que den cuenta de la complejidad del contexto de acción y de las particularidades históricas de *mana*, poniendo especial interés en las distintas agencias que han entrado en juego, sean estas humanas o no, llámense difuntos, animales, plantas, fenómenos meteorológicos, aspectos del paisaje, o extranjeros y sus objetos. Sólo así podremos tener una mayor comprensión del proceso que lo orienta y las relaciones que le han dado forma a lo largo del tiempo y del espacio.

De ahí que en este ejercicio no busco realizar un análisis terminológico con el que pretenda aclarar de una vez por todas el significado del concepto *mana*, sino que me interesa aproximarme a dicho concepto como proceso cultural, por lo que ésta será una reflexión sobre los procesos de relación en los cuales se pone de manifiesto, así como la manera en que estos contextos se determinan y desarrollan y bajo qué marcos de significado se configuran. La finalidad de este ejercicio es contextualizar dicha categoría tal y como se presenta en una comunidad de Indonesia oriental, a saber los biak<sup>4</sup>. Mi estrategia etnográfica ha sido darle seguimiento al uso local del concepto de *mana* como guía, ya que es un punto de referencia clave por medio del cual las personas articulan y transforman su entorno social y ambiental.

---

<sup>3</sup> Roger M. Keesing, "Rethinking "Mana"", *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, No. 1, Fortieth Anniversary Issue 1944-1984, 1984, p. 153.

<sup>4</sup> Los biak son un grupo étnico de Papúa occidental que habita en la isla Biak, Supiori, Numfor y las pequeñas a su alrededor, así como en asentamientos a lo largo de las costas de Yapen, del norte de la península de la Cabeza del Ave (Kepala Burung) y del archipiélago de Raja Ampat (ver Mapa 1).

El propósito de este estudio es doble. Por una parte pretendo probar los alcances del concepto *mana* en lo que ha sido reconocida como una región culturalmente limítrofe entre las sociedades oceánicas clásicas del Pacífico central y occidental y las del sureste de Asia insular. Conviene señalar que este estudio abarca una región prácticamente inexplorada por la antropología contemporánea y en este sentido ofrece nuevo material para la comprensión etnográfica de una de las sociedades de la costa norte de Papúa occidental menos conocidas en la literatura de esta región. El segundo propósito de este estudio es analítico, en la medida en que pretende generar nuevos datos para reflexionar sobre las variantes locales de un concepto que no solamente es genérico a lo largo del Pacífico, sino que se ha convertido en un término de referencia teórico esencial en el léxico antropológico del último siglo<sup>5</sup>, y de esta manera avanzar una propuesta teórico-metodológica que surja de la exploración sobre el tema desde una perspectiva de antropología a la inversa. Con esto en mente, de lo que se trata es de aproximarme al tema a partir de los modos indígenas de análisis, o sea, las formas locales de organización del conocimiento, el cual provee el marco dentro del cual habríamos de entender los valores como *mana*<sup>6</sup>.

### **Explorando mana**

El concepto de *mana* es probablemente el rasgo más sobresaliente y frecuentemente discutido de los sistemas religiosos tradicionales de los pueblos del Pacífico. Ha capturado el interés de

---

<sup>5</sup> Henri Hubert y Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *l’Année Sociologique*, vol. 7, Mémoires originaux, 1902, p. 1-146; Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993 [1912]; A. M. Hocart, *Mana, Man*, vol. 14, 1914, pp. 97-101 y *Mana Again, Man*, vol. 22, 1922, pp. 139-141; Raymond Firth, “The Analysis of Mana: an Empirical Approach”, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 49, no. 4(196), 1940, pp. 483-510; Claude Lévi-Strauss, “Introducción a la Obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1950, pp. 13-42; Roger M. Keesing, *op. cit.*; por mencionar algunos.

<sup>6</sup> Stuart Kirsch, *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006.



académicos desde su primera aparición como término de interés escolar en 1878, cuando el Profesor Max Müller citó en extenso, durante su Conferencia Hibbert, una carta del misionero de la iglesia anglicana en Melanesia, Robert Henry Codrington, la cual dió inicio a una larga historia de discusión sobre el tema. En la carta, Codrington definía *mana* de la siguiente manera:

There is a belief in a force altogether distinct from physical power, which acts in all kinds of ways for good and evil, and which it is of the greatest advantage to possess or control. This is Mana. The word is common I believe to the whole Pacific, and people have tried very hard to describe what it is in different regions. I think I know what our people mean by it, and that meaning seems to me to cover all that I hear about it elsewhere. It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural; but it shews itself in physical force, or in any kind of power or excellence which a man possesses. This Mana is not fixed in anything, and can be conveyed in almost anything; but spirits, whether disembodied souls or supernatural beings, have it and can impart it; and it essentially belongs to personal beings to originate it, though it may act through the medium of water, or a stone, or a bone. All Melanesian religion consists, in fact, in getting this Mana for one's self, or getting it used for one's benefit –all religion, that is, as far as religious practices go, prayers and sacrifices.<sup>7</sup>

A este primer esfuerzo por definir *mana* se ha sumado una copiosa bibliografía, no sólo a partir de una perspectiva antropológica, sino también desde la lingüística y la teología. El tema

---

<sup>7</sup> Robert Henry Codrington, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Clarendon Press, Oxford, 1891, p.118-119. Las observaciones de Codrington se basan en información obtenida en parte en las diversas islas de Melanesia y más sustancialmente en la isla de Norfolk entre los melanesios llevados allí para su adoctrinamiento en la Misión Melanesia. Sus informantes incluían a estudiantes de las islas Banks en Vanuatu y las Islas de Santa Isabel, Gela, Santa Cruz y Sa'a, en la parte sur de Malaita, en las Islas Salomón.

ha dado pie para formular comparaciones etnográficas<sup>8</sup> y generalizaciones teóricas<sup>9</sup>, así como observaciones<sup>10</sup> y severas críticas al método de aproximación y, por ende, de análisis<sup>11</sup>, además de reconstrucciones lingüísticas sobre el pasado de las lenguas<sup>12</sup> y su desarrollo etimológico<sup>13</sup>.

Dentro de este extenso material han habido los que representan, de una u otra manera, esfuerzos por identificar y recapitular las diversas aproximaciones a *mana*. Entre ellos es importante mencionar el clásico artículo de Raymond Firth, “The Analysis of Mana: an Empirical Approach”<sup>14</sup>, y el ya célebre artículo de Roger Keesing “Rethinking Mana”<sup>15</sup>; entre artículos recientes encontramos el de Jonathan Z. Smith, “Manna, mana everywhere and....”<sup>16</sup>, además de la tesis doctoral del teólogo Matthew Edward Jones, *Mana from Heaven? A Theology of Relational Power in the Context of the Murder of Seven Melanesian Brothers in Solomon Islands*<sup>17</sup>. Smith, en su revisión del tema, opta por organizar la subsecuente historia académica de *mana* alrededor de seis puntos cronológicos: 1891, 1902, 1904, 1912, 1915 y de 1936 a finales del siglo veinte. Esta trayectoria la caracteriza como un drama centenario en el que una palabra fue transformada en un poder encarnado, sólo para ser reducida de nuevo a una

---

<sup>8</sup> Robert H. Lowie, *Primitive religion*, Routledge, Londres, 1925; E. S. Craighill Handy, Perspectives in Polynesian Religion, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 49, no. 3(195), 1940, pp. 309-327.

<sup>9</sup> Henri Hubert y Marcel Mauss, *op. cit.*; Emile Durkheim, *op. cit.*; Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*

<sup>10</sup> Paul Radin, *Primitive religion: Its nature and origin*, Viking, Nueva York, 1937; Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, 1974 [1948].

<sup>11</sup> H. Ian Hogbin, “Mana”, *Oceania*, vol. 6, no. 3, 1936, pp. 241-274; A. Capell, “The Word “Mana”: A Linguistic Study”, *Oceania*, vol. 9, no. 1, 1938, pp. 89-96; Raymond Firth, *op. cit.*; Roger M. Keesing, *op. cit.*; Matt Tomilson, “Rethorizing Mana...”, *op. cit.*

<sup>12</sup> Robert Blust, *op. cit.*; Juliette Blevins, *op. cit.*

<sup>13</sup> Alexandre François, “Shadows of bygone lives: The histories of spiritual words in northern Vanuatu”, en Robert Mailhammer (ed.) *Lexical and Structural Etymology: Beyond Word Histories*, Studies in Language Change, Vol. 11, Walter de Gruyter, Inc., Boston/Berlín, 2013, pp. 185-244; Thorgeir Kolshus, *op. cit.*

<sup>14</sup> Raymond Firth, *op. cit.*

<sup>15</sup> Roger Keesing, *op. cit.*

<sup>16</sup> Jonathan Z. Smith, “Manna, mana everywhere and....”, en Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.

<sup>17</sup> Matthew Edward Jones, *Mana from Heaven? A Theology of Relational Power in the Context of the Murder of Seven Melanesian Brothers in Solomon Islands*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Teología, Universidad de Auckland, Auckland, 2008.

palabra<sup>18</sup>. Sin embargo, aquí no habremos de detenernos mucho en ello, debido a la falta de espacio para tratar todos los puntos a los que conduciría la discusión de esta trayectoria. En esta ocasión el acento habrá de descansar exclusivamente sobre el caso biak.

*Mana*, cómo término lingüístico, está relacionado con el poder sobrenatural asociado con los espíritus de los ancestros y con las fuerzas de la naturaleza<sup>19</sup>, aunque de manera más específica tiene que ver con la efectividad en virtud de su potenciación por seres espirituales, siendo ésta complementaria a la habilidad y conocimiento humanos<sup>20</sup>. De acuerdo a trabajos recientes de reconstrucción histórico-lingüística es posible asumir que el término *mana* se ha caracterizado como un concepto pan-oceánico, a pesar de las diferencias que éste pueda comprender a lo largo de Oceanía, por lo que, como ya hemos señalado, presumiblemente representa uno de los valores culturales fundamentales para las sociedades de extracción austronesia.

Dentro de las propuestas más actuales sobre *mana* hay tres aportaciones que exigen nuestra atención antes de dar paso a la presentación del enfoque metodológico con el que abordamos el tema. De parte de lingüistas encontramos la reciente contribución de Robert Blust, reconocido especialista en lenguas austronesias, quien, en su artículo “Proto-Oceanic \*mana Revisited”<sup>21</sup>, ofrece un resumen exhaustivo de la etimología del \*mana proto-oceanico entendido como ‘potente, eficaz, poder sobrenatural’. A través de este ejercicio da cuenta de la existencia de términos morfológicamente emparentados con *mana* que significan trueno y viento, proponiendo con ello la posibilidad de que \*mana proto-oceanico no tuviera que ver con un poder espiritual o sobrenatural separable, que pueda ser poseído por los seres humanos, sino más

---

<sup>18</sup> Jonathan Z. Smith, *op. cit.*, p.125-126.

<sup>19</sup> Juliette Blevins, *op. cit.*, p. 254.

<sup>20</sup> Roger Keesing, *op. cit.*, p.148.

<sup>21</sup> *op. cit.*

bien intrínseco a las poderosas fuerzas de la naturaleza, como los truenos y los vientos de tormenta, concebidas como la expresión de un agente sobrenatural invisible. De acuerdo a su hipótesis, conforme los hablantes de lenguas oceánicas se extendieron hacia el este, la noción de un agente sobrenatural invisible se fue separando de las fuerzas físicas de la naturaleza que lo habían inspirado, y el concepto de *mana* fue asumiendo vida propia.

Otro artículo reciente y estrechamente relacionado con el trabajo de Blust, es el de la fonóloga Juliette Blevins, quien, a modo de ampliación a las aportaciones de Blust, presenta “Some Comparative Notes on Proto-Oceanic \*mana: Inside and Outside the Austronesian Family”<sup>22</sup>. En este trabajo Blevins presenta nuevos datos lingüísticos sobre la región malayo-polinesio-centro-oriental que confirman la reconstrucción de \*mana proto-malayo-polinesio-centro-oriental como ‘poder sobrenatural, asociado con los espíritus de los antepasados y las fuerzas de la naturaleza’<sup>23</sup>.

Por último, una aproximación reciente al tema desde la perspectiva etnográfica la encontramos en el trabajo de Matt Tomlinson, quien adelanta una nueva propuesta para analizar el término en la actualidad<sup>24</sup>. Tomlinson desarrolla una aproximación al término *mana* en Fiji, entendido como poder y eficacia, a partir de las relaciones metaculturales entre éste y las concepciones indígenas de *vanua* (dominio complejo que abarca a los jefes, su gente, la tierra y la tradición), *lotu* (cristianismo) y *matanitu* (gobierno)<sup>25</sup>. Lo que el autor entiende por ‘metacultura’ son las reflexiones y comentarios de la gente sobre sus propios procesos culturales. Ésta “metacultura”, argumenta, es más que un simple acto estático de categorización del discurso cultural, es un acto creativo y consecuente, que funciona como una fuerza de aceleración que

---

<sup>22</sup> *op. cit.*

<sup>23</sup> Juliette Blevins, *op. cit.*, p. 254.

<sup>24</sup> Propuesta presentada primero en su artículo “Rethorizing Mana: Bible Translation and Discourse of Loss in Fiji” *op. cit.*; y desarrollada posteriormente en extenso en su obra *In God’s Image: The Metaculture of Fijian Christianity*, *op. cit.*

<sup>25</sup> Matt Tomlinson, *In God’s Image...*, *op. cit.*, p. 6.

propulsa a otros productos culturales al interior de la circulación social<sup>26</sup>, de tal modo que las distinciones e interrelaciones entre los términos analizados revelan la constelación del poder social en Fiji, además de ayudarnos a identificar las cosas que los fijianos están ansiosos por mantener y fortalecer<sup>27</sup>.

No obstante que estas aportaciones representan formas sumamente creativas de abordar el tema, en términos generales, el análisis de *mana* suele pecar de dos inconvenientes, uno de ellos, en el que estoy de acuerdo con Thorgeir Kolshus, es que entre más viejas sean las contribuciones sobre el tema “the less likely it is that they will be approached in their undigested form: classics are honoured by being referred to, not by being read”<sup>28</sup>. El segundo inconveniente radica en el sesgo que representa el campo de análisis al que se ha circunscrito, a saber, el de la antropología de la religión. Esto último se deriva de la conversión de *mana* en un término epítome de la terminología antropológica para describir el pensamiento religioso primitivo, sesgo del que pecan con más frecuencia los antropólogos que los lingüistas, debido a que no le hemos dado la suficiente atención a la relación que valores de este tipo tienen con fenómenos meteorológicos, ambientales, sociales y “espirituales” en su conjunto, es decir, sin generar separaciones inexistentes en la organización indígena de dichos valores. Por este motivo es necesario colocar a *mana* dentro de un universo de interpretación etnográficamente concreto y explorar su relación con otros términos o valores clave para una sociedad dada, donde éstos actúan dentro de un universo epistemológico relacional –tanto de relaciones entre términos clave, como espíritu, poder, etc., como de relaciones entre entidades diversas.

En esta modesta aportación, busco ofrecer una caracterización antropológica de una zona marginal pero importante del mapa de Sureste de Asia insular y con ello recolocar *mana* en una

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>28</sup> Thorgeir Kolshus, *op. cit.*, hoja 5.

discusión más amplia sobre sociedad, historia y ontología del mundo austronesio, pues considero que *mana* podría funcionar como un indicador no solo de la estructura de determinada sociedad sino de su forma de ser en el sentido que le da Roy Wagner en *The Invention of Culture*, ‘Since thought is inseparable from action and motivation, we are not so much dealing with different “logics” or rationalities as with total modes of being, of inventing self and society’<sup>29</sup>.

Robert Blust ha trabajado el término *mana* desde la perspectiva de la lingüística histórica, explorando la distribución de términos que, como él lo señala, *reflejan* *mana*, sin importar cuál sea su significado<sup>30</sup>. Así ha logrado reconstruir la presencia de *mana* hasta el proto-oceánico, para el cual adelanta una posible definición general de *mana* como ‘potente, eficaz; poder sobrenatural’, la cual se encuentra en una gran área que se extiende desde Micronesia, pasando por Islas Solomon y Vanuatu, hasta Fiji. Pese a que su trabajo sugiere que *mana* así entendida no se remonta más allá de la frontera occidental del proto-oceánico<sup>31</sup>, no descarta la posibilidad de encontrar términos relacionados con este valor pan-oceánico en Papúa Barat. Esta posibilidad es parte del tema de investigación de Juliette Blevins<sup>32</sup>, quien, a través de datos provenientes de todas las principales divisiones de las lenguas malayo-polinesias (malayo-polinesio occidental, malayo-polinesio central y Halmahera meridional-Nueva Guinea occidental), comprueba la existencia de potenciales cognados del *mana* proto-oceánico en lenguas malayo-polinesias al oeste del área contemplada por Blust, demostrando con ello que la presencia de cognados de *mana* es mucho más extensa de lo que previamente se había pensado<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Roy Wagner, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1981 [1975], p. 117.

<sup>30</sup> A este respecto plantea que ciertos patrones de correspondencia recurrentes posibilitan ampliar el conjunto de cognados más allá de los límites semánticos reconocidos hasta ahora, abriendo con ello la posibilidad de que *mana* tuviera algún sentido previamente desconocido revelando con ello una nueva beta para explorar el cambio semántico en los reflejos de este término (Robert Blust, *op. cit.*, p. 408).

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 412.

<sup>32</sup> *op. cit.*

<sup>33</sup> Juliette Blevins, *op. cit.*, p. 254.

## Enfoque teórico

Cualquiera que sea la definición de *mana* que elijamos, llegaremos a la conclusión de que éste es un valor fundamental para la vida de las sociedades austronesias del Pacífico, de tal modo que su análisis no debe llevarse a cabo de manera aislada, sino en interconexión con otros conceptos clave bajo los cuales se organizan las relaciones tanto al interior como al exterior de dichas comunidades.

En este respecto, llama la atención la caracterización que ofrece el teólogo Matthew Edward Jones en su tesis doctoral, que, pese a referirse principalmente al caso como se presenta en las Islas Salomón, el acento puesto sobre las relaciones es por demás fecundo para la aproximación que nos interesa aquí:

In order for a person to have *mana* or be *manaized* by the spirits, he must gain the spirits' favour. This is possible through the maintenance of right relationships and obligations within the community context. Mana is part of the relationship process bound up in the rights and duties, expectations and obligations, and relationships with the ancestral spirits and the living. (...) If these relationships are maintained then the person and community will enjoy the benefit, protection and success that *mana* brings. Likewise, if these relationships are not maintained then *mana* will not be present and active within the family or the wider community.<sup>34</sup>

Me interesa explorar las manifestaciones locales de términos relacionados con *mana* entre los biak del noroeste de Papúa Occidental con la finalidad de tener una mayor comprensión del

---

<sup>34</sup> Matthew Edward Jones, *op. cit.*, p. 55.

proceso que lo orienta y las relaciones que le dan forma a lo largo del tiempo y del espacio en esta región. En particular, ésta será una reflexión sobre los procesos de relación que conlleva, tomando en cuenta el impacto de las variadas asociaciones entre personas, espíritus, fuerzas, cosas y paisajes que actúan dentro del universo cotidiano biak y continuamente le dan forma y sentido.

Por consiguiente, esta aproximación no está dirigida a establecer definiciones absolutas del término *mana* entre los biak, sino a ubicar los elementos que configuran la dinámica relacional en la que se inscriben los términos que reflejan *mana* entre los biak contemporáneos. El acento entonces está en la constelación<sup>35</sup> de conceptos locales en la que dichos términos revelan su potencial creativo. Ahora bien, si entendemos constelación como la invención de un diseño que pone en relación a las estrellas, para así poder identificarlas y tomarlas como indicadores espacio-temporales, lo que habríamos de entender como constelación de términos sería entonces la relación que existe entre diversos términos que una cultura dada distingue como valores y significados fundamentales para ubicar su propia posición en el mundo.

La razón por la cual empleo la analogía de la constelación como modelo analítico, se debe principalmente a que encuentro en ella cualidades que flexibilizan el proceso de análisis, pues no impone una organización jerárquica, ni lineal, en la relación entre los distintos elementos que la conforman. Esto último posibilita la exploración de una variedad de conceptos y dinámicas que probablemente no habríamos contemplado previamente.

Existe un problema clave en la antropología que no logramos dimensionar sino hasta que llevamos a cabo el trabajo de campo, y éste es el hecho de que las “culturas” nunca se nos presentan como algo completamente coherente, como un sistema organizado en secciones con

---

<sup>35</sup> Reconozco el uso del término empleado por Theodor W. Adorno en *Dialéctica negativa*, (Taurus, Madrid, 1990) y en *Teoría estética* (Ediciones Akal, Madrid, 2004), sin embargo el suyo no es el mismo que pretendo desarrollar en esta tesina.



límites claros que se encuentra *ahí* esperando a ser descubierto por nosotros, como un objeto a nuestra disposición. Por el contrario, esta imagen coherente habrá de ser construida por distintas vías que son específicas a nuestra disciplina, puesto que, en última instancia, es la teoría la que nos habrá de proporcionar las pautas de organización de la información obtenida. De este modo produciremos la ficción persuasiva con la cual habremos de convencer a nuestros lectores y a nosotros mismos de que lo que decimos sobre otra cultura *es* la otra cultura<sup>36</sup>.

Dicha peculiaridad pone de manifiesto el valor que la alteridad tiene en el quehacer antropológico, pues ésta proporciona la base para una crítica del pensamiento y práctica occidentales, sea esta académica o no, que es exclusiva de la antropología. Esta exclusividad se debe a que la disciplina en sí misma implica una relación consciente entre lo familiar y lo extraño, pues sería ingenuo pensar que al re-construir lo diferente es posible anularnos a nosotros mismos<sup>37</sup>. Pero el hecho que no estemos excluidos del proceso no significa que habremos de imponer una organización de los datos de acuerdo con *nuestras* preocupaciones, pues éstas no son necesariamente las mismas que las de los *otros*.

De esto último se desprende la apremiante necesidad de llevar a cabo la exploración y análisis de *mana* tomando como punto de partida la información etnográfica, entendiendo ésta como una vía para conocer lo que Stuart Kirsch llama ‘los modos indígenas de análisis’, y evitar con ello la imposición de categorías sociológicas *nuestras* que nos lleven a problemas artificiales<sup>38</sup>, como han revelado anteriores debates sobre el tema en los que se ha criticado la

---

<sup>36</sup> Marilyn Strathern, *The Relation*, Prickly Press, Londres, 1995, p. 11.

<sup>37</sup> Greg Denning, *Islands and Beaches. Discourse on a silent land: Marquesas 1774-1880*, Honolulu: University Press of Hawai'i, 1980, p. 3.

<sup>38</sup> Stuart Kirsch, *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006, p. 2.

tendencia de los académicos por orientar sus definiciones de *mana* con base en sus propias concepciones metafísicas, por quienes actualmente trabajan en una re-teorización del término<sup>39</sup>.

Es en este sentido que, aunque el propósito de la exploración que aquí presento no es el mismo que el de Blust y Blevins, ya que no estoy en la búsqueda del origen epistemológico del término, sino de sus manifestaciones y conceptualizaciones contemporáneas, las aportaciones de aquellos autores han sido de suma utilidad para ubicar el universo terminológico dentro del cual actúa el valor austronesio *mana*. Partir de la exploración que ofrece Blevins me ha permitido una primera aproximación a partir de términos biak y ya no de preconcepciones academicistas. Con ello busco develar la constelación de términos biak en la que interviene el valor pan-oceánico *mana*.

En su libro *Reverse Anthropology*, Kirsch advierte que, ante todo, debemos evitar estrategias textuales que reduzcan el entendimiento e interpretación indígena a un papel secundario, privilegiando formas de referencia que no les son propias<sup>40</sup>. Los modos indígenas de análisis de los que nos habla Kirsch tienen un efecto en el quehacer antropológico semejante al de las técnicas mágicas de revelación Yonggom, de las cuales nos dice, ‘They reveal aspects of the unseen world, show the underlying relationships between things, and offer new ways to experience the world’<sup>41</sup>.

Lo que busco con esta tesina es hacer explícita la contribución que los modos biak de análisis han tenido sobre su habilidad de comprender y aprender de sus vínculos con fuerzas externas que se pensaría los habrían abrumado. En este contexto cabe recordar que el mundo melanesio es uno de continuos encuentros, en el que nada sucede sin una causa.

---

<sup>39</sup> Matt Tomlinson, *In God's Image...*, *op. cit.*; Matt Tomlinson y Miki Mahihara, *op. cit.*

<sup>40</sup> Stuart Kirsch, *op. cit.*, p. 3.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 64.

## **Conociendo a los biak**

Por mucho tiempo la idea de llevar a cabo trabajo de campo en Nueva Guinea parecía improbable, tanto por motivos económicos como burocráticos<sup>42</sup>. Además, me cuestionaba la utilidad del ejercicio debido a la escasez de tiempo y las dificultades de comunicación en lenguas locales. Para mi sorpresa, la experiencia resultó sumamente afortunada y lo más revelador de ello, además de inesperado, fue que la buena fortuna se debe mayormente al interés y disposición que los propios biak tuvieron para entablar una relación de interlocución conmigo.

Después de un largo viaje transpacífico y otro tanto al interior del archipiélago indonesio, logré arribar a Sorong, ciudad portuaria en la costa noroeste de Nueva Guinea, con la idea de realizar investigación en alguna aldea de las islas Raja Ampat, pero aún no tenía claro en cuál de las más de seiscientas islas que componen dicho archipiélago habría de encontrar una población biak, por lo que decidí dejar el asunto a la suerte y partí hacia el único lugar que ofrecía alojamiento al cual había logrado contactar previamente, ubicado en la pequeña isla de Kri, al este de Mansuar. Así fue que, de todas las posadas que hay en esta vasta región de abundante diversidad étnica, tuve la fortuna de llegar a una que resultó pertenecer a una familia biak-beser, grupo étnico descendiente de biaks que migraron a esta región cientos de años atrás. Además, mis anfitriones enviaron a Alex, un joven biak de primera generación residente en Sorong, con estudios universitarios de inglés<sup>43</sup>, con la finalidad de asistirnos durante mi estancia y la de algún otro turista extranjero que pudiera ser atraído a su idílico alojamiento. Al poco tiempo aprendería

---

<sup>42</sup> La posibilidad de una visa de investigación Indonesia para realizar exploración etnográfica en Papua Barat es improbable, debido al ejercicio de control y represión militar sobre la población indígena de esa región.

