

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

FILOSOFIA

pertenecientes a sus diferentes
colecciones y series
(Grupo «Ciencias Sociales»)

- JON ELSTER** *Juicios salomónicos*
- IAN HACKING** *La domesticación del azar*
- THEODOR VIEHWEG** *Tópica y filosofía del derecho*
- GEORGE STEINER** *En el castillo de Barba Azul*
- PIERRE GRIMAL** *Los extravíos de la libertad*
- JON ELSTER** *Tuercas y tornillos. Una
introducción a los conceptos
básicos de las ciencias sociales*
- E. BALBIER, G. DELEUZE
Y OTROS** *Michel Foucault, filósofo*
- JOSE MARIA BENEYTO** *Apocalipsis de la modernidad*
- GREGORIO KAMINSKY** *Spinoza: la política de las
pasiones*
- MARTIN HEIDEGGER** *Introducción a la metafísica*
- PIER ALDO ROVATTI** *Como la luz tenue*
- GEORGES BALANDIER** *El desorden*
- HANNAH ARENDT** *Hombres en tiempos de
oscuridad*

INVESTIGACIONES EN ANTROPOLOGIA POLITICA

Pierre Clastres

gedisa
editorial

Título del original francés:
Recherches d'anthropologie politique
© Éditions du Seuil, 1980

Traducción: Estela Campo

Ilustración de cubierta: Alma Larroca

Segunda reimpresión, Barcelona, 2001

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-118-2

Depósito legal: B. 38415-2001

Impreso por: Romanyà/Valls
Verdaguer 1 - 08786 Capellades

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

INDICE

1. El último círculo	11
2. Una etnografía salvaje	33
3. La atracción del crucero	45
4. Sobre el etnocidio	53
5. Mitos y ritos de los indios de América del Sur	65
6. La cuestión del poder en las sociedades primitivas	109
7. Libertad, Desventura, Innombrable	117
8. La economía primitiva	133
9. El retorno de las luces	153
10. Los marxistas y su antropología	165
11. Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas	181
12. La desgracia del guerrero salvaje	217

Obra del mismo autor:
América del Sur y el mundo del siglo XXI
© Editorial Gedisa, S.A., 1990

Traducción: 1998, 2000

Ilustración de cubierta: Anna Larroca

Segunda reimpresión: Barcelona, 2001

Derechos reservados para todos los países de habla hispanica.

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1º
08023 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-148-2
Depósito legal: B-18415-2001

1	El último círculo	1
2	Una geografía salvaje	2
3	La creación del centro	3
4	Sobre el comercio	4
5	Mitos y ritos de los ríos de América del Sur	5
6	La creación del poder en las sociedades primitivas	6
7	Libertad, Invenencia, Innombrable	7
8	La economía primitiva	8
9	El retorno de las aguas	9
10	Los mares y su arqueología	10
11	Arqueología de la violencia	11
12	La geografía del comercio salvaje	12

INDICE

1 El último círculo*

*Adrián Vignoli,
Adolfo Salas y...*

C. LÉVY-STRAUSS

«Estucha' de el rápido!»

La selva aún no permite divisar el río, pero el rumor de las aguas que golpean los peñascos se deja oír claramente. Queda a veinte minutos de marcha y alcanzaremos la piragua. No es de especie amazónica. Un poco más y parecería más bruto que el otro, a ras de la tierra, la nariz sobre el barro, arrastrándose sobre el hombre que el río no toca jamás. Aunque, de todas maneras, hacer el Meléy en la Amazonia no es poca cosa.

Hace cerca de dos meses que recorro hasta a Jacques-Louis el extremo sur de Venezuela, territorio de los indios Yanomama, donde se los conoce con el nombre de Waika. Su plan es la última región inexplorada (o casi) de América del Sur. Colinda con el territorio venezolano y del brasileño, esta parte de la Amazonia, hasta el presente, una serie de obstáculos físicos a su penetración: selva impenetrable, ríos que dejan de ser navegables cuando uno se aproxima a sus fuentes, aislamiento geográfico, etc. Pero, desde el momento en que se ha abierto el río, el acceso a esta región ha sido posible.

El último círculo

* Aparecido en la revista *Les Temps Modernes*, n.º 298, mayo 1971, pág. 1917-1940.

«¡Escucha! ¡Es el rápido!»

La selva aún no permite divisar el río, pero el rumor de las aguas que golpean los peñascos se deja oír claramente. Quince o veinte minutos de marcha y alcanzaremos la piragua. No es demasiado temprano. Un poco más y terminaría mis brincos como el otro, a ras de la tierra, la nariz sobre el barro, arrastrándome sobre el humus que el sol no seca jamás. Aunque, de todas maneras, hacer el Molloy en la Amazonia no es poca cosa.

Hace cerca de dos meses que recorro junto a Jacques Lizot el extremo sur de Venezuela, territorio de los indios Yanomami, donde se los conoce con el nombre de Waika. Su país es la última región inexplorada («inexplotada») de América del Sur. *Cul-de-sac* del territorio venezolano y del brasileño, esta parte de la Amazonia opone, hasta el presente, una serie de obstáculos naturales a su penetración: selva ininterrumpida, ríos que dejan de ser navegables cuando uno se aproxima a sus fuentes, aislamiento, enfermedades, paludismo. Todo esto es poco atrayente para los colonizadores, pero

Adiós viajes,
Adiós Salvajes...

C. LÉVI-STRAUSS

muy favorable para los Yanomami que son la última sociedad primitiva libre en América del Sur y sin duda también en el mundo. Políticos, empresarios y financistas dejan, como los Conquistadores de hace cuatro siglos, volar la imaginación y creen adivinar en este Sur desconocido un nuevo y fabuloso El Dorado en el que se encontrará de todo: petróleo, diamantes, minerales raros, etc. Mientras tanto los Yanomami siguen siendo los dueños absolutos de su territorio. Actualmente muchos de ellos no han visto jamás a los Blancos, como se decía antes, y hace apenas veinte años casi todos ignoraban la existencia de los *Nabe*. Un regalo increíble para un etnólogo. Lizot estudia a estos indios, ha pasado entre ellos dos años agitados, habla muy bien su lengua e inicia ahora una nueva estancia. Yo lo acompañaré durante algunos meses.

Pasamos la primera quincena de diciembre haciendo nuestras compras en Caracas: un motor para la piragua, un fusil, comida, objetos para intercambiar con los indígenas, como machetes, hachas, kilómetros de hilo de pesca de nylon, millares de anzuelos de todas las medidas, cajones de cerillas, decenas de bobinas de hilo de coser (utilizado para atar las plumas a la flecha), bella tela roja para que los hombres confeccionen sus taparrabos. De París trajimos una docena de kilos de finas perlas negras, blancas, rojas y azules. Como yo me sorprendiera de las cantidades, Lizot comenta brevemente: «Ya verás. Todo esto desaparecerá más rápido de lo que puedes imaginarte.» Efectivamente, los Yanomami son grandes consumidores y es necesario cumplir este requisito si se quiere ser no ya bien recibido sino simplemente ser recibido.

Un pequeño bimotor del ejército nos conduce. El piloto, a causa del peso, no quiere llevar toda nuestra carga; dejamos entonces la comida: dependeremos de los indios. Cuatro horas más tarde, después de haber sobrevolado la región de las sabanas y el comienzo de la gran selva amazónica, aterrizamos mil doscientos kilómetros al sur, en la pista de la misión salesiana establecida desde hace diez años en la confluencia del Ocamo y el Orinoco. Nos detenemos un momento, el tiempo justo para saludar al misionero, un italiano gordo, jovial y simpático que luce una barba de profeta; cargamos la piragua en la que ya hemos colocado el motor y partimos. Cuatro horas de piragua río arriba.

¿Hay que felicitar al Orinoco? Se lo merece. Incluso cerca de su nacimiento no es joven sino que parece un viejo río sin impacencias, que distribuye su fuerza de meandro en meandro. A miles de kilómetros de su delta todavía es muy ancho. Si no fuera por el ruido del motor y el crepitar del agua bajo la quilla nos creeríamos

inmóviles. No hay paisaje, todo es similar, cada lugar del espacio es idéntico al siguiente: el agua, el cielo y, sobre las dos orillas, las líneas infinitas de una selva planetaria... No tardaremos en ver todo esto desde el interior. Grandes pájaros blancos levantan vuelo de los árboles y revolotean estúpidamente delante de nosotros; finalmente comprenden que es necesario virar de borda y pasan atrás. De tiempo en tiempo algunas tortugas, un caimán, una gruesa raya venenosa confundida con el banco de arena... Poca cosa. Los animales salen por la noche.

Crepúsculo. De la inmensidad vegetal emergen colinas plantadas como pirámides. Los indios no las suben jamás: allí reside una nube de espíritus hostiles. Pasamos la desembocadura del Mavaca, afluente de la orilla izquierda. Algunos cientos de metros más. Una figura corre por la alta ribera agitando una antorcha y coge la amarra que le lanzamos: hemos llegado a Mavaca, aldea de los Bichaansiteri. Lizot construyó allí su casa, muy cerca de su *chabuno* (casa colectiva). Hay cordialidad en el reencuentro entre el etnólogo y los salvajes; los Indios están visiblemente contentos de volver a verlo (él es, en verdad, un Blanco muy generoso). Inmediatamente resuelve una cuestión: yo soy el hermano mayor... En la noche ya se oyen los cantos de los chamanes.

No teníamos remolcador. Al alba del día siguiente, partida para una visita a los Patanawateri. Es bastante lejos: primero media jornada de navegación río arriba, luego una jornada completa de marcha a velocidad indígena. ¿Para qué esta expedición? La madre de un joven compañero de equipo de Lizot es oriunda de ese grupo, aunque se casó en otro. Desde hace varias semanas se encuentra visitando sus parientes y su hijo quiere verla. (En realidad ese deseo filial encubre otro muy diferente. Ya volveremos sobre esto.) La cosa se complica un poco porque el grupo del hijo (o del padre) y el grupo natal de la madre son enemigos encarnizados. Por lo tanto, el joven, que tiene edad para ser un buen guerrero, corre el riesgo de hacerse flechar sin más si se presenta por allí. Pero el jefe Patanawateri, tío materno del joven ha hecho saber a los guerreros: «¡Pobre del que toque al hijo de mi hermana!» Resumiendo: que podemos ir.

Hacia allá vamos, y no es un viaje de placer. Toda la zona sur del Orinoco es particularmente cenagosa: fondos inundados en los que uno se hunde hasta el vientre con los pies enredados en las raíces, en un esfuerzo por arrancarse de la succión del barro inten-

tando seguir el ritmo de los demás que se ríen a carcajadas viendo a un *Nabe* en dificultades. Imaginas lo que sería toda una vida furtiva en el agua (las grandes serpientes venenosas) y siempre avanzar en la misma selva, virgen de cielo y de sol. ¿Es la Amazonia el último paraíso? Depende para quién. Yo la considero más bien infernal y más vale no hablar de ello.

Bivac al anochecer en un campamento provisorio que cae a pico. Colgamos las hamacas, encendemos el fuego y comemos lo que tenemos, sobre todo plátanos cocidos en las cenizas. Cada uno vigila a su vecino para que no saque ninguna ventaja. Nuestro guía, un hombre de edad mediana, tiene un apetito increíble. Con gusto se apoderaría de mi ración, pero tendrá que esperar.

Al día siguiente, hacia el mediodía, baño rápido en un arroyo. Es la etiqueta, ya que el *chabuno* no está lejos y conviene presentarse limpios. No tardamos en penetrar en los grandes vergeles en los que crecen centenares de plátanos. Nuestros dos jóvenes se pintan el rostro con *urucú*. Unos pasos más adelante se encuentra la masa del gran tejado circular. Rápidamente nos dirigimos hacia el sector ocupado por las tías maternas de nuestro amigo Hebewe. Una sorpresa: no hay un solo hombre, exceptuando tres o cuatro viejos. Es un *chabuno* enorme que cobija por lo menos a ciento cincuenta personas. Un grupo numeroso de niños juega en la plaza central, unos perros esqueléticos ladran débilmente. La madre y las tías de Hebewe, sentadas sobre sus talones, comienzan una larga letanía de recriminaciones contra su hijo y sobrino. La madre no lo encuentra suficientemente solícito: «Hace mucho que te esperaba y tú no venías. ¡Qué desgracia tener un hijo así!». En cuanto a él, tendido en su hamaca, muestra la más absoluta indiferencia. Hecho esto se nos recibe, es decir, nos traen mucho puré de plátanos caliente que es muy bien venido. Por otra parte, durante los tres días que pasamos allí, la madre de Hebewe, una encantadora y fina dama salvaje, nos trajo comida a todas horas, en pequeñas cantidades cada vez: frutos de la selva, pequeños cangrejos y peces de las ciénagas, carne de tapir, etc. Los plátanos verdes cocidos en ceniza lo acompañan todo. Son unas vacaciones; comemos, nos quedamos echados en las hamacas, conversamos, nos echamos pedos. (Los Yanomami son verdaderos artistas en esto a causa de los plátanos, muy adecuados al efecto. En el silencio nocturno parecen disparos de fusil. En cuanto a los nuestros, sus decibelios apenas se dejan oír...) Hay peores suertes.

En realidad, la apacible lentitud de las cosas tiene mucho que ver con la ausencia de los hombres. Las mujeres son mucho más

reservadas y menos insolentes que sus esposos. Todos ellos se han ido a guerrear contra un grupo enemigo, los Hasubueteri. Una guerra Yanomami es un *raid* por sorpresa: se ataca al alba, cuando la gente todavía duerme, lanzando las flechas sobre los techados. Los heridos, y raramente alguno que otro muerto, lo son por azar, según caen las flechas. Entonces los atacantes huyen a toda carrera, porque los otros pasan inmediatamente al contraataque. De buena gana esperaríamos el regreso de los guerreros que, según Lizot, da lugar a una ceremonia muy impresionante. Pero no podemos quedarnos mucho tiempo de visita sin volvernos inoportunos y, además, nuestros compañeros están bastante ansiosos por partir. Ya han hecho lo que querían y no ven por qué prolongar la estancia. El día de nuestra llegada, Hebewe conversó largamente con su madre. Le preguntó por sus parientes para saber quiénes eran sus primos. Pero el muy bribón no buscaba enriquecer su saber genealógico sino conocer aquellos de quienes no era pariente, es decir, saber cuáles eran las jóvenes con las que podía acostarse. En efecto en su propio grupo, los Karohiteri, es pariente de casi todo el mundo, tiene prohibidas todas las mujeres. Por lo tanto, necesita buscarlas afuera y ese es el motivo principal de su viaje. Va a conseguirlo. A la caída de la noche sus propias tías le traen una joven de catorce o quince años. Los dos están en la misma hamaca, a mi lado. A juzgar por el trajín, los movimientos violentos que agitan la hamaca, los murmullos sofocados, la cosa no parece ir muy bien porque la joven no quiere. Luchan un buen rato y la joven consigue escaparse. Nosotros nos burlamos de Hebewe, pero él no ceja, ya que algunos minutos más tarde aparece una niña de doce o trece años de senos incipientes. Ella sí que quiere, y sus jugueteos duran toda la noche con una discreción extrema. El ha debido hacerle honor siete u ocho veces. Ella no tiene de qué quejarse.

Unos minutos antes de partir, distribución de los regalos. Todos los que quieren alguna cosa la consiguen, en la medida de nuestras posibilidades, y siempre a cambio de otra cosa: puntas de flechas, carcajs, plumas, adornos para las orejas, etc., o bien en una especie de crédito: «Dame hilo de pescar y cuando vuelvas te daré pescado.» Los Yanomami entre ellos jamás dan algo sin nada a cambio, por lo que conviene hacer lo mismo. Por otra parte, el intercambio de bienes no es solamente una transacción que, en principio, deja satisfechas a ambas partes, es también una obligación: rechazar una oferta de intercambio (cosa casi impensable) será interpretado como un acto de hostilidad, una violencia cuya respuesta última puede ser la guerra. «Yo soy un hombre muy generoso.

¿Y tú?», dice la gente cuando llegas a su tierra. «¿Tienes bastantes objetos en tu bolsa? Anda, coge estos plátanos.»

Retorno agotador, cumplido en una jornada. Los muchachos tienen miedo de encontrar a los guerreros mientras regresan y en tal caso no se sabe qué puede ocurrir. Uno de ellos insiste en cargar con la mochila de Lizot: «Camina delante con tu fusil. Si los guerreros nos atacan, tú nos defenderás». Por la tarde llegamos al río sin haber encontrado a nadie. Pero en el trayecto nos indicaron un claro estrecho. Allí, el año pasado, un guerrero, que había sido herido durante un ataque, había muerto cuando intentaba volver. Sus compañeros alzaron la pila funeraria para quemar el cuerpo y llevar las cenizas al *chabuno*.

Dos días de reposo en casa. Lo necesitábamos. Los Bichaansiteri constituyen un grupo bastante numeroso repartidos en dos *chabuno*, uno sobre la orilla derecha del Orinoco, el otro en frente. Entre los primeros se ha instalado una misión salesiana (hay tres en la región, todas a orillas del río) y con los segundos, de nuestro lado, una colonia de protestantes yanquis. No me sorprenden porque los he conocido en otros sitios: fanáticos, embrutecidos, medio analfabetos. Tanto mejor. Es un placer comprobar la amplitud del fracaso evangélico. (Los Salesianos no tienen mucho más éxito, pero los indios los soportan mejor.) El jefe y el chamán del grupo de la orilla derecha se quejan del Americano que predica sin cesar contra el uso de la droga, proclama que los *Hekura* (espíritus constantemente invocados por los brujos) no existen y que el jefe debería abandonar a dos de sus tres esposas. ¡Amén! «Este buen hombre comienza a molestarnos. Este año vamos a construir el *chabuno* mucho más lejos, para apartarnos de él.» Nosotros aprobamos calorosamente. Qué tormento debe ser para ese cretino de Arkansas oír todas las tardes a los chamanes embriagados de droga danzar y cantar en el *chabuno*... Le demuestra la existencia del diablo.

Tumulto, gritos, cabalgata en medio de la siesta. Todo el mundo está en la orilla, los hombres van armados con arcos y mazas, el jefe blande su hacha. ¿Qué ocurre? Un hombre del grupo de enfrente ha venido a llevarse a una mujer casada. Los partidarios del ofendido se apiñan en las piraguas, atraviesan el río y van a reclamar justicia a los otros. Y allí, durante por lo menos una hora, es una explosión de injurias, de vociferaciones histéricas, de acusaciones a los alaridos. Parecería que van a matarse y, sin embargo, el conjunto es más bien divertido. Los viejos de los dos campos,

en particular, son los verdaderos instigadores. Excitan a los hombres a batirse con un coraje y un furor aterradores. El marido engañado permanece inmóvil; apoyado en su maza desafía al otro a un combate singular. Pero el hombre y su amada se han escapado a la selva sin alboroto. En consecuencia no hay duelo. Poco a poco cesan los clamores y todos vuelven a sus cabaes. Había mucho de teatro, aunque la sinceridad de los actores no pueda ponerse en duda. Además, muchos hombres llevan en la parte superior de su cráneo rasurado grandes cicatrices como consecuencia de duelos semejantes. En cuanto al cornudo, recuperará a su mujer al cabo de unos días, cuando, cansada de hacer el amor y ayunar, vuelva al domicilio conyugal. Entonces recibirá un buen correctivo, de eso puede estar segura. Los Yanomami no siempre son tiernos con sus esposas.