<sup>43</sup> Los biak poseen la fama en la región de ser muy buenos en el aprendizaje de otras lenguas y de contar con muchos jóvenes universitarios, situación que contrasta con la poca propensión entre otros grupos locales por asistir a la escuela y mucho menos por permanecer en ella hasta el nivel superior.

que esto no fue casualidad y tampoco excepcional, como lo han hecho notar quienes han realizado trabajo entre los biak<sup>44</sup>.

La primera semana la pasé en el paraíso. Pero este paraíso habría de ser poco provechoso para la investigación, pues el mar circundante me hacía dependiente de una embarcación para ir a cualquier aldea, siendo la más cercana la de Mansuar, a unos 15 minutos en lancha (ver mapa 1). Sin embargo, pude ir a un par de poblados y percatarme de la relación entre islas y grupos étnicos y, sobre todo, de la contrastada disposición y apertura de unos y otros; siendo los biak o biak-beser los más afectos al plurilingüismo, si no de lenguas extranjeras, cuando menos de lenguas locales como diferentes dialectos de ma'ya y ambel, además del indonesio. Dada la dificultad de movimiento, decidí probar suerte en Sorong, con la alternativa de irme al golfo de Cenderawasih de ser necesario. Fue así que la casualidad me llevó a conocer a Juliana y Theo, una joven biak maestra de inglés y su tío materno, maestro de música y danza tradicional biak, con quienes tuve la fortuna de trabajar de manera intensiva, haciendo de esta corta experiencia de campo una mucho más provechosa de lo que pudiera haber anticipado.

Es por eso que, como decía al principio, fui muy afortunada y gran parte de esta fortuna se la debo a las dinámicas relacionales de los mismos biak<sup>45</sup>. Tanto Freerk Ch. Kamma<sup>46</sup> como Danilyn Rutherford<sup>47</sup> acentúan, uno más que el otro, la propensión de los biak por buscar atraer a

---

<sup>44</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri. Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972[1954]; Danilyn Rutherford, *Raiding the land of the foreigners*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 2003.

<sup>45</sup> Aspecto del que no me percaté sino hasta regresar de campo, cuando leí de lleno los trabajos existentes sobre los biak y encontré resonancia entre la información que presentan y mi propia experiencia en campo. Permítanme aclarar que esta es para mí una decisión metodológica, pues considero que es preferible primero conocer el caso o el grupo a explorar en persona que hacerse de ideas preconcebidas de lo que habremos de encontrar al llegar allá; esta es la manera en que yo opto hacerlo y la he encontrado eficaz en más de una ocasión (he trabajado con mochós, nahuas y ahora biaks).

<sup>46</sup> Kamma trabajó con ellos primero como misionero (vivió de 1932-1942 en el área de Sorong, Raja Ampat, misma área donde yo realicé mi trabajo de campo) y posteriormente como estudiante de doctorado en antropología bajo la dirección de Josselin de Jong.

<sup>47</sup> Rutherford realizó su investigación de campo a inicios de la década de 1990, en los últimos años del llamado "Nuevo Orden" de Suharto.

los extranjeros hacia sus circuitos de relación, peculiaridad que habría de tener enormes consecuencias en mi aproximación al tema de *mana*.

Para lograr una mayor elaboración etnográfica sobre el concepto de *mana*, es necesario perseguir e identificar las dinámicas de acción social y los marcos de referencia que sirven de template para la (re)producción social de los biak. Estas dinámicas son constituidas en procesos de relación internos y externos, con las múltiples agencias con las que se han visto en la necesidad de interactuar<sup>48</sup>. En concreto, me interesa explorar cómo sus dinámicas relacionales han influido en el proceso histórico del concepto *mana* entre los biak.

En el primer capítulo de este trabajo presento el contexto espacial e histórico de los biak, para ello considero necesario poner especial atención a su larga historia de contactos con el exterior, esto se debe principalmente a que estos contactos resultan fundamentales para la sociabilidad biak. Múltiples historiadores han descrito una tendencia similar de incorporar lo extranjero como un rasgo distintivo del Sureste de Asia precolonial<sup>49</sup>. Las organizaciones políticas de las tierras bajas de Java y el sureste asiático continental tienen una larga historia de la adopción de símbolos, narrativas y objetos extranjeros<sup>50</sup>. Para los propósitos de este estudio, sin embargo, no es suficiente con tener en cuenta estas continuidades etnográficas macro-regionales, pues, de acuerdo con Rutherford, la valorización de lo extranjero no es simplemente un rasgo de la cultura biak, pues arroja pistas sobre los procesos históricos por medio de los cuales lo que ahora aparece como ‘la cultura’ es producido<sup>51</sup>. En tanto que mi intención aquí no

---

<sup>48</sup> Carlos Mondragón, *op. cit.*, p. 12.

<sup>49</sup> Oliver W. Wolters, *History, Culture, and Religion in Southeast Asian Perspective*, Institute for Southeast Asian Studies, Singapore, 1982; Anthony Reid, *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680, Vol. 1., The Lands below the Winds*, Yale University Press, New Haven, 1988; Leonard Y. Andaya, *The world of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993; entre otros.

<sup>50</sup> Para el análisis comparativo de este fenómeno ver: Marshall Sahlins, “The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life”, *Indonesia and the Malay World*, vol. 36, no. 105, pp. 177-199, 2008 y Marshall Sahlins, “Difference”, *Oceania*, vol. 83, no. 3, pp. 281–294, 2013.

<sup>51</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land... , op. cit.*, p. 18.

es simplemente la de demostrar que los biak son agentes de la historia global, sino la de reconocer el valor de sus propios análisis de las fuerzas que los conectan con el exterior<sup>52</sup>, presento dos temas de la historia biak que caracterizan sus dinámicas de contacto, a saber, el célebre héroe Gurabesi y Koreri, fenómeno social semejante a los cultos de cargo.

El segundo capítulo lo dedico a ubicar los términos en biak que reflejan *mana* y el tercero a describir las bases de las dinámicas relacionales tradicionales biak, las cuales dieron forma a una dialéctica que sigue siendo relevante en la actualidad. Para cumplir con este propósito, parto de las relaciones al interior de la aldea, para luego presentar las dinámicas de integración de lo exógeno, indispensables para la (re)producción social.

En el cuarto y último capítulo presento un análisis de la presencia de valores *mana* entre los biak actuales, tomando en consideración que las concepciones de poder en la región han cambiado significativamente en su interacción con el cristianismo, el capitalismo, los nacionalismos (tanto papúe como indonesio) y otras influencias implicadas en la modernidad<sup>53</sup>. Es importante aclarar desde un principio que considero que estos procesos recientes no conducen necesariamente a una pérdida de la tradición o, para ser precisa, al abandono u olvido de los valores y términos relacionados con *mana*, pues encuentro que entre los biak, así como entre los Raite de Papúa Nueva Guinea que estudia James Leach, lo que entienden por ‘costumbre’ (*adat* en indonesio), aparece no como una reificación del pasado, sino como una descripción de lo que se conoce en el presente sobre el proceso por medio del cual operan las relaciones, es una ‘descripción de combinación’<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Stuart Kirsch, *op. cit.*, p. 4-5.

<sup>53</sup> Matt Tomlinson y Miki Mahihara, *op. cit.*, p. 26.

<sup>54</sup> James Leach, *Creative Land. Place and procreation on the Rai Cost of Papua New Guinea*, Berghahn Books, Oxford, Nueva York, 2004, p. xiv.

El valor pan-oceánico *mana* es algo vivo y en movimiento, por lo tanto, en perpetua transformación; y es justo ésta, su condición de inestabilidad, la que dota al presente tema de estudio de gran potencial analítico, pues nos obliga a no dar este concepto clave por sentado y, por lo tanto, a estar abiertos a explorar sus múltiples expresiones, al tiempo que la incursión en estos temas da cuenta de las complejas redes de relaciones que entran en acción en la configuración de una ‘antropología a la inversa’.

## Cap. I. CASO BIAK

### 1.1 Los biak y su contexto

Los biak son un grupo étnico de Papúa occidental que se auto-identifica como melanesio<sup>1</sup>, pero se localiza en la lejana periferia del Sureste de Asia y en el centro del área que ocupan las lenguas austronesias<sup>2</sup>. Por esta razón, el caso presenta una excelente oportunidad para explorar el concepto *mana* como valor cultural fundamental para estas sociedades<sup>3</sup>, a través de la exploración etnográfica de un grupo étnico representativo de la región donde el Sureste de Asia se encuentra con Oceanía, que además se caracteriza por haber mantenido, desde mucho tiempo atrás, relaciones con grupos de ambas macro-áreas; de hecho, sus costas poseen una larga historia de contactos y relaciones de intercambio con los habitantes de las islas Molucas, con quienes han intercambiado bienes, personas e ideas por poco más de mil años<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Melanesia es una subregión de Oceanía que se extiende del extremo oeste del Océano Pacífico hasta el mar Arafura y el este de Fiji. Dicha región comprende la mayoría de las islas inmediatamente al norte y noreste de Australia.

<sup>2</sup> Las lenguas austronesias constituyen una familia lingüística formada por más de 1250 lenguas que se distribuyen entre la isla de Madagascar y Polinesia. El nombre de esta familia deriva del griego: austronesia, que significa "islas del sur". De acuerdo con la teoría de Peter Bellwood (*Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Revised edition, Ed. University of Hawai'i Press, Honolulu, Hawaii, 1997) que elabora a partir de evidencia tanto lingüística como arqueológica, los Austronesios salieron de Taiwán hace unos 6,000 años, dirigiéndose hacia el sur a Indonesia y atravesar las Filipinas hacia las islas Molucas. Aproximadamente 4,000 años atrás, algunos grupos de hablantes de lenguas austronesias recorrieron la costa norte de Nueva Guinea, pero nunca se internaron en la isla donde residían grupos hablantes de lenguas papués, de ahí que no sea extraño encontrar semejanzas genéticas entre el sureste asiático y las áreas costeras de Nueva Guinea, así como también, todavía más hacia el este, en las islas de Melanesia (Jelle Miedema, y Ger P. Reesink, *One head, many faces: new perspectives on the Bird's Head Peninsula of New Guinea*, KITLV Press, Leiden, 2004, p. 22)

<sup>3</sup> De acuerdo con el trabajo de exploración lingüística de Blevins "all major divisions of Malayo-Polynesian (WMP, CMP, SHWNG) are shown to have potential cognates of Proto-Oceanic *\*mana*" (Juliette Blevins, *op.cit.*, p. 254), con lo que demuestra que "within Oceanic, cognates of *\*mana* are more widespread than previously thought", más aún, retomando un estudio clásico, los polinesios habrían traído consigo la palabra *manan* desde Indonesia (A. Capell, *op.cit.*, p. 95).

<sup>4</sup> Freerk Ch. Kamma, *op.cit.*, p. 9; Leonard Y. Andaya, *The world of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period*, Ed. University of Hawaii, Honolulu, Hawaii, 1993, p. 66; Octovianus Mote y Danilyn Rutherford, "From Irian Java to Papua: The Limits of Primordialism in Indonesia's Troubled East", *Indonesia*, no. 72, 2001, p. 119; entre otros.



Biak es una de las pocas lenguas austronesias de Papúa<sup>5</sup>, clasificada por Blust<sup>6</sup> como miembro del subgrupo Halmahera meridional-Nueva Guinea occidental de las lenguas malayo-polinesio oriental. Esta lengua también se conoce como (Biak-)Nu(m)foors(ch), Noefoors(ch), Mafoors(ch), o Myfoorsch. El término se emplea para referirse tanto a la lengua en amplio, como a uno de los dialectos (Numfor/Dore) que se hablan en la isla Numfor. Los hablantes se refieren a su propia lengua como *wós Vyak* 'lengua biak' (llamdo en honor a la isla Biak), *wós kovedi* 'nuestra lengua', o usan el indonesio *bahasa Biak* 'lengua biak'. El biak se habla, con diferentes variantes, en las islas Biak, Supiori, Numfor y las otras más pequeñas a su alrededor, así como en asentamientos a lo largo de la costa de Yapen y de la costa norte de la península de la Cabeza del Ave (Kepala Burung) y de las islas a su alrededor, hasta el archipiélago de Raja Ampat<sup>7</sup> (ver Mapa 1). El mayor número de hablantes habitan en la bahía Cenderawasih<sup>8</sup>, conocida en época colonial como bahía Geelvink, y otros de los asentamientos más numerosos de hablantes de biak fuera de ahí se encuentran en las ciudades de Manokwari, Jayapura, Sorong y Merauke<sup>9</sup>.

El suelo de estas islas es predominantemente calcáreo y dada su porosidad el agua de lluvia, aunque abundante, desaparece rápidamente, de ahí que la tierra cultivable sólo se encuentre en algunos valles y a la orilla de los ríos menores, además de contar con escasos

---

<sup>5</sup> La gran mayoría de lenguas que encontramos en la isla de Nueva Guinea son de la familia lingüística papúe. Los primeros hablantes de lenguas papúe arribaron a Nueva Guinea alrededor de 15,000 y 10,000 años atrás y para el año 3000 a.C. se dio lugar una gran expansión que comenzó al oeste de Nueva Guinea; en un inicio avanzaron por la costa norte de Nueva Guinea y también hacia Timor, Alor y Pantar, posteriormente se expandieron al interior de la isla hacia la región montañosa. En el transcurso de esta expansión y sus distintos procesos de asentamiento surgieron más de 500 lenguas Papúe que cubren cerca del 80% del área (Peter Bellwood, *op.cit.*, p. 124-126).

<sup>6</sup> Robert Blust, *The Austronesian Languages*, Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Canberra, 2009.

<sup>7</sup> Aunque el idioma es hablado por aproximadamente 70,000 personas en la isla Biak, en las islas vecinas y en los asentamientos a lo largo de la costa norte (donde las comunidades de habla de menos de un centenar no son infrecuentes), parece estar en peligro de extinción, pues sólo en aldeas remotas los niños todavía aprenden y utilizan el lenguaje en su cotidiano (Wilco van den Heuvel, *Biak. Description of an Austronesian language of Papua*, Tesis de doctorado, Facultad de Letras, Universidad de Amsterdam, Amsterdam, 2006, p. 5-6).

<sup>8</sup> En esta bahía hay muchas islas, siendo las más importantes las siguientes, en la provincia de Papúa Occidental: Islas Auri, Meos Waar, Rumberpon, Isla Roon, Meos Angra; y en la provincia de Papúa: Biak, Islas Padaido, Numfor; Yapen, Mios Num, Kaipuri, Supiori, islas Amboi, islas Kuran, islas Moor.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 1.

pantanales adecuados para el cultivo de sagú. La temperatura máxima promedio es de alrededor 30° y, aunque los días de lluvia están relativamente distribuidos de manera uniforme a lo largo del año, hay un monzón húmedo y uno seco. Durante el monzón húmedo el viento del oeste prevalece (diciembre-marzo), mientras que durante el monzón de secas (julio-septiembre) el desecante viento del sudeste sopla en las costas de Nueva Guinea. En el pasado, este consistía en el periodo más difícil del año, debido a la formación ciclones o *wambraw* que les impedía hacer largas travesías a otras islas para abastecerse, así, las poblaciones que vivían en la isla Biak, por ejemplo, tenían que depender de Yapen, isla inmediatamente al sur de Biak, para su suministro de sagú. En cambio, en los periodos de transición de una temporada a otra, es decir, entre los meses de octubre a noviembre y de abril a mayo, se producen algunos períodos de calma. Estos períodos eran los más indicados para emprender los viajes largos, en especial al final del período de lluvias, a finales de marzo, tiempo en que inicia el año biak. Hoy en día, sin embargo, las cosas parecen ser menos predecibles y puede hacer mucho viento en cualquier momento<sup>10</sup>.

Los principales medios de subsistencia en las aldeas son la pesca y cultivo de malanga (taro), yuca y camote, además de plantar árboles de coco, plátanos y palma de betel, y varias clases de verduras, así como árboles de sagú en las zonas más húmedas. La mayoría de los productos se pueden plantar y cosechar durante todo el año. Las familias son autosuficientes y los excedentes de la cosecha o pesca los venden en el mercado local o en el de la ciudad más cercana. Las mujeres crían a los cerdos y unos cuantos pollos, además de pescar moluscos y pequeños peces en los arrecifes junto con los niños, mientras que la pesca en alta mar es labor masculina. La pesca se hace tradicionalmente con ayuda de palangres, redes para peces voladores y arpones, y el principal medio de comunicación sigue siendo la canoa, un tronco de

---

<sup>10</sup> Wilco van den Heuvel señala lo que su ayudante local, Chris Padwa, le mencionó sobre lo que la gente dice al respecto: *duniaya vye mansar kwar ja wamna no naso famfnome* "el mundo se ha vuelto viejo, por lo que el viento sopla en el momento que quiere" (*Ibidem*, p. 3).

árbol ahuecado con un solo balancín para los viajes cortos, o con doble balancín y cabina para viajes largos, a la que han adaptado incorporándole un motor.

## 1.2 Historia de contactos

La región de la península de la Cabeza del Ave, la bahía Cenderawasih y Raja Ampat, en Nueva Guinea, es excepcionalmente interesante desde el punto de vista lingüístico, antropológico, histórico y socio-económico<sup>11</sup>. Esto se debe a que los habitantes de sus costas, a pesar de encontrarse relativamente aislados dentro de pequeños asentamientos patrilocales, donde la mayor parte de su tiempo lo utilizan en hacer jardinería y pesca, están vinculados entre sí y con el mundo exterior de manera un tanto intrincada. Moore, por ejemplo, en su libro *New Guinea: crossing boundaries and history* da cuenta de la larga historia de contactos y relaciones de intercambio que los habitantes de esta región tenían con los de las islas Malucas, con quienes han intercambiado bienes, personas e ideas por poco más de mil años:

“New Guinea is situated on the eastern edge of ancient Asian trade networks. Premodern maritime exchanges in Southeast Asia date back to the second century A.D., when merchants from the northern Malay Peninsula and the south coast of Vietnam began to participate in trade between India and China”<sup>12</sup>.

La extensa historia y geografía del intercambio entre el este de Indonesia y el oeste de Nueva Guinea es difícil de contemplar a su plenitud, pero no cabe duda que el intercambio, los viajes y los tributos conectaron a esta región de Nueva Guinea con una red ‘global’ de relaciones

---

<sup>11</sup> Jelle Miedema, y Ger P. Reesink, *op.cit.*, p.2.

<sup>12</sup> Clive Moore, *op.cit.*, p. 57-58.

externas. Estas conexiones fueron particularmente intensas en el transcurso del comercio marítimo entre el este de Asia y el Sureste de Asia (3,000-4,000 años atrás), la propagación del Islam (iniciada aproximadamente mil años atrás) y la expansión de la dinastía javanesa de Majapahit (siglo XIII y XIV). Posteriormente, el ascenso y la caída de la participación de la Compañía de Indias Orientales (VOC) en las llamadas islas de las especias (1602-1799) y el surgimiento del comercio de plumas de aves de paraíso a Europa (siglo XVI), dieron lugar a una mayor intensificación de los vínculos entre esta región de Nueva Guinea y otras partes del ahora este de Indonesia<sup>13</sup>.

Para el caso específico biak, sabemos que fue aproximadamente desde finales del siglo XV que se entrelazaron con las rutas comerciales del Sureste de Asia a través de su subordinación al sultanato de Tidore<sup>14</sup>. El sultán de Tidore logró subyugar a los biak por medio de sus flotas *hong*, que atacaban las aldeas sorpresivamente para someterlos al pago de tributo, para lo cual instalaban intermediarios en diversas islas de la región que portaban el título de *kolano* (*korano*), entre otros, ellos se encargaban de juntar el tributo (concha, aves del paraíso, esclavos, entre otros) para ser llevado a los súbditos del sultán en Halmahera y evitar con ello nuevos ataques de las fuerzas del sultán a sus aldeas<sup>15</sup>.

La historia del héroe Gurabesi, por ejemplo, da cuenta de contacto intensivo hacia el oeste a inicios del siglo XVI. Su historia, transcurre en tiempos del sultán de Tidore, Jamaluddin (1495-1512), a quién brindó sus servicios y demostró ser un gran guerrero, por lo que le

---

<sup>13</sup> Jaap Timmer, "Cloths of Civilization: *Kain Timur* in the Bird's Head of West Papua", *The Asia Pacific Journal of Anthropology. Special Issue: Framming the Art of West Papua*, vol. 12, no. 4, 2011, p. 385.

<sup>14</sup> Freerk Ch. Kamma, *op.cit.*, p. 60; Roy Ellen, *On the edge of the Banda zone: past and present in the social organization of a Moluccan trading network*, University of Hawaii, Honolulu, Hawaii, 2003, p.10; Moore, *op.cit.*, p. 59; Timmer, *op.cit.*, p. 384.

<sup>15</sup> Más tarde, esta relación de tributo de las islas y grandes partes de Papúa al sultán de Tidore fué utilizado por el presidente de Indonesia, Sukarno, entre 1948 y 1962, como un argumento para apoyar su moción a las Naciones Unidas de concederle a Indonesia el control de la parte occidental de Papúa.

concedió la mano de su hija y el control del archipiélago de Raja Ampat, conformado por cuatro islas principales, las que más tarde heredaron los cuatro hijos de Gurabesi, por lo que el archipiélago fue nombrado "las islas de los cuatro reyes", *Raja Ampat*.

Paulatinamente, grupos biak comenzaron a asentarse en Raja Ampat y a lo largo de la costa norte y noroeste de la península de la Cabeza del Ave, manteniendo relaciones con sus parientes en las islas de la bahía de Cenderawasih<sup>16</sup>, por lo que es muy probable que los emigrantes biak que llegaron al oriente de Halmahera y el norte de Seram también hayan mantenido contacto con su tierra natal de alguna manera, dada la correspondencia entre mitos y grupos sanguíneos de los habitantes de estas regiones y los de la isla Biak<sup>17</sup>. De ahí que se estime que, por lo menos desde ese entonces, los biak han jugado un papel predominante en redes de intercambio inter-regionales. De acuerdo con Miedema, en el siglo XIX la gente de Numfor había alcanzado una posición predominante en la costa norte de Nueva Guinea, obligando a la gente del interior a proveerlos no sólo de productos como arroz y tabaco, sino de esclavos, los que ellos a su vez entregaban al sultán de Tidore<sup>18</sup> como parte del tributo, los vendían o los integraban a sus propios patrilinajes<sup>19</sup>, de ahí que no sea extraño encontrar semejanzas genéticas entre el sureste asiático y las áreas costeras de Nueva Guinea, así como también, todavía más

---

<sup>16</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 8; Jelle Miedema "Anthropology, Demography and History. Shortage of Women, Intertribal Marriage Relations, and Slave Trading in The Bird's Head of New Guinea", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 144, no. 4, 1988, p. 504.

<sup>17</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 41.

<sup>18</sup> Desde aproximadamente el siglo XIV el oeste de Nueva Guinea se encontraba fuertemente entrelazado con las rutas comerciales del Sureste de Asia. El sultanato de Ternate controlaba las costas de Seram, Ambon y el norte de Sulawesi, mientras que Tidore controlaba Raja Ampat, Seran-Laut y las áreas vecinas de Nueva Guinea (Roy Ellen, *op.cit.*, p. 10; Clive Moore, *op.cit.*, p. 59; Jaap Timmer, *op.cit.*, p. 384).

<sup>19</sup> Freerk Ch. Kamma, *Ajaib di Mata Kita I. Masalah komunikasi antara Timur dan Barat dilihat dari sudut pengalaman selama seabad pekabaran injil di Irian Jaya*, Bpk Gunung Mulia, Perhimpunan Sekolah-Sekolah Theologia di Indonesia (Persetia), Yakarta, 1981 [1976]; Jelle Miedema, *op.cit.*; Fré Huizinga "Relations between Tidore and the north coast of New Guinea in the nineteenth century", en Jelle Miedema, C. Odé, and R.A.C. Dam (eds), *Perspectives on the Bird's Head Peninsula of Irian Jaya, Indonesia: proceedings of the conference, Leiden 13-17 October 1997*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1998, pp. 385-419; Wilco van den Heuvel, *op.cit.*

hacia el este, en las islas de Melanesia<sup>20</sup>. Por otro lado, desde comienzos del siglo XX, después de su conversión al cristianismo, el pueblo biak ha desempeñado un papel destacado en la misión cristiana y hoy en día ocupan muchos altos cargos en la provincia de Papúa.

Mi intención aquí no es el de realizar una presentación exhaustiva de esta historia de contactos, sino la de ubicar la complejidad y antigüedad de las dinámicas relacionales en las que un grupo isleño aparentemente aislado se encuentra, para con ello dejar claro el propósito y los límites de la exploración presentada en esta tesina. Dicho lo anterior, reitero, puesto que los biak se ubican en el lugar donde el Sureste de Asia se encuentra con Oceanía, presenta la oportunidad de explorar las manifestaciones y definiciones locales del concepto pan-oceánico conocido como *mana* dentro de un universo de contactos intensivos entre grupos de poblaciones tradicionalmente comprendidas en sus dinámicas al interior del área cultural, con otros grupos asiáticos y con europeos, pero poco se ha explorado la relación entre el Sureste de Asia insular, Papúa, melanesia, micronesia y más. Es así que, a sabiendas que, conceptual e históricamente, los biak se encuentran en la lejana periferia del Sureste de Asia y de melanesia, aprovecho esta situación periférica para considerar preguntas que pasaríamos por alto si pensamos las divisiones culturales como algo fijo e impermeable<sup>21</sup>.

He elegido estudiar el caso biak por representar la oportunidad de estudiar un grupo con una larga historia de intenso contacto con múltiples ‘otros’, con extranjeros de muy diversos orígenes, cercanos y lejanos, desde otros grupos melanesios, además de papúes, hasta malayos, musulmanes, holandeses, japoneses, entre otros, con quienes se han encontrado en su propio territorio o en sus largas travesías marítimas. Por este motivo, a continuación presento el contexto histórico de los biak a partir de dos tópicos de su historia y su cultura, los cuales

---

<sup>20</sup> Jelle Miedema, y Ger P. Reesink, *op.cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> Danilyn Rutherford, “Love, Violence, and Foreign Wealth: Kinship and History in Biak, Irian Jaya”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.4, no.2, 1998, p. 260.

representan estas dos dinámicas de encuentro con el otro, además de explicar y dar forma a su relación con lo extranjero, esto es, a partir de la historia de un célebre héroe biak, Gurabesi, y la de un fenómeno social que los caracteriza, *Koreri* o movimiento *Manseren*, al que han identificado como movimiento mesiánico, movimiento milenarista, culto de cargo o movimiento independentista. Para el caso *Koreri*, en esta ocasión no haremos el ejercicio con la intención de caracterizar dicho fenómeno social bajo alguna de estas u otras etiquetas, de lo que se trata aquí es de presentar la historia de los biak partiendo de la idea que la historia de *Koreri* es la historia biak, pues en el mito que le da origen *tienen su origen* y su expresión fáctica. *Koreri*, ha proporcionado la lógica en que los biak ejercen su agencia en la historia de su relación con los ‘otros’<sup>22</sup>.

### 1.2.1 Gurabesi

La historia de Gurabesi representa la vida de un auténtico héroe biak, un *mambri* (figura en la sociedad biak que habré de explicar en el siguiente capítulo) que llevó a cabo grandes proezas en sus viajes hacia el oeste. Este héroe o *mambri*, con el tiempo, ha adquirido cualidades míticas basadas en parte en hechos históricos, tema sobre el que no podremos extendernos aquí.

Gurabesi formó parte de la corte del primer sultán de la isla de las especias de Tidore, en las Molucas. La historia cuenta que este primer sultán, Jamaluddin, que reinó desde 1495 hasta 1512, estaba siendo superado por un ataque de la flota de canoas de guerra de Jailolo de Halmahera, cuando Gurabesi llegó haciendo despliegue de toda su proeza bélica y derrotó a la flota gracias a su coraje y visión estratégica. El sultán agradecido le dió su hija, la princesa Bokitabai, a Gurabesi en matrimonio, además de las islas entre las Molucas y Papúa, Raja Ampat.

---

<sup>22</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*

Gurabesi se instaló con Boki Tabai en la isla norteña de Raja Ampat, Waigeo, donde la pareja tuvo cuatro hijos, los que más tarde recibieron cada uno una de las cuatro islas del archipiélago, a saber, las islas Waigeo, Batanta, Salawati y Misool. Los herederos de Gurabesi probaron ser grandes guerreros al igual que su padre y en 1535 entablaron tratados con los reyes de las islas Molucas para ayudarlos a desalojar a los portugueses. Esta relación de los biak con el sultanato de Tidore probó ser de sumo provecho para estos últimos en variadas ocasiones, en 1649 frente a la VOC, en 1801 en la rebelión del príncipe Nuku de Tidore e inmediatamente después con Jailolo. Sin embargo, esto no quería decir que las expediciones *hongí* hubieran cesado, de hecho, cuando en 1824 el gobierno holandés firmó un acuerdo con los reyes de las Molucas, donde Papúa occidental fue reconocido formalmente como parte del área del sultán de Tidore, las expediciones *hongí* en la zona se intensificaron de nuevo, y en el período que va de 1840-1846, los oficiales coloniales holandeses dan cuenta de una abundancia de esclavos provenientes de esta región. Incluso hubo ocasiones en que las flotas *hongí* eran escoltadas por barcos holandeses (en 1850 fue escoltada por el barco holandés *Circe*), hasta que en 1854 la VOC prohibió este tipo de expediciones y en 1860 fue abolida la esclavitud (aunque esta regla sólo se aplica en áreas directamente supervisadas por el gobierno colonial)<sup>23</sup>.

### 1.2.2 Koreri

*Koreri*, o movimiento *Manseren* como llegó a conocerse en la literatura colonial, es la concentración de pequeños o grandes grupos de creyentes, preparándose para el regreso de *Manseren Manggundi* o *Manarmakeri* (literalmente el viejo con picazón en la piel), ancestro mítico que da origen a los patrilinajes biak y a diversos aspectos del paisaje circundante, además de ser el origen secreto de la riqueza y poder extranjero. Con su regreso, el antepasado mítico

---

<sup>23</sup> Freerk Ch. Kamma, *Ajaib...*, *op.cit.*



traerá consigo la revelación de *Koreri*, palabra biak que literalmente significa ‘nos mudamos de piel’, ‘como la serpiente’, me decían en campo.

Un movimiento *Koreri* tradicionalmente surge con la aparición de un profeta, *konoor*, que afirma haber tenido una visión o un sueño en el que *Manseren Manggundi* le anunció su pronto regreso. Este regreso marca el comienzo de *Koreri* (*Koreri sheben*); los muertos serán resucitados y los vivos serán transformados en criaturas de *Koreri*. El tiempo de abundancia comenzará, y habrá "tesoros" y comida para todos, como se expresa en la frase ‘*k’an do mob oser*’, ‘comemos en un solo lugar’<sup>24</sup>.

Los grupos de creyentes se preparan para ello agotando todas sus provisiones de cerdos y productos de cultivo, ya sea comiéndolos o destruyéndolos, cantando y bailando durante varias noches consecutivas en el lugar que le fue revelado al *konoor*, esperando a que descienda la Estrella de la Mañana, *Sampari*, de quien *Manarmakeri* obtuvo el secreto para la creación de riqueza y potencia extranjera, cuando la atrapó robando vino de palma de su árbol (ver mito anexo).

El registro de la historia de *Koreri* comienza alrededor de 160 años atrás, cuando los europeos repararon sobre un *konoor* o profeta que anunciaba el regreso de *Manseren*. Los recién llegados vieron estos movimientos como los principales obstáculos para su ingreso seguro a la zona, pues fueron testigos de su proliferación en diversas regiones del territorio, uniendo aldeas, grupos y comunidades isleñas previamente separadas, bajo el consigna que expresa el ideal de *Koreri*: *k’an do mob oser* (comer en un solo lugar). En la espera de *Koreri* este ideal se extiende hasta incluir la totalidad de vivos y muertos, la unidad y abundancia en un solo lugar, eliminando

---

<sup>24</sup> Freerk Ch. Kamma, *op.cit.*, p. 16, 102.

toda diferencia o separación, prometiendo una transformación escatológica que habría de colapsar el mundo social, sometiéndolo todo al orden eterno llamado *Koreri*<sup>25</sup>.

En vista que el primero de este tipo de movimientos registrado sucedió cuando el área todavía se encontraba bajo control del sultanato de Tidore en 1855, *Koreri* no debe considerarse como un medio para escapar de la perturbación creada por el europeo<sup>26</sup>. De hecho, no obstante oficiales administrativos holandeses ya habían viajado a lo largo de la costa de Nueva Guinea desde inicios del siglo XIX, para poner blasones, nombrar o confirmar el nombramiento de los jefes en nombre de Tidore, además de sancionar la caza de esclavos y de cabezas, la influencia europea era muy reducida, no fue sino hasta 1898, cuando el Gobierno ya había sido establecido de manera permanente, que la intervención europea se volvió más frecuente<sup>27</sup>. Pese a esto, existe registro de cuarenta y cinco llamados a *Koreri* entre 1855 y 1967 al interior de comunidades biak, repitiéndose en algunas de ellas en más de una ocasión, incluso en aldeas donde aún no había llegado misionero u oficial colonial alguno<sup>28</sup>.

Nonie Sharp, en el libro que escribe en colaboración con Markus Wonggor Kaisiëpo, célebre biak que en 1937 revitalizó el canto de *wor* (género musical relacionado principalmente con *Koreri*), además de otras expresiones ceremoniales del *adat Biak* que fueron prohibidas por la empresa misional, se refiere a tres fases en la historia de *Koreri* o movimiento de la Estrella de la Mañana, como lo llama por su relación con un episodio en específico del mito de *Manseren* y con la bandera de Papúa Occidental. La primera de estas fases va de 1855 a finales de la década de 1930 y se compone de un sinnúmero de movilizaciones locales, caracterizadas por surgir siempre tras la aparición de un profeta. La segunda, mejor conocida como el Gran Movimiento

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 102-156.

Koreri, cubre el periodo de 1938 a 1943 y cuenta con dos características importantes: dio origen a la unión de los clanes de las islas Biak y Numfor y produjo una transformación del movimiento, tanto en forma como en contenido, con la proclamación del Reino de Papúa Occidental, enarbolando una bandera propia conocida como La Estrella de la Mañana, y la institución de reglas de conducta en forma de un programa político. La tercera fase tuvo sus inicios en el periodo alrededor de 1949, ocasión en la que el énfasis fue puesto en propiciar la cooperación con programas políticos (*koperasi*), a través de proyectos comunitarios prácticos, dirigidos al desarrollo y bienestar a nivel de las aldeas<sup>29</sup>.

De ésta caracterización de la historia de *Koreri*, es sobre la segunda fase que se ha hecho mayor hincapié al hablar del tema<sup>30</sup>, esto se debe principalmente a que es en esta etapa que los diversos autores identifican su transformación, de un movimiento de índole religiosa a uno de índole predominantemente política, dando pie a la creación de la Organización por la Liberación de Papúa (*Organisasi Papua Merdeka* [OPM]) en 1965<sup>31</sup>, organización que lucha por la independencia de Papúa Occidental del yugo indonesio que le siguió al holandés.

Por más de una década después de haber obtenido la independencia Indonesia, los holandeses conservaron este antiguo remanente de las Indias argumentando que los papúes no pertenecían a la nueva república y en su lugar debían ser preparados para el autogobierno. No obstante, en 1962, bajo presión internacional, los Países Bajos transfirieron el territorio de Nueva Guinea Occidental a una Autoridad Ejecutiva Temporal de las Naciones Unidas; y en 1969 las

---

<sup>29</sup> Nonie Sharp (en colaboración con Markus Wonggor Kaisiëpo), *The Morning Star in Papua Barat*, Arena Publications, Melbourne, 1994, p. 40-41.

<sup>30</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri*, *op.cit.*; Nonie Sharp, *op.cit.*; Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*

<sup>31</sup> Nonie Sharp, *op.cit.*, p. 7-8.

Naciones Unidas aprobaron un controversial plebiscito<sup>32</sup> con lo que fueron finalmente absorbidos por la Indonesia del “Nuevo Orden” de Suharto<sup>33</sup>.

No existe información etnográfica de la región posterior a su integración a Indonesia y sin duda ha habido cambios en el tablero de juego. Esta falta de información se debe a que Papúa Occidental, en ese entonces denominada Irian Jaya por el Estado Indonesio, se encontraba cerrada a investigación extranjera como consecuencia de la expulsión de un antropólogo estadounidense a finales de 1960s, acusado de involucrarse con actividades pro-separatistas, y no fue sino hasta finales de 1980s que reabrieron ciertas partes de Irian a investigadores extranjeros independientes<sup>34</sup>. No obstante, existen reportes de que en los años 70’s grupos guerrilleros de la Organización por la Liberación de Papúa (OPM) cantaban y bailaban *Koreri* con la intención de ganar fuerza y coraje<sup>35</sup>, por lo que esta expresión cultural es considerada como una herencia de resistencia para toda Papúa. Un caso más reciente que podemos integrar a la historia de *Koreri*, fue cuando, al mes de la renuncia de Suharto, izaron la bandera papuana, la Estrella de la Mañana, en lo alto de una torre de agua en la ciudad de Biak, del 2 al 6 de julio de 1998, más conocido por diversas organizaciones y la prensa internacional como ‘La Masacre Biak’ por su terrible desenlace en la masacre de aproximadamente 200 biaks ahí reunidos, perpetrada impunemente por miembros del ejército indonesio<sup>36</sup>. Esta no ha sido la única ocasión en que los biak han enarbolado la bandera papuana, pues entiendo que han sido múltiples las ocasiones, sólo que durante el gobierno de Suharto estos eventos eran inmediatamente abatidos con gran

---

<sup>32</sup> El Acto de Libre Elección o Act of Free Choice (AFC), en el que los habitantes de Nueva Guinea occidental tendrían la oportunidad de elegir entre permanecer dentro del Estado Indonesio o fundar un Estado papuano independiente. Sin embargo, el AFC finalmente se llevó a cabo, bajo la atenta mirada del ejército indonesio, a través de 1,000 líderes tribales cuidadosamente elegidos que optaron por integrarse a Indonesia.

<sup>33</sup> Danilyn Rutherford, “Of birds and gifts...”, *op.cit.*, p. 578-579.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 580.

<sup>35</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 24-25.

<sup>36</sup> Danilyn Rutherford, “Waiting for the End in Biak: Violence, Order, and a Flag Raising”, *Indonesia*, no. 67, 1999, pp. 39-59; entre otros.

violencia, llegando incluso a cortar y exhibir las cabezas de los ‘enemigos internos’ del Estado Indonesio<sup>37</sup>.

En el curso de una larga historia de contacto con el exterior, los biak se han reunido periódicamente para recibir a *Manarmakeri*. Si bien no todos los incidentes terminaron violentamente, los seguidores proyectaban constantemente un cambio en las estructuras de poder existentes. Al cerrar la brecha entre los biak y ‘la Tierra de los extranjeros’ (como le llama Rutherford), el regreso de *Manarmakeri* significaría el fin de un orden social basado en la búsqueda de fuentes exógenas de valor y poder<sup>38</sup>.

Por lo que, en lo que respecta a esta tesina, la importancia de este tipo de acciones culturales no radica en su clasificación como movimiento mesiánico o culto de cargo, sino en lo que éste nos revela de las dinámicas relacionales y, por lo tanto, de la lógica biak con la que experimentan y resuelven tanto el cambio como la permanencia.

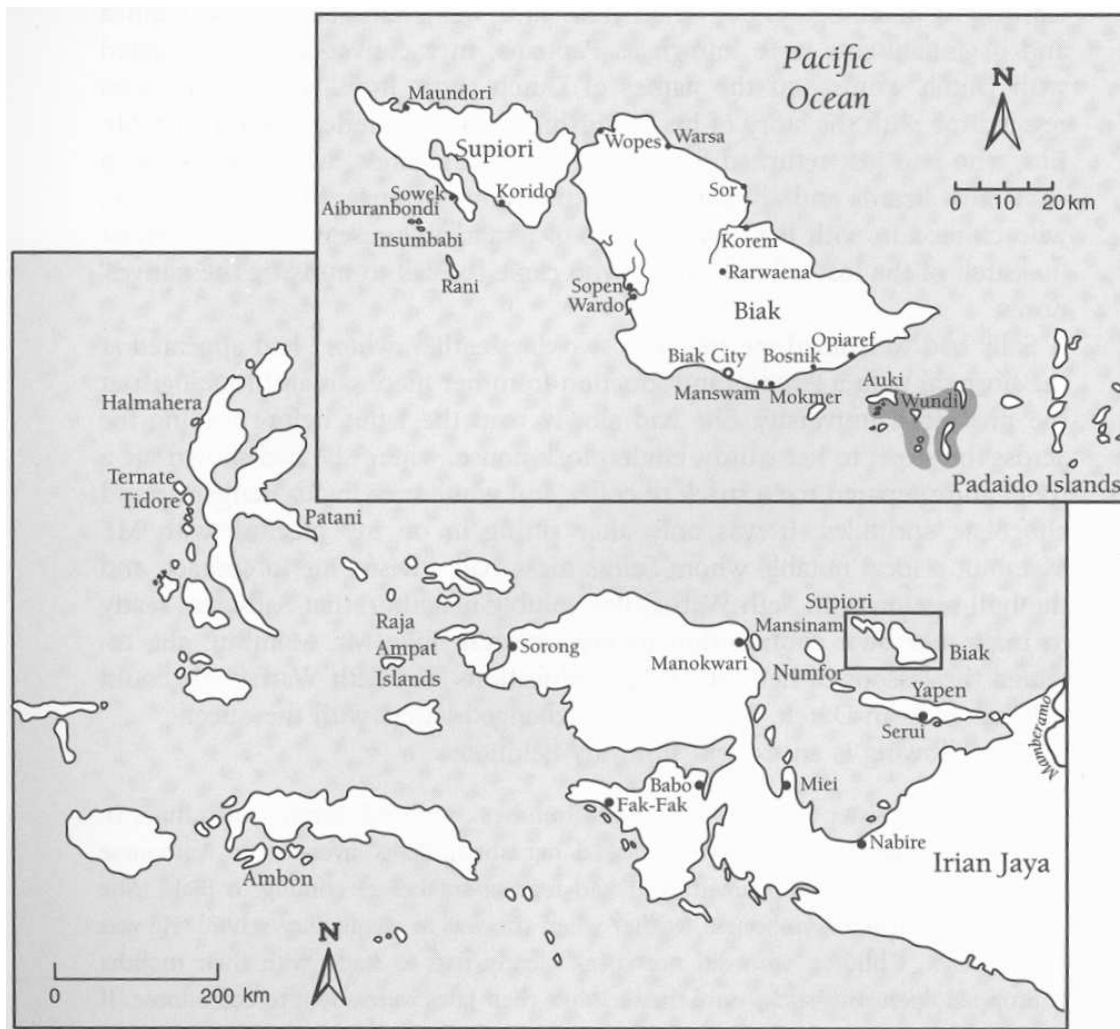
Entre los biak, señala Rutherford, la valorización de lo extranjero es más que un simple rasgo cultural, contiene pistas sobre los procesos históricos por medio de los cuales lo que aparece como cultura es producido<sup>39</sup>. De tal modo que, la historia de *Koreri* nos acerca a los modos biak de análisis, con lo que podemos identificar el proceso por el que habrá pasado el valor austronesio de *mana* en esta región y que paulatinamente fue dándole su forma actual, además de indicarnos hacia dónde dirigir nuestra mirada para ubicar la “constelación de *mana*”.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>39</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 18.



Mapa 1: la isla Biak y el este de Indonesia (fuente: Danilyn Rutherford, *Riding the land...*, op.cit., p. xiv)

## CAP.II Términos *mana* entre los biak

### 2.1 Cognados de *mana* entre los biak

De existir bibliografía sobre *mana* en esta región, probablemente bastaría con llevar a cabo una exploración bibliográfica con la intención de plantear alguna propuesta de análisis comparativo, orientado a producir una teoría general sobre este tipo de conceptos y valores en el extremo occidental de Melanesia. Sin embargo, en la literatura existente no se cuenta con dicha bibliografía sobre esta área y tema en específico, tan sólo se cuenta con un par de textos lingüísticos, de los cuales uno proporciona la pista, y el pretexto, para trabajar el tema en Papúa Occidental (Papua Barat). Éste es el artículo de Blevins mencionado en la introducción<sup>1</sup>. En él, la autora ofrece una revisión del material lingüístico sobre una extensa región de Asia-Pacífico que comprende las lenguas oceánicas, malayo-polinesio centrales y de Halmahera meridional-Nueva Guinea occidental, para reconstruir el concepto *mana* del proto-malayo-polinesio centro-oriental. A partir de dicha reconstrucción, Blevins, encuentra datos que apoyan la idea de que existía contacto prehistórico significativo entre austronesios y la población no-austronesia de Nueva Guinea.

En su análisis de los datos existentes sobre el área de interés en específico, Papúa Occidental<sup>2</sup>, Blevins, plantea un camino posible para explorar el término *mana*, ‘Un posible cognado del *mana* proto-oceánico es la palabra en numfor *mon* ‘espíritu, alma, fantasma’’<sup>3</sup>, y a

---

<sup>1</sup> *op.cit.*

<sup>2</sup> Todos ellos escritos en holandés y, por lo tanto, todavía inaccesibles para mí, como es el diccionario con el que trabajó Blevins y que se cita más adelante.

<sup>3</sup> ‘A possible cognate of Proto-Oceanic \*mana is the Numfor word *mòn* ‘spirit, soul, ghost’ (Ibidem, p. 258)

continuación ofrece una traducción de su definición extraída del diccionario biak-numfor de van Hasselt y van Hasselt<sup>4</sup>:

Numfor *mòn* ‘spirit, soul, ghost’

Spirit. Ghost (good and evil). Shaman. Spirit statue. The Papuan people imagine the world populated by spirits. People can receive help from such spirits through souls of the deceased. People possessed by spirits are called ‘mon’, and they say that they can heal the sick by their servant ‘mon’. These ‘mon’ are also the ones who bring the spirits of the dead to a specially made karwars, and if needed, make contact with the dead through these ‘karwars’. Statues are also made for the spirits, and these are also called ‘mon’. The ancestors also belong to the spirits. (traducción de Blevins)<sup>5</sup>

Además, ofrece una serie de palabras que, en opinión tanto de los autores del diccionario como de Blevins<sup>6</sup>, posiblemente se encuentran relacionadas con el valor pan-oceánico *mana*, definido por Blust como ‘potente, eficaz; poder sobrenatural’<sup>7</sup>. Éstas palabras son las siguientes:

“Biak *manwen*, Numfor *mànowin* ‘ghost, spirit’, or Biak *mananwir*, Numfor *mànanur* ‘village chief’. (...) Numfor, Biak *mambri* ‘hero’ (*man* + *vri* ‘angry’); Biak *mansusú* ‘type of canoe that can move forward and backwards’ (*man* + *susú* ‘withdraw’); Biak

---

<sup>4</sup> Sobre el subgrupo lingüístico concerniente a nuestra área, Sur de Halmahera—Oeste de Nueva Guine, Blevins advierte que muy pocas de las lenguas que la componen han sido descritas de manera sistemática, además, es difícil encontrar datos léxicos extensivos para estas lenguas, siendo una notable excepción el diccionario de numfor (variante biak en la isla Numfor) compilado por J. L. van Hasselt and F. J. F. van Hasselt (*Noemfoorsch Woordenboek*, N. V. Drukkerij en Uitgeverij J. H. de Bussy, Amsterdam, 1947) (Juliette Blevins, *op.cit.*, p. 258).

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> J. L. van Hasselt y F. J. F. van Hasselt, *op.cit.*, p. 136; Juliette Blevins, *op.cit.*, p. 258-260.

<sup>7</sup> Robert Blust, “Proto-Oceanic...”, *op.cit.*, p. 408.



*mandyaw* ‘kind of canoe with double outrigger’ (*man* + *dyaw* ‘part of outrigger’); Biak *mankampinarar* ‘kind of fish (which can “fly”)’.<sup>8</sup>

Más tarde, mi propia investigación sobre el terreno arrojó datos que sustentan el potencial de esta exploración. Durante mi corta experiencia de trabajo de campo entre los biak, me di a la tarea de averiguar lo más que pudiera sobre las ceremonias que conforman la ‘tradición’ biak (*adat Biak* en indonesio), esta reserva se debe a que los mismos biak con los que tuve el placer de trabajar insistían mucho en que la tradición biak se compone de ceremonias más que de mitos y leyendas, pues éstas han sido las expresiones biak que mejor han resistido los avatares del tiempo y de las imposiciones extranjeras, por lo que decidí concentrarme en la praxis ritual<sup>9</sup> más que en la exégesis intelectual. A estas ceremonias se les conoce tradicionalmente en biak con el nombre de *wor*, el cual posee dos significados, *wor* como ceremonia tradicional y *wor* como género de canto tradicional<sup>10</sup>.

Como resultado de esta exploración preliminar entre los biak, encuentro que las ceremonias (*wor*) conservan un aura que los cautiva y les preocupa, pues reconocen en ellas la esencia del ser biak. Consideración que ha sido reforzada en las estrategias políticas del Estado Indonesio, en especial durante el “Nuevo Orden” de Suharto, tema sobre el que no habremos de profundizar, pero que trata en extenso Danilyn Rutherford en su libro *Raiding the Land of the Foreigners* (2003), obra de gran valor para el análisis que aquí presento.

---

<sup>8</sup> Juliette Blevins, *op.cit.*, p. 260.

<sup>9</sup> Kamma describe 44 de estos rituales (*Ajaib...*, *op.cit.*, p. 220-250), en muchos casos estos rituales ya no se llevan a cabo o se han incorporado a la práctica de la fe cristiana, siendo modificados en el proceso, de ahí que Rutherford señale que en la década de 1990 todavía se llevaban a cabo tan sólo un puñado de ellos (*Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 53).

<sup>10</sup> Enos H. Rumansara, “Transformasi Upacara Adat Papua: *Wor* dalam Lingkaran Hidup Orang Biak”, *Humaniora*, vol. 15, no. 2, 2003, p. 214.

Muchos de estos son rituales del ciclo de vida, algunos de los cuales todavía se llevan a cabo y se consideran eventos esenciales que acompañan a cada sujeto y su familia en las distintas fases de su desarrollo hasta llegar a la muerte. Ceremonias de este tipo sería el *Wor Fasitasnai*, ritual de presentación del bebé a la comunidad de humanos y no-humanos, con el fin de obtener su colaboración para su buen desarrollo, *wor* que en la actualidad forma parte de la celebración de bautizo; *Wor Anmam*, en el que le presentan los primeros alimentos sólidos al bebé; *Wor Kapanaknik* o ceremonia de corte de cabello; *Wor Beba* o ceremonia de vestido, en la que les presentan las prendas que caracterizan a su género; y el *Wor farbakbuk* o ceremonia de matrimonio, la cual consiste de diversos episodios descritos en el apartado de matrimonio biak en capítulo tres.