Sin alcanzar la potencia del Orinoco, el Ocamo es un gran río. El paisaje es siempre fastidioso, la selva continúa, pero la navegación se hace menos monótona: hay que estar atento a los bancos de arena, a las rocas a flor de agua, a los árboles enormes que barren su curso. Nos dirigimos hacia el Alto Ocamo, territorio de los Shiitari como los llaman los Yanomami del sur. Tres indios nos acompañan, entre ellos Hebewe y el jefe de los Bichaansiteri de la orilla derecha. Al momento de la partida se presenta vestido de pies a cabeza, camisa con faldones que le llegan hasta las pantorrillas, pantalones y, lo más sorprendente de todo, zapatillas de baloncesto. Habitualmente está desnudo, como casi todo el mundo, con el pene atado por el prepucio a un cordelito que lleva anudado alrededor de la cintura. Se explica: «Los Shiitari son grandes brujos. Seguramente dispondrán encantamientos en todos los caminos. Con esto me protejo los pies.» Quiso venir con nosotros porque allí abajo reside su hermano mayor, al que hace por lo menos veinte años que no ve. En cuanto a nosotros, queremos visitar grupos nuevos y comerciar con ellos. Como el viaje se hace íntegramente por agua podemos traer muchos objetos, sin límite de peso, al contrario de cuando caminamos.

La topografía ha cambiado poco a poco. Una cadena de colinas domina la orilla derecha y la selva cede su lugar a una suerte de sabana de vegetación dispersa. Distinguimos claramente una cascada que relumbra bajo los rayos del sol. Para el menú de la noche, un pato que Lizot ha matado durante el día. Yo exijo que sea asado y no hervido como de costumbre. Los indios con-

sienten de mal grado. Esperando que se cocine me aparto un poco. Me alejo unos doscientos metros y desemboco en un campamento provisional. Esta selva, para un Blanco que es consciente de la hostilidad de la naturaleza, es en realidad un hormigúeo de vida humana secreta; está recorrida, surcada, habitada de un extremo al otro por los Yanomami. Es raro caminar durante una o dos horas sin encontrar alguna traza de su paso: campamentos de cazadores en expedición, grupos en plan de visita, bandas dedicadas a la recolección de frutos salvajes.

El pato ya está cocinado, y archicocinado. Lo comemos. Está bueno, aun sin sal. Pero hete aquí que diez minutos más tarde nuestros tres compañeros se ponen a gimotear: «¡Estamos enfermos! ¡Qué enfermos estamos! —¿Pero qué tenéis? —¡Nos habéis obligado a comer carne cruda!» Su mala fe es cínica, pero es gracioso ver a esos valientes restregarse la barriga y a punto de echarse a llorar. Disgustados por nuestras bromas deciden que, para curarse, es necesario comer un poco más. Uno se va a pescar, otro (que sabe disparar) coge un fusil e intenta localizar una perdiz salvaje que ha cazado en las proximidades... Se oye un disparo, la perdiz ha sido cazada. En cuanto al pescador, no tarda en volver con dos gruesas pirañas. En estas aguas abundan los peces carnívoros. Si la carne de la perdiz es deliciosa, esos pescados, por el contrario, no valen nada, lo cual no impide a los indios hervir todo al mismo tiempo en la marmita... Pronto lo único que queda del contenido es un montón de huesos y espinas.

Al día siguiente cruzamos cuatro piraguas. Los Yanomami descienden por el río para comerciar con los grupos de río abajo. Los barcos están repletos de droga. Todos los indios (al menos los hombres) son grandes consumidores de *ebena*, en especial los chamanes, que no sabrían operar sin administrarse (por inhalación) fuertes dosis. Pero el árbol que produce esos granos alucinógenos no crece en cualquier sitio de manera que algunos grupos, como los de la sierra Parima, casi no tienen. Por el contrario, los Shiitari, que ejercen casi un monopolio sobre la producción de droga, apenas si tienen necesidad de cultivar estos árboles que crecen naturalmente en las sabanas de su región. Recolectan mucho y por intercambios sucesivos de grupo en grupo la *ebena* llega por fin hasta quienes carecen de ella.

Nos detenemos unos instantes para conversar con los indios. Tres de ellos, dos jóvenes y un hombre maduro, cuando se enteran que vamos a visitarlos saltan a nuestra piragua y remontan el río con nosotros. Poco antes del mediodía llegamos a una pequeña

cala. Es el rápido de Arataporá. Según nuestros pasajeros el *Chabuno* todavía está lejos. Por lo tanto hay que descargar la piragua, cargar el equipaje quinientos metros río arriba y luego botar la piragua en las aguas espumosas. La corriente es fuerte, pero nosotros somos muchos. De todas maneras, el procedimiento requiere cerca de dos horas de esfuerzos. Descansamos un momento a la orilla de la cala. El sitio es bonito, la selva menos espesa deja libre una playa de arena fina de la que emergen gruesas rocas. Decenas de estrías, de más de dos centímetros de profundidad cubren su superficie: son pulidores. Aquí hay todo lo necesario para la fabricación de hachas de piedra pulida: la arena, el agua, la piedra. Pero no son los Yanomami quienes marcan así las rocas, pues no saben trabajar la piedra. Cada tanto encuentran en la selva o en la orilla de un río un hacha pulida, que suponen obra de los espíritus del cielo. La utilizan para aplastar los granos de *ebena* contra el fondo de una vasija. ¿Quiénes fueron esos pacientes pulidores? No se sabe. En todo caso, antiguos ocupantes del territorio actual de los Yanomami, probablemente desaparecidos desde hace siglos. Sólo subsisten, desparramadas por la región, las huellas de su labor.

Volvemos a cargar la piragua, partimos y quince minutos más tarde ...llegamos: el *chabuno* está en realidad muy cerca del rápido cuyo fragor todavía se deja oír. Los indios nos han mentido. Lo que querían era presentarse en casa con los Blancos en un barco a motor. Han dejado que nos ajetreemos durante dos horas cuando hubiéramos podido fácilmente terminar a pie. Ahora se hacen los importantes. Los habitantes (una cincuentena) llaman desde la orilla. Entre ellos hay un hombre de barbita, el hermano de nuestro compañero Bichaansiteri. Se reconocen inmediatamente. El mayor está muy excitado, se agita y habla mucho mientras nos conduce a su casa. En cuanto al menor no está menos feliz, pero no lo deja ver como conviene a un visitante. Extendido en su hamaca, una mano cubriendo la boca, una fingida expresión de descontento en el rostro, deja pasar un momento. Seguidamente, toma puré de plátanos y puede distenderse. Así son las reglas del saber vivir. Para celebrar el acontecimiento el hermano mayor organiza una sesión de droga y prepara la *ebena*. Algunos hombres han corrido bajo su tejadillo y reaparecen más o menos vestidos. Dos jóvenes robustos se han cubierto con largos vestidos: no están al corriente de la diferencia entre vestimenta masculina y femenina. Nuestros compañeros, más acostumbrados al comercio con los blancos, no se molestan en burlarse de estos patanes. (Es una manía imbécil de

los misioneros distribuir a los indios unos vestidos que no necesitan para nada, a diferencia de los utensilios metálicos, del hilo de pescar, etc., que les brindan innegables servicios facilitándoles su trabajo. Estos vestidos, convertidos rápidamente en unos trapos mugrientos, no son para sus nuevos propietarios más que puros bienes de prestigio.) La crítica va aún más lejos cuando nos ofrecen la comida: «¡Estas gentes son unos salvajes! ¡Sirven a sus invitados unos pescados sin limpiar!»

Aplastada, luego secada y mezclada con otra sustancia vegetal, la *ebena*, polvo fino y verde, está lista para ser consumida: se carga con ella un tubo de caña y luego, con una potente espiración, el que prepara la droga la introduce en los senos frontales del otro por la nariz. Todos los hombres se arrodillan formando un círculo. Estornudan, tosen, lagrimean, escupen, babea: la droga es buena, potente, tal como se deseaba; todo el mundo está contento. Buena puesta en marcha para una sesión chamánica. El hermano visitante, que ocupa en su grupo una posición de jefe, es también chamán de mediana categoría. En el escalón inferior, los pequeños chamanes cuidan de su familia o de los perros. Adquiridos a los Blancos hace poco, estos animales ocupan en la jerarquía de los seres un lugar próximo a los humanos: como la gente, cuando mueren son incinerados. Pero los indios tienen pocos cuidados con ellos: casi no los alimentan. Por fuerza, los perros tienen que ocuparse de la limpieza de desperdicios del *chabuno*.

Los chamanes considerados grandes sobrepasan a los otros en experiencia, *savoir-faire*, por el número de cantos que conocen y de espíritus que pueden invocar. Entre los Bichaansiteri hay uno de esta categoría. Oficia casi cotidianamente, aun cuando no haya nadie enfermo (a ello se debe que necesite gran cantidad de droga). Es que hay que proteger sin descanso a la comunidad de todos los males y espíritus destructivos que los chamanes de grupos enemigos movilizan contra ella. Su tarea consiste en enviar al exterior todas las enfermedades que pueden aniquilar a los otros. Según los indicios, un pueblo de fantasmas acecha el mundo de los hombres.

Los cantos, una repetición obsesiva de la misma línea melódica, permiten, sin embargo, ciertos efectos de voz: oscilan entre el gregoriano y la música *pop*. Agradables de oír, concuerdan exactamente con el movimiento lento de la danza, un vaivén con los brazos en cruz o alzados a lo largo de los tejadillos. Pobre del que ponga en duda la seriedad de estos ritos (después de todo, se trata de la vida y de la muerte). Y sin embargo, el chamán se detiene de tiempo en tiempo para decir a su mujer: «¡Lleva cuan-

to antes unos plátanos a nuestro pariente Untel! ¡Hemos olvidado de dárselos!» O bien, aproximándose a nosotros: «Oye Lizot, necesito con urgencia un poco de hilo de pescar.» Y, a continuación, retoma su oficio.

Remontamos un poco más el Ocamo para una partida de caza nocturna, lo que nos valió un encuentro inesperado. Un pequeño grupo Yanomami acaba de instalarse en la orilla del río, el *chabuno* todavía no está completamente terminado. Somos sus primeros Blancos, el exotismo está de nuestro lado. Para nosotros no se diferencian en nada de los otros, no hay la menor sorpresa. Todas las tribus poseen ahora instrumentos metálicos, aun aquellas con las que no se establecerá contacto antes de muchos años. De tal manera que entre los grupos de la orilla del Orinoco y los del interior las diferencias son poco marcadas: los primeros aparentan mendicidad (debida a la vestimenta andrajosa) pero no demasiado ya que la vida social y religiosa no ha sido afectada para nada (hasta el presente al menos) por las vanas tentativas de los misioneros. Sintetizando, no hay Yanomami «civilizados» (con todo lo que este estado significa de degradación repugnante) opuestos a Yanomami todavía «salvajes»: todos son igualmente orgullosos y paganos guerreros.

Cuatro jóvenes gesticulan en la orilla. Nos acercamos. Están en la gloria y no lo disimulan. Su excitación delante de los *Nabe* es tan grande que no pueden expresarse bien, y los chasquidos de la lengua detienen el torrente de palabras mientras grandes palmadas sobre los muslos ritman sus saltitos en el mismo lugar. Es un verdadero placer verlos y oírlos tan jubilosos. Simpáticos Shiitari. A la vuelta, horas más tarde, les regalamos uno de los tres caimanes que ha matado Lizot.

El día de la partida cambiamos nuestros bienes por droga. No para uso personal sino con vistas a llegarla a las tribus de la Parima que no tienen. Será para nosotros un excelente pasaporte. El jefe está contento, ha realizado buenos negocios con la gente de su hermano que le prometió una visita más tarde. A cambio de todos sus vestidos (que sabe podrá reemplazar fácilmente con los misioneros) obtuvo mucha *ebena*. En el momento de soltar amarras, incidente: uno de los dos jóvenes que habíamos traído con nosotros de río arriba (debía tener trece o catorce años) salta bruscamente dentro de la piragua. Quiere irse con nosotros, conocer el territorio. Una mujer, su madre, se echa al agua para retenerlo. El agarra un pesado zagal e intenta golpearla. Otras mujeres vienen al rescate y consiguen arrancarlo, loco de rabia, de la embarca-

ción. Muerde fuertemente a su madre. La sociedad Yanomami es muy liberal con los jóvenes, les permite hacer casi todo lo que quieren. Es más, se los alienta desde pequeños a mostrarse violentos y agresivos. Los pequeños practican juegos muchas veces brutales, cosa rara entre los indios, y los padres evitan consolarlos cuando acuden a ellos berreando por haber recibido un bastonazo en la cabeza: «¡Madre, me ha golpeado!» «¡Golpéalo tú con más fuerza!» El resultado —buscado— de esta pedagogía es la formación de guerreros.

Sorteamos el rápido fácilmente. Trayecto en sentido contrario por los mismos espacios. No es más divertido. Bivac para pasar la noche. Hace algunas horas que dormimos, cuando se desencadena un chubasco. A toda velocidad descolgamos las hamacas y nos abrigamos, como podemos, bajo las grandes hojas. El chubasco pasa, nos volvemos a acostar, volvemos a dormirnos. Una hora más tarde todo recomienza: lluvia, despertarse en un sobresalto, abrigarse, etc. Sucia noche de Año Nuevo.

De vuelta en Mavaca nos enteramos del resultado del combate que hace dos semanas enfrentó a los Panawateri con los Hasubueri. Triste saldo: parece ser que han sido cuatro muertos, entre estos últimos (sobre unos efectivos de cuarenta a cincuenta hombres), tres de ellos por armas de fuego. ¿Qué fue lo que ocurrió? Los primeros se aliaron para esta incursión con otro grupo, los Mahekodoteri. Son gente muy belicosa, en guerra permanente con casi todas las tribus de la región. (De buena gana se lo cargarían a Lizot, que es amigo de sus enemigos.) Cerca de su *chabuno* está establecida una de las tres misiones salesianas, lo cual habla a las claras del fracaso de los sacerdotes que, en casi quince años, no han podido atemperar ni un ápice el ardor combativo de los indios. Tanto mejor. Esta resistencia está signada por la santidad.

Siempre ocurre que estos feroces Mahekodoteri poseen tres o cuatro fusiles donados por los misioneros bajo la promesa de utilizarlos solamente para la caza y en ningún caso en la guerra. Pero ¿quién puede convencer a los guerreros de renunciar a una fácil victoria? No son santos. Esta vez han guerreado como los Blancos, pero contra las flechas de otros Yanomami. Era previsible. Los asaltantes —debían ser alrededor de ochenta— dispararon al alba una andanada de flechas sobre el *chabuno* y después se replegaron a la selva. Pero en lugar de correr hacia su territorio, esperaron a los otros. Cuando un grupo es atacado, los guerreros no pueden dejar

de lanzarse a la contraofensiva, so pena de pasar por cobardes. La cosa se sabría rápidamente y su *chabuno* se convertiría en el blanco de los otros grupos (para raptar a las mujeres, robar los bienes y, simplemente, por el placer de guerrear). Los Hasubueri, por lo tanto, cayeron en la emboscada. Los fusiles, que ellos no esperaban para nada, resonaron y un hombre cayó. Los otros lo acabaron flechándolo. Estupefactos, sus compañeros se retiraron desordenadamente. Se arrojaron al Orinoco para cruzarlo a nado. Y allí murieron tres de ellos, dos por herida de bala y uno por flecha. Uno de los heridos recibió el golpe de gracia después de ser sacado del agua: un arco clavado en el vientre... El odio hacia los enemigos es poderoso. Ahora los Hasubueri preparan su revancha. Las pasiones se transmiten de padre a hijo.

Conmovidos por estos acontecimientos, los misioneros, fuertemente presionados por Lizot, deciden no proporcionar más munición a los indios durante algunos meses. Sabia decisión, ya que los Mahekodoteri, exaltados por este primer éxito, en adelante utilizarían sus fusiles en cada combate y se provocaría una verdadera hecatombe, mientras que con las flechas es casi imposible. (Salvo en el caso, muy raro, en que un grupo invita a otro a una fiesta con la intención deliberada de masacrar a los visitantes en cuanto lleguen. Así fue como hace algunos años los Bichaansiteri respondieron a una invitación de tribus meridionales: treinta de ellos dejaron allí la vida, flechados a traición en el *chabuno*.)

Pasamos las tres primeras semanas de enero circulando apaciblemente entre Mavaca y los grupos ribereños del Manaviche, otro afluente del Orinoco. Sin nada de aliento, teníamos que recuperar fuerzas entre los indios, haciendo unas breves visitas de dos o tres días. Aunque falte el pescado o la carne siempre existe el aprovisionamiento de plátanos (se cultivan más de seis especies). Las estancias entre los Karohiteri, los mejores amigos de Lizot, son muy agradables. Uno allí está relajado, las personas son amables, muy poco pedigrüneas, e incluso son capaces de gentilezas. El chamán me ofrece carne de tapir y me compromete a quedarme con ellos. Esto es diferente de otros grupos en los que apenas llegado uno es inmediatamente asaltado: «Dame esto, ofrécame aquello. No tengo más anzuelos, necesito un machete. ¿Qué hay dentro de tu bolso? ¡Es bonito tu cuchillo!, etc.» Y sin parar. Son infatigables, y si no fuera por la fuerte impresión que les produce Lizot, tratarían simplemente de robarnos todo. Las pocas frases que aprendí y retuve por haberlas pronunciado centenares de veces pueden

resumirse así: «No tengo suficiente. No tengo. No tengo más. ¡Espera! ¡Más tarde!, etc.». Fatigantes Yanomami.

No les falta humor y son muy dados a la galantería. Para comenzar evitan por principio, aún entre ellos, decir la verdad. Son unos mentirosos increíbles de suerte que hace falta controlar y verificar pacientemente cada información para convalidarla. Cuando estábamos en la Parima cruzamos un camino. El joven que nos guiaba, al ser interrogado sobre su destino, respondió que no sabía a dónde se dirigía (debía haber recorrido ese camino por lo menos cincuenta veces). «¿Por qué mientes? —No lo sé.» Un día que pregunté el nombre de un pájaro me contestaron con el término que designa el pene, y otra vez con el de tapir. Los jóvenes son particularmente bromistas: «Ven con nosotros al prado. ¡Te daremos por el culo!» En ocasión de nuestro viaje a los Patanawateri, Hebewe llama a un joven de unos doce años: «Si te dejas sodomizar, te doy mi fusil». Todo el mundo a su alrededor estalla en carcajadas. Es una broma buenísima. Los jóvenes son implacables con los visitantes de su misma edad. Con cualquier pretexto los llevan a los prados y se las arreglan para desmocharles el pene, suprema humillación. Broma corriente: estás inocentemente somnoliento en tu hamaca cuando de pronto, una detonación te sumerge en una nube nauseabunda. Un indio acaba de echarse un pedo a dos o tres centímetros de tu cara...