Otro tipo de *wor* son los que tienen que ver más con la protección y bienestar de la vida en la aldea en general, a este tipo de *wor* corresponde el *Wor Fan Nanggi* que se llevaba a cabo como agradecimiento a las potencias que gobiernan el universo y a los espíritus de los antepasados por todos los dones recibidos, así como el *Wor Som* que se acostumbraba celebrar después de un exitoso viaje al archipiélago<sup>11</sup> y *Wor manibob* en ocasión de la recepción de un socio de intercambio<sup>12</sup>.

Muchas de las ceremonias que alguna vez marcaron la vida social biak son ahora cosa del pasado. Sin embargo, las bodas, los bautizos o el regreso de familiares de viajes exitosos al extranjero todavía dan lugar a una larga noche de comer y beber, bailar y cantar<sup>13</sup>, conocida aún

---

<sup>11</sup> Freerk Ch. Kamma, *Ajaib...*, *op.cit.*, p. 310.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>13</sup> En los viejos tiempos, el canto habría sido *wor*, ahora los himnos cristianos y *yospan* han tomado su lugar en la mayoría de las celebraciones (Philip Yampolsky y Danilyn Rutherford, *Music of Biak: Wor, Chuch songs, Yospan*, Music of Indonesia 10, Indonesian society for the Performing Arts (MSPI), Smithsonian Folkways, Washington DC, 1996, p. 5).

como *wor*. Por el contrario, el canto *wor*<sup>14</sup> estuvo a punto de desaparecer en la era del ‘Nuevo Orden’, debido principalmente a su vínculo con los movimientos *Koreri*, por lo que desde época colonial las autoridades procuraron erradicar el género, asumiendo que todo aquel que cantara *wor* o poseyera algún tipo de parafernalia relacionada a *Koreri* (escudos y banderas) era una amenaza a la hegemonía política de los holandeses, en un principio, y más tarde del Estado Indonesio. Sin embargo, después de la atención puesta en el género musical de parte del Instituto Smithsonian en 1993, el gobierno de Indonesia comenzó a promover una versión ‘domesticada’ de *wor*, como parte de su política de integración ideológica bajo el eslogan ‘unidad en la diversidad’ (*bhinneka tunggal ika*)<sup>15</sup>.

No obstante que reconocemos la huella de la agenda política indonesia en la protagonismo del ritual, tampoco podemos asumir que esto es lo único que ha imperado en el resultado, pues es claro que los *biak* son agentes en la conformación de lo que entienden por *ser biak*. Por lo tanto, el papel sobresaliente en el que colocan la temática ritual es una preocupación que habremos de considerar como suya, con la que se han identificado generación tras generación.

Esta preocupación se evidencia en los detalles que proporcionan al momento de hablar del conjunto de ceremonias tradicionales, *wor*, que conforman la tradición *biak*. Ejemplo de ello, es la atención que dedican a dar el nombre correcto al ritual y a las cosas y personajes presentes

---

<sup>14</sup> En el pasado el canto de *wor* estaba profundamente arraigado en todos los aspectos de la vida *biak*. Mientras trabajaban en el huerto o tejían, las mujeres cantaban *wor* recordando a sus seres queridos distantes o difuntos. Los hombres cantaban *wor* en el mar para aplacar a los espíritus o prepararse para la batalla. Los familiares de todas las edades cantaban *wor* en las fiestas de una semana de duración que marcaban las transiciones en la vida de un niño. *Wor* era el medio predilecto para expresar y resolver fricciones y demandas. *Wor* servía para exponer reclamaciones legítimas de un patrilinaje al territorio; para proclamar demandas de donación de comida y bebida durante la celebración de *wor*; para evocar la simpatía, el apoyo, la ira o la tristeza. El cantante experto, conocedor de las sutilezas de la melodía y el ritmo, ganaba la fama y fortuna por sus ingeniosas y repentinas improvisaciones, como lo hicieron los guerreros cuyas alabanzas cantaba. (*Idem*)

<sup>15</sup> Philip Yampolsky y Danilyn Rutherford, *op.cit.*; Danilyn Rutherford, “Of Birds and...”, *op.cit.* y *Raiding the land...*, *op.cit.*

en él<sup>16</sup>, siendo éste uno de los aspectos que más les interesa al momento de describirlas. La cualidad a la que me refiero es notoria en el artículo “Transformasi upacara adat Papua: *wor* dalam lingkaran hidup orang Biak” (Transformación de ceremonias tradicionales papúes: *wor* en el ciclo de vida de los biak)<sup>17</sup>, escrito por Enos H. Rumansara, antropólogo biak. En este artículo, Rumansara nos ofrece información sobre el tema de manera muy semejante a como me fue expuesta en mi experiencia en campo, esto es, dedicando la mayor atención a proporcionar los nombres en biak de una variedad de entidades o potencias que pueblan el universo<sup>18</sup> y con quienes buscan vincularse de manera favorable a través de la celebración de múltiples rituales, los cuales, como hemos visto, tienen también nombres específicos. De tal manera que, en la descripción que ofrecían de sus ceremonias, comenzó a ser notoria una serie de términos que presentan características semejantes a las señaladas por Blevins, pues contienen la partícula /mana/, /man/ o /mam/ al inicio, y dan nombre a ciertos personajes o elementos que se considera poseen una fuerza sobrenatural particular<sup>19</sup>:

---

<sup>16</sup> Esto mismo se observa en relación a los lugares sagrados: “People continue to know that certain places have a sacred significance as mythical centers, even though there may have been a collective forgetting of the full narrative which gives them this sacred character” (Nonie Sharp, *op.cit.*, p. 15).

<sup>17</sup> Enos H. Rumansara, *op.cit.*

<sup>18</sup> Más allá de la influencia del cristianismo, los biak imaginan el mundo como uno poblado por fuerzas o poderes que exceden el poder de la gente común, los cuales habitan en *Nanggi* (el cielo), en *Mandep* (la bóveda celeste). Asimismo, creen en la existencia de una variedad de espíritus que pueblan el *Farsyos* (el universo), como los que residen en *abyab* (cueva), *karui beba* (piedra grande), *bon bekaki* (alta montaña), *soren* (fondo del mar), *war besyab* (río) o *ai beba* (árbol grande), considerados los dueños de estos lugares, variedad de espíritus a la que se suman los espíritus de los antepasados o *korwar* (*Ibidem*, p. 214).

<sup>19</sup> Estas palabras surgieron a lo largo de las entrevistas que realicé en mi corta estancia en Sorong y Raja Ampat, de diciembre del 2012 a enero del 2013.

<b>TÉRMINOS MANA COMPILADOS EN CAMPO</b>	
<b><i>Manseren Nanggi</i></b>	Dios o Señor del/en el cielo. Heuvel lo traduce como: <i>man</i> 'male + <i>sren</i> 'pure' -> <i>mans(e)r(e)n</i> <sup>20</sup> y <i>Nanggi</i> significa cielo. Aunque muchas veces sólo dicen <i>manseren</i> y todos saben a quién se están refiriendo, pese a que antiguamente este era la manera de nombrar a los hombres del clan fundador.
<b><i>Manggundi</i></b>	Él mismo. La palabra probablemente viene de <i>manggun</i> , 'fuerte, poderoso', por lo que entonces significaría 'el poderoso' <sup>21</sup> .
<b><i>Manarmakeri</i></b> <sup>22</sup>	antepasado deificado, creador del mundo social y natural, quién después de su bautizo en el fuego recibe los títulos de <i>Manseren Nanggi</i> y <i>Manggundi</i> .
<b><i>Manarbeu</i></b>	hijo de <i>Manarmakeri</i> a quien comparan con Jesucristo; igualmente hijo de Dios, sólo que de piel oscura, como los <i>biak</i> .
<b><i>Mansago</i></b>	árbol sagrado de la aldea, donde se lleva cabo el ritual de <i>fan nanggi</i> .
<b><i>Mampapok</i></b>	jefe de aldea que pasa por un aprendizaje especial, o sea, es iniciado, a diferencia del común de la sociedad.
<b><i>Mamborias</i></b>	ángel.

Tabla 1. Términos *mana* compilados en campo (Dic. 2012-Ene. 2013)

Al respecto de estos datos lingüísticos, es necesario dar cuenta de una posible discrepancia con otras palabras que inician con la partícula */man/*. En la lengua *biak* una de las

<sup>20</sup> Wilco van den Heuvel, *op.cit.*, p. 91.

<sup>21</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 18.

<sup>22</sup> Nombre que consiste de las palabras *mansar*, 'hombre viejo', y *armaker*: 'sarna'. Posiblemente el nombre también está relacionado con la palabra *mak*, "estrella". Por lo tanto, el nombre podría significar "el anciano sarnoso" o "el anciano de la estrella" (*Ibidem*, p. 17).

estrategias principales de formación de sustantivos es la de formar palabras en torno a un nombre (composición nominal), en la cual se combinan lexemas para formar una palabra más larga. Entre los sustantivos de este tipo hay los constituidos por un sustantivo seguido de un afijo o morfema atado (bound morpheme), y de éstos existen cuatro subgrupos dependiendo del lexema al inicio del sustantivo: *man* 'pájaro', *man* 'persona del sexo masculino', *ín* 'pez' o *in* 'persona del sexo femenino'. Este tipo de sustantivos compuestos, señala Wilco van den Heuvel en su descripción de la lengua biak de su tesis doctoral, parecen encontrarse en relación paradigmática, entre *man* e *in*, masculino y femenino (ej.: *mansár* 'old man', *insár* 'old woman'; *manfun* 'honored man', *infun* 'honored woman'; *mambikin* 'brother in law', *imbikin* 'sister in law'; *mamfamyán* 'male servant', *imfamyán* 'female servant')<sup>23</sup>, lo cual presentaría una serie de complicaciones y objeciones al planteamiento del tema de investigación, sin embargo, al parecer dicha relación ya había sido identificada por los mismos autores que trabaja Blevins, J. L. van Hasselt y F. J. F. van Hasselt, y aun así, esto no les impidió señalar también la relación posible de algunas de estas palabras con el *mana* melanesio.

A este respecto Blevins señala que no todos los sustantivos compuestos que inician con *man-* y no denotan tipos de aves tienen su contraparte con la forma femenina *in-*, ejemplos de esto son: *manwen* 'fantasma, espíritu', o *mananwìr* 'jefe de aldea'. Más aún, la autora advierte que el lexema *man-* a veces se asocia con poderes o habilidades especiales, por lo que sería necesario explorar con mayor detenimiento los sustantivos que no especifican género ni son peces o aves, algunos ejemplos son: *mambri* 'héroe' (*man* + *vri* 'enojado'); *mansusú* 'tipo de canoa que puede moverse hacia delante y hacia atrás' (*man* + *susú* 'retirar'); *mandyaw* 'tipo de canoa con doble pontón' (*man* + *dyaw* 'parte del pontón'). Es así que muchos ejemplos siguen siendo ambiguos, pues bien pueden hacer referencia ya sea a la fuerza y poder de tipo masculino,

---

<sup>23</sup> Wilco van de Heuvel, *op.cit.*, p. 91.

a las propiedades físicas y espirituales de las aves, o a una noción tipo *mana* mucho más general<sup>24</sup>.

Dicho esto, me interesa dejar en claro que de lo que se trata aquí no es del significado de estas palabras desde un conocimiento lingüístico erudito, sino de procurar una descripción de los valores culturales que se cifre en la praxis, más allá de una comprensión superficial derivada exclusivamente del estudio del vocabulario. Para esto lo que importa es el sentido que estas palabras tienen para los biak en general, y para ellos, este prefijo es el que demarca aquello que tiene poder, es decir, lo que es eficaz para entablar relaciones con otros, sean estos ‘otros’ humanos, vecinos o extranjeros; o espíritus de los antepasados o de la naturaleza.

De tal modo que cuando pregunté cuál era la relación entre estas palabras, simplemente señalaban que todas ellas son términos que aluden a algo o alguien honorable, que ocupa un lugar especial frente a los demás dada su relación con poderes sobrenaturales este es el caso de los títulos que inician con la partícula */man/*, conferidos a ciertas personas que han demostrado tener el poder de entablar relaciones eficaces con otros sujetos, sean estos humanos o no, vecinos o extranjeros, ya que, al mismo tiempo, la fuente de este poder son, en muchos casos, estos ‘otros’.

## **2.2 Otros términos relacionados con *mana* entre los biak**

El término en biak para poder sobrenatural, de acuerdo con mis informantes, ya no se presenta debido a la influencia de tantas otras culturas y naciones con las que los biak han estado en intenso contacto a lo largo de su historia; sin embargo, esto no significa que haya una ausencia de dicho valor ni que se haya abandonado por completo una construcción local del mismo que responda a una lógica relacional propia. De hecho, siguiendo las fuentes consultadas, entre los

---

<sup>24</sup> Juliette Blevins, *op.cit.*, p. 260.

biak existía una variedad de términos para referirse al poder mágico o sobrenatural, una de ellas era la partícula /*or*/ que encontramos dentro de ciertas palabras. En J. L. van Hasselt y F. J. F. van Hasselt encontramos la siguiente definición:

*Or* is “[m]agical power. An invisible power, which protects and helps someone and, at the same time, does harm to others by making them sick and so forth. An ‘or’ is attributed to trees and animals.... This ‘or’ helps the hunter by making the prey stand still and the fisherman by making the fish come to the surface of the sea, but when the catch is poor punishes anyone who laughs at the aforementioned hunter or fishermen with swollen arms and legs. It is then said: ‘or biedi min i’= his ‘or’ has struck him. Or is to be compared with the better known ‘mana.’”<sup>25</sup>

Llama la atención el señalamiento del último enunciado, pues son estos mismos autores los que cita Blevins en su artículo y son ellos quienes advierten de la posible relación entre ciertos términos con la partícula /*man*/ al inicio y el más conocido *mana* melanesio. De igual modo, si bien Kamma habría de acentuar de manera semejante su mención de *or*, proporciona datos que nos ayudan a ubicar su valor entre los biak de la época<sup>26</sup>:

The most important thing for the people of today is magic power, *or*, the word that is found in *ori* (sun), and *konori* (son of Manggundi and herald of his return); it really means: to have the powers which the mythical ancestors possessed. Magical devices are

---

<sup>25</sup> J. L. van Hasselt y F. J. F. van Hasselt, *op.cit.*, p. 170-171 (citado y traducido por Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 246 n5).

<sup>26</sup> Kamma vivió entre los biak de Sorong de 1932 a 1942, durante el Gran Movimiento Koreri de 1938 a 1943 (Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. v).



also called *or*. To possess them is to be able to control nature, and that is why all the mythical creatures which serve as disguises for the ancestors also have this power. The miracle-working, creating, human being is thus ranked with the heroes of ancient mythical times. The same is true of prominent persons in recent times, as has become evident in the movements.<sup>27</sup>

Nótese en esta cita el peso que le da a la figura de *konori*, esto resulta significativo si consideramos que a finales de la década que comprendió su experiencia de campo tuvo lugar el Gran Movimiento Koreri de 1938 a 1943, y *konor* o *konori* es el término que usan para nombrar a los médiums/profetos que anunciaban el regreso de *Manarmakeri*<sup>28</sup>.

Por otro lado, en su libro *Religious Texts of the Oral Traditions from Western New-Guinea, Part A: The origin and sources of life*, Kamma incluye en su glosario la palabra *biak nank* y también la identifica con *mana*:

*Nank*: Power, mana, sometimes: Sky, Heaven. Nank I mjun: it rains i.e. Nank strikes; mjun = he strikes. I miun = it rains.<sup>29</sup>

Esta última la emplea también en otra de sus obras<sup>30</sup>, para describir la importancia de ciertos ritos tradicionales, como el *Wor fayakik robenei*, llevado a cabo como parte de la ceremonia de presentación del hijo primogénito. En su descripción de esta y otras ceremonias, Kamma da cuenta de la creencia en que los objetos de valor, por ejemplo, los objetos extranjeros

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>28</sup> Para mayor detalle véase: Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.* y Nonie Sharp, *op.cit.*

<sup>29</sup> Freerk Ch. Kamma, *Religious texts of the oral tradition from Western New-Guinea, Irian Jaya*, E. J. Brill, Leiden, 1975, p. 137.

<sup>30</sup> Freerk Ch. Kamma, *Ajaib...*, *op.cit.*

o las casas bien construidas, se cree tienen un efecto positivo, en especial sobre los niños pequeños y los enfermos. Es por esto que acostumbraban colocar a su alrededor dichos objetos, entre ellos el *korwar* (pequeña efigie de madera de un antepasado próximo ya difunto), con lo que esperaban obtener *nank* adicional emanado por este tipo de objetos o una buena casa<sup>31</sup>.

Por lo tanto, esta variedad de términos revela el efecto que la historia tiene sobre la conformación de la constelación de conceptos y valores de la que hablaba anteriormente. Tomemos por caso el término *barak* o *barakas*, versión biak de la palabra proveniente de la tradición árabe para poder mágico (*barakah* = bendición en árabe y *berkah* en indonesio). En tiempos de la relación de tributo con el sultanato de Tidore, los navegantes biak viajaban hasta él para postrarse frente al sultán y tocarle el dedo pulgar del pie, siendo que el tributo ya lo habían entregado antes a los vasallos del sultán en Halmahera. Este largo viaje lo hacían los biak con la finalidad de cargarse de *barak*, el cual envolvía al sultán y su entorno, y llevarlo consigo a sus comunidades, junto con los objetos importados y los títulos conferidos. Al desembarcar de vuelta en sus aldeas, los viajeros estrechaban las manos de sus familiares, quienes a su vez luego frotaban sus rostros con sus manos cargadas del *barak* recibido<sup>32</sup>.

Éste es un caso clave porque, a diferencia de los otros, en él podemos reconocer el origen de la palabra en cuestión y la dinámica en que los biak la insertaban, la cual consiste en es una dinámica relacional propia de los biak, la cual poco tiene que ver con la de ‘bendición’ en sentido islámico.

In fact, the Biak people do not remain passive even in this age of increasing acculturation.

They put their stamp on every trait that is absorbed. In the past, great honor was accorded

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>32</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 106; Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 17.

to the heroes who brought back slaves and booty. Even those who took tribute to Tidore and returned with a title, a flag, and ceremonial dress, celebrated the acquisition of these attributes of dependence with the same ceremony that was performed on returning from a successful *raak* (*hong*i, headhunting expedition), and they were held in high esteem. This attitude is still typical of the Biak people. They find a thing strange only as long as it is not their own property, but as soon "as it is 'conquered' the conqueror is assured of the same prestige that was enjoyed by the pirate of the past when he unloaded his booty on the beach amid the loud cheers of the members of his *keret* and his fellow-villagers.<sup>33</sup>

A este respecto Kamma aconseja tomar en cuenta que el origen de estos objetos y valores culturales no explica el papel que habrían adquirido más tarde, 'If too much stress is placed on the origin of elements of the material or spiritual culture it becomes difficult to imagine the kind of culture that existed before the introduction of these elements, for there cannot have been a vacuum',<sup>34</sup>.

Dicho esto, lo que aquí nos interesa no son los orígenes, sino las dinámicas de incorporación y, gracias al trabajo de los investigadores que me antecedieron, no cabe la menor duda que tales dinámicas existen y son clave para la reproducción social<sup>35</sup>. Entonces, el tema a explorar es la manera en que estas dinámicas intervienen en la organización de los elementos y valores semejantes a *mana*; la lógica que estas dinámicas esconden y lo que tienen que decir acerca de *mana*.

De esto último se desprende la necesidad de no apresurarnos a desechar ninguno de los términos que hemos revisado sin antes ubicar el contexto histórico-relacional en el cual se

---

<sup>33</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 14.

<sup>34</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 41-42.

<sup>35</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*; Nonie Sharp, *op. cit.*; Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*

presenta, además de identificar el contexto preciso de enunciación del mismo, pues en él podríamos ubicar sus características y competencias particulares, dado que toda esta información nos ayuda a descubrir los elementos que conforman lo que en esta tesis defino como la constelación de valores (o conceptos) y la manera en que éstos se relacionan entre sí. Si bien en la actualidad algunas de las palabras aquí mencionadas ya no son de uso común, debido en gran parte a la influencia del cristianismo en la región<sup>36</sup>, aquellas que aún se presentan continúan gozando de gran vitalidad. Esto ha sido gracias a que los términos en cuestión han demostrado tener el potencial de dotar de sentido a la combinación de agencias específica que integran el día a día de los biak actuales, por lo que ni siquiera la nueva religión los logra suplantar; casos ejemplares de ello son los cuatro primeros en nuestra lista: *Manseren*, *Manggundi*, *Manarmakeri* y *Manarbeu*.

Esto último es un punto de suma importancia para el argumento que aquí presento, pues considero necesario tomar en cuenta el efecto que ha tenido la historia sobre los conceptos y valores, además del efecto sobre la forma en que un grupo dado habrá de relacionarlos para generar su propio mapa conceptual del mundo. La historia ha dejado su marca, pero esto no es razón para restarle agencia a los sujetos que participan de este mapa, que lo reproducen y reinventan constantemente. La historia no es como una ola de mar que arrase y arrastre todo en su camino, sino que se compone de una infinidad de agencias que participan en la concatenación de los hechos.

Un claro ejemplo de ello es la relación que los biak han configurado entre su práctica de la religión cristiana y sus prácticas y creencias tradicionales. Por un lado el cristianismo modificó muchos de los patrones relacionales entre comunidades, pues los biak eran fieros guerreros,

---

<sup>36</sup> En la segunda mitad del s.XIX la Sociedad Misional Utrecht (UZV) estableció puestos misionales en las cercanías de la bahía de Cenderawasih (antes bahía Geelvink). Primero en la bahía Dore, en la isla Mansinam en 1855 y en Manokwari in 1898, y no fue sino hasta 1913 que la UZV abrió un centro misional en Bosnik.

famosos por sus expediciones de cacería de cabezas y esclavos en otras aldeas (*raak* en biak; *hong* en malayo)<sup>37</sup>. Su fama era tal que la palabra 'biak' inspiraba miedo en las poblaciones costeras del norte de Papúa al estar asociada con este tipo de ataques<sup>38</sup>. Pero eso habría de cambiar con la llegada de la empresa misional holandesa, la Sociedad Misional Utrechtse, ya que se dieron a la tarea de acabar con este tipo de prácticas debido a que generaban gran inestabilidad en la seguridad del territorio.

Pese a esta transformación radical en la que los biak pasaron de ser los cazadores de cabezas más temidos en la región a integrar las filas de los nuevos cristianos e incluso pastores papúes<sup>39</sup> (Foto 1), los biak encontraron en el cristianismo un espejo en el que veían reflejado su propio sistema de creencias, ya sea como una extensión de la tradición local, tomando nombres prestados de la tradición cristiana, o retomando citas de la biblia como prueba de que su contenido era esencialmente el mismo que el de *Koreri*, por lo que la práctica cristiana también favoreció el desarrollo de los "movimientos de revitalización" que emergieron de la vieja tradición.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya, Indonesia. Studi Perbandingan*, Tesis para obtener el grado de doctor en teología de la Universidad de Leiden, Leiden, 1994, p. 234.

<sup>38</sup> Esto último de acuerdo al reporte de los misioneros H.J. Agter y R. Ten Kate (1953: 87) citado en Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 246.

<sup>39</sup> Para 1940, 30,000 isleños de tan sólo las islas Biak y Supiori se habían convertido al cristianismo, aunque en muchos casos sólo fuera de manera nominal (Nonie Sharp, *op.cit.*, p. 38).

<sup>40</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 228; Nonie Sharp, *op.cit.*, p. 30-31.

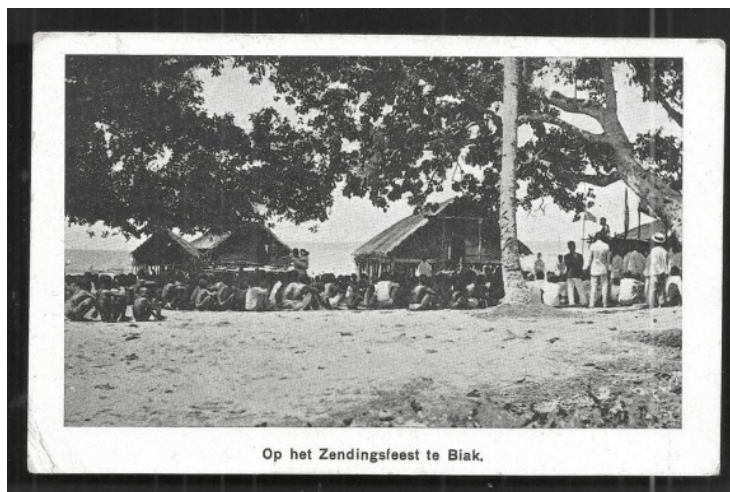


Foto 1: Grupo misional en Biak<sup>41</sup>.

Como asienta Rutherford en relación con la aparición, a inicios del siglo veinte, de la figura del maestro y pastor biak transformado en *amber*, extranjero, al que le era conferido un nuevo estatus interpretado a la manera biak, ‘the idea that outsiders and their objects possessed a special potency that could be transmitted to others predates this shift in the field of reference of *amber*’<sup>42</sup>. En esta lógica biak encontramos que la paradoja de cambio y permanencia es reconciliable al interior de un proceso por el que se adoptan nuevos medios para alcanzar antiguas metas, en respuesta a las nuevas agencias y procesos relacionales<sup>43</sup>.

Como ya he dejado asentado en la introducción, lo que aquí me interesa no es proporcionar una definición de *mana* entre los biak, sino dar cuenta de ideas que reflejan *mana* a manera de una constelación de conceptos, o sea, de una red de relaciones entre diversos términos que una cultura dada distingue como valores y significados fundamentales para ubicar su propia posición en el mundo y orientar su praxis ritual, social, espiritual.

<sup>41</sup> Postal publicada por la Sociedad Misional Utrechtse en los años veinte del siglo pasado.

<sup>42</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 16.

<sup>43</sup> Nonie Sharp, *op.cit.*, p. 62-63.

La clave de mi argumento es que los valores y conceptos *mana*, más que significar algo por sí mismos, manifiestan cualidades de otra manera latentes al explorarlas en relación con otros conceptos y prácticas. Al igual que en una constelación pues, si bien los elementos que participan de ella no poseen una conexión implícita, para el grupo que la emplea éstos significan algo en su relación; es el hombre quien dibuja patrones y crea narraciones que pone a los astros en relación para así poder identificarlos y tomarlos como indicadores espacio-temporales. Con la constelación de conceptos como propuesta metodológica y explicativa es lo mismo; implica observar y poner en relación. Observar qué y cómo es que el grupo dado a su vez observa y pone en relación, para después nosotros también participar de este juego creativo de dibujar patrones en el universo de conceptos siguiendo la pauta de sus dinámicas relacionales.

Lo anterior se acerca a lo que Mandowen, político y lingüista biak, plantea sobre el léxico del tabú en su lengua materna, ‘As a minimal element of the language grammar, the lexicon of taboo terms in Biak does indeed mirror the life and worldview of Biak people’<sup>44</sup>. Empero, este vocabulario fue omitido en el ya mencionado diccionario de J. L. van Hasselt y F. J. F. van Hasselt, de ahí que mucho de este vocabulario no haya sido previamente considerado por Blevins en su análisis de los datos lingüísticos del área. A la luz de esta aparente omisión, señala Mandowen, las nociones culturales que subyacen en las actitudes de comunicación entre los biak aún no han sido abordadas adecuadamente, pues hace falta el punto de vista emic que podemos encontrar reflejado en el uso de términos tabú<sup>45</sup>. Esto se debe a que, de acuerdo con el autor, las implicaciones socio-culturales de los términos tabú generalmente reflejan los valores básicos y el sistema de creencias de muchas sociedades austronesias, incluyendo la de los biak. A la idea general de definir tabú como la prohibición de tocar, decir o hacer algo por miedo a un daño

---

<sup>44</sup> Willy Mandowen, “Taboo as Sociolinguistic shadow Among Biak Speakers”, en *Irian*, vol. XXII, no.1, 1999, p. 33.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 32.

inmediato proveniente de una fuerza sobrenatural, o como una prohibición impuesta por costumbres sociales o una medida de protección, en el caso biak, señala Mandowen, se habría de expandir esta definición para reconocer la importancia de saber *cuándo* no hablar y *qué* no decir<sup>46</sup>.

Aunado a esto último, Mandowen propone considerar la carga semántica de estos términos en tanto continuum, y ya no como una serie de distinciones separadas. En este contexto, el máximo grado de tabú lo ocupan los términos que nos refieren a la ‘visión del mundo sobrenatural’ y que ponen al ser humano en relación con *nanggi*, el cielo<sup>47</sup>. Éste es el caso de las palabras que arrojó mi investigación de campo: *manseren*, *manarmakeri*, *manarbeu*, *mansago*, *mampapok* y *mamborias*. Estas palabras, en especial las tres primeras, entran en un juego de ocultamiento y revelación con relación a otros términos que poseen un mayor o menor efecto en las relaciones con lo sobrenatural. Así, por ejemplo, los dos primeros términos, *manseren* y *manarmakeri*, en sí mismos sirven para ocultar a la vez que, vistos desde otro nivel, constituyen la revelación. En específico, son los nombres con los que se conoce y nombra comúnmente al protagonista del mito de *Koreri*, cuyo nombre verdadero, Yawi Nushado, pocas personas conocen, pues no les ha sido necesario conocerlo para formar parte de las manifestaciones de su creencia. Esto refleja lo señalado por Kamma en lo tocante a la mención de su nombre en las narraciones del mito y en los movimientos de tipo *Koreri* que ha inspirado a lo largo del tiempo, en donde bien puede ser referido de la manera ya antes mencionada o incluso de manera aún más genérica como *mansar ani*, ‘el viejo en cuestión’<sup>48</sup>.

De esta forma, los términos *manseren* y *manarmakeri*, son una alternativa para la palabra con mayor carga tabú, pero, como ya había mencionado, si lo observamos desde otro nivel, este

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>48</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*, p. 19.



habrá de presentarse como el término que representa una revelación, pues visto desde la capa que agregó la práctica cristiana, la revelación está en descubrir estos nombres y los valores que representan detrás del contenido del evangelio. Es entonces que los biak descubren estos nombres como los nombres secretos de Dios y Jesucristo que sólo la tradición biak logra revelar.

En este sentido, los términos aquí considerados no sólo reflejan valores presentes en la sociedad biak sino que además ayudan a constituirla, pues son parte íntegra de su propia substancia<sup>49</sup>. Por eso requieren de otro tipo de aproximación que permita identificar adecuadamente cuáles son los secretos que guardan.

Conforme avanzaba en mi exploración conceptual y terminológica, me percaté de lo siguiente: si pretendo conocer la manera en que los biak han armado estas constelaciones, es necesario ampliar mi marco de exploración hacia las dinámicas relacionales del día a día, seculares o no, que formaron parte de la costumbre biak y lo que de ellas todavía prevalece. Con esto, podría dar paso a un conocimiento del tema a partir de la forma biak de organizar la propia constelación de conceptos con la que los términos *manseren* y *manarmakeri* están vinculados. De esto último se desprende mi intención de marcar distancia con relación a los enfoques de investigación de mis antecesores, distanciándome de los discursos específicamente políticos y/o religiosos desarrollados sobre los biak, de tal modo que pudiera reformular mi aproximación a ellos a partir de las dinámicas relacionales que han configurado su propia experiencia del mundo.

---

<sup>49</sup> Willy Mandowen, *op.cit.*, p. 36.

## CAP. III Bases del sistema relacional baik: el *keret* y los otros

### 3.1 El *keret*

Tanto en el pasado como en la actualidad, la unidad más concreta de la sociedad biak es el *keret* (patrilinaje), grupo de descendencia patrilineal y patrilocal cuyo nombre se deriva, metafóricamente, del espacio central de la canoa grande destinada para los líderes de la expedición (*eribo*, aquellos que se sientan en el *keret*)<sup>1</sup>. Los *keret* principales remontan su línea de descendencia a un ancestro mítico, y los *keret* menores o sub-clanes remontan la suya a un ancestro real.

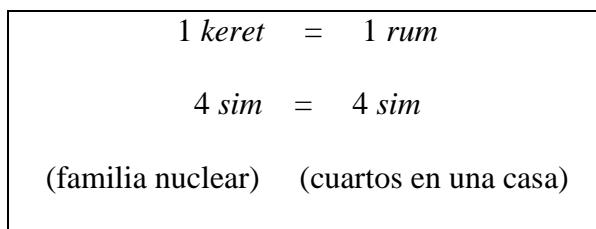


Fig. 1. Patrilinaje y patrilocalidad

Cada *keret*, así como cada *rum* (casa), se encuentra compuesto de varios *sim* (fig.1), nombre con el que se refieren tanto a familias nucleares como a cuartos en una casa tradicional, conocida como *rumah keret*<sup>2</sup>. En la actualidad cada familia nuclear, *sim*, tiene su propia casa dentro del territorio del *keret* en la aldea o *mnu*, cuya extensión no sólo comprende la zona habitacional, sino también el territorio de usufructo para su subsistencia, tanto el terrestre como

<sup>1</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>2</sup> *Idem*; Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 51.

el marino (Foto 2). Este territorio se considera ‘propiedad’ del *keret* fundador del *mnu*, llamado *Manseren mnu*<sup>3</sup>.



Foto 2: Casas sobre pilotes en la costa Supiori en Biak (1955)

Por regla general, los miembros de un *keret* no contraen matrimonio entre sí, sin embargo, a partir de la cuarta generación se permite el matrimonio al interior del mismo linaje, o sea, sólo entre aquellos con un bisabuelo en común, escenario altamente deseado pues de esta manera los descendientes de la mujer extraída del *keret* por matrimonio (B: *bingon*) ‘vuelven’ a él, razón por la cual Rutherford describe el matrimonio biak como una ‘oscilación diferida’, donde la hermana cedida en una generación habrá de ser recuperada en otra<sup>4</sup>. Por lo tanto, sólo la casa (*rum*), o núcleo doméstico, es estrictamente exogámica, ya que nunca son más de tres generaciones las que viven en ella en un momento dado.

<sup>3</sup> Mientje D.E. Roembiak, “Status Penggunaan dan Pemilikan Tanah dalam Pengetahuan Budaya dan Hukum Adat Orang Byak”, *Jurnal Antropologi Papua*, vol.1, no.2, 2002, p. 20; Johszua Robert Mansoben, “Sistem Politik Tradisional Etnis Byak. Kajian tentang Pemerintahan Tradisional”, *Jurnal Antropologi Papua*, vol. 1, no. 3, 2003, p. 14.

<sup>4</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 50.

Es así que, aunque cada *mnu* se encuentra habitado predominantemente por miembros de un *keret*, constantemente incorpora a sujetos exógenos a la comunidad, ya sea a través de relaciones de matrimonio o comerciales, por lo que el número de *keret* que integran el *mnu* puede variar. De esto último se desprende la posibilidad de buscar esposa tanto al interior del *mnu* como fuera de él, al estar este habitado por miembros de diversos *keret*, sin embargo esto no quiere decir que al interior del *mnu* todos tengan igualdad de derechos en relación con el territorio que lo conforma, pues éste pertenece exclusivamente a miembros del *keret* fundador. Este territorio es transferido automáticamente de padres a hijos varones, aunque no es del todo excepcional que las hijas hereden, pues, cuando menos en la actualidad, la línea de descendencia no está dirigida obligatoriamente en dirección del varón, pues tanto mis informantes como algunos de los citados por Rutherford, expresan que las mujeres no están exentas de heredar<sup>5</sup>.

Como es de esperarse en territorios en donde la tierra fértil es escasa<sup>6</sup>, debido en parte al suelo coralino de estas islas, el patrimonio del linaje disminuye con cada generación, de manera que cada hombre debe abrir nuevas tierras y plantar nuevos árboles para sus descendientes. Esta situación lleva a los biak a una tensión constante entre hermanos varones, llevando en muchas ocasiones a lo que algunos oficiales han llamado *perang suku*, guerra tribal. Es así, que, ‘At once a medium of identity and a factor of production, the clan's communal land is a source of endless tension. If ties to territory and ancestors define a Biak clan, neither can generate stable differences among the men who share its name.’ Ante esta situación la única alternativa es la creación de un nuevo *keret*, ‘A new clan is born of aggression among undifferentiated siblings in relation to shared objects of desire. Only violence and a migration that sets them apart can

---

<sup>5</sup> Danilyn Rutherford, “Love, Violence, and Foreign Wealth: Kinship and History in Biak, Irian Jaya”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.4, no.2, 1998, p. 278 n23.

<sup>6</sup> Aunque a simple vista estas islas parecen el paraíso, con una exuberancia natural que las llena de color, su suelo no es muy fértil. La tierra cultivable sólo se encuentra en algunos valles y a lo largo de pequeños ríos. En este contexto el sagú, alimento básico para los pueblos de las áreas bajas de Nueva Guinea, es limitado debido a la escasez de pantanos adecuados para su cultivo.

introduce the distinctions that allow for exchange (...) the equivalent other presents the threat of loss'<sup>7</sup>.

En este contexto, es muy revelador lo que los biak tenían que decir sobre la diferencia entre el tipo de relación que se da entre hermanos del mismo sexo y la que hay entre hermanos del sexo opuesto: 'When a man spends the night at his sister's home, he knows he can sleep soundly; at his brother's he must keep up his guard. Cross-cousins cannot bring themselves to step over each other's feet, but brothers can fight to the death'<sup>8</sup>. De ahí que Rutherford a considere la relación hermano-hermana como el 'principio elemental' del parentesco biak.

Los biak distinguen entre dos conjuntos de parientes, uno formado por parentela relacionada a través de los hermanos del sexo opuesto o *srar*, el otro por los relacionados a través de los hermanos del mismo sexo o *naek*. Esta diferenciación de las relaciones de parentesco conlleva no sólo una diferencia de apelativo sino a una diferenciación en la calidad de la relación y lo que se espera de ella. Por ejemplo, se espera que los primos cruzados (B: *napiem*) mantengan una relación de gran respeto y lealtad, pero, a diferencia de lo que se observa en el Sureste de Asia, no les está permitido contraer matrimonio, pues eso significaría para ellos 'tomar a una mujer de la fuente en la que han comido' y en el parentesco biak los descendientes del grupo *srar* deben 'viajar lejos' para encontrar con quién casarse antes de que sus hijos puedan volver a unirse<sup>9</sup>.

Otra diferencia importante entre los dos segmentos del parentesco biak es la relación que se establece con las tías y tíos del conjunto *srar*, o sea, el hermano de la madre o esposo de la hermana del padre, llamados *imem*, y la hermana del padre o la esposa del hermano de la madre,

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> El término *napiem* se aplica sólo hasta la tercera generación, por lo que los miembros de la cuarta pueden contraer matrimonio, siendo esto altamente deseable, pues de esta manera la mujer 'vuelve' al *keret*. (Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 50.

llamadas *mebin*, quienes gozan de una relación especialmente cercana con el tipo de sobrinas y sobrinos, denominados *fno*. La relación entre tío materno y los hijos de su hermana es muy distinta de la que se entabla con los descendientes de los hermanos del mismo sexo, pues los *imem* y las *mebin* habrán de fungir como organizadores y patrocinadores de los rituales del ciclo de vida de sus *fno*<sup>10</sup>. A través de los obsequios que reciben de sus parientes tipo *srar* es que los miembros del *keret* se distinguen de sus iguales, lo que en la actualidad se expresa como alcanzar el estatus de *amber*, extranjero. Es así que entre los *biak*, movilizar las relaciones matrilineales que entrecruzan el parentesco patrilineal, es una de las maneras de ganar y demostrar valía dentro del *keret*, como explica Rutherford:

(...) the bonds of love and debt that linked brothers and sisters, on the one hand, and mothers and children, in the other, perpetuated an “inflationary” economy, financed by an ongoing “raiding” of foreign wealth. Encouraging individuals to seek novel ways to stand out above their peers, this system of kinship once served to validate authority derived from an array of spheres, from distant entrepôts to the invisible world of the spirits.<sup>11</sup>

Este tema nos lleva a las formas que toma el poder al interior de la aldea. Como previamente se ha indicado, dentro de un *mnu* puede haber uno o más *keret*, cada uno de los cuales tiene un ‘jefe’, *mananwir*<sup>12</sup>, cuya principal función es la de fungir como juez en una variedad de asuntos relacionados con los intereses de los miembros del *keret*. Esto incluye los

---

<sup>10</sup> Es curioso que entre los parientes *srar* no haya mayor especificación cuando entre los *naek* existen nombres mucho más específicos: *kma beba* (father’s older brother), *kma kasun* (father’s younger brother), *sna beba* (mother’s older sister), *sna kasun* (mother’s younger sister), *romawa* (brother’s son [male ego] or sister’s son [female ego]), *inai* (brother’s daughter [male ego] or sister’s daughter [female ego]), and parallel cousins, who are equated with *naek* (father’s brother’s children or mother’s sister’s children). (*Ibidem*, p. 242-243, n17)

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>12</sup> Anteriormente sólo podían acceder a esta posición los jóvenes que ya habían pasado por el proceso de iniciación, o sea, los *mampapok*.

derechos propiedad y de usufructo de la tierra, además de la resolución de controversias que se susciten tanto al interior de su propio *keret*, como de éste con otros clanes dentro y fuera del *mnu*. Por encima de los jefes de cada *keret* hay un jefe de la aldea, el *mananwir mnu*, posición a la que sólo pueden acceder los jefes de clanes fundadores, o sea, del *Manseren mnu*<sup>13</sup>. Si bien la posición de *mananwir mnu* sólo puede ser ocupada por un miembro del *keret* fundador, no está prescrito cuál de ellos habrá de ejercer la función, pues, ‘In Biak culture, to become a person with divine power is a combination of inheritance and the development of character, persistence in the arts of magic, poetry and wood carving, and meditative capacity’<sup>14</sup>.

Cabe añadir que las capacidades que se buscan en un líder tienden a fluctuar de acuerdo a las cualidades requeridas para la situación particular en que se encuentran. En el pasado, en tiempos de guerra la posición de líder se habría ocupado con base en el coraje requerido para dirigir exitosamente la batalla, o sea, por un héroe (B: *mambri*); en cambio, en tiempos de deterioro de las condiciones económicas, para tal posición se buscaría a alguien con aptitud para las relaciones económicas, o sea, alguien exitoso en relaciones de tipo *manibob* o sociedad de intercambio, que habremos de describir más adelante. Por otra parte, en tiempos de crisis moral o de catástrofes naturales, se habría requerido de alguien con la capacidad de mediar entre los vivos y los muertos, lo que sólo un *mon o konor*<sup>15</sup>, traducido como chamán, profeta y médium, podía brindar. Por último, como consecuencia del poderío de Tidore en la región, existía también la posición de *korano*, título obtenido por una persona como recompensa por el tributo

---

<sup>13</sup> Johszua Robert Mansoben, “Sistem Politik Tradisional Etnis Byak...”, *op. cit.*, p. 18-20.

<sup>14</sup> Nonie Sharp, *op. cit.*, p. 27.

<sup>15</sup> Los *mon o konor* ganaban prestigio presidiendo la celebración de *Wor Fan Nanggi*, ritual al que Kamma se refiere como ‘ritual total’ de la sociedad biak debido a que concentra a la comunidad en amplio, además, éstas figuras se encuentran estrechamente relacionadas con el mito de *Manarmakeri* o *Manseren Koreri* y tienen la función de preparar a la comunidad para celebrar el regreso del héroe mítico (Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 16; Johszua Robert Mansoben, “Sistem Politik Tradisional Etnis Byak...”, *op. cit.*, p. 23).

presentado al sultán de Tidore<sup>16</sup>. Todavía hoy las personas con conocimientos especiales, como los constructores de canoas, herreros, talladores de madera y los maestros de danzas y canciones tradicionales, ocupan un lugar central en la sociedad biak, pero, a diferencia con el pasado, estos conocimientos y capacidades se encuentran menos determinados por la herencia<sup>17</sup>.

Entre las poblaciones biak actuales, los líderes de la comunidad comprenden desde funcionarios de gobierno y pastores hasta músicos tradicionales, herreros y curanderos. A este respecto Rutherford señala, ‘One could measure their authority as much from their success in assembling an audience for their performances as from their ability to shape the course of events. Authority in Biak, as elsewhere in the region, was a function of being known by distant others’<sup>18</sup>. Esta particularidad de los biak de ganar prestigio a través de la adquisición y puesta en circulación de objetos foráneos, considerados de gran valor, pone en entredicho la división fácil entre las nuevas figuras emergentes que controlan el flujo de objetos de valor y aquellas figuras tradicionales, como los ancianos con prestigio, que controlaban la producción ritual de personas de valor, pues, siguiendo con el argumento de Rutherford:

(...) wealth could only become a source of authority when it indexed one’s access to absent sources of value and power. The gifts that circulated on Biak in the early 1990s embodied different histories, connecting the alien with the past and the ancestors in varying ways. A Tidoran title or an antique Chinese vase referred not only to a far land and a long history of trade but also to the forebears who brought them to Biak. (...) a displaced origin was crucial to the allure of such objects and the prestige earned in giving

---

<sup>16</sup> La palabra *korano* se deriva de la palabra *kolano* de la lengua de Tidore y significa rey o príncipe (Johszua Robert Mansoben, *Ibidem*, p. 20-24). Andaya apunta que esta no es una palabra nativa de Maluku, sino que probablemente es un préstamo del javanés *Klono*, un personaje de importancia en los cuentos tradicionales del este de Java (Leonard Y. Andaya, *op. cit.*, p. 59).

<sup>17</sup> Nonie Sharp, *op. cit.*, p. 15.

<sup>18</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 116.



them. Just as warriors made their names by bringing home alien heads, traders earned renown by importing alien goods.<sup>19</sup>

Pero la capacidad y tendencia de esta sociedad a ‘localizar’, en el sentido que le da el término Wolters, lo extranjero no es meramente el efecto del énfasis en los logros masculinos. Tiene que ver con la manera en la que las mujeres casadas se presentan como canal de formas extra-ordinarias de valor. Los sujetos exógenos a la línea paterna son clave para su reproducción, al tiempo que son la clave para la reproducción de un mundo exterior fetichizado.

### 3.2 La canoa (*wai*)

Dada la precariedad del contexto medioambiental, el intercambio entre diferentes poblaciones ha sido de vital importancia para la sobrevivencia del *keret*. Esta dinámica los llevó desde tiempos ancestrales a surcar los mares en sus navíos. Las principales zonas de contacto se dieron, hacia el este, a lo largo de la costa septentrional de Nueva Guinea, y hacia el oeste a las Molucas, en donde los comerciantes antiguamente intercambiaban plumas de aves del paraíso y esclavos con los sultanes de la isla rica en especies de Tidore<sup>20</sup>.

Esto era posible gracias al uso de embarcaciones en las que recorrían estas enormes distancias, con lo que se ganaron la fama de ser diestros navegantes<sup>21</sup>. Pero la actividad marítima entre los biak era mucho más que una simple labor de subsistencia, pues su sentido mismo de

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>20</sup> No se conoce con exactitud la extensión de estas incursiones hacia el oeste, sin embargo se cree que llegaban tan lejos como Timor, el sur de Sulawesi e incluso al este de Java (Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 8). ‘As late as 1872, J. L. van Hasselt met an old man who knew the Island of Timor. He had been there to "rob and murder" as he said, adding, "the Papuans formerly went to Timor and Seram on robbing and headhunting expeditions" (1872, No. 11, 193). From Halmahera it was reported in 1876 that, following the rumor of the "prophet of Kau", the *Ratu Adil*, canoes had arrived there from the Geelvink Bay’ (*Ibidem*, p. 41). En el caso de las expediciones hacia el este, Kamma señala que llegaban hasta la bahía Humboldt (Freerk Ch. Kamma, *Ajaib...*, *op. cit.*, p. 60).

<sup>21</sup> Fauilletau de Bruyn (1939) citado en Johszua Robert Mansoben, “Sistem Politik Tradisional Etnis Byak...”, *op. cit.*, p. 25.

identidad estaba fundamentado en su pericia como marineros. La materialización de su habilidad marinera la encontramos en sus bellamente diseñadas y adornadas canoas largas de doble balancín, *wai mandyaw*.

Como ya mencioné al inicio del apartado anterior, la palabra en biak *keret* posee dos significados, uno de ellos es la unidad de parentesco que acabamos de describir y el otro es el nombre que se le da a la parte más elevada en el centro de una embarcación de este tipo, pues es el lugar en donde se sientan los ancianos del *keret* llamados *eribo*, palabra que a su vez significa ‘aquellos que se sientan en el *keret*’<sup>22</sup>. Esto último nos alerta sobre una relación intrínseca entre el grupo y la embarcación (*wai*). De hecho, en el pasado las canoas del *keret* eran una manifestación del prestigio del mismo: entre mejor fuera la canoa más elevado era el estatus del grupo frente a otros *keret*. De esto se desprende que la canoa fuera una de las posesiones más importantes en la vida de los biak, por lo que habían de guardarla en el cuarto central de la casa o *rum*, para protegerla de las inclemencias del medio ambiente y conservarla en óptimas condiciones para el siguiente viaje<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>23</sup> Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 236 n34. Además de la importancia como medio de transporte, las canoas eran parte de los objetos susceptibles a ser considerados parte del pago de la novia, como veremos en el siguiente apartado.



Ilustración 1. Embarcación Biak (fuente: Nonie Sharp, op.cit., p. 29)

Los biak llegaron a desarrollar principalmente tres tipos de canoa. La canoa de pesca o *kabasa*, está hecha especialmente para la captura de peces en aguas poco profundas y es de tamaño variable. Hay canoas para una sola persona o las que pueden llevar hasta cinco. De entre las canoas de altamar, llamadas genéricamente *wai*<sup>24</sup>, las hay de un solo balancín para viajes cortos y las de doble balancín para los largos viajes de intercambio y, anteriormente, de guerra. Éstas últimas son las más grandes y famosas de las canoas biak, pues, gracias a que la que proa y popa eran idénticas, podían invertir la dirección sin que fuera necesario dar la vuelta, por lo que estas canoas llamadas *mansusu* (*susu* = retirar, *mansusu* = tipo de canoa que se puede mover hacia delante y hacia atrás<sup>25</sup>) eran sumamente eficientes tanto para la guerra como para el intercambio. En estas canoas los biak podían llevar a cabo viajes por altamar transportando más de 1000 kg de peso en mercancía junto con un total de treinta personas, en caso de tratarse de un

<sup>24</sup> Wairon: wai = canoa, run (ron) = dugongo o vaca marina (mamífero marino de tipo sirenio) (Spenyel Korwa, *Kamus Biologi Biak-Indonesia*, Yayasan Pengembangan Bahasa Ibu Biak, Biak, Papúa, 2006, p. 69); waieba: canoa grande (wai = canoa; eba = grande) y waimkun: canoa pequeña (mkun = pequeño) (Wilco van den Heuvel, *op. cit.*, p. 108).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 92.

viaje de intercambio (B: *babores*), y entre 50 y 70 personas, en los viajes de cacería de cabezas y esclavos (B: *raak*)<sup>26</sup>.

Sus canoas se caracterizaban por la elaborada decoración en la proa y popa, las cuales consistían de múltiples componentes desmontables de madera bellamente calada (Foto 3)<sup>27</sup>. El elemento central era una pieza horizontal que se curvaba ligeramente hacia arriba, llamado *apiam*, el cual, en ocasiones importantes, era embellecido con una o más tablas verticales decorativas, llamadas *snefer*, y una pieza delantera que lleva por nombre *konser*, todas ellas de madera calada con intrincados patrones de grecas de volutas. La presencia de este diseño se extiende a lo largo de toda la bahía de Cenderawasih, antes llamada bahía Geelvink. Según el arqueólogo holandés Koos Knoll, estas volutas emulan las nubes y las olas del paisaje marítimo<sup>28</sup>.