La vida en los *chabuno* es principalmente cotidiana. Como en todas partes, las rupturas del orden habitual —guerras, fiestas, riñas, etc.— no se producen todos los días. Lo más característico de la actividad es la producción del alimento y de los medios de obtenerlo (arcos, flechas, cuerdas, algodón, etc.). No vayamos a creer que los indios están infra-alimentados. Entre la agricultura, esencial, la caza, la pesca —la caza es allí relativamente abundante— y la recolección, los Yanomami se las arreglan muy bien. Sociedad de abundancia, por lo tanto, ya que todas las necesidades de la gente son satisfechas y aún más, puesto que hay una producción de excedente que se consume durante las fiestas. Pero el orden de las necesidades está ascéticamente determinado (en este sentido los misioneros crean en algunos grupos la necesidad artificial de vestimentas inútiles). Por otra parte la fecundidad, el infanticidio y la selección natural aseguran a las tribus un óptimo crecimiento demográfico, tanto en cantidad como en calidad, por así decirlo. El índice más alto de mortalidad alcanza a los niños durante los dos primeros años de vida: sobreviven los más resistentes. De aquí el aspecto floreciente y vigoroso de casi todo el mundo, hombres y

mujeres, jóvenes y viejos. No son osos hormigueros, pero todos sus cuerpos llevan su desnudez con toda dignidad.

En América del Sur es casi unánime la opinión de que los indios son perezosos. Efectivamente, no son cristianos y no juzgan necesario ganar el pan con el sudor de su frente y, como, en términos generales, de lo que se trata es de apoderarse del de los demás, a quienes se hace transpirar, se comprende que para ellos la alegría y el trabajo sean nociones excluyentes una con respecto a la otra. Dicho esto, señalemos que entre los Yanomami todas las necesidades de la sociedad se cubren con una actividad media (para los adultos) de tres horas de trabajo por persona y día. Lizot midió esto con un rigor cronométrico. Esto no es nuevo, se sabe que es así en la mayor parte de las sociedades primitivas. En todo caso, tengámoslo presente para cuando llegue el momento de exigir la jubilación a los sesenta años. No insistamos.

Es una civilización del ocio, ya que estas gentes pasan veintiuna horas por día sin hacer nada. No se aburren. Siesta, bromas, discusiones, droga, comida, baños, así consiguen matar el tiempo. Y no hablemos del sexo. Decir que no piensan en otra cosa sería exagerado, pero que les importa, eso es indudable. ¡*Ya pesbi!* Se oye seguido: ¡tengo ganas de hacer el amor...! Un día, en Mavaca, un hombre y una mujer luchan en la planta baja de la casa. Se oyen quejas, gritos, protestas, risas. La mujer, que parece saber lo que quiere, pasa una mano por la entrepierna del hombre y le agarra un testículo. Al menor movimiento de huida, una pequeña presión. Debe ser doloroso, pero ella no lo suelta: «¡Ella quiere copular! ¡Ella desea copular!» Y por lo que vi, finalmente logró su propósito.

Como si las relaciones entre la gente no fueran suficientes para alimentar la vida de la comunidad, los fenómenos naturales se convierten en acontecimientos sociales. Ocorre que, en cierta medida, no hay naturaleza: un desorden climático, por ejemplo, se traduce inmediatamente en términos culturales. Una tarde, entre los Karohiteri, se desencadena una tormenta precedida de violentos remolinos de viento que amenazan con llevarse los cobertizos. Rápidamente todos los chamanes (seis o siete, los grandes y los pequeños) se ponen en posición, de pie a lo largo de los tejadillos intentan parar la borrasca con grandes gritos y gestos. Lizot y yo somos conminados a dar también brazadas y voces. Porque este viento, estas ráfagas, son en realidad malos espíritus seguramente lanzados por los chamanes de un grupo enemigo.

Gritos agudos, imperativos y quejumbrosos a la vez, crecen fre-

cuentemente por todos los costados en Mavaca. Hay, repartidas alrededor del *chabuno*, una veintena de mujeres. Cada una está provista de un rano de hojas y golpea el suelo. Se diría que quieren hacer salir alguna cosa. Es precisamente eso. Un niño está gravemente enfermo y las mujeres buscan su alma que le ha dejado. La llaman para que reintegre el cuerpo y devuelva la salud al pequeño. La encuentran, y colocadas en línea, la ponen delante de sí en dirección al *chabuno* agitando sus ramos. No les falta gracia y fervor... Cerca de nosotros se encuentra el chamán. Espontáneamente comienza a contar en voz baja el mito que funda y explica este ritual femenino. Lizot anota furiosamente. El hombre pregunta si entre nosotros las mujeres hacen lo mismo: «Sí, pero hace mucho tiempo. Lo hemos olvidado todo.» Nos sentimos pobres.

También he visto los ritos de la muerte. Fue entre los Karochiteri... Hacia medianoche nos despierta el canto profundo del chamán que intenta curar a alguien. Dura un momento y luego se apaga. Entonces se eleva en la noche un gran lamento, coro trágico de mujeres delante de lo irremediable: un niño acaba de morir. Los padres y los abuelos cantan alrededor del pequeño cadáver, acrucado en los brazos de la madre. Toda la noche, toda la mañana sin un instante de interrupción. Al día siguiente, las voces quebradas, roncadas, son desgarradoras. Las otras mujeres del grupo se releven para asociarse al duelo, los hombres no dejan las hamacas. Es opresivo. Bajo el sol, siempre cantando, el padre prepara la hoguera. Durante este tiempo, la abuela danza alrededor de su nieto muerto sobre la tela que lo transportará: cinco o seis pasos para adelante, dos o tres para atrás. Todas las mujeres se han reunido bajo el tejadillo mortuorio, los hombres rodean la hoguera, con arcos y flechas en las manos.

Cuando el padre posa el cuerpo en la hoguera, las mujeres estallan en gemidos, todos los hombres lloran, un mismo dolor nos atraviesa. No se puede resistir al contagio. El padre rompe su arco y sus flechas y las arroja al fuego. El humo se desprende y el chamán se precipita para lograr que enfile recto al cielo, ya que encierra los espíritus maléficos. Alrededor de cinco horas más tarde, cuando las cenizas se han enfriado, un pariente cercano recoge minuciosamente en un cesto hasta los menores fragmentos que escaparon a la combustión. Reducidos a polvo y conservados en una calabaza, darán lugar más tarde a una fiesta funeraria. Al alba del día siguiente, todo el mundo ha bajado al río, las mujeres y los niños para purificarse con esmero, los hombres para lavar sus flechas, manchadas por las emanaciones funestas del humo.

Hacia el 20 de enero nos ponemos en camino para una expedición en la Sierra Parima. Al comienzo se trata de remontar el Orinoco durante cerca de dos días. Como pasamos delante del *chabuno* de los Mahekodoteri algunos indios nos amenazan con gestos y palabras. Lizot se mantiene cuidadosamente en el medio del río porque serían muy capaces de lanzarnos algunas flechas. Fácil pasaje de un primer rápido. Una gran nutria somnolienta sobre una roca se zambulle casi sin quebrar la superficie del agua. Con una gran habilidad manual, cortando las lianas con sus dientes, nuestros compañeros levantan un cobertizo para la noche. Se ve con claridad que si el flujo de instrumentos metálicos se agotara bruscamente, la relación de los indios con su medio no se vería excesivamente afectada: retomarían las técnicas de siempre (reemplazando el metal por el fuego). Lizot mata un grueso capivara, pero lo perdemos porque se lo lleva la corriente. Esperando que un tronco lo retenga lo buscamos en vano durante una hora. Es una verdadera lástima, había fácilmente unos cincuenta kilos de buena carne. En ese lugar encontramos también un pulidor. Al día siguiente nos detiene otro rápido, pero no lo franqueamos porque seguiremos desde allí a pie. Río arriba el Orinoco ya casi no es navegable. Perdiendo sus majestuosas proporciones se transforma poco a poco en un torrente. Estamos muy cerca de sus fuentes, reconocidas no hace mucho tiempo.

Finalizamos la jornada y pasamos la noche en el *chabuno* de los Shuimiweiteri que domina la alta barrera rocosa. Ritos de bienvenida habituales, damos al jefe la droga, rara aquí, inmediatamente preparada y consumida. «Quedaos con nosotros, insiste, no vayáis a ver a los otros. ¡Son malos!» Estos buenos apóstoles no se preocupan por nosotros, lo que les molesta es que vamos a distribuir regalos entre los otros grupos: querrían beneficiarse con este maná. De todas maneras nos proporcionan un guía. Ocurre con bastante frecuencia que un grupo invite a otro para intercambiar y a último momento considere que ha dado más de lo que ha recibido. Entonces, sin inquietarse, atrapan a los otros que ya se van y bajo amenaza los obligan a restituir los bienes, pero sin devolver los que ellos han obtenido de los otros. La idea de contrato sin duda les provocaría risa. No darían su palabra ni soñando. Que nosotros nos arreglemos.

Durante la noche, las quejas cada vez más fuertes de una joven mujer enferma despiertan a todo el mundo. El diagnóstico es inmediato: un espectro se ha apoderado del animal doble de la mujer, una nutria. Entonces las otras mujeres hacen caminar a la paciente

a lo largo y a lo ancho durante un momento, imitando todas los gritos del animal para hacerlo volver. El tratamiento es eficaz, ya que al alba no tiene nada, se levanta sana... Se diría que las sociedades sólo se permiten las enfermedades que pueden curar, el campo de la patología está más o menos dominado. Sin duda es por esto que nuestra propia civilización, preparada por su ciencia y su técnica a descubrir tantos remedios nuevos, está asediada por tantas enfermedades. El resultado de la carrera entre el remedio y la enfermedad es incierto. Tanto peor para nosotros.

La Parima no es verdaderamente una cadena montañosa con valles debajo. Más bien parece un conjunto desordenado de montañas cónicas o piramidales comprimidas unas contra otras, generalmente de más de mil metros de altura y separadas en su base por fondos cenagosos. Los caminos entre los *chabuno* de la región siguen las crestas: subimos, bajamos, volvemos a subir. Es penoso, pero al fin de cuentas (y si uno goza de buena salud) menos fatigante que chapotear en el agua estancada o resbalar por los troncos podridos que sirven de puentes. Al cabo de cuatro horas llegamos a la aldea de los Ihirubiteri. Apenas nos detenemos (el tiempo justo para dejar la *ebena* que nos permita ser bienvenidos en el regreso) pese a la insistencia de la gente que quiere retenernos (siempre la cuestión de los regalos que vamos a distribuir entre los otros). Vamos adelante, lejos, y podemos decirlo. Yo lo digo. Al final, felizmente, entrada a la aldea de los Matowateri hacia la tarde.

La llegada tiene sus compensaciones. Valía la pena venir hasta aquí. En cuanto penetramos en el *chabuno* recibimos una formidable ovación. Reconocen a Lizot. Nos rodean decenas de hombres blandiendo arcos y flechas, que aúllan y danzan a nuestro alrededor: «¡Shori! ¡Shori! ¡Cuñado! ¡Cuñado! Toma estos plátanos, y estos otros. ¡Somos amigos! ¡Nohi! ¡Amigos!»... Cuando hay demasiados plátanos en nuestros brazos extendidos, los quitan y reemplazan por otros. Es la alegría. ¡Aleluya! ¡Heil! ¡Heil! Al menos nos dejan descansar un poco. No mucho, no lo suficiente en cuanto a mí, porque ahí soy atrapado, cogido, transportado por una banda de exaltados que gritan todos al unísono unas cosas incomprensibles. ¿A qué se debe?

Primo, se encuentra en el *chabuno* (por esta razón superpoblado) un grupo visitante que jamás vio a los Blancos. Los hombres, que están al principio un poco intimidados, se ocultan detrás de los otros, sin atreverse demasiado a mirarnos (las mujeres permanecen bajo los tejadillos). Pero rápidamente pierden su reserva, se

aprovechan, se acercan, tocan y ya no hay forma de detenerlos. *Secundo*, yo les intereso mucho más que Lizot. ¿Por qué? No puedo explicarlo sin describirme un poco. Durante las caminatas evidentemente estamos con el torso desnudo, vestidos con un pequeño *short* y zapatillas. Se percibe nuestra anatomía y por ende el sistema piloso (sin exagerar, el mío es de no creer) que adorna mis pectorales. Y esto fascina a los indios que, en este aspecto, no tienen para mostrar más que Lizot. Yo soy el primer bípedo sin plumas que encuentran. No ocultan su entusiasmo. «*A koi!* ¡Qué peludo es! *Wa koi!* ¡Eres gracioso de peludo! ¡Un perfecto y grande oso hormiguero! ¡Pero si es un verdadero oso hormiguero! ¿Habéis visto a este peludo?» Ya no se contienen, caen en el delirio y quieren que dé la vuelta completa al *chabuno* para que las mujeres, apaciblemente extendidas en sus hamacas, tengan el espectáculo a domicilio. ¿Qué hacer? A nadie interesa mi opinión y ahí voy, como una bestia curiosa paseada de tejadillo en tejadillo, en el corazón de un concierto ensordecedor de exclamaciones (véase más arriba). Yo, que entonces no estaba muy dispuesto a pavonearme, me sentía Jesucristo en la Pasión. Porque las mujeres no se contentan con mirar o tocar: tiran, arrancan para ver si eso se sostiene bien y yo a duras penas puedo protegerme el pito. Momentos como estos son inolvidables. Durante el paseo he recogido una buena cantidad de plátanos. Es mejor que nada... Todo el tiempo Lizot, caritativamente, se ha desternillado de risa.

En el curso de nuestra estadía hubo una bella sesión de chamánismo. Nuestra droga era bien recibida. El chamán bailó, cantó mucho y libró un rudo combate con un espíritu maligno al que finalmente consiguió aprisionar en una cesta. Entonces lo mató a hachazos y luego, completamente agotado por la lucha, cayó a tierra jadeando. Los espectadores lo alentaban calurosamente.

En lugar de internarnos más adelante en la Parima volvimos sobre nuestros pasos. No perdimos nada. Nos detuvimos en el *chabuno* de los Ihirubiteri, que en la ida sólo habíamos visto de paso. Y allí pudimos asistir a la fiesta más solemne de los Yanomami, el *reabu*, consumo ritual de las cenizas de un muerto. A alguna distancia del *chabuno* atravesamos un campamento provisorio ocupado por los invitados de los Ihirubiteri. Se preparan para los placeres de la siesta pero no pierden la ocasión de tirarnos de la manga: algunas cajas de anzuelos, unos rollos de hilo de pescar, siempre lo mismo.

El jefe nos instala cerca de sí en el *chabuno* y nos ofrece puré de plátanos y patatas dulces. Posee un enorme par de testícu-

los que se balancean graciosamente. Nos producen una fuerte impresión. En cuanto al propietario, parece encontrarse normal. Si abajo los visitantes se aprestan, aquí no nos quedamos parados. Cada hombre limpia prolijamente la entrada de su vivienda; con la mano o con pequeñas escobas el perímetro del *chabuno* muy pronto queda libre de excrementos de perro, trozos de huesos, espinas, cestos destrozados, carozos, astillas de madera y demás objetos molestos. Cuando todo está limpio la gente se acuesta y hay un breve tiempo muerto.

Entonces comienza la fiesta. Como propulsados, dos jóvenes de unos doce años aparecen súbitamente en el *chabuno* y recorren su circunferencia bailando, uno en sentido opuesto al otro, con el arco y las flechas en la mano. Inauguran la danza de presentación de los visitantes. Llegan juntos a la salida e inmediatamente los siguen dos adolescentes y luego los hombres, siempre de dos en dos y cantando. Cada cinco o seis pasos se detienen y danzan en el lugar, a veces arrojando sus armas a tierra. Algunos blanden hachas metálicas o machetes. Para empezar, comenta Lizot, exhiben durante la danza los objetos que tienen la intención de intercambiar. Los otros, de esta manera, saben desde el comienzo a qué atenerse y pueden hacer sus cálculos.

Desde todos los tejadillos prorrumpen en gritos, silbidos: los espectadores aprueban, aplauden, incitan, claman a viva voz su admiración. ¿Son sinceros? Como he comenzado a conocer a los Yanomami, lo dudo, e imagino que *in petto* han de decirse que «estos tipos no bailan nada bien». En cuanto a mí, yo no sería parco en elogios. Todos están magníficamente pintados y sobre los cuerpos desnudos ondulan y se mueven los círculos y las líneas de rojo *urucú* y de negro *genipá*. Otros están pintados de blanco. Algunos ostentan suntuosos ornamentos de plumas en las orejas y los brazos mientras la dura luz de la siesta hace brillar los coloridos más ricos de la selva.

Una vez que los hombres han desfilado en parejas (esta vez las mujeres no danzan) realizan todos juntos, con el mismo ritmo y al son de los mismos cánticos, una especie de vuelta de honor. Seamos simples y breves: es bello.

En cuanto los visitantes se han repartido por el *chabuno*, se celebra el rito que motiva la fiesta. Los hombres de los dos grupos que tienen algún lazo de parentesco con el muerto van a comer sus cenizas. Las mujeres y los niños están excluidos de la comida. Una hoja inmensa ligada en las dos extremidades —parece una canoa— es llenada de puré de plátanos casi hasta los bordes.

Soy incapaz de evaluar la cantidad, pero con seguridad hay decenas de kilos o de litros. Las cenizas son diluidas en el puré, que no registrará probablemente el menor cambio de gusto. Ciertamente se trata de canibalismo, porque se come a los muertos, pero bajo una forma muy atenuada en comparación con lo que existe en otros lugares de América del Sur. Los convidados se arrodillan alrededor del recipiente, del que se sirven con sus calabazas. Los cantos de duelo de las mujeres aportan un sonido de fondo al banquete funerario de los hombres. Todo esto se lleva a cabo sin ostentación y los no-participantes continúan con su actividad o su pasividad. Sin embargo, la fiesta del *reabu* es un momento crucial en la vida de un grupo. Lo sagrado flota en el aire. Se vería con muy malos ojos que nos aproximáramos a la cena. En cuanto a tomar fotografías, ni soñar... Las cosas de la muerte hay que manejarlas con prudencia.

Ahora les toca a los anfitriones devolver la gentileza a los visitantes. Pintados, emplumados y engalanados, los hombres bailan. Pero ponen visiblemente menos convicción que los otros, sin duda porque piensan que no vale la pena afanarse demasiado por ellos. Seguidamente proceden al intercambio. El *chabuno* zumba. Se muestran las riquezas, se aprecia la talla de las puntas de flecha, la rectitud de las cañas, la solidez de la cuerda, la belleza de los ornamentos. Las cosas van y vienen, todo en un relativo silencio y en medio de una desconfianza recíproca. Se trata de no hacer malos negocios.