De acuerdo con mis informantes, la trama y color de estas piezas eran indicadores del propósito de sus navegantes, que podía ser el intercambio o la guerra. De ahí que estas piezas fueran desarmables, pues el mensaje que comunicaban no siempre era el mismo. Como parte de su decoración, los patrones de volutas se intercalaban con uno o más diseños de cabezas humanas, estilizadas con plumas de casuario en lugar de cabello, viendo hacia el frente o hacia atrás<sup>29</sup>. Estas figuras son prácticamente idénticas a las figuras de los antepasados llamadas

<sup>26</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 7; Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 235 n33; Nonie Sharp, *op. cit.*, p. 27-29; Wilco van den Heuvel, *op. cit.*, p. 35; Spenyel Korwa, *op. cit.*, p. 79.

<sup>27</sup> Las proas biak junto con las de las islas Trobriand son consideradas en el mercado de arte como las más elaboradas de la región, 'Larger prows, such as the Trobriand prow and the prow from the Biak area, are more complex and contain many different motifs.' (Fuente: Canoes and Canoe Prows from New Guinea <http://www.art-pacific.com/artifacts/nuguinea/prowo.htm>. Fecha de consulta: 08/06/2013)

<sup>28</sup> Arqueólogo y coleccionista de arte, creció en las isla Yapen, al sur de Biak, en la bahía Cenderawasih, donde su padre era maestro (fuente: página web de Tribal Art Brokers, en la sección de Pacific Canoe Art [David Said, Australia, Tribal Art Brokers, <http://www.tribalartbrokers.net>] fecha de consulta: 08/06/2013) y actualmente tiene una galería de arte tribal, Kauri New Guinea Art, en Wormerveer, Holanda (<http://www.newguineatribalart.com> Fecha de consulta: 08/06/2013)

<sup>29</sup> Según el oficial colonial y antropólogo holandés Klaas Wilhelm Galis ("De Biak-Noemfoorse prauw", *Kultuurpatronen*, vol. 5/ 6, Ethnografisch Museum, Delft, 1963, pp. 121-142), las proas eran talladas por los

*korwar*, características de la bahía Cenderawasih. Al respecto, resulta interesante que en el cederario del Museo Metropolitano de Nueva York se indica que, como en el caso de los *korwar*, las cabezas en la decoración de la canoa retratan antepasados, a quienes los viajeros solicitaban su bendición o *nanek*<sup>30</sup>.

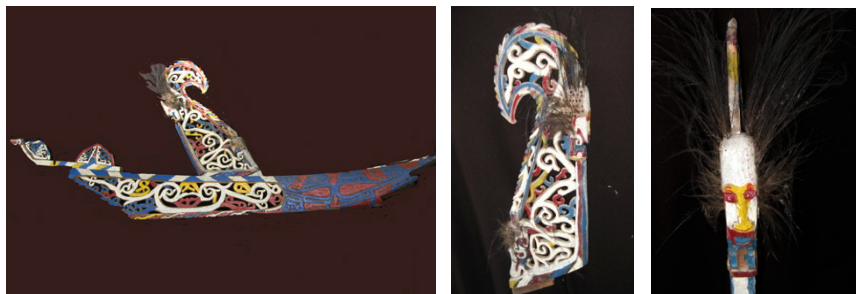


Foto 3: Proa de canoa para intercambio biak de la década de 1970, con dos *korwar* en el *sefer*.

La larga costa y las numerosas islas de la bahía Cenderawasih en el noroeste de Nueva Guinea estaban, y en cierta medida continúan unidas por una vasta red de intercambio marítimo. El contacto frecuente que resulta de esta red fue en parte responsable del desarrollo de un estilo artístico compartido, que, con variantes locales, aparece en toda la región. En el pasado, las imágenes centrales de la cultura material de la bahía de Cenderawasih eran los *korwar*, figuras humanas que se destacan por sus cabezas agrandadas y narices en forma de flecha. Los *korwar* daban cuerpo a familiares fallecidos recientemente, sin importar su género. Las había de distintos tipos, las más importantes siendo las figuras individuales que guardaban en la casa del *keret* o *rum* y que se creía albergaban al espíritu del difunto. También había versiones más pequeñas que

---

especialistas de los dos clanes patrilineales que habrían de construir y navegar la canoa –uno trabajaba desde la base y el otro desde la punta– y los diseños calados eran quemados con una punta de metal al rojo vivo antes de darle el acabado final con un hacha o cuchillo. Existen muy pocas proas con todas sus partes en las colecciones de los museos. Las proas completas son muy raras en las colecciones de los museos. Los museos de Amsterdam, Leiden y Basilea, cada uno tienen una, así como el Museo del Condado de Los Angeles.

<sup>30</sup> *Nanek* lo encontramos traducido en el diccionario biak como lluvia (Spenyel Korwa, *op. cit.*, p. 58), por lo que debe ser lo mismo que *nank* del que habla Kamma (*Religious texts...*, *op. cit.*, p. 137 y *Ajaib...*, *op. cit.*, p. 311).

servían como amuletos. Las imágenes *korwar* aparecen con frecuencia en objetos tales como bastones, proas de canoas y reposacabezas. En estas figuras, por lo general, los antepasados están representados en cuclillas y su enorme cabeza es el depositario para el cráneo del difunto, o incluso era el cráneo en sí mismo. Quizá por reflejar creencias juzgadas como primitivas, a principio del siglo veinte fue prohibido su uso por oficiales coloniales holandeses.



Foto 4: *Korwar* biak labrado a mano. Circa 1960.<sup>31</sup>

Estas imágenes, como ya se ha dicho, se hacían en honor de los difuntos y estaban diseñadas para ofrecerle un nuevo cuerpo al alma desencarnada, el *nin* ('sombra')<sup>32</sup>, que se hallaba errante. Cuando un miembro de la familia fallecía, sus familiares convocaban a un tallador, típicamente un especialista religioso, para que creara un *korwar* del difunto y atrajera al espíritu para entrar en él. De esta manera, estas imágenes servían como intermediarios de lo sobrenatural, permitiendo a los vivos comunicarse con los muertos, quienes permanecían involucrados activamente en los asuntos de la familia y la comunidad. Custodiado por la familia,

<sup>31</sup> La cabeza de este *korwar* esta ahuecada para servir como receptáculo del cráneo del antepasado difunto. De hecho, esta pieza la venden en el mercado de arte incluyendo el cráneo del ancestro original. (M. Almeras, Oceanic Art collector and Antique Dealer. Propietario de "Grand Chene Antic" en Anduze, Francia)

<sup>32</sup> Los biak creen en la existencia de dos espíritus, el *rur* o 'alma' y el *nin* o 'sombra'. El *nin* se puede desprender del cuerpo durante la experiencia onírica o por efecto de brujería. Los *korwar* tenían la función de contener el *nin* del difunto, que eventualmente habría de retirarse para unirse al *rur* en el firmamento o *nanggi*. (Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 246 n49)

el *korwar* era consultado en momentos de crisis y antes de emprender largos viajes de intercambio, guerra o pesca. Cuando el consejo de un *korwar* probaba ser efectivo, se le mostraba gran deferencia; por el contrario, si resultaba ser ineficaz, se le trataba con violencia, lanzándolo contra las paredes o postes de la casa, e incluso podía llegar a ser destruido.

La presencia generalizada de estas figuras de antepasados protegía a los vivos y enfatizaba la importancia de los ancestros en todos los aspectos de la vida cotidiana, entre los cuales emprender un viaje no era la excepción. De hecho, el velar por su éxito era una de las principales tareas que les era encomendada, por lo que los *korwar* principales del *keret* eran colocadas mirando hacia el mar, para proteger a la comunidad de ataques provenientes del mar y para velar por los que se encontraran lejos en sus travesías.

Los *biak* han sido expedicionarios por necesidad, pues el duro suelo calcáreo de sus islas los obliga a esforzarse duramente para satisfacer sus necesidades más elementales. Probablemente esa sea la razón por la cual la canoa fue desarrollada, pero es sumamente significativo que también proporcione el modelo para su organización social. Esto ya lo he señalado con relación al *keret* y a la posición de los ancianos y antepasados en ella. De igual modo, los héroes o *mambri* ocupaban una posición especial dentro de la canoa, mientras que los esclavos debían permanecer fuera del cuerpo central de la canoa, pues recordemos que ellos no tenían derechos de posesión sobre los bienes del *keret*. A partir de esta lógica, resulta crucial que los travesaños del doble balancín de la canoa corresponden a la organización de sus linajes: cuatro en representación de un *rum* o casa del *keret*. Se podría decir entonces que la fortaleza de la organización social *biak*, la condensación de su cultura, está enclavada en su canoa; incluso la importancia de los héroes culturales, Fakok y Pasref, quienes, de acuerdo con la tradición oral,

introdujeron el hierro a la zona (conocimiento que obtuvieron en sus incursiones en Halmahera), se muestra en el uso de sus nombres para las estructuras de unión de su canoa<sup>33</sup>.

### 3.2.1 Calendario y constelaciones biak

El calendario biak divide el año en doce períodos lunares organizados en trimestres, de acuerdo con la estación de monzones, el húmedo de diciembre a marzo y el seco de julio a octubre. Durante el monzón húmedo, el viento del noroeste prevalece; mientras que durante el monzón de secas, el desecante viento del sureste, sopla en las costas de Nueva Guinea. El viento del sureste era muy temido, pues es precisamente durante este periodo que ocurren los ciclones o *wambraw*, por lo que en esta temporada la comunicación entre las islas, aún con sus poderosas canoas de doble balancín, probaba ser tarea sumamente difícil, razón por la cual durante este periodo no les era posible hacer largas travesías para abastecerse.

Los biak asocian estos cambios de estaciones principalmente con dos constelaciones, la de *Sawakoi* (Orión) y *Romangwandi* (Escorpio). *Romangwandi*, que significa dragón en biak, incluye algunas otras constelaciones además de Escorpio, entre ellas, la Corona Australis, que supuestamente es la cola encrespada del dragón celestial. Cuando *Romangwandi*, el dragón, está por debajo del horizonte es la época del monzón del oeste con su fuerte marejada, pero una vez que se levanta sobre el horizonte, comienza el período de calma (*wampasi*). El dragón comienza a ascender cuando *Sawakoi* (Orion) desaparece en el mar. En la mitología biak, la constelación conocida como *Sawakoi* (Orion) consiste de un grupo de figuras femeninas que son perseguidas y eventualmente atrapadas en el mar por figuras masculinas (las Pléyades y la constelación de Tauro en general), por lo que, según Kamma, el periodo de ocultamiento en el mar de esta

---

<sup>33</sup> Nonie Sharp, *op. cit.*, p. 27-28.



constelación es también la temporada general de apareamiento, además de dar inicio al periodo de siembra<sup>34</sup>.

En las temporadas de cambio entre monzones, que suceden entre los meses de octubre-noviembre y abril-mayo, se producen algunos períodos de calma (*wampasi*; *wam* = viento, *pasi* = tiempo de calma<sup>35</sup>). Estos períodos eran de enorme importancia por ser los más indicados para el lanzamiento de la flota a sus largas travesías marítimas, en especial al final del período de lluvias, tiempo en que inicia el año biak. Su cuenta del año comienza el 31 de marzo (*mansaryapi*), día en que, de acuerdo con Kamma, el sol se levanta exactamente a medio camino entre el punto de nacimiento más al norte y el más al sur, o sea, exactamente en el este. Los habitantes de Bosnik (aldea en la costa sureste de la isla Biak) determinan esta fecha por el comportamiento de la marea, este día presenta la marea más baja de la temporada, dejando seca una roca de coral específica. En este día, el viento se desvanece y los navegantes pueden viajar en todas direcciones, especialmente hacia el noroeste<sup>36</sup>.

En el pasado la vida de los biak estaba fuertemente pautada por los ciclos estacionales, éstos ordenaban sus vidas, dándoles un ritmo, así como un conjunto de analogías a través de las cuáles construían las categorías que regían sus vidas y sus sistemas de significado. Pero estos ciclos también encierran ciertas paradojas aparentemente irresolubles, como la de nosotros y los otros, y la vida y la muerte. Por otra parte, los patrones regulares y los ciclos de la naturaleza contienen momentos dramáticos, como ciclones, tormentas y maremotos, los cuales generan eventos singulares que se encuentran fuera de las categorías del día a día, de lo ya esperado. Sharp considera que es en la experiencia de esos momentos dramáticos donde comienza la

---

<sup>34</sup> A este respecto Kamma señala, 'The planting season begins when Orion disappears and the Dragon is seen in its entirety above the eastern horizon at sunset. By planting during the various positions of this constellation [Scorpio] the people try to find out exactly when conditions are most favorable. If a position proves successful they put up a stone in the garden to mark it for a later occasion.' (*Koreri...*, *op. cit.*, p. 5-6).

<sup>35</sup> Spenyel Korwa, *op. cit.*, p. 62, 79.

<sup>36</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 6.

frontera con lo sobrenatural, ‘and it is in this abyss that the most powerful ‘resolving’ myths find their place’. Ese sería el caso ejemplar del mito de *Manarmakeri*, que ofrece un punto de convergencia en momentos en que los desastres naturales amenazan con la extinción de un pueblo<sup>37</sup>.

El sistema de navegación biak, además del conocimiento astronómico con el que se orientaban con facilidad en altamar, consistía de un profundo conocimiento del movimiento de las olas y las corrientes oceánicas, así como de habilidades técnicas relacionadas con el dominio de un barco por difíciles recorridos en altamar<sup>38</sup>. En el curso de estos largos viajes, los biak intercambiaban bienes, cazaban cabezas, y, lo más importante en los últimos siglos, traían esclavos desde lugares tan lejanos como Halmahera. Estos viajes se convirtieron en el vehículo de obtención de mucho más que los simples bienes de subsistencia. En los siglos XVI y XVII, cuando el sultanato de Tidore en las Molucas reclamaba su soberanía sobre la costa norte de Nueva Guinea, exigiendo un pago de tributo o *syom*,<sup>39</sup> el cual consistía en pieles de aves, *massoy* (una corteza aromática utilizada en medicamentos, cosméticos, perfumes y condimento) y esclavos. A cambio, los biak recibían ciertos bienes de importación, como objetos de hierro, porcelana, telas y cuentas de colores, con un gran valor ceremonial entre los biak<sup>40</sup>.

Las descripciones de estos viajes que datan de finales del siglo XIX dan cuenta de la dinámica que se daba en este intercambio. Como ya hemos señalado, si bien la mayor parte del comercio se realizaba con los subordinados del sultán en el sur de Halmahera, los navegantes biak siempre proseguían el viaje hasta la corte del sultán en Tidore para cargarse de *barak* que

---

<sup>37</sup> Nonie Sharp, *op. cit.*, p. 45.

<sup>38</sup> Feuilletau de Bruyn 1940/1941, p. 4, citado en Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 235 n32.

<sup>39</sup> Nombre con el que antiguamente se referían específicamente al pago de tributo al sultán de Tidore o a los *raja* en Waigeo y Salawati, islas en el archipiélago de Radja Ampat (van Hasselt, 1947, p. 217 citado en Wilco van den Heuvel, *op. cit.*, p. 457 n1)

<sup>40</sup> Danilyn Rutherford, “Intimacy and Alienation: Money and the Foreign in Biak”, *Public Culture*, vol. 13, no. 2, 2001, p. 305.

emanaba del sultán y su entorno. Más tarde, cuando regresaban a sus aldeas, junto con los objetos extranjeros que traían consigo en sus canoas, llevaban esta potencia invisible en su piel, y lo primero que hacían al desembarcar era estrechar la mano a sus familiares, para que ellos luego se frotaran la cara con las manos cargadas del *barak* recibido. A este respecto Rutherford señala en otro de sus artículos:

‘Where beads and porcelain, in their specificity, provided proof of a traveler’s prowess, this invisible substance conveyed a capacity for action and acquisition in a distilled form. It is no accident that Biaks called their own raiding parties *honggi*, after the Tidoran fleet that punished rebellious subjects. Biaks raided from Tidore the violent capacity that enabled them to plunder distant lands.

At the same time that the seafarers’ treatment of the sultan acknowledged his violent power, their actions entailed an implicit subversion of his authority. What from the sultan’s perspective looked like submission was really an invisible act of theft’.<sup>41</sup>

Rutherford sugiere que lo mismo sucedía en prácticas posteriores de apropiación de la moneda colonial, puesto que los biak fundían las monedas que llegaban a sus manos para transformarlas en brazaletes de plata (*sarak*), pese a que esto fuera un acto criminalizado por la colonia holandesa, pues eran considerados de gran valor como bienes de intercambio matrimonial, ‘In turning Dutch money into a medium of identity, Biaks acknowledged the colonial state’s potency’<sup>42</sup>. Pero esto no significa que se hayan sometido a su hegemonía de la manera en que los oficiales coloniales habrían deseado, por el contrario, los biak respondieron a

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>42</sup> *Idem*.

esta autoridad ‘portándola en su piel’, incorporándola al despliegue de objetos de valor de origen extranjero que llevan a cabo en sus dinámicas rituales, pasadas y presentes. En la medida en que estos objetos son de origen extranjero, proporcionan evidencia de contacto con la tierra de los extranjeros (B: *sup amber*)<sup>43</sup>.

(...) Money is only one of a series of objects raided for use in ceremonial exchange. Over the years, others have included *samfar*, a kind of shell bracelet produced in the Moluccas, and *kroeben*, an imported blue cloth that reportedly served as the standard unit of value during the 1910s. In the 1930s, when Biaks began working as coolies in the new plantations and oil fields on New Guinea’s mainland and as ship hands on steamers that served the northern coast, porcelain plates, bowls, and urns of various shapes and sizes grew in importance as a form of wealth.<sup>44</sup>

Los viajeros guardaban los productos extranjeros que habían adquirido en sus hogares, para ser utilizados en el pago de la novia y otras ocasiones ceremoniales. Al igual que el *barak* absorbido en sus rostros, los regalos que son donados en los rituales del ciclo de vida<sup>45</sup> se considera protegen a sus destinatarios, al tiempo que los dota de poderes excepcionales. Así, el ámbito extranjero se presenta como el origen de los objetos de valor que eran prueba de la destreza de un viajero, y de la potencia que proporcionaba a los otros la capacidad de viajar, ‘Along with porcelain given as gifts, the clothing and money placed on children’s bodies during

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>45</sup> Estos rituales son el centro de gravedad de la tesis que presenta Danilyn Rutherford en su obra *Raiding the Land of the Foreigners*, donde describe la dinámicas de relación, ritual o no, entre la madre, el hermano de la madre y los hijos de ambos, o sea, las relaciones de parentesco de tipo *srar*.

life-cycle events endowed them with the potency necessary for raids on foreign lands'<sup>46</sup>. De tal modo que esta dinámica relacional con lo extranjero, además de proporcionar los objetos que reflejan los logros pasados de la persona, aporta la sustancia invisible que transmite la capacidad de actuar eficazmente. 'Forever projected onto a dangerous 'outside', power remains mobile and unpredictable. No-one can monopolize its source'<sup>47</sup>. Al ubicar el origen del poder y la eficacia en elementos exógenos, los biak son empujados a buscar relacionarse con lo extranjero al tiempo que les proporciona las herramientas para negociar en sus encuentros con una amplia gama de otros, en muchos casos peligrosos, por lo que, tanto Kamma como Rutherford (entre otros) señalan que han logrado mantener su integridad social frente a cambios dramáticos en el tiempo<sup>48</sup>.

A continuación presento una descripción de las dinámicas de relación a través de las cuales los biak incorporaban no solo objetos, sino personas de origen extranjero, imprescindibles para la reproducción eficaz del *keret*. Estas formas de integrar lo exógeno son de especial interés para mi análisis pues, como mencioné en la introducción, fueron las formas biak de relación con lo extranjero lo que posibilitó el buen resultado de la corta experiencia de campo y, más aún, éstas han resultado ser clave para el análisis del caso.

### 3.3 Matrimonio

De acuerdo con los patrones de matrimonio biak, el tipo ideal de enlace es el intercambio de mujeres entre dos clanes, llamado *indadwer*. Actualmente la forma más común de matrimonio es el matrimonio a través de la presentación de una propuesta por iniciativa de los jóvenes interesados llamada *fakfukun*, cuya ceremonia gira en torno al pago de la dote del novio a la

---

<sup>46</sup> Danilyn Rutherford, "Intimacy and Alienation...", *op. cit.*, p. 313.

<sup>47</sup> Danilyn Rutherford, "Love, Violence, and...", *op. cit.*, p. 259.

<sup>48</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*; Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*

novia. Pero antes de esto, un portavoz de la familia del pretendiente, generalmente un hermano de la madre, inicia pláticas informales con la familia de la novia, en caso de obtener una respuesta positiva, un grupo de parientes del futuro novio se disponen a pedir la mano de la novia. Los representantes de parte de la novia generalmente incluyen a un descendiente de los parientes paternos que en el pasado procuraron el *ararem* de la madre de la novia. Reclamando a la novia como su *binawe*, o sea, la mujer que le fue designada en su *keret* para proporcionarle, por medio del pago por ella, los bienes necesarios para el pago de *su* novia, por lo que él tiene el derecho de intervenir en la negociación de la cantidad de dinero en efectivo y bienes que habrá de incluir el *ararem* de la novia, que en teoría habría de ser equiparable a lo que pagaron por la madre.

La dote o *ararem* consiste de platos de origen extranjero, brazaletes de plata y de concha, dinero, machetes, hachas, artículos para el hogar como vajillas y, en algunas ocasiones, puede incluir incluso un barco. De estos elementos a donar, los que actualmente tienen un papel protagónico<sup>49</sup> son los brazaletes de plata forjados de monedas holandesas (*sarak*), mencionados en el apartado anterior, los de concha (*samfar*) y los platos de origen extranjero (*ben beba*), clasificados dependiendo de su origen, antigüedad, tamaño, forma y diseño.

(...) porcelain was divided into categories, based on the aesthetic qualities and origin of an item and its function in bride wealth. The most valuable element, for instance, had to be a *ben bepon* (antique dish), preferably a *more-more*, a blue and white urn embossed with a Chinese dragon. Among the *ben beba* (big dishes) that were always requested, one

---

<sup>49</sup> Estos objetos son considerados objetos de gran valor ceremonial, *robenei*, y es significativo que todos ellos sean de origen extranjero, excepto por los brazaletes de concha (*samfar*). (Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 12)

might find a *ben lepra* (leprosy dish), covered with white bumps, or a *ben KPM*, named after the plantation where Biaks acquired this style of bowl.<sup>50</sup>

Cuando la cantidad y calidad de los bienes era aprobada por la familia de la novia, la parentela del novio la entregaban en un bullicioso cortejo compuesto acompañado por música, baile y banderas ondulantes. En esta romería, las hermanas del novio llevan cargando sobre sus cabezas los valiosos platos antiguos en un alegre despliegue de riqueza y abundancia. Al llegar a casa de la familia de la novia, el cortejo da varias vueltas en el patio antes de hacer entrega de su carga. Por su parte, la familia de la novia debe recibirlos con un ofrecimiento de comida, bebida, betel y cigarros. Una vez concluida la presentación de bienes, ambas partes se ponen de acuerdo para establecer una fecha para la boda y dan inicio a los preparativos para el banquete nupcial.

El día de la boda, la familia de la novia habrá de entregarla en un despliegue igual de exuberante que el de la parte del novio al momento de entregar la dote. Todos los que han ‘comido’ de la dote de la novia tienen la obligación de contribuir para el ‘don de vuelta’, *bar bekaber*) ofrecido el día de la boda, el cual consiste regularmente de vajillas, platonos, dinero en efectivo, brazaletes de plata (*sarak*), platos de origen extranjero (*ben beba*). De entre estos objetos, habían de incluir idealmente uno o dos platos antiguos (*ben bepon*), que habrán de reunir alrededor de una cuarta parte del valor de la dote para ser entregado al pariente más cercano del novio el día de la boda, por lo general una hermana, para que posteriormente sea repartido entre los parientes que cooperaron en el pago de la dote<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Danilyn Rutherford, “Intimacy and Alienation...”, *op. cit.*, p. 313 n26.

<sup>51</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 12; Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 53-55.

De esta manera, una mujer de un *keret* distinto es integrada al de su marido,<sup>52</sup> y con ella todos sus descendientes, por lo cual mis informantes insistían en que se debía cumplir con el pago de la dote. Con este pago queda instituida una nueva relación de intercambio entre *keret*, iniciada con la dote y la subsecuente devolución de parte de la misma, y más tarde perpetuada, por un lado, con la continua donación de alimentos de parte de la mujer a sus hermanos y, por el otro, con la función de los hermanos de la novia como organizadores y patrocinadores de todos los ritos necesarios para los hijos de su hermana<sup>53</sup>. Con ello se repetía el patrón de intercambio establecido cuando la novia dejó su *keret* natal para integrarse al de su marido<sup>54</sup>.