Ya muy avanzada la noche, la fiesta aún continúa. Ahora los adolescentes de ambos grupos (veinte o veinticinco) celebran un rito de caza. Cantando y danzando juntos durante horas, con los arcos y flechas en alto, hacen retintinear la noche martillada por sus pasos. Una vida admirable anima la potencia de sus corazones.

Nosotros casi no hemos pegado un ojo. Luego de la danza de los jóvenes cazadores, que finaliza al alba, se da el ritual de separación en que los grupos se dicen adiós. Consiste en un duelo oratorio. Un hombre de un grupo, sentado, grita fuerte y rápidamente, como una salmodia, una serie de frases. En el otro extremo del *chabuno* le responde su compañero que, simplemente, debe repetir lo que el otro ha dicho, sin equivocarse y sin omitir una sola palabra, y a la misma velocidad. No se dice nada especial, se intercambian noticias, mil veces repetidas, un mero pretexto para intentar que el adversario se equivoque y poder así ridiculizarlo. Una vez que dos hombres han terminado los reemplazan otros dos inmediatamente.

Cuando despunta el día todo se detiene. La fiesta ha terminado. Los invitados reciben dos paquetes enormes de comida, carne y plátanos, preparados de antemano por los organizadores del *reabu* y bien embalados en hojas (los Yanomami son expertos en embalaje). Es la señal de partida. Silenciosos y rápidos desaparecen en la selva...

Nosotros marchamos hacia el Orinoco. Nos detuvimos un instante para hacer aguas. Los indios siempre encuentran nuestra manera de mear muy interesante. Ellos se agachan porque es grosero que se oiga el chapoteo del chorro contra el suelo. Uno de ellos me observaba con atención: «Meas como un viejo (?); es todo amarillo». No fue un retorno triunfal sino algo mucho más modesto y cuando Lizot, que marchaba delante, gritó: «¡Escucha! ¡Es el rápido!» yo no dije por coquetería «¿Ya?».

Tracemos una raya.

¡Mil años de guerra, mil años de fiestas! He aquí mi voto para los Yanomami. ¿Piadoso? Probablemente sí. Son los últimos asediados. Una sombra mortal se extiende por todas partes... ¿Y después qué? Quizás nos sintamos mejor, una vez que se ha roto el último círculo de esta postrera libertad. Quizás podamos dormir sin despertarnos ni una sola vez... Algún día, se alzarán cerca de los *chabuno* las torres de los petroleros, las laderas de las colinas se llenarán de las excavaciones de los buscadores de diamantes, habrá policías en los caminos y tiendas a la orilla de los ríos... Y reinará la armonía en todas partes.

2

Una etnografía salvaje*

(A propósito de Yanoama)¹

* Aparecido en la revista *L'Homme*, cuaderno 1, vol. IX, 1969, p. 58-65.

1. Ettore Biocca, *Yanoama. Récit d'un femme brésilienne enlevée par les indiens*, París, Plon, «Terre Humaine», 1968, 470 pp., fotos y anexos.

Digamos desde el comienzo que ninguna observación de mala fe alterará el respeto y la simpatía que este libro se merece, al que con placer y sin reticencias consideramos importante. Y testimoniamos también la admiración que suscitará en el alma de todo lector inocente el autor casi anónimo de este libro brillante, Elena Valero, cuyo relato fue recogido magnetofónicamente por el afortunado médico italiano Ettore Biocca. Una vez dado a cada uno su merecido pasemos al orden del día.

Este libro es, si se quiere, una biografía que narra veintidós años de la vida de una mujer sin hacer de ello el único tema, a pesar de lo fascinante que pueda ser un destino semejante. Porque a través de la experiencia personal de E. Valero se encuentra abrazada, descrita, en trazos a la vez firmes y finos, la vida social, captada en su diferencia masiva y en su riqueza más refinada, de una sociedad primitiva: la tribu india de los Yanoama que ocupa los confines venezolano-brasileños, en las montañas de la Parima. El encuentro entre E. Valero y los indios se produjo en 1939, cuando ella tenía once años: una flecha envenenada en el vientre realizó el primer contacto con ellos cuando una banda en guerra atacó a su familia, blancos pobres de Brasil en busca de maderas preciosas en una zona todavía inexplorada. Los padres y los dos hermanos huyeron y Elena se quedó en manos de los asaltantes, espectadora inconsciente de la ruptura más brutal e imprevista que pueda imaginarse en la vida de una chiquilla que sabía leer y escribir y había tomado su primera comunión. Los indios la llevaron y la adoptaron; se convirtió en mujer entre ellos, luego fue esposa de dos maridos sucesivos, madre de cuatro niños y al cabo de veintidós años,

en 1961, abandonó la tribu y la selva para volver al mundo de los blancos. Estos fueron, pues, para E. Valero veintidós años —casi increíbles para nosotros— de un aprendizaje realizado al principio con dolor y lágrimas, luego mucho más distendido y aun feliz, de la vida salvaje de los indios Yanoama. Por boca de esta mujer —que el azar proyectó fuera de nuestro mundo, obligándola así a integrar, asimilar e interiorizar en lo más íntimo de ella misma y en su dimensión más familiar, la *sustancia* misma de un universo cultural que subsistía a años-luz del suyo— hablan verdaderamente los indios, se dibuja poco a poco la figura de su mundo y de su ser en ese mundo; y esto en un discurso libre, sin obligaciones, como emergiendo de su propio mundo y no del nuestro, yuxtapuesto al otro sin tocarlo.

Sintetizando: sin duda es la primera vez (estoy tentado de decir milagrosamente) que una cultura primitiva se cuenta a sí misma, el Neolítico expone directamente sus prestigios, una sociedad india se describe a sí misma desde adentro. Por primera vez podemos meternos en el huevo sin romper la cáscara: ocasión bastante rara que merece festejarse. ¿Cómo fue esto posible? La respuesta es evidente: el relato no se hubiera realizado nunca si E. Valero un día no hubiese decidido interrumpir su gran viaje. En cierto sentido el mundo indio, a pesar del largo trato que tuvo con Elena, la expulsó de su seno, permitiéndonos penetrar en él a través de su libro. Es así que la partida de la mujer nos invita a reflexionar sobre la llegada de la chiquilla, sobre esta «aculturación» al revés que nos suscita la pregunta: ¿cómo es que E. Valero pudo llegar a ser tan profundamente india y, sin embargo, dejar de serlo? El caso presenta un doble interés, por una parte puesto que se trata de una personalidad excepcional, y además porque muestra el movimiento inverso al de los indios, hacia el mundo blanco, esa repugnante degradación que los cínicos o los ingenuos no dudan en bautizar como aculturación. La edad de la chiquilla ha de llamar nuestra atención. Su entrada al mundo indio se realizó violentamente, por un rapto. Pero ella tenía, nos parece, la edad ideal para asumir ese hecho traumático y a la vez adaptarse finalmente a su nueva vida, y también para mantener en relación con ella una distancia, por pequeña que fuera, que le impidiera convertirse *completamente* en india y la incitase más tarde a decidir su retorno a su primer mundo, que no había olvidado del todo.² Si hubiera tenido

2. En nuestra opinión, se ve aquí la diferencia entre un documento como *Yanoama* y las autobiografías de indígenas recogidas en otras partes del mundo, sobre todo en América del Norte. Un informante, por grande

unos años menos, es decir, si no hubiera incorporado perfectamente su civilización de origen, seguramente hubiera dado un salto radical y se hubiera convertido en una Yanoama, sin soñar jamás con su lugar de origen.

E. Valero no es el único caso de un niño blanco robado por los indios. Lo que sucede es que casi siempre desaparecen definitivamente. La razón es simple: se trata de niños muy pequeños que mueren rápidamente o, por lo común, pierden todo recuerdo de su lugar original. La particularidad de Elena, afortunada para nosotros, es que a los once años era ya, e irreversiblemente, Blanca, una persona de Occidente. Su relato revela que al cabo de veintidós años no ha olvidado totalmente su portugués natal, lengua que todavía comprendía bien. Y largos años después de su captura podía todavía recitar algunos padrenuestros y avemarías cuando se encontraba en una situación crítica. Si hubiera sido más grande, es decir casi adulta (para una joven), no habría podido soportar tan bien ese choque y no hubiera manifestado esa sorprendente voluntad de vivir que demostró y que le permitió salir sana y salva de dificultades inimaginables. Todavía impúber hubo de huir del *chabumo* (vivienda colectiva) de sus anfitriones y vivió siete meses sola en la selva, sin fuego, intentando en vano obtenerlo por fricción, según el método indio. En consecuencia, su edad y su personalidad seguramente le facilitaron la tarea. Y sobre todo no olvidemos que se trata de una mujer, es decir, un ser mucho menos vulnerable que un hombre. En otras palabras, para un joven raptado a la misma edad que ella el trabajo de aprender el mundo indio no hubiera sido probablemente tan cómodo. Poco tiempo después de su captura, la chiquilla encontró a un joven brasileño de su edad, que también había sido raptado hacía poco. Luego no oyó hablar de él nunca más. Una mujer raptada es un bien más para la comunidad, un don gratuito, una ganga, mientras que un hombre es alguien que cogerá una mujer sin dar nada a cambio; el grupo, por consiguiente, no tiene nada que ganar si lo deja con vida.

A lo largo de todo el libro se nota que E. Valero se encuentra *frente* al mundo indio y no *en* él: observamos en ella un gusto evidente por la observación, una capacidad de sorpresa, una tendencia

que sea su talento y por más fiel que sea su memoria, permanece demasiado adherido a su mundo, demasiado cerca de él o, por el contrario, demasiado separado, puesto que su mundo ha sido destruido por el contacto con nuestra civilización. Está en el límite: imposibilidad de hablar o discurso mortal. He aquí por qué un indio no hubiera podido nunca escribir *Yanoama* y por qué este libro es único.

a cuestionar y comparar. Elena pudo ejercer estas cualidades propiamente etnográficas precisamente porque no se dejó deglutir por la vida india, porque siempre se mantuvo un poco distante, porque fue siempre una Napañuma, Hija de Blancos, no sólo para sus compañeros Yanoama sino también para ella misma. La etnología salvaje que practica nuestra heroína llega hasta la controversia: por ejemplo, fue mucho tiempo escéptica con respecto a las creencias religiosas de los indios y a la existencia de los *Hekura*, «espíritus» de las plantas, los animales y la naturaleza que inspiran a los chamanes y protegen a la gente. «Las mujeres me preguntaban: «¿Tú no crees en ellos?». Yo respondía: «No, yo no creo, no veo ni vi nunca ningún *Hekura*».» Ciertas prácticas le inspiran una repulsión que, bastante imprudentemente, no oculta a los indios. Sobre todo el ritual endocanibal en el cual consumen las cenizas de los huesos de los parientes muertos. Aquí aparece, en su dimensión más clara, un trazo vivaz de nuestra cultura, el horror provocado por la antropofagia. Elena relata la discusión (ya que se trata de una verdadera *disputatio* argumentada) que sostuvo con su marido, quien le decía: «Vosotros metéis vuestros parientes bajo tierra y los gusanos se los comen, vosotros no amáis a los vuestros». A lo que ella objetaba valientemente: «Es cierto lo que digo. Vosotros quemáis el cuerpo, luego juntáis los huesos, los apiláis. Aún después de muerto lo hacéis sufrir. Luego metéis las cenizas en la papilla de plátanos y os lo coméis. Por último, luego de haberlas comido, os vais al bosque a hacer vuestras suciedades. Los huesos todavía deben pasar por eso.» El *tuchawa* me miró, serio, y dijo: «¡Que nadie te escuche decir eso!» Todos estos hechos, y muchos otros, muestran claramente que Elena conservaba una cierta libertad en relación con los Indios, que siempre se esforzó por mantener su diferencia. Esto significa que jamás la abandonó totalmente la idea de volver con los suyos, salvo, y conviene subrayarlo, durante el tiempo que fue esposa de su primer marido Fusiwe. En el curso de la segunda parte de su relato ella traza un retrato de él pleno de calor y afecto, y en el final también de amargura, del que se desprende la figura aplastante de un héroe antiguo. Sin duda Thévet, quien incluye en sus *Pourtraicts des hommes illustres* el del gran jefe Tupinambá Coniambec, debería haber agregado el de Fusiwe. El pudor y la discreción de Elena cuando habla de su marido, muy indios, no hacen sino subrayar la profundidad del lazo que la unía a este hombre, a pesar de los accesos de furor de éste, que en una ocasión llegó a romperle un brazo con un golpe de maza. «Yo me quedé con los *Namoeteri*», nos dice cuando

Fusiwe la tomó por esposa. «Desde ese día no volví a intentar la fuga. Fusiwe era grande, era fuerte.»

Esto en cuanto a Elena Valero. ¿Qué decir ahora del horizonte sobre el que se dibuja la trayectoria casi legendaria de esta vida? Legendaria, en efecto, ya que esta Eurídice vuelve del más allá; y yo diría que lo hace doblemente, ya que las sociedades primitivas como las de los indios Yanoama constituyen el límite, el más allá de nuestra propia civilización y es precisamente por ello que pueden ser el espejo de su verdad; y además porque estas culturas están ahora mismo muertas o moribundas. Napañuma ha resucitado dos veces.

En cuanto a los Yanoama, la riqueza etnográfica que posee el libro que los describe es tal que apenas podemos ordenar la profusión de detalles, la profundidad y variedad de observaciones enunciadas al pasar, la precisión y abundancia en la descripción de las múltiples facetas de la vida de estos grupos. Renunciando a retener la totalidad del rico material que se desprende del relato, nos limitaremos a señalar algunos rasgos llamativos. A pesar de todo nos distraeremos en sugerir una empresa que, sin ser forzosamente inútil, sería en todo casi curiosa. Se trataría, prohibiéndose toda otra lectura fuera de *Yanoama*, de ordenar y analizar todo el material en bruto que se ha recogido a fin de extraer una especie de estudio monográfico y confrontar los resultados con los de los cuatro volúmenes que Biocca consagró a estos indios. La comparación puede ser fructífera.

La descripción del endocanibalismo retuvo particularmente nuestra atención. El hecho en sí mismo se conoce desde hace mucho, y sabemos que el Noroeste amazónico es un área de antropofagia ritual, aunque en forma más atenuada que en otras regiones. Cuando una persona muere se cuelga su cadáver de un árbol, encerrado en un cesto, hasta que la carne haya desaparecido, o bien se quema inmediatamente su cuerpo. Pero en todos los casos, los huesos son recogidos, apilados, reducidos a polvo y conservados en una calabaza. Según las necesidades ceremoniales se los va consumiendo mezclados con el puré de plátanos. Es sorprendente encontrar en boca de los Yanoama la misma teoría del endocanibalismo que forman los Guayaki. Y eso que la antropofagia guayaki —en absoluto atenuada— es inversa y simétrica a la de los Yanoama, ya que ellos comen la carne asada y dejan los huesos quemados. Pero en los dos casos, el pensamiento indígena considera ese ritual como

un medio de reconciliación entre los vivos y los muertos. También comprobamos que en estas dos tribus los parientes muertos son comidos colectivamente en grandes fiestas a las que se convida hasta a los amigos lejanos y que, ya se trate de polvo de huesos o de carne asada, el hombre no se consume nunca solo sino mezclado con una sustancia vegetal (en este caso puré de plátanos, pulpa de pindo entre los Guayaki). El endocanibalismo se inscribe en un espacio homogéneo que proviene seguramente, y más allá de las formas que adopte, de una teoría unitaria. ¿Pero podemos elaborar tal teoría sin incluir el exocanibalismo, como lo practican, por ejemplo, los Tupi-Guaraní? ¿Y las dos formas de antropofagia no caerían a su vez en un mismo campo que englobaría un único análisis? La hipótesis de Volhard y Boglar que articula el endocanibalismo del norte amazónico con la «agricultura naciente» no es del todo convincente. Es posible que las investigaciones en curso iluminen este punto. (Para nosotros es un misterio el título de un capítulo del libro: «El endocanibalismo y la supresión de las viudas», donde no se trata ni lo uno ni lo otro, y tampoco la relación entre ambos.)

Igualmente valiosas para una mejor comprensión del chamanismo son las numerosas indicaciones que ofrece sobre este tema *Yanoama*. En él podemos leer descripciones completas y minuciosas de curas operadas por los médicos yanoama, transcripciones literales de cánticos mediante los cuales los chamanes invocan y llaman en su ayuda a sus *Hekura*, pueblo de los «espíritus» protectores de los hombres. Para ser chamán es necesario conocer los cánticos de conjuro de todos los *Hekura*, y un capítulo nos muestra cómo un hombre aprende el oficio bajo la severa dirección de los viejos médicos. Sus estudios no son nada fáciles: la abstinencia, los ayunos, la inhalación repetida de la *ebena*, esa droga alucinógena que los Yanoama utilizan tanto, el esfuerzo intelectual permanente para retener los cánticos que enseñan los maestros, todo esto conduce al neófito a un estado de agotamiento físico y de casi desesperación, necesario para conquistar la gracia de los *Hekura* y merecer su benevolencia: «Padre, aquí llegan los *Hekura*; son numerosos. Llegan a mí danzando, Padre. Ahora sí, ahora yo también seré *Hekura*.» Nos equivocaríamos si consideráramos a los *Hekura* con una óptica instrumental: lejos de existir como útiles neutros exteriores al chamán, quien se contentaría con convocarlos y utilizarlos según sus necesidades profesionales, se convierten para él en la propia sustancia de su yo, la raíz de su existencia, la fuerza vital que lo mantiene a la vez en el círculo de los hombres y en el dominio de los dioses. Uno de los índices de ese *status* óptico de

los chamanes es el nombre que los designa: *Hekura*, justamente. Y lo demuestra claramente el fin sobrio y trágico de un joven chamán, herido de muerte por una flecha: «Vuelto hacia su padre murmuró: Padre, el último *Hekura* que estaba cerca de mí, me hizo vivir hasta tu llegada, Pachoriwe (*Hekura* de mono), y ahora me abandona. (...) Se apretó contra el tronco, se puso rígido y cayó muerto.» ¿Qué tienen que decir sobre esto las concepciones corrientes sobre fenómenos chamánicos? ¿Y que «posee» este hombre que le permite diferir su muerte algunas horas, hasta poder echar una postrera mirada a su padre y, una vez cumplido su último deseo, morir? En realidad las magras categorías del pensamiento etnológico no nos parecen capaces de medir la profundidad y densidad del pensamiento indígena, ni aun su diferencia. La antropología deja escapar por ahí, en nombre de no se sabe qué certezas instantáneas, un campo al que permanece ciega (¿como el avestruz, tal vez?): el campo que no pueden delimitar conceptos tales como espíritu, alma, cuerpo, éxtasis, etc., pero en cuyo centro la Muerte hace burlescamente su pregunta.

El azar, y tal vez no sea éste el único, quiso que Napañuma se convirtiera en la esposa de un jefe, Fusiwe, que ya tenía cuatro mujeres. Pero por ser la quinta no fue la última. Era visiblemente la preferida y su marido la impulsaba a mandar a las otras, lo que la repugnaba. Pero no es ésta la cuestión. Lo que para nosotros es de un interés inestimable es que ella, al hablar de su marido, dibuja el retrato de un jefe indio tal como aparece recurrentemente a través de todo el continente sudamericano. Se encuentran aquí los trazos que de ordinario califican el modelo de la autoridad política, de la jefatura entre los indios: talento oratorio o dotes de cantante, generosidad, poliginia, valentía, etc. Esta enumeración desordenada no significa que falte un sistema que organice las propiedades o una lógica que las una en un todo significativo. Todo lo contrario. Digamos simplemente que la persona de Fusiwe ilustra a la perfección la concepción india del poder, radicalmente diferente de la nuestra en cuanto que el esfuerzo del grupo tiende precisamente a separar jefatura y coerción, y en este sentido vuelve al poder impotente. Concretamente, un jefe —dirigente o gúfa— no dispone sobre su gente de absolutamente ningún poder, salvo aquel —esencialmente diferente— que pueda inspirar su prestigio y el respeto que sepa ganar entre ellos. De ahí ese juego sutil entre el jefe y su grupo, que se lee entre líneas en el relato de Elena, consistente en que el primero aprecie y mida las intenciones del segundo a cada instante para convertirse inmediatamente en su portavoz. Tarea delicada y

fin a que debe cumplirse bajo el discreto pero vigilante control del grupo. Que éste no abuse del poder (es decir del uso del poder) es una cuestión que afecta su prestigio como jefe. De lo contrario se lo abandona en beneficio de otro que sea más consciente de sus deberes. Por haber intentado embarcar a su tribu en una expedición guerrera que ésta no deseaba, por haber confundido su *deseo* y las intenciones del grupo, Fusiwe se perdió. Abandonado por casi todos persistió, sin embargo, en hacer su guerra para perder finalmente la vida en ella. Ya que su muerte, casi solitaria, es de hecho un suicidio: el suicidio de un jefe que no puede soportar la desautorización de sus compañeros, de un hombre que, al no poder seguir siendo jefe a los ojos de su gente y su mujer blanca prefirió morir como un guerrero. La cuestión del poder en este tipo de sociedades, considerado en los términos adecuados, rompe con el academicismo de la descripción simple (vía vecina y cómplice del exotismo más ramplón) y hace un gesto familiar a los hombres de nuestras sociedades: la línea divisoria entre sociedades arcaicas y sociedades «occidentales» pasa menos por el desarrollo de la técnica que por la transformación de la autoridad política. Aquí también se deja de lado un espacio que sería esencial que la ciencia humana conociera, aunque más no fuera para ocupar mejor su propio lugar en el pensamiento occidental.

Hay una circunstancia, no obstante, en que las sociedades indígenas toleran la unión provisoria de jefatura y autoridad: la guerra, tal vez el único momento en que un jefe acepta dar órdenes y sus hombres ejecutarlas (y aún habría que analizarlo en detalle). Ahora bien, la guerra está casi constantemente presente en el texto que nos ocupa, y esto nos lleva a preguntarnos: ¿cuáles serían las impresiones de un lector poco advertido? Es de temer que no sean muy favorables. En efecto, ¿qué pensar de gentes que no dejan de matarse entre ellos con un ardor siempre renovado, que hoy no dudan en lanzar flechas sobre los que hasta ayer eran sus mejores amigos? Y se esfuman las ilusiones sobre los modos apacibles del Buen Salvaje, ya que vemos aquí, al pie de la letra, la guerra de todos contra todos, el estado presocial del hombre según Hobbes. Conviene ser claro: tanto como el estado de naturaleza de Rousseau, el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes no corresponde a un momento histórico de la evolución humana, aun a pesar de que la abundancia de episodios guerreros entre los Yanoama pueda sugerir lo contrario. En primer lugar el relato de Elena Valero se extiende por un período de veintidós años; además, es seguro que ella ha contado ante todo aquello que la impresionaba más viva-

mente, es decir, los combates. Por último no olvidemos que, sin intentar reducir la importancia sociológica de la guerra en estas culturas, tanto de América del Norte como del Sur, la llegada de los blancos trajo como consecuencia, casi mecánicamente, un redoblamiento de la hostilidad y la guerra entre las tribus. Una vez apuntadas estas precisiones, nos parece que el término guerra no describe convenientemente los hechos, ya que ¿cuáles son las unidades opuestas? Son grupos locales *aliados*, es decir grupos que intercambian sus mujeres y que por esto se convierten en parientes. Sin duda nos resultará difícil entender que los cuñados hagan lo posible por masacrarse, pero parece evidente que hay que considerar la «guerra» entre estos indios a partir de la circulación de mujeres, que jamás son recuperadas. Por otra parte los Yanoama lo saben muy bien, ya que cuando pueden, sustituyen el enfrentamiento sangriento con flechas por combates rituales con mazas, gracias a los cuales se consuma la venganza. Es así que las fronteras entre la paz y la violencia, entre el matrimonio y la guerra, son muy fluidas, y un gran mérito de este libro es nutrir esta problemática con un material incomparablemente vívido.

Una última palabra para concluir: ¿qué ocurre con el lector de una obra como ésta si es etnólogo? Lo deja colmado, pero no satisfecho. En efecto, comparado con la abundante variedad de lo que es la vida de una sociedad primitiva, el discurso del sabio parece más bien el balbuceo dubitativo de un tartamudo que, por añadidura, es poco confiable. Libro, por lo tanto, un poco amargo pues nos deja con la certeza de que nos desplazamos en la superficie de los significados, que se alejan cada vez más a medida que intentamos aproximarnos a ellos. Pero aquí ya no se trata más de etnología. Las cosas quedan tal cual son, el lenguaje de la ciencia (que no se cuestiona) se queda al parecer —fatalmente— en un discurso sobre los Salvajes y en el no-discurso de los Salvajes. Como ellos, nosotros no podemos conquistar la libertad de ser uno y otro a la vez, de estar al mismo tiempo aquí y allá, sin perder todo y no permanecer en ninguna parte. A cada uno se le niega también la astucia de un saber que, si se tornara absoluto, se extinguiría en el silencio.

mente es decir las cosas. Por último no olvidemos que, sin
intentar explicar la importante evolución de la lengua en estas
culturas, trata de explicar los hechos como el ser la lengua de
los pueblos como un fenómeno que necesariamente no debe
plantearse de la posibilidad y la forma de las cosas. Las
estructuras culturales nos parecen que el término cultura no
describe convenientemente los hechos, ya que cultura son las
de las cosas. Los hechos sociales, es decir, grupos que in-
teractúan las cosas y que por eso se convierten en personas.
Los hechos nos parecen difíciles de explicar que los hechos sean lo
posible por nosotros, pero parece evidente que los hechos son
distintos a nosotros, como un tipo de la estructura de un
hecho, que puede ser interpretado por una parte de la estructura de un
hecho que puede ser interpretado por otra parte de la estructura
no solamente por hechos por nosotros, sino también por nosotros.
A los hechos se refieren la estructura. Es así que las interpretaciones
de los hechos, como el significado y la forma, son muy difi-
ciles y un gran mérito de este libro es haber tratado esta problemática con
un método inconspicuamente riguroso.

Una última palabra para concluir. Este libro es un libro de
una gran importancia. Es un libro de un tipo raro, pero no se
trata de. En efecto, comparado con la abundante variedad de lo
que es la vida de una sociedad primitiva, el discurso del libro que
se trata es el discurso abstracto de un lenguaje que por
necesidad es poco comprensible. Libro por lo tanto un poco extraño
que nos deja con la certeza de que nos desplazamos en la espe-
ra de los significados que se abren cada vez más a medida que
intentamos aproximarnos a ellos. Pero aquí ya no se trata más de
etnología. Las cosas quedan tal cual son, el lenguaje de la ciencia
(que no se cuestiona) se queda al parecer — estático — en un
discurso sobre los hechos y en el no discurso de los hechos.
Como ellos nosotros no podemos conquistar la libertad de ser uno
y otro a la vez de estar al mismo tiempo aquí y allí sin perder
nada y al permanecer en ninguna parte. A cada uno de los que
también se trata de un saber que si se toma absoluto se exten-
gine en el silencio.

3

La atracción del crucero*

La gran idea que a los filósofos que se ocupan de las
estructuras sociales se les ocurre a veces es que, en un
estado de guerra, los hechos sociales son como los hechos
de la naturaleza y que, por lo tanto, se deben explicar
de la misma manera. Pero, como la guerra y la naturaleza
son fenómenos muy diferentes, esta analogía es muy
problemática. El libro de Lévi-Strauss y Lévi-Strauss
trata de explicar los hechos sociales y la guerra y la
naturaleza de la misma manera. Pero, como la guerra y la
naturaleza son fenómenos muy diferentes, esta analogía
es muy problemática. El libro de Lévi-Strauss y Lévi-Strauss
trata de explicar los hechos sociales y la guerra y la
naturaleza de la misma manera. Pero, como la guerra y la
naturaleza son fenómenos muy diferentes, esta analogía
es muy problemática.

La atracción del circo

* Aparecido en la revista *Les Temps Modernes*, n.º 299-300, junio-julio 1971, p. 2345-2350.

La gruesa barca recorre los últimos metros y encalla sin tropiezo en la playa. El guía salta a tierra y grita: «¡Las mujeres y los niños primero!» Risas alegres saludan la broma. Con un gesto galante, el guía ofrece su brazo a las damas y el desembarco se realiza en medio de una gran algarabía. Allí están los Brown y los Murdock, los Fox y los Poage, los MacCurdy y los Cook. Antes de partir se les había aconsejado cubrirse bien, pero muchos de los hombres prefirieron quedarse en *short*. Se golpean las pantorrillas y se rascan unas gordas rodillas que los mosquitos detectaron inmediatamente. ¡Qué tanto! Uno no puede pasarse toda la vida en los hoteles climatizados, alguna vez hay que vivir duramente y conocer la naturaleza.

—Volveremos a partir en dos horas... y ¡cuidado con vuestras cabelleras!

Es tal vez el décimo contingente de turistas que conduce al poblado indígena. Para él es la rutina, ¿por qué renovar pues las ocurrencias si cada vez se las acoge con la misma consideración? Pero para esta gente es completamente diferente. Han pagado un fuerte suplemento para venir aquí, a ver los Salvajes. Y gracias a su dinero tienen, junto a ese sol implacable, los olores entremezclados del río y la selva, los insectos, ese mundo extraño que bravamente se dirigen a conquistar.

—¿Con esta luz? Yo, yo utilizo un diafragma de...

A cierta distancia se perciben las cúpulas de cuatro o cinco grandes casas colectivas. Ron-ron de las cámaras, clics de los aparatos, comienza el asedio.

—¡Era tan interesante ver a aquellos Negros! ¡Qué curiosos eran sus ritos!

—...no más de diez dólares —le dije—. Al fin ella se marchó.

—Están muy atrasados. Pero son mucho más simpáticos que los nuestros, ¿no le parece?

—...además, cuando vi que por el mismo precio hacíamos también las Bahamas le dije a mi mujer: está decidido, vamos ahí.

El pequeño grupo avanza lentamente por un camino bordeado de árboles de urucú. El Sr. Brown explica que los indios se pintan con el jugo rojo de los frutos cuando van a la guerra.

—Yo leí un libro, no me acuerdo sobre qué tribu. Pero eso no tiene importancia, son todos parecidos.

Tanta erudición suscita respeto.

—¿Los Prescott? Son idiotas, simplemente. Han dicho que estaban cansados. En realidad, ¿quiere que le diga la verdad?, ¡tenían miedo! Sí, miedo de los indígenas.

El sendero atraviesa un gran vergel. El Sr. Murdock mira los plátanos, querría comer un fruto, pero están un poco alto, habría que saltar. Dudando, se quita un momento su sombrero y se seca la calva.

—¡Tú al menos no corres peligro por tu cabellera!

Renuncia al plátano. Todo el mundo está de buen humor. Helos aquí, al final del sendero entre dos enormes chozas. Se detienen un momento, como sobre un umbral. La plaza oval está desierta, limpia, inquietante. Se diría un pueblo muerto.

—Aquí realizan sus danzas, durante la noche.

En el centro, un poste adornado con rombos negros y blancos. Un perro muy flaco riega su pie, ladra débilmente y se aleja trotando.

—¡Os apuesto a que eso es el poste de tortura!

El Sr. Brown no está muy seguro, pero él es el especialista. Murmullos, fotos, deliciosos estremecimientos.

—¿Usted cree que les enseñan a hablar?

Amarillo y verdes, rojos y azules, los loros y los grandes aras hacen la siesta, posados en lo alto de los techos.

—¡De todas maneras podrían decir algo, mostrarse, recibirnos!

La pesadez del silencio y de la luz se hace turbadora. Felizmente los habitantes comienzan a emerger por minúsculas aberturas, mujeres con los senos desnudos, niños pegados a sus faldas, también hombres que miran de reojo a los extranjeros y arrojan perezosa-

mente trozos de madera a los perros. Se entablan conversaciones imprecisas, las damas desean acariciar la cabeza de los pequeños que se escapan, un joven de amplia sonrisa repite sin cansarse: «O.K.! Good morning! O.K.!»

El Sr. Poage está encantado.

—¿Y, viejo, todo bien?

Palmea la espalda del políglota. Rápidamente se ha roto el hielo, están entre los Salvajes, no cualquiera puede decir lo mismo. Esto no es para nada lo que se esperaban, pero algo es algo. Ahí están los Indios, los arcos y las flechas se apoyan contra las paredes de las casas, hechas de hojas de palma.

Ahora cada uno va por su lado. Visiblemente no hay nada que temer y para las fotos y lo demás más vale no estar amontonado, ni tener aspecto belicoso.

Con resolución, el Sr. Brown, seguido de su mujer, se dirige al indio más próximo: realizará metódicamente la visita completa al poblado. Dos horas para acabar con la tribu no es demasiado. A trabajar. El hombre está sentado a la sombra, sobre un pequeño taburete de madera con forma de animal. De tiempo en tiempo lleva a su boca un tubo de tierra cocida; fuma su pipa sin mover los ojos que parecen no ver nada. Ni siquiera se inmuta cuando el Sr. Brown se planta delante de él. Su cabellera negra cubre libremente sus hombros, sin ocultar las orejas perforadas con un amplio agujero vacío.

En el momento de pasar a la acción algo detiene al Sr. Brown. ¿Qué voy a decirle? No voy a llamarlo señor. Y si lo tuteo puede que se sienta menospreciado y me muela a palos.

—¿Qué piensa usted? ¿Cómo se dirigiría usted a este..., a este hombre?

—¡No le diga nada, simplemente! De todas maneras seguramente no entenderá nada.

Se adelanta y anuncia algo que no se sabe si es orden o pedido:

—Foto.

La mirada del Indio sube desde los pies hasta las rodillas del Sr. Brown.

—Un peso.

—Bueno. Al menos sabe qué es el dinero. Era de esperar... En fin, no es caro.

—Sí, pero quitándose todo eso. Foto, ¡pero sin eso!

El Sr. Brown imita la caída del pantalón a lo largo de sus

piernas, enseña el desabotonarse de la camisa. Desviste al salvaje, le quita sus trapos mugrientos.

—Yo desvestido, cinco pesos.

Dios mío, no puede ser que sea tan interesado. Por una foto o dos, exagera. La Sra. Brown comienza a impacientarse.

—Y bien, ¿sacas la foto o qué?

—Ya lo ves, cada vez viene con una historia nueva.

—Cambia de indio.

—Será igual con todos.

El hombre permanece sentado, indiferente, fumando apaciblemente.

—Muy bien, cinco pesos.

Desaparece por unos instantes en el interior y vuelve enteramente desnudo, atlético, sereno y libre en su cuerpo. Un ramalazo de nostalgia hace soñar al Sr. Brown y la Sra. Brown desliza una mirada sobre el sexo.

—Crees verdaderamente que...

—Bah, no me compliques las cosas. Está muy bien con él.

Clic-clac, clic-clac... Cinco fotos, en diferentes ángulos. Todo está listo para la sexta.

—Terminado.

El hombre ha dado una orden sin alzar la voz. El Sr. Brown no osa desobedecer. Siente desprecio por sí mismo, se detesta... Yo, un hombre blanco civilizado convencido de la igualdad de las razas, henchido de sentimientos fraternales hacia aquellos que no han tenido la suerte de ser blancos, obedezco sin chistar a la primera palabra de un miserable que vive desnudo cuando no se viste con unos andrajos hediondos. Exige cinco pesos y yo podría darle cinco mil. No tiene nada, él mismo es menos que nada y cuando dice terminado yo me detengo. ¿Por qué?

—¿Por qué diablos actúa así? ¿Qué le hace una o dos fotos más?

—Has dado con una vedette que se hace pagar caro.

El Sr. Brown está en estado de apreciar el humor.

—Además, ¿qué va a hacer con ese dinero? Estas gentes viven de nada, como los animales.

—Tal vez quiera comprarse una cámara fotográfica.

El indio examina despaciosamente el viejo billete de cinco pesos y luego lo guarda en su casa. Se sienta y retoma su pipa. Es una provocación, no nos presta la menor atención, estamos allí y es como si no estuviéramos. Odio: esto es lo que comienza a experimentar el Sr. Brown delante de ese bloque de inercia. Pero todo

este rodeo les cuesta demasiado. Imposible guardar una actitud digna, humillar a ese salvaje mandándolo al demonio. El Sr. Brown no quiere haber venido para nada.

—¿Y las plumas? ¿No hay plumas?

Con gestos ampulosos reviste al Indio de adornos, corona su cabeza de ornamentos, le provee de largas alas.

—Tú sacando foto mi llevando plumas, quince pesos.

La oferta no se discute. Ligera sonrisa de aprobación de la Sra. Brown. Su marido elige el martirio.

—O.K., quince pesos.

Un billete de cinco, un billete de diez sometidos al mismo paciente examen. El hombre vuelve a entrar a su casa, y es un semidios el que surge del antro oscuro. Sobre la cabellera negra ahora anudada en una cola de caballo hay un amplio tocado, un sol rosa y negro; en los obscenos agujeros de las orejas, dos discos de madera; en los tobillos, unos ramilletes de plumas blancas; el vasto torso está dividido por dos collares de pequeños caracoles en bandolera. La mano se apoya en una pesada maza.

—La verdad es que valía la pena. ¡Qué bello es!

La Sra. Brown admira sin reservas. Clic-clac, clic-clac... El semidios no interviene hasta después de la décima foto en la que el Sr. Brown posa, modesto y paternal, junto al Piel Roja.