(...) The transactions between affines ensured that marriage generated an infinite debt; no one could adequately compensate the wife-givers for the trouble of raising a woman or the descendants she would produce. But the same transactions ensured that a woman's value rested on more than her ability to bear children; she created persons by enticing her brothers to give to her daughters and sons.<sup>55</sup>

Aquí, el papel de la mujer casada (*bingon*) es sumamente significativo, pues es entonces cuando el papel que tiene para la sociebilidad biak adquiere su verdadera dimensión, no sólo como fuente de producción de descendencia, sino como posibilitadora de la reproducción social del *keret*, tanto del suyo de origen, como el de su marido que la acoge, pues las mujeres habrían

---

<sup>52</sup> Anteriormente se acostumbraba el matrimonio arreglado, éste era concertado por los padres de los futuros esposos cuando ellos apenas eran unos niños y posteriormente era reforzado a través de donaciones formales de alimento de parte de la familia del futuro novio a la de la futura novia (*fanfan*). Esta donación de alimentos tiene la connotación de usar comida con el propósito de domesticar a quién se alimenta: "One calls a dog that belongs to someone a *rofan*, literally "thing that is fed". (*Ibidem*, p. 243 n25)

<sup>53</sup> Estos rituales incluyen la ceremonia de corte del cabello (*wor kapnaknik*), de donación de vestimenta (*wor famarmar*), y la ceremonia de unción (*wor ramrem*). (*Ibidem*, p. 53)

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 52-60.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 60.



de ser las facilitadoras de esposas para sus hermanos, al procurar que se case con alguna pariente de su marido, con lo que, como dice Rutherford, una *bingon* ponía a sus hermanos en movimiento<sup>56</sup>. En el pasado, las mujeres entregadas en matrimonio podían incluso poner fin a viejas rencillas y asegurar un futuro de buenas relaciones dentro de un contexto en el que, recordemos, enfrentan amenazas constantes:

(...) a *bin babiak* was a woman whose marriage reconciled previously warring groups. The children she bore replaced the victims lost on battle. They would be the cross-cousins of her brother's children, who would enjoy safe passage through previously hostile terrain. In times of peace, a distant *bingon* offered security to her siblings, who could flee to her during famines or epidemics... brothers counted on outmarried sisters more than any other relatives for shelter when they ventured to distant places.<sup>57</sup>

De tal modo que las mujeres casadas representaban un canal de formas extraordinarias de valor, pues al ser un sujeto exógeno del *keret* patrilineal, era clave para su reproducción y la reproducción de un mundo exterior fetichizado<sup>58</sup>.

### 3.4 Socios de intercambio

Otra manera en la que solían integrar a sujetos exógenos a la dinámica relacional del *keret* era a través del sistema *manibob*<sup>59</sup>. Bajo este sistema dos sujetos de clanes, aldeas, e incluso grupos

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>57</sup> *Idem*.

<sup>58</sup> Danilyn Rutherford, "Love, Violence, and...", *op. cit.*, p. 260.

<sup>59</sup> Esta forma de incorporar al extranjero todavía era común en el primer cuarto del siglo XX, aspecto del que da cuenta el oficial colonial Feuilletau de Bruyn en sus informes (1920: 116, citado en Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 234 n31).

étnicos distintos<sup>60</sup> entraban en relación estrecha a través del intercambio de mercancías y favores; y digo favores también, porque el sistema *manibob* se suele describir como uno donde los sujetos que la constituyen participan de una sociedad comercial, sin embargo, esto no explica la relación íntima y de largo alcance que se desarrolla entre los involucrados, de ahí que encasillar este sistema en categorías comerciales omitiría el punto que me interesa explorar aquí, y éste es *mana* en relación con las dinámicas relacionales de incorporación de lo extranjero. El ‘otro’ en este caso es de suma importancia, pues, como ya hemos visto, su dinámica con el ‘otro’ es la que posibilita y potencializa su acceso a bienes de subsistencia, sean estos comestibles o simbólicos.

En un sentido amplio, *manibob* era un sistema de asociación de intercambio en el que dos personas representantes de clanes y aldeas distintas se asociaban para intercambiar objetos de necesidad, como productos alimenticios<sup>61</sup>. Sin embargo, al entablar una relación de tipo *manibob*, los biak no estaban esperando recibir el pago total del monto intercambiado, por el contrario, a través de la práctica del pago parcial de la deuda, buscaban iniciar una relación que no se limitara a términos comerciales sino que involucra un campo más amplio<sup>62</sup>. Una manifestación tangible de esto se puede ver, por ejemplo, en el hecho que uno a otro proporcionaba asistencia en momentos de dificultad, ya sea advirtiéndoles sobre el peligro de ataques (cacerías de cabezas; *raak* en biak; *honggi* en malayo) o con ayuda en tiempos de hambruna provocada por una sequía prolongada<sup>63</sup>, generando con ello vínculos estrechos entre sujetos de diversos *keret* y *mnu*.

---

<sup>60</sup> En el pasado los biak mantenían relaciones de este tipo con diversas poblaciones en la costa norte de Nueva Guinea hasta la región de la Cabeza del Ave (Kepala Burung) y las islas de Raja Ampat (*Ibidem*, p. 235).

<sup>61</sup> En el pasado comerciaban productos marinos, platos, esclavos y herramientas de trabajo hechas de metal, tales como machetes y lanzas (*Ibidem*, p. 233).

<sup>62</sup> Esto no significa que los biak evitaran entablar relaciones estrictamente comerciales con otros sujetos.

<sup>63</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op. cit.*, p. 9; Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 234.

Aquellos con relaciones *manibob* podían organizar expediciones de intercambio, satisfaciendo con ello la necesidad de su clan para obtener los productos de los que carecen. De tal modo que a través del sistema *manibob*, los familiares y conocidos de las dos partes podían intercambiar entre sí sus productos de manera segura. Esto podía ocurrir gracias a la comprensión mutua y la confianza sustentada en intercambios exitosos previos. Por lo tanto, las personas que participan de estas relaciones con resultados positivos, cumplían con satisfacer los intereses de sus familiares y conocidos en una variedad de transacciones, resultando en un aumento de su prestigio y, por lo tanto, su éxito lo llevaba al reconocimiento de su liderazgo.

Estas expediciones eran ocasión para celebrar *wor manibob* que, como veíamos, se lleva a cabo para dar la bienvenida a un socio de intercambio. En esta ceremonia, las personas involucradas formalizaban su vínculo bebiendo de una copa con agua en la que derramaban sangre de sus lóbulos y a partir de entonces se habrán de llamar el uno al otro ‘hermano’ y, como consecuencia, los hijos de ambos no podrían casarse<sup>64</sup>, sin embargo, esto no significaba que a la larga dicha sociedad no pudiera derivar en matrimonios entre ambos *keret*, o cuando menos a nivel de *mnu*, consolidando con ello el flujo eficaz y fluido de bienes y personas entre dos enclaves distintos<sup>65</sup>.

### 3.5 Esclavos

Por último, es por demás revelador la manera en que integraban esclavos al *keret*. Éstos, por lo general, era gente capturada en sus asaltos a otras aldeas, ya sea dentro de Papúa o incluso tan lejos como las Molucas, los cuales eran traídos para ampliar su comunidad y reponer sus futuras fuerzas guerreras. Los esclavos y su descendencia eran ‘herramientas’ cruciales para el poderío

---

<sup>64</sup> Freerk Ch. Kamma, *Ajaib...*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>65</sup> Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 235, 245.

biak, pues su presencia aseguraba la descendencia. En un inicio, los biak capturaban esclavos para cumplir con los requerimientos del pago de ‘tributo’ al sultanato de Tidore, pero con el tiempo adoptaron la práctica para su propio beneficio, pero modificando la dinámica en la que los insertaban.

Dentro de la lógica biak, los esclavos en esencia no eran iguales a sus captores debido a que carecían del capital sagrado proveniente de los ancestros totémicos y que encuentra su máxima expresión en el poder espiritual de *Manseren*<sup>66</sup>. No obstante, de acuerdo con la información que proporcionan los primeros misioneros, Ottow y Geissler, sobre su propia experiencia de redención de esclavos en la región a finales del siglo XIX, que fue posteriormente resumida y publicada en indonesio por Kamma<sup>67</sup>, los pobladores locales acostumbraban hacerse de niños a falta de hijos propios, y éstos, una vez adoptados, recibían el trato que merecía cualquiera de sus hijos y, al morir el padre, ellos eran sus herederos.

Los misioneros, por el contrario, no seguían esta dinámica, de tal modo que los esclavos liberados por ellos no eran reconocidos como personas libres por los biak. Esto se debe a que, pese a que los misioneros llevaban a cabo una sencilla ceremonia para marcar su cambio de estatus, en la cual los esclavos liberados recibían una pulsera de plata como indicador de su nuevo estatus, ésta práctica entraba en contradicción con prácticas locales que estipulan el uso exclusivo de este tipo de objetos ceremoniales por parte de personas libres<sup>68</sup>, por lo tanto, los esclavos no tenían permitido usar una pulsera semejante. Para los biak, la única manera de emancipación de esclavos era por medio de su reclamo de vuelta por parte de su familia original o la transformación ritual de su estatus y su posterior incorporación a la dinámica de la aldea. La primera era al momento de su captura, en el transcurso de una expedición *raak*. Una vez que los

---

<sup>66</sup> Nonie Sharp, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>67</sup> Freerk Ch. Kamma, *Ajaib...*, *op. cit.*

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 124-125.

biak capturaban a alguien, lo llevaban a la playa y le enterraban ambas piernas en la arena, imposibilitándoles con ello escapar, ahí, se les daba la oportunidad a los familiares de la víctima de liberarlos si así lo deseaban. La segunda era a través de la adopción, para lo cual se llevaba a cabo la ceremonia *bemasi war mbrawen atau serak* (baño en agua con oro o plata). Para esta ceremonia, sumergían un objeto de oro o plata en un recipiente con agua durante toda una noche y, al día siguiente, se reunía el *keret* al que se habría de integrar el esclavo para solicitarle que beba el agua y se bañe con el resto. Con esta acción buscaban transformar la sangre del esclavo, la cual es de plomo, en sangre de oro o plata, la sangre del hombre libre. Como parte del rito, toda la aldea debía participar en el canto y la danza para formar el ‘círculo mágico de transformación’ en el que el antes esclavo alcanzaba catarsis y con ello su purificación y completa transformación. Después de esta ceremonia, los nuevos miembros del *keret* debían someterse a la iniciación en el *Rumsram*, la casa de iniciación masculina, para ser informados de sus derechos y obligaciones. Después de esto nadie podía volver a referirse a ellos como esclavos, bajo amenaza de un castigo severo<sup>69</sup>.

Como podemos observar la relación con lo diferente es crucial para la sociabilidad biak. Lo es a tal punto que complica la caracterización del parentesco biak en tanto patrilineal, pues, como ya mencioné, es responsabilidad del tío materno patrocinar todos los rituales del ciclo de vida de los hijos de su hermana, además de desempeñar el papel de mentor. De él aprenden a cultivar un huerto, cazar, pescar, además de que antiguamente era él quién habría de enseñarle técnicas de combate. La relación también se manifestaba en el pasado en la forma de herencia, por ejemplo, los títulos conferidos por Tidore en retribución a sus servicios eran heredados de parte del tío materno al mayor de sus sobrinos, acción que parece ir en contra de las

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 292.

disposiciones generales que se aplican en general en una sociedad que se adhiere al principio de parentesco patrilineal<sup>70</sup>.

Otro punto a destacar en esta relación potencializadora con lo diferente es la importancia de que permanezca como un proceso, que no sea una relación cerrada, pues de lo que se requiere es de reciprocidad no conclusiva, de *no* saldar la deuda, sólo restituirla parcialmente, como en el sistema *manibob*. Es el proceso relacional lo que importa aquí, y es al entrar en estos flujos de relación que *mana es y se hace*. Tomemos por caso el papel de patrocinador del tío materno, con sus acciones no sólo proporciona los bienes materiales para llevar a cabo la ceremonia, sino, como destaca Rutherford, con este ofrecimiento de ceremonias, ropa, títulos (en el sentido de investidura en el pasado y actualmente en el de certificado académico, pues son los principales patrocinadores de sus estudios) y riqueza habrán de proteger la progenie de su hermana, llenándolos de vitalidad y poder<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>71</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op. cit.*, p. 53.

## Cap. 4 MANA Y LA IDEA DE ‘NOSOTROS’ Y LOS ‘OTROS’ ENTRE LOS BIAK<sup>1</sup>

### 4.1 *Manarmakeri, mana* y los extranjeros (*amber*)

En lo que respecta a esta tesina, como dejé por sentado en la introducción, busco hacer una contribución al interés antropológico sobre el concepto pan-oceánico *mana* (poder, eficacia, sacralidad, autoridad, etc.), a través de la exploración etnográfica del caso biak de Papúa occidental, a fin de observar de qué manera este valor austronesio se presenta en una sociedad con una larga historia de relación con las tres áreas culturales presentes en esta lejana región de Indonesia, a saber, el Sureste de Asia insular, Papúa y Melanesia, dos de ellas pertenecientes a la gran familia de lenguas austronesias. De hecho, estudios recientes de lingüística histórica han podido constatar la amplia distribución de ‘reflejos’ de *mana* en el mundo austronesio<sup>2</sup>. La presencia de este valor no solo confirma la existencia de contacto lingüístico continuo, sino también de dinámicas de intercambio cultural profundamente significativas, que se remontan por lo menos 3,500 años. Blevins, por ejemplo, presenta múltiples ejemplos de términos austronesios y no austronesios (papúes) relacionados con el poderoso y ancestral *mana* en sonido, sentido y poder<sup>3</sup>.

La presente contribución da cuenta de usos particulares de ‘reflejos’ de *mana*, dedicando particular atención al contexto histórico y las bases relacionales que le han dado forma, para tener una mayor comprensión del proceso que lo ha orientado a lo largo del tiempo y del espacio. De esto se origina la importancia de identificar las distintas agencias que entran en juego, sean

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Rutherford, entre los biak, la fetichización del extranjero se ancla en una red de prácticas sociales, sagradas y seculares, en las formas de hablar sobre lo cercano y la historia, de producir e intercambiar objetos y de evaluar discursos, regalos, bailes y canciones (Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 4).

<sup>2</sup> Robert Blust, “Proto-Oceanic...”, *op.cit.*; Juliette Blevins, *op.cit.*

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 270.

estas humanas o no, llámense difuntos, animales, plantas, fenómenos meteorológicos, aspectos del paisaje o extranjeros y sus objetos.

En tanto que planteamos la aproximación al tema de *mana* entre los biak como una constelación de conceptos, la relación entre éstos no es jerárquica ni tampoco lineal, es relacional y es al interior de la dinámica de la relación que son y se hacen. Con esta manera de proceder evito la categorización de *mana* en términos políticos o religiosos y busco acercarme lo más posible a una exploración del tema a partir de los modos indígenas de análisis, de ahí que el acento no esté puesto en los conceptos per se, sino en la dinámica relacional que entre ellos se configura.

En los capítulos anteriores, la finalidad del ejercicio fue la de presentar el contexto relacional de dichas categorías entre los biak, siguiendo al uso local de términos que ‘reflejan’ *mana* como guía. Para ello tomo en consideración para el análisis tanto los términos que señala Blevins como ejemplos de cognados del *mana* proto-oceánico –*mòn* o *manwen* ‘espíritu, alma, fantasma’, *mananwìr* ‘jefe de aldea’, *mambri* ‘heroe’, *mansusú* ‘tipo de canoa que puede ir hacia adelante y hacia atrás’ y *mandyaw* ‘tipo de canoa de doble balancín’, entre otros (2008: 260) – como aquellos que arrojó mi propia investigación en campo, bien confirmaran la información previamente identificada como relacionada con *mana* o ampliaran la variedad de términos a considerar.

En campo pude corroborar e incluso matizar el significado de varios de los términos considerados por Blevins, además de averiguar si estos siguen vigentes o no entre los biak con quienes trabajé. Los términos *mon* y *mambri*, por ejemplo, si bien reconocieron el significado dado por van Hasselt y van Hasselt (1947), matizaron su sentido. *Mon* lo identifican no tanto con fantasma o espíritu, como con el sentido que señala Kamma, el de chamán o profeta. Las personas que portan el título de *mon* sirven de vehículo para la comunicación con espíritus, así



como los *korwar*, las efigies de parientes difuntos, encarnan a los difuntos, de igual modo los *mon* son poseídos por espíritus en ocasión de ceremonias especiales como el *Fan Nanggi*, para comunicar mensajes importantes para la comunidad en amplio. Por su parte *mambri* insistían en que no sólo es un héroe, sino que es quien dirige la batalla. De *manwen*, por otro lado, lo separan del sentido de *mon*, pues el primero refiere a espíritus dañinos.

Como señalo en el segundo capítulo de esta tesina, el trabajo de campo reveló otros términos que consideramos también como ‘reflejos’ *mana* entre los biak, ya que contienen la partícula /mana/, /man/ o /mam/ al inicio, y dan nombre a ciertos personajes o elementos que se considera poseen una fuerza sobrenatural particular. Estos términos son: *Manseren Nanggi*, *Manggundi*, *Manarmakeri*, *Manarbeu*, *Mansago*, *Mampapok* y *Mamborias* (ver tabla 1). En esta consideración lo que importa es el sentido que estas palabras tienen para los biak en general, y para ellos, en este particular grupo de palabras el prefijo /man/, más que indicar el género masculino, demarca aquello que posee un poder especial que se refleja en su eficacia para entablar relaciones con otros, sean estos ‘otros’ humanos, vecinos o extranjeros, o espíritus de los antepasados o de la naturaleza.

Antes de continuar, es necesario dejar claro que los términos que reflejan *mana*, al estar insertos en una dinámica relacional con otros términos y valores fundamentales para la (re)producción social biak, forzosamente han experimentado cambios, pero no por ello se habría de pensar que son ‘menos’ biak que en el pasado, pues, al igual que en otras poblaciones de Nueva Guinea, la idea de tradición y cambio no representan una oposición, pues, del mismo modo como sucede con los términos *mana* en cuestión, nada *es* en sí mismo sino *en* su relación<sup>4</sup>.

Esta cualidad procesual-relacional nos permite observar estas interacciones *en* el tiempo, por lo que encontrarnos con otros términos empleados por los biak para referirse a valores

---

<sup>4</sup> James Leach, *op.cit.*; Stuart Kirsch, *op.cit.*

semejantes a *mana*, como es el caso de *or*, *nank* y *barak* que hemos señalado, no anula la base de nuestro análisis, el que los términos con la partícula /man/ antes señalados son susceptibles de ser considerados cognados de *mana* como tal. Los otros términos presentes, no emparentados con *mana*, lo que denotan es la importancia de considerar la dinámica relacional entre sujetos de carácter distinto como aspecto clave en la configuración el sentido de *mana*. En estos casos *or* parece estar relacionado específicamente con antepasados, *nank* con seres celestes (habitantes de *Nanggi*) y *barak* con poderes extranjeros. Sobre éste último hemos visto que proviene del término islámico para bendición (*barakah* en árabe y *berkah* en indonesio), apropiada por los biak como *barak*, lo que muy probablemente responde a la misma lógica que los impulsaba a prolongar sus viajes a Tidore para obtenerlo, una lógica de apropiación del gran poder (potencialmente devastador) de este imperio distante, más que la introducción de un valor para el que no existía palabra previamente. Así que sería necesario profundizar en el conocimiento lingüística de la lengua y de un mayor estudio de la historia de contacto con otros grupos, tanto austronesios como no austronesios, para determinar si esta lógica también es aplicable a los otros dos casos.

En el tercer capítulo presenté una descripción de las bases de la dinámica relacional biak, caracterizada en la oposición entre el *keret* y los otros, llámense éstos esposas, socios *manibob* o esclavos. Éstos son algunos ejemplos de prácticas biak de integración de lo exógeno que encuentro particularmente esclarecedoras para el análisis, pues a través de ellas podemos dar cuenta de la complejidad de conexiones que los biak, un grupo aparentemente aislado en los confines de la modernidad, tiene con el exterior, y cómo éstas conexiones al exterior no sólo han sido vitales para su subsistencia física y social, sino que forman parte imprescindible de su sentido de *ser* biak, pues, como plantea Rutherford, la valorización de lo extranjero no es simplemente un rasgo de la cultura biak, sino que tiene pistas sobre los procesos históricos por

los que lo que aparece como cultura ha sido producido<sup>5</sup>. A este respecto, en lo que se refiere a los términos que ‘reflejan’ *mana*, encuentro que el conjunto de términos, *Manseren*, *Manggundi*, *Manarmakeri* y *Manarbeu*, con el mito de *Manseren Koreri* o *Manarmekeri* como su núcleo narrativo, son el punto de referencia clave por medio del cual los biak articulan y transforman su entorno social y ambiental.

Como hemos visto, en el pasado la vida de los biak estaba fuertemente pautada por los ciclos naturales, éstos ordenaban sus vidas, dándoles un ritmo, así como un conjunto de analogías a través de las cuáles construían las categorías que regían sus vidas y sus sistemas de significado. Estos ciclos naturales contenían en su interior ciertas paradojas aparentemente irresolubles –vida y muerte, nosotros y los otros. Más aún si consideramos que los patrones regulares y los ciclos de la naturaleza contienen momentos dramáticos, como ciclones, tormentas y maremotos, eventos singulares que se encuentran fuera de las categorías del día a día. De acuerdo con Blust, es ahí donde debemos buscar los orígenes del valor pan-oceánico *mana*, pues encuentra semejanzas morfológicas con otros términos en lenguas oceánicas para nombrar poderosas fuerzas de la naturaleza, como los truenos y los vientos de tormenta, concebidas como la expresión de un agente sobrenatural invisible<sup>6</sup>. Asimismo, Sharp considera que es en la experiencia de esos momentos dramáticos donde comienza la frontera con lo sobrenatural, y donde los poderosos mitos encuentran su eficacia. Ese sería el caso ejemplar del mito de *Manarmakeri*, que ofrece un punto de convergencia en momentos en que los desastres naturales amenazan con la extinción de un pueblo<sup>7</sup>.

Como hemos podido observar en esta exploración, la idea de que los extranjeros y sus objetos poseen una potencia especial que puede ser transmitida a otros se remonta cientos de

---

<sup>5</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 18.

<sup>6</sup> Robert Blust, “Proto-Oceanic...”, *op.cit.*

<sup>7</sup> Nonie Sharp, *op.cit.*, p. 45.

años atrás. Una consecuencia de ello en la actualidad no solo la encontramos en el hecho que los biak buscan atraer y hacer suyos objetos y sujetos extranjeros, sino en que buscan criar hijos que sean extranjeros, *amber*, como ellos mismos lo expresan, que tengan la capacidad de sobresalir en sus proezas en el mundo de los extranjeros, como lo llama Danilyn Rutherford en su excelente etnografía de los biak<sup>8</sup>. En ella, como ya hemos señalado, Rutherford presenta un análisis detallado de la manera en que los viajes al extranjero y los bienes de prestigio han dado forma a una política local donde el prestigio es canalizado especialmente a través de las relaciones de afinidad.

Los bienes extranjeros (objetos, títulos, etc.) que los hijos de reciben de su tío materno, parecen tener dos cometidos en las festividades biak; por una parte, son prueba del éxito de una persona en dominios extranjeros; por la otra, contienen una substancia que confiere el potencial de éxito a un niño. Comprendidos en el contexto del esfuerzo que hacen los biak para transformar su descendencia en extranjeros, estos objetos son tanto el reflejo visible de logros pasados como el vehículo de un poder intangible para actuar eficazmente y adquirir otros bienes de valor, como vasijas ceremoniales, relatos y canciones. Un poder semejante a una substancia que se adhiere a una persona, otorgándole la capacidad de emprender viajes a regiones distantes.

En la sociedad biak, la manera de ganar estatus es por medio de la incorporación de lo extranjero hasta el punto de *ser* extranjero (*amber*), o sea, diferente de uno mismo y de sus semejantes. Estrategia que ha resultado vital para su (re)producción social, sin embargo, el regreso de *Manarmakeri* traería consigo el fin de este orden social basado en la búsqueda de fuentes exógenas de valor y poder, pues *Manarmakeri* encarna la negación que configura el núcleo de la sociabilidad biak: la simultaneidad del reconocimiento y negación de que lo

---

<sup>8</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*

extranjero es de creación local, por lo que su regreso traería consigo un estado utópico en el que las categorías de lo local y lo extranjero se habrían de colapsar para finalmente coincidir<sup>9</sup>.

*Manarmekeri* no sólo se retiró hacia el oeste y es el origen de la riqueza occidental, sino que él es el origen de las diferencias de capacidad (re)productiva entre los ‘otros’, específicamente aquellos provenientes del oeste, y los papúes en general. En el mito de *Manarmakeri* hay tres momentos distintos en los que él ofrece algo y es rechazado incrédulamente, cuando le pide a su suegra que sirva de puerto para su embarcación, ofreciéndole a cambio el que nadie habría de morir y los parientes difuntos habrían de volver a la vida, la segunda sucede en las costas de la isla Numfor, cuando ofreció que pudieran comer en un solo lugar y, por último, al ofrecer la piel de serpiente que les habría traído el cambio de piel, razón por la que la piel de los papúes es oscura y no blanca como la de los occidentales que si aceptaron el don, además de que explica también el desarrollo tecnológico de occidente.

Sin embargo, siguiendo la propuesta James Leach en su libro *Creative Land. Place and procreation on the Rai Cost of Papua New Guinea*<sup>10</sup>, podemos hacer otra lectura del mito, una que demuestre la relevancia de la conciencia mítica en la vida diaria, no como explicación, sino como la ‘imaginación constitutiva de las relaciones constructivas entre las personas’<sup>11</sup>. Para ello habríamos de entender que el mito de origen no trata directamente de orígenes, sino de la sensibilidad y comprensión biak sobre como las cosas llegaron a ser visibles, potentes o poseedoras de agencia en el mundo<sup>12</sup>.

Bajo esta perspectiva, los llamados movimientos *Koreri* son un reclamo de agencia, pertenencia o poder basado en la división del mundo en tipos de cosas que se reconocen como

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>10</sup> James Leach, *op.cit.*

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 80.

distintas. Entonces, como dice James Leach para el caso de la costa Rai, entender creatividad como combinación es también conocer/entender (y manipular) la separación de las cosas en el mundo<sup>13</sup>.