Y todo recomienza en cuanto quiere comprar pequeñas estatuillas de arcilla cocida, los adornos, las flechas, un arco. Una vez indicado el precio, el hombre no dice una palabra más. Hay que aceptarlo. Las armas en cuestión son bonitas, adornadas con plumas de pájaro blanco, muy diferentes del gran arco y el puñado de largas flechas que reposan contra la choza, desprovistos de ornamentos, serios.

—¿Cuánto?

—Cien pesos.

—¿Y aquellas otras?

Por primera vez el Indio expresa un sentimiento, una ligera sorpresa agita momentáneamente su rostro helado.

—¿Eso? Mi arco. Para animales.

Con una mueca muestra la selva y hace el gesto de lanzar una flecha.

—Mí no vendiendo.

Esto no quedará así. Ya veremos quién es el más fuerte, quién aguanta más.

—Pero yo quiero ése, con las flechas.

—Oiga, ¿qué es lo que quiere? ¡Los otros son mucho más bonitos!

El hombre mira alternativamente sus propias armas y las que ha fabricado con esmero para futuros compradores. Coge una flecha y aprecia la precisión de la flecha, toca con el dedo la punta de hueso.

—Mil pesos.

El Sr. Brown no se lo esperaba.

—¡Qué! ¡Está loco! ¡Es demasiado caro!

—Esto, mi arco. Mí matando animales.

—Basta de hacer el ridículo. Págale. ¡Qué vamos a hacerle!

El marido extiende un billete de mil, pero el otro se niega porque quiere diez de cien. Hay que pedir cambio al Sr. Poage. El Sr. Brown, satisfecho, se va con su arco y sus flechas de caza en la mano. Ha terminado su rollo de película a escondidas, como un ladrón, aprovechando que la gente no lo veía.

—¡Qué banda de ladrones, esta gente! Están completamente podridos por el dinero.

El Sr. MacCurdy resume el sentimiento generalizado de los turistas que vuelven al barco.

—¡Doscientos pesos! Se da usted cuenta, por filmar tres minutos a esas jóvenes que danzaban desnudas. ¡Seguro que se acuestan con cualquiera por veinte!

—Yo, al contrario. Es la primera vez que veo a mi marido dejarse timar. ¡Y por quién!

—...Y no se puede regatear. Son demasiado brutos. Unos holgazanes. ¡Así es fácil vivir!

—¿Los Prescott? ¡Tenfan mucha razón!

Sobre el etnocidio*

* Aparecido en la *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Ed. Universalia, 1974, pp. 282b-286a.

Hace algunos años el término etnocidio no existía. Beneficiario de los favores pasajeros de la moda y, ciertamente, gracias a su capacidad de responder a una necesidad, de satisfacer una innegable demanda de precisión terminológica, el uso de la palabra ha sobrepasado ampliamente su lugar de origen, la etnología, para pasar a ser del dominio público. Sin embargo, ¿la difusión acelerada de una palabra mantiene la coherencia y el rigor deseables con la idea a la que sirve de vehículo? No está muy claro que la comprensión se beneficie con la extensión y que, al fin de cuentas, sepamos qué significa el etnocidio. En el espíritu de sus inventores la palabra estaba destinada, sin duda, a traducir una realidad no expresada por ningún otro término. Si se ha sentido la necesidad de crear una nueva palabra era porque había que pensar algo nuevo, o bien algo viejo pero sobre lo que todavía no se había reflexionado. En otros términos, se estimaba inadecuado o impropio para cumplir esta exigencia nueva otra palabra, genocidio, cuyo uso estaba muy difundido desde mucho tiempo atrás. Por lo tanto, no se puede comenzar una reflexión seria sobre la idea de etnocidio sin intentar determinar previamente lo que distingue al fenómeno así llamado de la realidad a la que hace referencia el genocidio.

Creado en 1946 durante el proceso de Nuremberg, el concepto jurídico de genocidio es la toma de conciencia en el plano legal de un tipo de criminalidad desconocida hasta el momento. Más exactamente, remite a la primera manifestación, debidamente registrada por la ley, de esta criminalidad: el exterminio sistemático de los judíos europeos por los nazis alemanes. El delito jurídicamente definido como genocidio hunde sus raíces, por lo tanto, en

el racismo; es su producto lógico y en última instancia, necesario: un racismo que se desarrolla libremente, como fue el caso de la Alemania nazi, no puede conducir sino al genocidio. Las guerras coloniales que se sucedieron en el Tercer Mundo a partir de 1945 y que, en algunos casos, todavía perduran, dieron lugar a acusaciones precisas de genocidio contra las potencias coloniales. Pero el juego de las relaciones internacionales y la indiferencia relativa de la opinión pública impidieron lograr un consenso análogo al de Nuremberg; jamás hubo persecuciones.

Si el genocidio antisemita de los nazis fue el primero en ser juzgado por la ley, no fue el primero en ser perpetrado. La historia de la expresión occidental en el siglo XIX, de la constitución de los imperios coloniales por las grandes potencias europeas, está jalonado de masacres metódicas de las poblaciones autóctonas. Aunque más no sea por su extensión continental, por la amplitud de la caída demográfica que provocó, el genocidio de los indígenas americanos es el que más ha llamado la atención. A partir del descubrimiento de América, en 1492, se puso en marcha una máquina de destrucción de los indios. Esta máquina aún funciona allí donde subsisten, por toda la gran selva amazónica, las últimas tribus «salvajes». En el curso de los últimos años se han denunciado masacres de indios en Brasil, Colombia, Paraguay, y siempre ha sido en vano.

Por lo tanto es sobre todo a partir de su experiencia americana que los etnólogos, y muy particularmente Robert Jaulin, se vieron llevados a formular el concepto de etnocidio. En principio, esta idea se refiere a la realidad indígena de América del Sur. Allí se dispone de un terreno favorable —si se nos permite la expresión— para buscar la diferencia entre genocidio y etnocidio, ya que las últimas poblaciones indígenas del continente son víctimas simultáneamente de estos dos tipos de criminalidad. Si el término genocidio remite a la idea de «raza» y a la voluntad de exterminar una minoría racial, el de etnocidio se refiere no ya a la destrucción física de los hombres (en este caso permaneceríamos dentro de la situación genocida) sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. Tanto en uno como en otro caso se trata sin duda de la muerte, pero de una muerte diferente: la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida.

No se trata aquí de elegir el mal menor, ya que la respuesta es de por sí evidente: cuanto menos barbarie mejor. Dicho esto, hemos de reflexionar sobre la verdadera significación del etnocidio.

El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia perniciosa. Estas dos actitudes se separan en la clase de tratamiento que reservan a la diferencia. El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla. Se extermina a los otros porque son absolutamente malos. El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia: los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo. Se podría oponer el genocidio y el etnocidio como las dos formas perversas del pesimismo y el optimismo. En América del Sur los asesinos de indios llevan al colmo la posición del Otro como diferencia: el indio salvaje no es un ser humano sino un simple animal. La muerte de un indio no es un acto criminal; incluso el racismo ha desaparecido, ya que para ejercerse implica el reconocimiento de un mínimo de humanidad en el Otro. Monótona repetición de una infamia muy vieja: Claude Lévi-Strauss, al tratar —*avant la lettre*— del etnocidio, recuerda en *Raza e historia* que los indios de las Islas se preguntaban si los españoles recién llegados eran dioses u hombres, en tanto que los blancos se interrogaban sobre la naturaleza humana o animal de los indígenas.

¿Quiénes practican, por otra parte, el etnocidio? ¿Quién ataca el alma de los pueblos? Aparecen en primer plano, en América del Sur, pero también en muchas otras regiones, los misioneros. Propagadores militantes de la fe cristiana, se esfuerzan por sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. El desarrollo evangelizador supone dos certezas: primero que la diferencia —el paganismo— es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido. La actitud etnocida es más bien optimista precisamente en esto: el Otro, que desde un principio es malo, es perfectible, se le reconocen los medios para elevarse, por identificación, a la perfección representada por el cristianismo. Quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad. Se trata, claro está, de un resultado buscado: conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. El discurso laico, por

otra parte, dice lo mismo cuando enuncia, por ejemplo, la doctrina oficial del gobierno brasileño en lo tocante a la política indigenista. «Nuestros indios, proclaman los responsables, son seres humanos como los otros. Pero la vida salvaje que llevan en la selva los condena a la miseria y la desgracia. Es nuestro deber ayudarlos a liberarse de la servidumbre. Tienen el derecho de elevarse a la dignidad de ciudadanos brasileños para poder participar plenamente en el desarrollo de la sociedad y gozar de sus beneficios.» La ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio.

El horizonte sobre el que se recortan el espíritu y la práctica etnocidas se determina según dos axiomas. El primero proclama la jerarquía de las culturas: las hay inferiores y superiores. El segundo confirma la superioridad absoluta de la cultura occidental. Este último no puede mantener con los otros, y en particular con las culturas primitivas, más que una relación de negación. Pero se trata de una negación positiva, en tanto que quiere suprimir lo inferior en cuanto inferior para elevarlo a un nivel superior. Se suprime la indianidad del indio para hacer de él un ciudadano brasileño. En la perspectiva de sus agentes, el etnocidio no es visto como una empresa destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental.

Esta vocación de medir las diferencias con la vara de su propia cultura se denomina etnocentrismo. Occidente sería etnocida porque es etnocéntrico, porque se considera a sí mismo y quiere ser la civilización. Se impone, sin embargo, una pregunta: ¿nuestra cultura detenta el monopolio del etnocentrismo? La experiencia etnológica nos permite responder. Consideremos la manera en que se denominan a sí mismas las sociedades primitivas. En realidad no hay autodenominación en la medida en que, recurrentemente, las sociedades se atribuyen casi siempre un único y mismo nombre: los Hombres. Para ilustrar con algunos ejemplos este rasgo cultural recordaremos que los indios Guaraníes se llaman Ava, que significa los «Hombres»; que los Guayaki dicen que son Aché, las «Personas»; que los Waika de Venezuela se proclaman Yanomami, la «Gente»; que los Esquimales son los Inuit, los «Hombres». Se podría alargar indefinidamente la lista de estos nombres propios que componen un diccionario de todas las palabras con el mismo sentido: hombres. Por el contrario, cada sociedad designa sistemáticamente a sus vecinos con nombres peyorativos, cargados de desprecio, injuriantes.

Toda cultura realiza así una división de la humanidad entre

ella misma, que se afirma como representación de lo humano por excelencia y los otros, que participan mínimamente de la humanidad. El discurso sobre ellas mismas que tienen las sociedades primitivas, condensado en los nombres que se confieren, es totalmente etnocéntrico: afirmación de la superioridad de su ser cultural, negativa a reconocer a los otros como iguales. El etnocentrismo parece la cosa más repartida en el mundo y, al menos desde este punto de vista, la cultura occidental no se distingue de las otras. Y aún es conveniente, llevando el análisis un poco más allá, pensar el etnocentrismo como una propiedad formal de toda formación cultural, inmanente a la cultura misma. Pertenece a la esencia de la cultura ser etnocéntrica, en la medida en que toda cultura se considera la cultura por antonomasia. En otros términos, la alteridad cultural jamás es considerada una diferencia positiva sino que siempre es una inferioridad según un esquema jerárquico.

Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. Sino, toda cultura debería ser etnocida y no es el caso. Nos parece que es en este nivel donde se deja ver una cierta insuficiencia en la reflexión que realizan desde hace cierto tiempo los investigadores, y que afecta al problema del etnocidio. En efecto, no es suficiente con reconocer y afirmar la naturaleza y la función etnocida de la civilización occidental. Mientras nos contentemos con determinar el mundo blanco como etnocida nos quedaremos en la superficie de las cosas, seguiremos repitiendo —repetición legítima, sin duda, puesto que nada ha cambiado— el discurso pronunciado por el obispo Las Casas, por ejemplo, cuando ya a comienzos del siglo XVI denunciaba en términos bien precisos el genocidio y el etnocidio que los españoles realizaban con los indios de las Islas y de México. La lectura de los trabajos consagrados al etnocidio da la impresión de que para sus autores la civilización occidental es una especie de abstracción, sin raíces socio-históricas, una vaga esencia que lleva en sí el espíritu etnocida. Nuestra cultura no es ninguna abstracción, es el producto lentamente constituido de una historia, permite una investigación genealógica. ¿Qué es lo que hace que la civilización occidental sea etnocida? Esta es la verdadera pregunta. El análisis del etnocidio implica, más allá de la denuncia de los hechos, una interrogación sobre la naturaleza, históricamente determinada, de nuestro mundo cultural. Por lo tanto, es necesario volverse hacia la historia.

Así como no es una abstracción extra-temporal, la civilización occidental tampoco es una realidad homogénea, un bloque indiferenciado idéntico en todas sus partes. Esta es, sin embargo, la imagen que parecen dar los autores antes citados. Pero si Occidente es etnocida como el sol es luminoso este fatalismo vuelve inútil, y aun absurda, la denuncia de los crímenes y el llamado a la protección de las víctimas. ¿No será que la civilización occidental es etnocida hacia fuera, es decir con otras formaciones culturales porque es etnocida *en principio respecto de sí misma*? No se puede considerar la vocación etnocida de la sociedad occidental sin articularla con esa particularidad de nuestro propio mundo que constituye el criterio clásico de distinción entre los Salvajes y los Civilizados, entre el mundo primitivo y el mundo occidental: los primeros son un conjunto de sociedades sin Estado, los segundos están compuestos por sociedades con Estado. Hay que intentar reflexionar sobre lo siguiente: ¿pueden legítimamente ponerse en perspectiva estas dos propiedades de Occidente, cultura etnocida y sociedad con Estado? Si así fuese se comprendería por qué las sociedades primitivas pueden ser etnocéntricas sin ser etnocidas, puesto que son precisamente sociedades sin Estado.

Se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un proceso de identificación, un proyecto de reducción del otro a lo mismo (el indio amazónico suprimido como otro y reducido a lo mismo como ciudadano brasileño). En otras palabras, el etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo Uno. ¿Y qué es el Estado? Es, esencialmente, la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de ese cuerpo. Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia. En este nivel formal en que nos situamos actualmente comprobamos que la práctica etnocida y la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: ya sea como civilización occidental o como Estado, se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y de la alteridad, el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno.

Quitemos este eje formal y en alguna medida estructuralista y abordemos el diacrónico, el de la historia concreta, considerando la cultura francesa como un caso particular de la cultura occiden-

tal, ilustración ejemplificadora del espíritu y el destino de Occidente. Su formación, enraizada en un pasado secular, aparece estrictamente relacionada con la expansión y el reforzamiento del aparato del Estado, primero bajo su forma monárquica, luego republicana. A cada desarrollo del poder central corresponde un mayor despliegue del mundo cultural. La cultura francesa es una cultura nacional, una cultura de lo francés. La extensión de la autoridad del Estado se traduce en la expansión de la lengua del Estado, el francés. La nación puede proclamarse constituida y puede aparecer el Estado como quien detenta exclusivamente el poder cuando las gentes sobre las que se ejerce la autoridad del Estado hablan su misma lengua. Este proceso de integración pasa evidentemente por la supresión de las diferencias. Es así que en los inicios de la nación francesa, cuando Francia no era más que la Francomanía y su rey un pálido señor del norte del Loira, la cruzada de los albigenses se abatió sobre el sur para abolir la civilización. La extirpación de la herejía cátara, pretexto y medio de expansión de la monarquía de los capetos, trazando los límites casi definitivos de Francia, aparece como un caso de etnocidio puro: la cultura del *Midi* —religión, literatura, poesía— estaba irreversiblemente condenada y los habitantes del Languedoc se convirtieron en sujetos leales al rey de Francia.

La Revolución de 1789, al permitir el triunfo del espíritu centralista de los Jacobinos sobre las tendencias federalistas de los Girondinos, culmina la empresa política de la administración parisiense. Las provincias, como unidades territoriales, se apoyaban cada una sobre una vieja realidad, homogénea desde el punto de vista cultural: lengua, tradiciones políticas, etc. Se las sustituye por la distribución abstracta en departamentos, apta para quebrar toda referencia a particularismos locales y por lo tanto para facilitar por doquier la penetración de la autoridad del Estado. Última etapa de ese movimiento por el cual las diferencias se evaporan una tras otra frente al poderío del Estado: la Tercera República transforma definitivamente a los habitantes del hexágono en ciudadanos gracias a la institución de la escuela laica, gratuita y obligatoria, y más tarde del servicio militar obligatorio. La existencia autónoma que subsistía en el mundo provincial y rural sucumbió. Se había realizado el «afrancesamiento», el etnocidio consumado: lenguas tradicionales acosadas como dialectos de atrasados, vida pueblerina rebajada a espectáculo folklórico destinado al consumo turístico.

Por breve que sea, esta ojeada sobre la historia de nuestro país

basta para mostrar que el etnocidio, como supresión más o menos autoritaria de las diferencias socio-culturales, se inscribe primariamente en la naturaleza y funcionamiento de la maquinaria del Estado, que procede por uniformización de la relación que la liga a los individuos: el Estado no reconoce más que ciudadanos iguales ante la Ley.

Afirmar, a partir del ejemplo francés, que el etnocidio pertenece a la esencia unificadora del Estado conduce lógicamente a decir que toda formación estatal es etnocida. Examinemos rápidamente el caso de un tipo de Estado bien diferente a los Estados europeos. Los Incas llegaron a edificar en los Andes una maquinaria de gobierno que fue la admiración de los españoles, tanto por la amplitud territorial como por la precisión y minuciosidad de las técnicas administrativas que permitían al Emperador y a sus numerosos funcionarios ejercer un control casi total y permanente sobre los habitantes del imperio. El aspecto propiamente etnocida de esta maquinaria estatal aparece en su tendencia a incaizar las poblaciones recientemente conquistadas: no solamente las obligaban a pagar tributo a los nuevos señores, sino que les imponían el culto de los conquistadores, el culto del Sol, es decir, del propio Inca. Se difundía así una religión de Estado, impuesta por la fuerza en detrimento de los cultos locales. También es cierto que la presión ejercida por los Incas sobre las tribus sometidas nunca alcanzó la violencia ni el celo maníaco con que los españoles destruyeron luego la idolatría indígena. Por más hábiles diplomáticos que fuesen los Incas sabían también utilizar la fuerza cuando era necesario y su organización reaccionaba con la mayor brutalidad, como lo hace todo aparato de Estado cuando ve cuestionado su poder. Los frecuentes levantamientos contra la autoridad central del Cuzco, reprimidos desde el inicio sin piedad, eran luego castigados con la deportación masiva de los vencidos a regiones muy alejadas de su territorio natal, es decir, marcado por la red de los lugares de culto (fuentes, colinas, grutas): desarraigo, desterritorialización, etnocidio...

La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente: toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado. Hay, por lo tanto, una cierta universalidad del etnocidio, por cuanto no es propio solamente de un vago «mundo blanco» indeterminado sino de todo un conjunto de sociedades que son las sociedades con Estado. La reflexión sobre el etnocidio pasa por un análisis del

Estado. ¿Pero debe detenerse allí, en la comprobación de que el etnocidio es el Estado y que desde este punto de vista todos los Estados se valen de él? Sería caer nuevamente en el pecado de abstracción que precisamente le hemos reprochado a la «escuela del etnocidio», sería desconocer una vez más la historia concreta de nuestro mundo cultural.