Ahora entonces, los conceptos que integran una constelación habrían de considerarse bajo esta premisa y con ello reconocer su carácter maleable. Estrategia que, lejos de ofuscar el carácter fundamental de los valores que connotan, revela formas de creatividad y de ser. Por lo tanto, *mana* podría funcionar como un indicador ya no de la estructura de determinada sociedad sino de su forma de ser en el sentido que le da Roy Wagner en *The Invention of Culture*, ‘Since thought is inseparable from action and motivation, we are not so much dealing with different “logics” or rationalities as with total modes of being, of inventing self and society’<sup>14</sup>. De esto se deriva entonces que, *mana* sería una clave de acceso a la concepción antropológica propia de la sociedad que estudiamos, puesto que este tipo de categorías se encuentran en el centro de la constitución del paradigma antropológico, a saber, la relación entre hombre, sociedad y naturaleza.

En muchos casos la apropiación del extranjero, incluso del que se encuentra ahí para llevar a cabo una exploración antropológica, se da en términos mitologizantes, lo que muchas veces ha llevado a la caracterización fácil del indígena como un ser primitivo maravillado por el despliegue de poder del civilizado hombre blanco. Sin embargo, en esta caracterización se desdibuja el hecho del que habla Kirsch sobre su propia experiencia en campo: “both anthropological research in Melanesia and Melanesian efforts to mythologize visiting anthropologists seek to acquire something of value by incorporating the other into their

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. xiv.

<sup>14</sup> Roy Wagner, *op.cit.*, p. 117.

narratives”<sup>15</sup>, por lo que advierte que sería conveniente contemplar las interpretaciones indígenas de los encuentros coloniales como formas de antropología indígena, comparable con el análisis antropológico que nosotros hacemos de sus mitos. A esto, habría que agregar el sentido que le da al mito pues, en lugar de oponerlo a historia, lo considera una forma de invocar entendimientos fundamentales de las relaciones sociales, por lo que, desde esta perspectiva, la distinción que los melanesios hacen entre ellos y los europeos es consecuencia de relaciones de intercambio y no de diferencias culturales<sup>16</sup>. De este modo, las distintas expresiones de Koreri y la vigencia del mito de *Manseren* habrían de considerarse como formas de análisis indígena que interpretan la historia en términos de las relaciones sociales, como lo propone para el caso de los episodios míticos de los Yonggom que presenta Kirsch en su obra:

(...) The myths interpret history in a very specific way, focusing on social relations as the means to describe and analyze events, as opposed to historical explanations that are based on claims of separation and difference, including ideas about race and culture. These relationships determine the meaning and consequences of events, and recognition of the appropriate form of the relationship has significant implications for understanding the present as well as the past.<sup>17</sup>

En la exposición del tema que aquí presento, he procurado tomar como guía los temas que encuentro preocupan a los mismos biak. Dicho proceder ha revelado el contexto en el que las palabras previamente identificadas por Blevins como relacionadas con *mana* cobran sentido. Éstas, de hecho, pudieran pensarse como una constelación en sí misma; en ella, los términos que

---

<sup>15</sup> Stuart Kirsch, *op.cit.*, p. 152.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 156.

la conforman, *manwen* ‘espíritu, alma, fantasma’, *mananwìr* ‘jefe de aldea’, *mambri* ‘heroe’, *mansusú* ‘tipo de canoa que puede ir hacia adelante y hacia atrás’ y *mandyaw* ‘tipo de canoa de doble balancín’<sup>18</sup>, además de la connotación de poseer poderes especiales, hablan de relaciones con distantes poderosos, tanto en la forma de extranjeros como de parientes difuntos, habitantes del reino de los muertos, y de fuerzas de la naturaleza esparcidas por el universo<sup>19</sup>. Por consiguiente, la figura del extranjero, y sus objetos, resulta clave para explorar las manifestaciones locales del valor austronesio *mana*.

Esta dinámica del poderoso extranjero ha sido descrita por historiadores como un rasgo característico de Sureste de Asia precolonial. Las organizaciones políticas de las tierras bajas de Java y el sureste asiático continental tienen una larga historia de ‘localización’<sup>20</sup> de los símbolos, narraciones y objetos foráneos. Para efectos de este estudio, sin embargo, no es suficiente con simplemente asumir que representan continuidades etnográficas, pues, como ya he dejado por sentado, la valorización del extranjero entre los biak no es simplemente un rasgo de su cultura, sino que contiene pistas sobre los procesos históricos por los que lo que aparece como su cultura es producido.

In their talk about how children could be made into foreigners, New Order Biaks, as we will see, articulated assumptions about value and embodiment that bore the traces of this long history of commerce with distant centers of wealth and coercion. They still saw

---

<sup>18</sup> Juliette Blevins, *op.cit.*, p. 260.

<sup>19</sup> Antes de la influencia del cristianismo, los biak creían en fuerzas o poderes que excedían el poder de la gente común, las cuales habitaban en *Nanggi* (el cielo) en *Mandep* (la bóveda celeste). Asimismo, creían en la existencia de los espíritus habitantes de *Farsyos* (Universo) y aquellos que residen en aspectos del paisaje, como *abyab* (cuevas), *Karui beba* (grandes rocas), *bon bekaki* (grandes montaña), *soren* (el fondo del mar), *war besyab* (ríos), *ai beba* (árboles grandes), entre otros (Enos H. Rumansara, *op.cit.*).

<sup>20</sup> (Wolters 1982: 52) Andaya, 1993



foreignness as an attribute of distant polities that individuals could incorporate by way of their exchanges with intimate others.<sup>21</sup>

Las prácticas tradicionales (*adat*) en las que los biak se interesan el día de hoy no configuran necesariamente el mismo conjunto de prácticas que en el pasado. La manera en que entienden y valoran el conjunto de términos *mana* aquí señalados se ha desarrollado en una larga historia de contacto con ‘otros’ poseedores de un poder potencialmente destructor, el cual ansían hacer suyo. Los reflejos biak de *mana* tienen el efecto de atraer, generar, desarrollar e incorporar personas incluyendo las del mundo exterior, por lo que poseen lo que Leach llama un ‘enfoque generativo’ hacia la producción de personas, unidades sociales, diferencias productivas, conocimiento y más<sup>22</sup>.

En este sentido, mientras es crucial dar cuenta de las diversas fuerzas históricas, frecuentemente exógenas que han dado forma a las transformaciones de *mana* a través de la región, sean estas religiosas, económicas o políticas, encuentro que el común de los biak tiende a dar interpretaciones de *Manarmakeri*, así como del movimiento *Koreri* al que da lugar, que reflejan una lógica sofisticada en la que fuentes de origen de ‘poder’ pueden estar atribuidas al Dios cristiano, por ejemplo, mientras que al mismo tiempo son percibidas y reiteradas en conexión a las fuerzas no cristianas.

Con base en los resultados que hasta ahora me ha arrojado esta exploración, me inclino a pensar que para los biak de hoy los términos *manseren* y *manarmekeri* no tienen mucho que ver con la generación sobrenatural de la riqueza (cultos de cargo), con renacimientos tradicionalistas o con discursos nacionalistas. Para el biak común, éstos términos parecen tener una inflexión

---

<sup>21</sup> Danilyn Rutherford, *Raiding the land...*, *op.cit.*, p. 17.

<sup>22</sup> James Leach, *op.cit.*, p. xv.

propia, pues alrededor de ellos es que organizan la forma correcta de hacer las cosas, ponen en acción la dinámica relacional que hace posible la (re)producción social. Éstos ‘reflejos’ de *mana* presentan una vía de entrada a un mundo de relaciones en donde transforman lo que es extranjero en una fuente de valor, autoridad y prestigio. Desde porcelana extranjera hasta eslóganes gubernamentales, los biak han tendido a valorizar objetos y textos (la Biblia) que toman como rastros de los encuentros con extraños peligrosos.

La violencia del enfrentamiento entre culturas se postula en muchos de los procesos mediante los cuales los biak crean su identidad y buscan estatus y poder. Esta valoración del extranjero, por sí sola, no abarca todos los usos y sentidos que la creencia en *Manarmakeri* y en el movimiento *Koreri* que da origen, tienen entre los biak actuales. Por ejemplo, cuando Rutherford refiere a las protestas en favor de la independencia (en especial el levantamiento de la bandera papúe en 1998), señala que esta valoración no es suficiente para explicar lo que ahí entra en juego, pues le ha sido evidente que, en momentos críticos, una visión a la que describe *como* ‘distintivamente mesiánica’ ha dado forma a la manera en que los biaks imaginan y persiguen el cambio político<sup>23</sup>. Por ende, en mi análisis del tema he optado por considerar el complejo *Manarmakeri-Koreri* y, por lo tanto, al valor austronesio *mana* presente entre los biak, como clave en el desarrollo de una forma distintiva de hacer frente a fuerzas externas, sean estas humanas o no.

## CONCLUSIÓN

La idea de *mana* ha sido explorada por la antropología desde distintos ángulos, el religioso, el político y el metalingüístico, además de haber sido explorado a partir de la cultura material o de la lingüística, situación que no parece tener fin ya que habrá de continuar dando tema de que

---

<sup>23</sup> Danilyn Rutherford, “Waiting for the End...”, *op.cit.*, p. 44-45.

hablar por el efecto que los procesos de transformación han tenido sobre ideas de este tipo, ya sea por conversión religiosa o incorporación a la lógica de estado y de economía de mercado. Temas como *mana* son de interés antropológico por la extensión de sus ramificaciones, *es* de interés político, religioso y económico y, sin embargo, ninguno de estos parece abarcarlo, por lo que nos obliga a idear formas creativas de aproximarnos a él y explorarlo. Nos enseña sobre nosotros y los otros. Esta complejidad inscrita en ideas, términos, conceptos, valores, o como queramos llamarlo, de tipo *mana* tiene que ver con el mundo de relaciones que se expresan en él y que al explorarlas nos encontramos con formas ‘otras’ de hacer antropología, con modos indígenas de análisis pues da cuenta del conjunto de relaciones sociales y medioambientales que le dan sentido de ser a un grupo dado. O tal vez deberíamos de hablar de lógicas de tipo *mana*, por ser más bien lo que proporciona la trama, la red de posibles relaciones sobre la cual las diversas interacciones, tradicionales o novedosas, habrán de hacerse camino.

En un principio, lo que me atrajo de la analogía de la constelación fue que presentaba la oportunidad de liberarme de la búsqueda de definiciones abstractas y así concentrarme en las relaciones. El modelo de constelación es una estrategia de ubicación espacio-temporal basada en la observación de relaciones múltiples; la del observador y su espacio circundante, tanto a nivel de paisaje como al de la bóveda celeste; la de los astros que componen una constelación; la que hay entre constelaciones; así como la del observador y sus acciones, pues habrán de usarlo de referencia para saber cuándo es el mejor momento para sembrar, navegar, etc.

En el modelo de constelación, todos los conceptos y valores fundamentales están comprendidos en relaciones, y como cada relación es un conjunto de conceptos, no importa el punto del que se parta, ya que los conceptos que la integran no están vinculados de forma lineal ni jerárquica, no hay un comienzo ni un final, sólo hay relación.

Con esto no quiero decir que habremos de reunir todos estos conceptos y valores en un solo diseño, sino que, ampliando la analogía de las constelaciones, la importancia de la relación no es sólo en la composición de una constelación, sino en la relación entre constelaciones, como sucede entre las dos constelaciones principales que indican los ritmos de su actuar en el mundo, pues su posición en la esfera celeste marca las distintas etapas del ciclo productivo anual.

De igual modo, la relación, señalada con anterioridad por varios autores<sup>24</sup>, entre momentos de cambio en su relación con fuerzas extranjeras y el llamado a *Koreri* o aparición de *Manarmakeri*, la podríamos entender como la relación entre distintas constelaciones de astros, dónde la posición de una nos indica la aproximación de la otra, siendo que la segunda no se encuentra en nuestro campo visual, todavía no es una realidad presente. Esto es posible gracias a que existe una dinámica relacional entre ambas con cualidades estéticas, es decir, no sólo están vinculadas, sino que la relación entre ellas tiene un ritmo.

Imaginemos por un momento que las fuerzas extranjeras representan una constelación (constelación X) y *Manarmakeri* está representado en otra constelación (constelación M), ahora bien, bajo la lógica de la dinámica entre constelaciones, cuando la fuerza extranjera (X) cambia de posición esto indica que es tiempo de dar inicio a la celebración del pronto regreso de *Manarmakeri* (M) y el regreso de *Sampari* (la cuál formaría parte de la constelación M), y con ello, el cambio de piel, no más muerte y el poder comer en un solo lugar. Hay un ritmo, un tiempo para todo, y éste no se puede apresurar, como dicen en ocasión de un llamado a recibir *Koreri* infructuoso. Siguiendo la lógica en Vanuatu, *Manarmakeri* ‘mana’ por que marca los ritmos de la relación. Así como marcan en sus jardines la posición de la constelación del Dragón en la fecha en que sembraron para ver cuál es la posición más eficaz, la posición potencializadora.

---

<sup>24</sup> Freerk Ch. Kamma, *Koreri...*, *op.cit.*; Danilyn Rutherford, “Waiting for the End...”, *op.cit.*; Nonie Sharp, *op.cit.*

De ahí que, darse a la tarea de ubicar los elementos que configuran la dinámica relacional en la que se inscriben los términos que ‘reflejan’ *mana* entre los biak contemporáneos, implica abandonar las abstracciones absolutas y entregarse a un ejercicio de combinación con posibilidades infinitas, ya que es su cualidad creativa la que le sigue proporcionando vitalidad.

En el pasado, en estas constelaciones de conceptos era más evidente la combinación entre el sentido austronesio y no austronesio del que nos habla Blevins, entre el poder sobrenatural relacionado a los antepasados y las fuerzas de la naturaleza, con el relacionado a la herencia, debido a su influencia papúe. Esto último se debe principalmente al hecho que las dinámicas que relacionaba incluía la interpretación de marcadores espacio-temporales naturales, como las constelaciones entre otros. Actualmente las dinámicas relacionadas no están pautadas por las estaciones del año, por lo que ahora estos términos parecen estar más disgregados, pero considero que es muy probable que esto tiene relación con la parcialidad o ceguera de nuestro modo de aproximación, así que sería recomendable hacerse de nuevos datos etnográficos siguiendo, en la medida de lo posible, la forma de organizar la información de los modos indígenas de análisis, es decir, poner más atención a las relaciones que hacen los propios biak sobre el tema, para estimar si este tipo de relaciones continúan vigentes o no en la conformación de la constelación de *mana*.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, traducción de José María Ripalda, revisada por Jesús Aguirre; Taurus, Madrid, 1990.

-- *Teoría estética*, Ediciones Akal, Madrid, 2004.

Andaya, Leonard Y., *The world of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.

Aragon, Lorraine V., "Missions and omissions of the supernatural: Indigenous cosmologies and the legitimization of 'religion' in Indonesia", *Anthropological Forum*, Discipline of Anthropology and Sociology, The University of Western Australia, Vol. 13, no. 2, Perth, 2003, 131-140.

Bellwood, Peter, *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Revised edition, Ed. University of Hawai'i Press, Honolulu, Hawaii, 1997.

Blevins, Juliette, "Some Comparative Notes on Proto-Oceanic \*mana: Inside and Outside the Austronesian Family", *Oceanic Linguistics*, Vol. 47, no. 2, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008, pp. 253-274.

Blust, Robert, "Proto-Oceanic \*mana Revisited", *Oceanic Linguistics*, *Oceanic Linguistics*, Vol. 46, no. 2, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2007, pp. 1-28.

--*The Austronesian Languages*, Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Canberra, 2009.

Capell, A., "The Word "Mana": A Linguistic Study", *Oceania*, Vol. 9, No. 1, University of Sydney, Sídney, 1938, pp. 89-96.

Codrington, Robert Henry, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Clarendon Press, Oxford, 1891.

Dening, Greg, *Islands and Beaches. Discourse on a silent land: Marquesas 1774-1880*, Honolulu: University Press of Hawai'i, 1980.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993 [1912].

Ellen, Roy, *On the edge of the Banda zone: past and present in the social organization of a Moluccan trading network*, University of Hawaii, Honolulu, Hawaii, 2003.

Firth, Raymond, "The Analysis of Mana: an Empirical Approach", *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 49, No. 4(196) (Diciembre, 1940), The Polynesian Society, Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, 1940, pp. 483-510.

Fox, James, *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, Australian National University Press, Canberra, 2006.

François, Alexandre, "Shadows of bygone lives: The histories of spiritual words in northern Vanuatu", en Robert Mailhammer (ed.) *Lexical and Structural Etymology: Beyond Word Histories*, Studies in Language Change, Vol. 11, Walter de Gruyter, Inc., Boston/Berlín, 2013, pp. 185-244.

Galis, Klaas Wilhelm, "De Biak-Noemfoorse prauw", *Kultuurpatronen*, Vol. 5/ 6, Ethnografisch Museum, Delft, 1963, pp. 121-142.

Handy, E. S. Craighill, "Perspectives in Polynesian Religion", *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 49, No. 3(195), The Polynesian Society, 1940, pp. 309-327.

Heuvel, Wilco van den, *Biak. Description of an Austronesian language of Papua*, Tesis de doctorado, Facultad de Letras, Universidad de Amsterdam, Amsterdam, 2006.

Hocart, A. M., Mana, *Man*, Vol. 14, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1914, pp. 97-101.

-- Mana Again, *Man*, Vol. 22, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1922, pp. 139-141.

Hogbin, H. Ian, "Mana", *Oceania*, Vol. 6, No. 3, University of Sydney, Sídney, 1936, pp. 241-274.

Hubert, Henri y Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *l'Année Sociologique*, Vol. 7 (1902-1903), Mémoires originaux, París, 1902, pp. 1-146.

Huizinga, Fré

"Relations between Tidore and the north coast of New Guinea in the nineteenth century", en Jelle Miedema, C. Odé, and R.A.C. Dam (eds), *Perspectives on the Bird's Head Peninsula of Irian Jaya, Indonesia: proceedings of the conference, Leiden 13-17 October 1997*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1998, pp. 385-419.

Jones, Matthew Edward, *Mana from Heaven? A Theology of Relational Power in the Context of the Murder of Seven Melanesian Brothers in Solomon Islands*, Tesis doctoral para obtener el grado de Doctor en Teología, Universidad de Auckland, Auckland, 2008.

Kamma, Freerk Ch., *Koreri. Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972 [1954].

--*Religious texts of the oral tradition from Western New-Guinea, Irian Jaya*, E. J. Brill, Leiden, 1975.

--*Ajaib di Mata Kita I. Masalah komunikasi antara Timur dan Barat dilihat dari sudut pengalaman selama seabad pekabaran injil di Irian Jaya*, Bpk Gunung Mulia, Perhimpunan Sekolah-Sekolah Theologia di Indonesia (Persetia), Yakarta, 1981 [1976].

Keesing, Roger M., "Rethinking "Mana"", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, No. 1, Fortieth Anniversary Issue 1944-1984, University of New Mexico, 1984, pp. 137-156.

Kirsch, Stuart, *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*, Stanfrod University Press, Stanford, California, 2006.

Kolshus, Thorgeir, "Restoring Codrington: Polynesian influence on central Melanesian *mana*", *111th AAA Annual Meeting*, (Mesa: Mana: Translations and Transformations of a Classic Concept in Anthropology [4-0160]), Noviembre 16, San Francisco, California, 2012, 17 hojas.

Korwa, Spenyel, *Kamus Biologi Biak-Indonesia*, Yayasan Pengembangan Bahasa Ibu Biak, Biak, Papúa, 2006.

Leach, James, *Creative Land. Place and procreation on the Rai Cost of Papua New Guinea*, Berghahn Books, Oxford, Nueva York, 2004.

Lévi-Strauss, Claude, "Introducción a la Obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Edictorial Tecnos, Madrid, 1950, pp. 13-42.

Lowie, Robert H., *Primitive religion*, Routledge, Londres, 1925.

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, 1974 [1948].

Mandowen, Willy, "Taboo as Sociolingüistic shadow Among Biak Speakers", en *Irian*, Vol. XXII, no.1, Research Institute of the Cenderawasih University, Jayapura, Papúa, 1999, pp. 32-40.

Mansoben, Johszua Robert, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya, Indonesia. Studi Perbandingan*, Tesis para obtener el grado de doctor en teología de la Universidad de Leiden, Leiden, 1994.



--“Sistem Politik Tradisional Etnis Byak. Kajian tentang Pemerintahan Tradisional”, *Jurnal Antropologi Papua*, Laboratorium Antropologi, Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Cenderawasih, Vol. 1, no. 3, Jayapura, Papua, 2003, 1-31.

Miedema, Jelle, “Anthropology, Demography and History. Shortage of Women, Intertribal Marriage Relations, and Slave Trading in The Bird's Head of New Guinea”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 144, no. 4, KITLV, Leiden, 1988, pp. 494-509.

Miedema, Jelle, Cecilia Odé, Rien A. C. Dam, Connie Baak (eds.), *Perspectives on the Bird's Head of Irian, Jaya, Indonesia*, proceedings of the Conference, Leiden, 13-17 October 1997, Ed. Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1998.

Miedema, Jelle y Ger P. Reesink, *One head, many faces: new perspectives on the Bird's Head Peninsula of New Guinea*, KITLV Press, Leiden, 2004.

Mondragón, Carlos, “Of Winds, Worms and Mana: The Traditional Calendar of the Torres Islands, Vanuatu”, *Oceania* 74(4), 2004, pp. 289–308.

-- “The Meanings of Mena In North Vanuatu: Ecology, Christianity and the Shifting Forms of Efficacious Potency In the Torres Islands”, *111th AAA Annual Meeting*, (Mesa: Mana: Translations and Transformations of a Classic Concept in Anthropology [4-0160]), Noviembre 16, San Francisco, California, 2012, 13hojas.

Moore, Clive, *New Guinea: crossing boundaries and history*, Ed. University of Hawaii, Honolulu, 2003.

Mote, Octovianus y Danilyn Rutherford, “From Irian Java to Papua: The Limits of Primordialism in Indonesia's Troubled East”, *Indonesia*, Southeast Asia Program Publications at Cornell University, No. 72, 2001, pp. 115-140.

Radin, Paul, *Primitive religion: Its nature and origin*, Viking, Nueva York, 1937.

Reid, Anthony, *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680, Vol. 1., The Lands below the Winds*, Yale University Press, New Haven, 1988.

Roembiak, Mientje D.E., “Status Penggunaan dan Pemilikan Tanah dalam Pengetahuan Budaya dan Hukum Adat Orang Byak”, *Jurnal Antropologi Papua*, Laboratorium Antropologi, Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Cenderawasih, Vol.1, no.2, Jayapura, Papua, 2002, pp. 17-23.

Rumansara, Enos H., “Transformasi Upacara Adat Papua: *Wor* dalam Lingkaran Hidup Orang Biak”, *Humaniora*, Vol. 15, no. 2, Yogyakarta, 2003, pp. 212-223.

Rumbrawer, Frans, “Wor sebagai Fokus dan Dinamika Hidup Kebudayaan Biak”, dalam *Jurnal Antropologi Papua*, Laboratorium Antropologi, Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Cenderawasih, Vol. 2, no. 4, Jayapura, Papua, 2003, 40-46.

Rumsey, Alan, *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

Rutherford, Danilyn, “Of Birds and Gifts: Reviving Tradition on an Indonesian Frontier”, *Cultural Anthropology*, Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association, Vol. 11, No. 4, Resisting Identities, 1996, pp. 577-616.

--“Love, Violence, and Foreign Wealth: Kinship and History in Biak, Irian Jaya”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.4, no.2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres, 1998, pp.255-281.

--“Waiting for the End in Biak: Violence, Order, and a Flag Raising”, *Indonesia*, Southeast Asia Program Publications at Cornell University, No. 67, 1999, pp. 39-59.

--“Intimacy and Alienation: Money and the Foreign in Biak”, *Public Culture*, Vol. 13, no. 2, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2001, pp. 299-324.

--*Raiding the land of the foreigners*, Princeton University, Princeton, Nueva Jersey, 2003.

Sahlins, Marshall, “The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life”, *Indonesia and the Malay World*, vol. 36, no. 105, pp. 177-199, 2008.

-- “Difference”, *Oceania*, vol. 83, no. 3, pp. 281–294, 2013.

Schneider, David M., *A critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Michigan, 1984.

Sharp, Nonie (en colaboración con Markus Wonggor Kaisiëpo), *The Morning Star in Papua Barat*, Arena Publications, Melbourne, 1994.

Smith, Jonathan Z., “Manna, mana everywhere and....”, en Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.

Strathern, Marilyn, *The Relation*, Prickly Press, Londres, 1995.

Timmer, Jaap, “Cloths of Civilization: *Kain Timur* in the Bird’s Head of West Papua”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology. Special Issue: Framming the Art of West Papua*, Vol. 12, No. 4, Taylor & Francis, Australian National University, Canberra, 2011, pp. 383-401.

Tomlinson, Matt, “Rethorizing Mana: Bible Translation and Discourse of Loss in Fiji”, *Oceania* 76, University of Sydney, Sídney, 2006, pp. 173-185.

-- *In God's Image: The Metaculture of Fijian Christianity*, *The Anthropology of Christianity* (#5), University of California Press, Berkeley, California, 2009.

Tomlinson, Matt y Miki Mahihara, "New Paths in the Linguistic Anthropology of Oceania", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 38, Annual Reviews, Palo Alto, California, 2009, pp. 17-31.

van Hasselt, J. L., and F. J. F. van Hasselt, *Noemfoorsch Woordenboek*, N. V. Drukkerij en Uitgeverij J. H. de Bussy, Amsterdam, 1947.

Wagner, Roy, *The Invention of Culture* (Revised and Expanded Edition), The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1981 [1975].

Wolters, Oliver W., *History, Culture, and Religion in Southeast Asian Perspective*, Institute for Southeast Asian Studies, Singapore, 1982.

Yampolsky, Philip y Danilyn Rutherford, *Music of Biak: Wor, Chuch songs, Yospan*, Music of Indonesia 10, Indonesian society for the Performing Arts (MSPI), Smithsonian Folkways, Washington DC, 1996.