¿Dónde se sitúa la diferencia que impide poner en el mismo plano, meter en el mismo saco a los Estados bárbaros (Incas, faraones, despotismos orientales) y los Estados civilizados (el mundo occidental)? Esta diferencia se revela, en primer lugar, al nivel de la capacidad etnocida de los aparatos estatales. En el primer caso, dicha capacidad está limitada no por la debilidad del Estado, sino todo lo contrario, por su fuerza: la práctica etnocida —abolir la diferencia cuando se convierte en oposición— cesa en el momento en que la fuerza del Estado no corre más riesgo. Los Incas toleraban una relativa autonomía de las comunidades andinas siempre y cuando reconocieran la autoridad política y religiosa del emperador. Por el contrario, en el segundo caso —Estados occidentales— la capacidad etnocida no tiene límites ni freno. Es, sin duda, por esto que puede conducir al genocidio, que se puede hablar del mundo occidental como absolutamente etnocida. ¿Pero de dónde proviene esto? ¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad? Su *régimen de producción económico*, justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia adelante. Lo que diferencia a Occidente es el capitalismo en tanto imposibilidad de permanecer de este lado de las fronteras, el que sea pasaje más allá de toda frontera; es el capitalismo como sistema de producción para el que nada es imposible, sino el tenerse a sí mismo como su propio fin, ya sea liberal, privado, como en Europa occidental, o planificado, estatal como en Europa oriental. La sociedad industrial, la más formidable máquina de producir, es por esto mismo la más terrible máquina de destruir. Razas, sociedades, individuos, espacio, naturaleza, mares, bosques, subsuelo: todo es útil, todo debe ser utilizado, todo debe ser productivo, ganado para una productividad llevada a su máxima intensidad.

He aquí la razón por la que no se podía dar tregua a las sociedades que abandonaban el mundo a su tranquila improductividad originaria; he aquí por qué era intolerable a los ojos de Occidente el derroche representado por la falta de explotación de inmensos recursos. La opción que se proponía a estas sociedades era un

dilema: ceder a la producción o desaparecer, el etnocidio o el genocidio. A finales del siglo pasado los indígenas de la pampa argentina fueron totalmente exterminados para permitir la crianza extensiva de ovejas y vacas que hicieron la riqueza del capitalismo argentino. A principios de este siglo cientos de miles de indios amazónicos murieron bajo los golpes de los buscadores de caucho. Actualmente, en toda América del Sur, los últimos indios libres sucumben bajo el enorme peso del crecimiento económico, brasileño en particular. Las rutas transcontinentales cuya construcción se acelera constituyen ejes de colonización de los territorios atravesados: ¡pobres de los indios que encuentre la ruta! ¿Qué peso pueden tener unos pocos millares de Salvajes improductivos a la vista de la riqueza en oro, minerales raros, petróleo, criaderos de bovinos y plantaciones de café? Producir o morir es la divisa de Occidente. Los indios de América del Norte lo aprendieron en carne propia, muerto hasta el último de ellos para permitir la producción. Uno de sus verdugos, el general Sherman, lo declaraba ingenuamente en una carta dirigida a un famoso asesino de indios, Buffalo Bill: «Según mis cálculos, había en 1862 más o menos 9 millones y medio de bisontes en las planicies comprendidas entre el Missouri y las Montañas Rocosas. Todos han desaparecido, muertos por su carne, su cuero y sus huesos. (...) Por esta misma fecha había unos 165.00 Pawnees, Sioux, Cheyennes, Kiowas y Apaches cuya alimentación anual dependía de esos bisontes. Ellos también han partido y han sido reemplazados por el doble o triple de hombres y mujeres de raza blanca, que han hecho de esta tierra un vergel y que pueden ser censados, pagar sus impuestos y ser gobernados según las leyes de la naturaleza y la civilización. Este cambio ha sido saludable y se llevará a cabo hasta el fin.»¹

El general tenía razón. El cambio se llevará hasta el fin, cuando ya no haya nada por cambiar.

1. Citado en R. Thévenin y P. Coze, *Moeurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges*, Paris, Payot, 1952.

Mitos y ritos de los indios de America del sur*

* Los textos siguientes han sido escritos por Pierre Clastres para el *Dictionnaire des mythologies et des religions* (título provisorio), obra colectiva que publicará Ediciones Flammarion en 1981, bajo la dirección de Yves Bonnefoy. Ediciones Flammarion, queriendo asociarse al homenaje aquí rendido a Pierre Clastres, nos ha autorizado excepcionalmente a reproducir estos artículos aún antes de la aparición del *Dictionnaire*.

No podríamos intentar una exposición seria de las religiones indígenas de América del Sur sin enunciar antes, aunque sea esquemáticamente, un cierto número de datos generales relativos a esta área cultural. Sin duda evidentes para el especialista, deben sin embargo servir de introducción a la exposición para facilitar el examen del problema de la religión al lector menos familiarizado con estos temas. En efecto, ¿se puede abordar el campo de las prácticas y creencias de los indios sudamericanos sin saber primeramente cómo vivían esos pueblos, como funcionaban sus sociedades? Recordemos, por lo tanto, esto que es una perogrullada sólo en apariencia: América del Sur es un continente cuya inmensa superficie (salvo raras excepciones, como el desierto de Atacama en el extremo norte de Chile) estaba enteramente ocupada por el hombre en el momento del descubrimiento, a finales del siglo xv. Se trataba, por otra parte, de una ocupación muy antigua que se remonta a casi treinta mil años, como lo atestiguan los trabajos de los prehistoriadores. Conviene observar también que, contrariamente a una convicción que hasta hace poco estaba muy difundida, la densidad de la población indígena era relativamente alta. Las investigaciones demográficas, sobre todo las de la escuela de Berkeley en Estados Unidos constituyen un cuestionamiento radical del punto de vista clásico, según el cual América del Sur, salvo en su parte andina, era casi un desierto. Por la antigüedad y número de la población (algunas decenas de millones), por la amplitud continental de su territorio, América del Sur ofrecía las condiciones para una gran diferenciación cultural y, por lo tanto, religiosa.

¿Cuáles son las características socio-culturales principales, las determinaciones etnológicas esenciales de los pueblos sudamericanos? La extensión territorial y la variación climática que de ello resulta dan origen a una sucesión de ambientes ecológicos y paisajes que van desde la selva ecuatorial húmeda del norte (la cuenca amazónica) hasta las planicies de la Patagonia y los rudos climas de la Tierra del Fuego. Las diferencias en el medio natural, por las adaptaciones específicas que exigen de los hombres, formaron modelos culturales muy contrastados: agricultores sedentarios de los Andes, agricultores itinerantes sobre chamicera de la selva, cazadores-recolectores nómadas. Pero es necesario recalcar que en América del Sur las culturas de cazadores son absolutamente minoritarias. Su área de expansión corresponde, esencialmente, a zonas en las que la agricultura era imposible, ya sea a causa del clima (Tierra del Fuego) o a causa de la naturaleza de la vegetación (la pampa argentina carece de bosques). Allí donde la agricultura es posible con la tecnología indígena (utilización del fuego, el hacha de piedra, el palo para cavar, etc.) ésta se lleva a cabo desde hace muchos milenios, como lo enseñan los descubrimientos de los arqueólogos y los etno-botánicos: la mayor parte del continente sudamericano. Y se ha podido establecer que en esos islotes de sociedades de cazadores que rompen bizarramente la monotonía del paisaje cultural, la ausencia de agricultura no resulta de la persistencia de un modo de vida pre-agrícola sino de una pérdida: los Guayaki del Paraguay, los Siriono de Bolivia, practicaban, como sus vecinos, la agricultura sobre chamicera pero, por circunstancias históricas diversas, la perdieron en épocas más o menos antiguas y se convirtieron en cazadores-recolectores. En otras palabras, en lugar de una infinita variedad de culturas más bien se observa un enorme bloque homogéneo de sociedades con modo de producción semejante.

Pero sabemos, por otra parte, que para señalar un principio de orden en la diversidad de pueblos que habitan una región dada, para someter a una primera clasificación la multiplicidad de sus culturas, se apela preferentemente a un criterio lingüístico. Y se ve entonces desvanecerse la imagen de una casi perfecta unidad cultural, sugerida por la recurrencia poco menos que continental de bases materiales muy parecidas. ¿Cuál es en efecto, a grandes rasgos, el cuadro lingüístico de América del Sur? Quizá no haya en ninguna otra parte del mundo un fraccionamiento lingüístico tan acabado. Las grandes familias lingüísticas se cuentan por decenas, cada una de ellas con una cantidad de dialectos lo suficientemente

alejados de la lengua madre como para que la intercomunicación entre los que los hablan sea imposible. También se han encontrado un número considerable de lenguas a las que se considera aisladas porque no se las puede integrar en las principales existencias lingüísticas. De esta extraordinaria fragmentación en el plano de las lenguas resulta una especie de atomización cultural. En efecto, la unidad de lengua generalmente fundamenta la unidad cultural de un pueblo, el «estilo» de su civilización, el espíritu de su cultura. Sin duda se descubrirá alguna excepción a esta «regla». Así, los Guayaki, cazadores nómadas, pertenecen desde el punto de vista de su lengua a la gran vertiente tupí-guaraní que agrupa a tribus de agricultores. Estos casos aberrantes son muy raros y proceden de conjunciones históricas difíciles de establecer. Un punto esencial debe aquí llamar nuestra atención: los Tupí-Guaraní, por ejemplo, ocupaban por millones un territorio inmenso y hablaban la misma lengua, con variaciones dialectales demasiado débiles como para impedir la comunicación. Por lo tanto, a pesar de las distancias que separan a los grupos más alejados, la homogeneidad cultural es notable, tanto en lo que se refiere a su vida socio-económica como a la actividad ritual o a la estructura de los mitos. Se sobreentiende que unidad cultural no significa unidad política: las tribus tupí-guaraní participan del mismo modelo cultural sin constituir una «nación», debido a que permanecen en un constante estado de guerra entre sí.

Pero al reconocer esta afinidad entre lengua y cultura y descubrir en la primera el principio de unidad de la segunda, nos vemos constreñidos a aceptar al mismo tiempo la consecuencia más inmediata de esta relación: habrá, en suma, tantas configuraciones culturales, y por consiguiente, tantos sistemas de creencias, como lenguas. A cada etnia corresponderá un conjunto particular de creencias, ritos y mitos. El problema, en lo sucesivo, es de orden metodológico. Evidentemente no se puede adoptar la solución ilusoria de un «diccionario» que haría sucederse una interminable lista de tribus conocidas y la variedad hormigueante de sus creencias y prácticas. La dificultad para elegir un método de presentación de los hechos religiosos proviene en gran parte de la contradicción entre la homogeneidad cultural que se verifica en el plano socioeconómico y la irreductible heterogeneidad en el plano de la cultura propiamente dicha, de tal manera que cada etnia posee y cultiva su personalidad particular entre las bases materiales y el «amor propio». ¿No podríamos, acaso, descubrir unas líneas de fuerza capaces de dividir una identidad demasiado abstracta, unas

transversales aptas para agrupar diferencias demasiado específicas? Una división de este tipo entre los pueblos amerindios es la que utilizaron los primeros europeos que llegaron al Nuevo Mundo: por una parte las sociedades de los Andes, sometidas al poder imperial de la poderosa maquinaria estatal incaica; por otra parte las tribus que poblaban el resto del continente, indios de la selva, la sabana y la pampa, «gentes sin fe, sin ley y sin rey», como decían los cronistas del siglo xvi. No debe sorprendernos que este punto de vista europeo, ampliamente fundado en el etnocentrismo de quienes lo formulaban, se hiciera eco de la opinión que tenían los Incas de los pueblos que se apretujaban contra las fronteras del Imperio: no eran para ellos más que despreciables salvajes, buenos solamente si se lograba reducirlos a pagar tributos al rey. Tampoco debe sorprendernos saber que la repugnancia que los Incas sentían hacia la gente de la selva se debía a sus costumbres, que consideraban bárbaras, en particular sus prácticas rituales.

Es esta línea la que separa y reparte los pueblos indígenas de América del Sur: los Andinos y los otros, los Civilizados y los Salvajes, o, en términos de clasificación tradicional, las altas culturas por una parte, las civilizaciones selváticas por otra. La diferencia cultural (y aún más, la religiosa) está más enraizada en el modo de funcionamiento político que en el modo de producción económico. En otros términos, no hay diferencia sustancial —desde el punto de vista de ritos y mitos— entre pueblos cazadores y pueblos agricultores que forman en conjunto un bloque cultural homogéneo frente al mundo andino: oposición que también puede enunciarse como sociedades sin Estado (o sociedades primitivas) y sociedades con Estado; criterio que al menos permite estructurar el espacio religioso de la América precolombina y asegura también la economía de la exposición que nos concierne. Es por esto que la primera parte estará consagrada al mundo religioso de las sociedades primitivas, agricultores y cazadores juntos. La presentación de la religión andina ocupará la segunda parte. Se tratará de distinguir en ella dos planos autónomos, uno inscrito en la antigua tradición de las comunidades campesinas de esta región, el otro, mucho más reciente, consecutivo a la formación y expansión del Estado inca.

Habremos así asegurado la «cobertura» de los dos dominios en los que se despliega la espiritualidad de los indios sudamericanos. Conforme con las dimensiones socio-culturales generales de estas sociedades, la bi-partición del campo religioso no ofrecería, sin embargo, una imagen suficientemente exacta de su objeto. En efecto, un cierto número de etnias que se relacionan con el modelo «pri-

mitivo» clásico tanto por su modo de producción como por sus instituciones políticas, se separan sin embargo de este modelo precisamente por las formas extrañas, enigmáticas, que adoptan su pensamiento y su práctica religiosa. Esta diferencia llega al extremo en las tribus tupí-guaraní, cuya etnografía religiosa exige un desarrollo especial que constituirá, en consecuencia, la tercera parte de esta exposición.

Debemos considerar todo documento concerniente a la América india como una fuente etnográfica. La información disponible es, pues, muy abundante, ya que comienza a constituirse desde el momento del descubrimiento. Pero también es incompleta: de numerosas tribus desaparecidas no subsiste más que el nombre. Esta falta, no obstante, se compensa ampliamente por los resultados de las investigaciones de campo realizadas desde hace veinte años en pueblos poco o nada destruidos. Poseemos, entonces, documentos sobre las sociedades primitivas que se escalonan desde las crónicas del siglo xvi a los trabajos más recientes. En cuanto a las religiones andinas, extirpadas por los españoles casi desde mediados del siglo xvii, las conocemos gracias a las descripciones de los compañeros de Pizarro y los primeros colonizadores, sin contar con los testimonios de los sobrevivientes de la aristocracia inca recogidos por vía directa, inmediatamente después de la conquista.

LAS SOCIEDADES DE LA SELVA

Viajeros, misioneros o etnólogos siempre han subrayado, para celebrarlo o deplorarlo, el vivo apego que los pueblos primitivos sienten hacia sus costumbres y tradiciones, su profunda religiosidad. Una estancia un poco prolongada en el seno de una sociedad amazónica, por ejemplo, permite comprobar no sólo la piedad de los Salvajes sino también la influencia de la preocupación religiosa en la vida social al punto que parece disolverse la distinción entre lo laico y lo religioso, y borrarse el límite entre el dominio de lo profano y la esfera de lo sagrado: la naturaleza, tanto como la sociedad, está atravesada de un extremo al otro por lo sobrenatural. Es así que animales o plantas pueden ser a la vez seres naturales y agentes sobrenaturales: una caída de árbol que traiga como consecuen-

cia la herida de una persona, una mordedura de serpiente, el ataque de una bestia o el pasaje de una estrella fugaz, serán interpretados no como accidentes sino como efectos de una agresión deliberada de poderes sobrenaturales tales como los espíritus de la selva, las almas de los muertos, y a veces, chamanes enemigos. Esta negación tajante del azar y de la discontinuidad entre lo profano y lo sagrado debería conducir lógicamente a abolir la autonomía del campo religioso, reconocible entonces en todos los actos individuales y colectivos de la vida cotidiana del grupo. En realidad, aun cuando no esté jamás totalmente ausente de los múltiples aspectos en que se despliega una cultura primitiva, la dimensión religiosa se afirma como tal en ciertas circunstancias rituales específicas. Ellas serán más fácilmente determinables si aislamos antes el lugar y la función de las figuras divinas.

Los dioses

De acuerdo con la idea europea de la religión y su definición de las relaciones entre hombres y dioses o, más precisamente, entre los hombres y el dios, evangelistas e investigadores obsesionados, tal vez por ignorancia, por la convicción de que no hay hecho religioso auténtico si no es monoteísta, han intentado descubrir entre los indios sudamericanos versiones locales del gran dios único o gérmenes embrionarios de la unicidad de lo divino. La etnografía nos demuestra lo vano de la empresa. Las prácticas de culto de estos pueblos se desarrollan, casi siempre, sin referencia implícita a una figura única o central de lo divino. En otras palabras, la vida religiosa aprehendida en su realización ritual se despliega en un espacio exterior a lo que el pensamiento occidental acostumbra denominar esfera de lo divino: los «dioses» están ausentes de los cultos y los ritos que celebran los hombres porque no les están destinados. Pero, ¿la ausencia de culto significa ausencia de lo divino? Se ha creído poder descubrir en los mitos de diversas tribus, figuras divinas dominantes. ¿Pero quién decide este predominio, quién evalúa la jerarquía de esas representaciones de lo divino? Son precisamente los etnólogos o más frecuentemente los misioneros, quienes, guiados por el fantasma del monoteísmo, imaginan su búsqueda colmada por el descubrimiento de esta o aquella divinidad reconocible. ¿Quiénes son esos «dioses» que ningún culto celebra? Sus nombres designan los cuerpos celestes visibles: Sol;

Luna; estrellas; constelaciones referidas en muchos mitos que cuentan su metamorfosis de seres humanos en astros; fenómenos naturales «violentos» tales como el trueno, la tempestad, el rayo. Con mucha frecuencia los nombres de los «dioses» no remiten al orden de la naturaleza sino al de la cultura: fundadores míticos de la civilización, inventores de la agricultura que están destinados de antemano a cumplir su tarea terrestre y luego convertirse en cuerpos celestes o animales: los Gemelos, héroes míticos de las tribus tupí-guaraní que abandonaron la tierra para transformarse en el Sol y la Luna. Por más que el Sol, nuestro hermano mayor, juegue un papel muy importante en el pensamiento religioso de los Guaraníes contemporáneos, no es objeto de ningún culto especial. En otras palabras, todos estos «dioses» generalmente no son más que nombres, más comunes que personales que designan el más allá de la sociedad, lo Otro de la cultura: alteridad cósmica de los cielos y los cuerpos celestes, alteridad terrestre de la naturaleza cercana. Sobre todo, alteridad originaria de la propia cultura: el orden de la Ley, como institución de lo social (o cultural) no es contemporáneo de los hombres sino de un tiempo anterior a ellos. Se origina en el tiempo mítico, pre-humano, la sociedad encuentra su fundamento en el exterior de ella misma, en el conjunto de reglas e instrucciones legadas por los grandes ancestros o los héroes culturales generalmente designados con el nombre de Padre, Abuelo o Nuestro Verdadero Padre. El nombre de este dios lejano y abstracto, indiferente al destino de los hombres, de este dios sin culto y, por lo tanto, privado de la relación general que une los seres humanos a los divinos es el nombre de la Ley que, inscrita en el corazón de lo social, garantiza el mantenimiento de su orden y no exige a los hombres más que el respeto de la tradición. Es lo que nos enseña claramente el ejemplo de las tribus de Tierra del Fuego entre las que los americanistas creyeron encontrar las figuras más acabadas del monoteísmo «salvaje»: el Temaukel de los Ona o el Watainewa de los Yahgan resumen bajo su nombre las normas intangibles de la vida social que estos dioses han dado a los hombres y se enseñan a los adolescentes durante los ritos iniciáticos. Por otra parte, se percibe que, a diferencia de las sociedades andinas, los demás pueblos sudamericanos no representan jamás a los «dioses». Las únicas excepciones notables son los *zemi*, ídolos de los Taíno-Arawak de las Antillas y las imágenes divinas que abrigan los templos de ciertas tribus de Colombia y Venezuela. En uno y otro caso los historiadores de la religión invocan la influencia de las llamadas altas culturas: de América central para los primeros,

de los Andes para los segundos. ¡Extraña religión sin dios la de los indios sudamericanos! Una ausencia tan irritante que más de un misionero proclama que estos pueblos son verdaderos ateos. Sin embargo, son pueblos de una extrema religiosidad sólo que, antes que individual y privada, es social y colectiva por cuanto concierne a las relaciones de la sociedad como mundo de los vivos frente a ese Otro que es el mundo de los muertos.

Los rituales de la muerte

En primer lugar es necesario distinguir entre culto a los ancestros y culto a los muertos. El pensamiento indígena discrimina netamente entre los muertos antiguos y los muertos recientes, y cada una de estas categorías de no-vivientes recibe tratamientos diferentes. Entre la comunidad de los vivos y la de los ancestros se establece una relación diacrónica marcada por la ruptura de la continuidad temporal y una relación sincrónica marcada por la voluntad de continuidad cultural. En otras palabras, el pensamiento indígena sitúa a los ancestros en un tiempo anterior al tiempo, en un tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos que relatan los mitos: tiempo primordial en el que tienen lugar los diversos momentos de la fundación de la cultura y de la institución de la sociedad, verdadero tiempo de los ancestros con los cuales vienen a confundirse las almas de los muertos antiguos, anónimos y separados de los vivos por una gran brecha genealógica. Por otra parte, la sociedad instituida como tal en el acto fundador de los ancestros míticos, reafirma sin cesar por boca de sus jefes y chamanes o por medio de sus prácticas rituales la voluntad de perseverar en su ser cultural, es decir, de adaptarse a las normas y reglas legadas por los ancestros y transmitidas por los mitos. En este sentido, los ancestros generalmente son honrados con rituales cuyas circunstancias determinaremos. Lejos de poder ser asimilados a los muertos, los ancestros y su actitud mítica son considerados la vida misma de la sociedad.

La relación con los muertos es completamente distinta. Son, en primer lugar, los contemporáneos de los vivos, aquellos a quienes la edad o la enfermedad arrancan de la comunidad, parientes y aliados de los sobrevivientes. Por lo tanto, si la muerte aniquila el cuerpo, al mismo tiempo permite alcanzar el ser, la existencia autónoma, eso que, a falta de una palabra mejor, denominamos

alma. Según las creencias particulares de cada cultura considerada, el número de almas de la persona puede variar; a veces una, otras, dos o varias. Pero aún en el caso en que sean más de una, una de ellas se convierte en el fantasma del difunto, una especie de muerto viviente. En efecto, los ritos funerarios propiamente dichos en lo que concierne al cuerpo muerto, están esencialmente destinados a separar de modo definitivo de los vivos las almas de los muertos ya que la muerte libera con ella un flujo de poderes perniciosos, agresivos, contra los cuales deben protegerse los vivos. Las almas no quieren dejar los alrededores del poblado o del campamento; erran, sobre todo por las noches, cerca de sus parientes y amigos para quienes son fuente de peligro, enfermedad, muerte. Así como en su papel de fundadores míticos de la sociedad, los ancestros están marcados por un signo positivo y por lo tanto, permanecen cerca de la comunidad de sus «descendientes», los muertos, como destructores potenciales de esta misma sociedad, están marcados con un signo negativo, por lo que los vivos se preguntan cómo pueden desembarazarse de ellos.

De lo expuesto se concluye que no puede hablarse de culto a los muertos entre los pueblos de América del Sur: lejos de soñar siquiera con celebrarlos, más bien se preocupan por borrarlos de su memoria. Es por ello que las ceremonias como la «fiesta del alma de los muertos» de los Shipaya, o bien los ritos con que los Bororo convocan a los muertos (*aróé*) parecen proceder más bien de la voluntad de ganar la benevolencia de los antiguos muertos, los ancestros, que del deseo de celebrar a los muertos recientes. Con los ancestros la comunidad de los vivos busca concertar y reforzar la alianza que garantiza su sobrevivencia; contra los muertos pone en marcha los mecanismos de defensa que la protegerán de sus ataques.

¿Qué se hace con los muertos? Generalmente se los entierra. Casi sin excepción, en el área considerada, la tumba es un agujero cilíndrico a veces recubierto de un pequeño techo de palma. El cuerpo se deposita allí, generalmente en posición fetal con el rostro en la dirección que se supone es la estancia de las almas. La ausencia casi total de cementerios no tiene que ver con los desplazamientos periódicos de los poblados cuando los terrenos se hacen improductivos sino con la relación de exclusión que separa a los vivos de los muertos. Un cementerio es, en efecto, un espacio fijo reservado a los muertos, que se pueden visitar y que, de esta manera, se mantienen en la permanencia y la proximidad del espacio de los vivos. La preocupación mayor de los indios es abolir hasta

el recuerdo de los muertos, ¿cómo van entonces a reservarles un espacio privilegiado, un cementerio? Esta voluntad de ruptura con ellos conduce a numerosas sociedades a abandonar el poblado cuando se produce un deceso, a fin de poner la máxima distancia posible entre la tumba del muerto y el espacio de los vivos. Todos los bienes del muerto son quemados o destruidos y un tabú se establece sobre su nombre, que no se pronunciará nunca más. Resumiendo, el muerto es completamente negado.

El hecho de que los muertos puedan obsesionar a los vivos hasta la angustia no significa que estos últimos no sientan ninguna emoción: las manifestaciones de duelo (rasuramiento del cráneo para las mujeres, pinturas negras, prohibiciones sexuales o alimentarias, por ejemplo) no son sólo sociales, ya que el dolor expresado no es fingido. Por otra parte, la inhumación del muerto no se realiza precipitadamente sino según reglas fijas. Es así que, en un cierto número de sociedades, el ritual funerario se desarrolla en dos tiempos. Entre los Bororo, al enterramiento del muerto sigue un ceremonial muy complejo: caza ritual, danzas (entre otras la llamada *mariddo*, ejecutada por los hombres que llevan sobre la cabeza un enorme tocado de hojas), y cantos, que se suceden durante quince días. El esqueleto, despojado de la carne, es entonces exhumado, pintado con *urucú* y adornado con plumas y luego se lo coloca en una urna y es finalmente conducido en cortejo hasta el río más cercano a donde se lo arroja. Los antiguos Tupí-Guaraní generalmente inhumaban a sus muertos en grandes urnas funerarias enterradas en el suelo. Igual que los Bororo, procedían, cuando se trataba de jefes célebres o chamanes famosos, a una exhumación del esqueleto que, en el caso de un gran chamán, era un objeto de culto entre los Guaraníes. Estos últimos aún conservan, en Paraguay, la costumbre de guardar a veces el esqueleto de un niño. Conjurado en ciertas circunstancias, asegura la mediación con los dioses y permite la comunicación entre seres humanos y divinos.

Canibalismo

Sin embargo, algunas sociedades no entierran a sus muertos: se los comen. Este tipo de antropofagia debe distinguirse del tratamiento, mucho más extendido, reservado por algunas tribus a sus prisioneros de guerra, tales como los Tupí-Guaraní o los Caribes que ejecutaban y consumían ritualmente a sus cautivos. El acto de

comer los propios muertos y no los del enemigo se denomina endocanibalismo y puede revestir distintas formas. Los Yanomami de la Amazonia venezolana queman el cadáver en una hoguera, recogen los fragmentos óseos que escaparon a la combustión y los reducen a polvo. Este será más tarde consumido, mezclado con una papilla de plátanos, por los parientes del muerto. Inversamente, los Guayaki de Paraguay asan sobre una parrilla de madera el cadáver descuartizado. La carne, acompañada de pulpa de palmera *pindo* es consumida por toda la tribu, excluyendo la familia del muerto. En cuanto a los huesos, son quebrados y quemados o abandonados. El efecto aparente del endocanibalismo es una integración total entre muertos y vivos, ya que unos absorben a los otros. Por lo tanto se podría pensar que este ritual funerario se opone completamente a la actitud habitual de los indios que buscan, por el contrario, acentuar al máximo la distancia que los separa de los muertos. Pero es sólo una apariencia. El endocanibalismo, en realidad, extrema la separación de vivos y muertos ya que los primeros, al comer a los segundos, los privan del último anclaje en el espacio: una tumba. Ya no existe ninguna posibilidad de contacto entre unos y otros; el endocanibalismo lleva a cabo de la manera más radical la misión importantísima que se asigna a los ritos funerarios.

Vemos, por lo tanto, cuán equivocada es la confusión entre culto a los ancestros y culto a los muertos. No existe en las tribus sudamericanas ningún culto a los muertos porque éstos están destinados al olvido definitivo pero, además, el pensamiento indígena considera tan positivamente su relación con los ancestros míticos como juega negativamente la que mantiene con el mundo de los muertos reales. La sociedad busca la conjunción, la alianza, la inclusión con los ancestros-fundadores, en tanto que la comunidad de los vivos mantiene con la de los muertos la disyunción, la ruptura, la exclusión. De ello resulta que todo acontecimiento susceptible de alterar la persona viva remite lógicamente a la alteración suprema, la muerte, como división de la persona en un cadáver y un fantasma hostil. La enfermedad, como riesgo de muerte, no solamente concierne al destino individual de la persona sino al futuro de la comunidad. A ello se debe que la terapéutica busque, más allá de la cura del enfermo, la protección de la sociedad, y es por esto también que la cura médica, con la teoría de la enfermedad supuesta en ella y que pone en marcha, es una práctica esencialmente religiosa.

Chamanismo y enfermedad

En su papel de médico, el chamán se sitúa en el centro de la vida religiosa del grupo que le encomienda asegurar la buena salud de sus miembros. ¿Cómo es que uno se enferma? ¿Qué es la enfermedad? La causa no está referida a un agente natural sino a un origen sobrenatural: agresión de tal o cual espíritu de la naturaleza, o del alma de un muerto reciente, ataque de un chamán perteneciente a un grupo enemigo, trasgresión (voluntaria o involuntaria) de un tabú alimentario o sexual. La etiología indígena relaciona inmediatamente la enfermedad, como malestar corporal, y el mundo de los poderes invisibles. El chamán tiene como misión determinar cuál de entre ellos es el responsable. Pero cualquiera sea la causa del mal, cualesquiera sean sus síntomas perceptibles, la forma de la enfermedad es casi siempre la misma: consiste en una anticipación provisoria de aquello que la muerte realiza de una manera definitiva: la separación entre el cuerpo y el alma. La buena salud se mantiene cuando coexisten el cuerpo y el alma unificados en la persona y la enfermedad es la pérdida de esta unidad por la partida del alma. Curar la enfermedad, restaurar la buena salud es reconstituir la unidad cuerpo-alma de la persona. El chamán, en tanto médico, debe descubrir el lugar en que el alma está prisionera, liberarla de la cautividad en que la mantiene el poder que se ha apoderado de ella, reconducirla finalmente al cuerpo del paciente.

El Chamán

En primer lugar hay que descartar decididamente, a propósito de este personaje esencial para la vida de toda comunidad primitiva, la convicción muy extendida y —desgraciadamente— difundida por ciertos etnólogos, de que el chamán es una especie de enfermo mental que la sociedad toma a su cargo, arrancándolo a la enfermedad y la marginalidad, con objeto de asegurar la comunicación entre el mundo terrenal y el más allá, entre la comunidad y lo sobrenatural. Transformando al psicópata en médico, la sociedad lo integraría aprovechando sus «dones» y anularía así el desarrollo probable de su psicosis. El chamán ya no sería el médico de su tribu sino un gran enfermo curado por su sociedad. El absurdo de

tal discurso sólo se explica porque quienes así piensan, naturalmente, no han visto jamás a un chamán.

En efecto, el chamán no tiene nada de diferente a sus pacientes salvo que posee un saber que pone a su servicio. La obtención de ese saber no depende de la personalidad del chamán sino de un largo trabajo, de una paciente iniciación. En otras palabras, rara vez se está predispuesto a convertirse en chamán de modo que en última instancia, no importa quién puede convertirse en chamán, si ése es su deseo. Hay quienes sienten ese deseo y hay quienes no. ¿Cuáles son los motivos para desear ser chamán? Un incidente (sueño, visión, encuentro extraño) puede ser interpretado como signo de que ésa es la vía a seguir y la vocación de chamán se desencadena. Esta elección «profesional» puede también estar determinada por el deseo de prestigio: la reputación de un chamán «con éxito» puede ser que desborde ampliamente el marco del grupo en el que ejercita su talento. Sin embargo, lo más decisivo parece ser el componente guerrero de la actividad chamánica, la voluntad de poder, poder que quiere ejercer no sólo sobre los hombres sino también sobre los enemigos de los hombres, el nutrido pueblo de poderes invisibles, espíritus, almas, demonios. El chamán los enfrenta en su calidad de guerrero y tanto desea vencerlos como devolver su salud al enfermo.

Algunas tribus (por ejemplo en el Chaco) remuneran de alguna manera los actos médicos del chamán mediante donativos de comida, telas, plumas, ornamentos, etc. Pero si el chamán goza en todas las sociedades sudamericanas de un *status* considerable, su «trabajo» implica ciertos riesgos. El es tanto dueño de la vida, que puede devolver a los enfermos, como de la muerte. Se supone que esos mismos poderes le confieren la posibilidad de enviar la muerte a los otros, se considera que así como puede curar, puede matar. No tanto por maldad o perversidad personal; la figura del brujo que hace maleficios es rara en América del Sur. Pero si un chamán sufre varios fracasos sucesivos en sus curas o bien si tienen lugar dramas incomprensibles en la sociedad rápidamente se acusa al propio chamán. Si es incapaz de curar a sus pacientes se pensará que es porque no lo desea. Si surge una epidemia o una muerte extraña se pensará que el chamán se ha aliado con espíritus malignos para agredir a la comunidad. Es, pues, un personaje de destino incierto: detentador de un inmenso prestigio pero al mismo tiempo responsable en primera instancia de la desgracia del grupo, chivo emisario predispuesto a la culpabilidad. Y no debe subestimarse la pena a la que se expone; generalmente es la muerte.

Por regla general los chamanes son hombres. Pero también conocemos algunas excepciones: en las tribus del Chaco por ejemplo (Abipones, Mocovi, Tobas, etc.) o aún entre los Mapuche de Chile o los Guajiros de Venezuela, esta función es cumplida a menudo por mujeres que se distinguen tanto como los hombres. Cuando se ha asegurado en su vocación chamánica, el joven emprende su formación profesional. De duración variable (desde algunas semanas hasta varios años), generalmente se adquiere bajo la dirección de otro chamán reconocido o, simplemente, es el alma de un chamán muerto el que se encarga del novicio (como entre los Campa del Perú). Entre los Caribes de las Guayanas (Surinam) hay verdaderas escuelas de chamanes. La instrucción de los aprendices de chamanes adopta la forma de una iniciación: puesto que las enfermedades que deben curar son los efectos sobre el cuerpo de una acción de las potencias sobrenaturales, se trata de conquistar los medios de actuar sobre esas potencias para controlarlas, manipularlas, neutralizarlas. La preparación del chamán, por lo tanto, está encaminada a procurarle la protección y la colaboración de uno o varios espíritus guardianes que serán sus auxiliares en sus tareas terapéuticas. El fin del aprendizaje es que el alma del novicio y el mundo de los espíritus se pongan en contacto directo. Muy comúnmente conduce a lo que llamamos «trance», es decir, el momento en que el joven sabe que los poderes invisibles lo reconocen como chamán, conoce la identidad de su espíritu guardián y obtiene la revelación del canto que, de ahí en más, acompañará todas sus curas. Para permitir el acceso iniciático del alma al mundo sobrenatural es necesario suprimir de alguna manera el cuerpo. Esta es la razón de que la formación de chamán pase por la ascesis del cuerpo: mediante ayunos prolongados, privación continua del sueño, aislamiento en la selva o en el monte, absorción masiva de humo o de jugo de tabaco (Tupí-Guaraní, tribus del Chaco, etc.) o de drogas alucinógenas (noroeste amazónico), el aprendiz llega a un estado de agotamiento físico y de deterioro corporal tal que lo pone al borde de la muerte. Es entonces que el alma, liberada de la gravedad terrestre, aligerada del peso del cuerpo, se encuentra por fin en igualdad de condiciones con lo sobrenatural: momento último del «trance» en el que, mediante la visión de lo invisible que se le ofrece, el joven es iniciado en ese saber que hará de él, de ahora en más, un chamán.

Terapéutica, viaje, droga

El pensamiento indígena determina, lo hemos visto, la enfermedad (excluyendo toda la patología introducida en América por los europeos) como ruptura de la unidad personal alma-cuerpo, y la curación como restauración de esa unidad. De ello se sigue que el chamán, en tanto médico, es un viajero; debe partir en busca del alma capturada por los espíritus del mal y, asistido por su espíritu auxiliar, embarcarse en un viaje de exploración del mundo invisible, combatir a los guardianes del alma y traerla nuevamente al cuerpo del enfermo. De suerte que cada cura, repetición del viaje iniciático que permite al chamán adquirir sus poderes, le exige colocarse en estado de trance, de exaltación del espíritu y de ligereza del cuerpo. Así es que una cura, es decir, la preparación de un viaje, casi nunca se realiza sin consumir en gran cantidad tabaco fumado o en forma de jugo o drogas diversas, cultivadas sobre todo en el oeste o el noroeste amazónico, del que los indios hacen gran uso. Para ciertos pueblos, los Guaraníes por ejemplo, el alma en tanto principio de individuación que hace del cuerpo viviente una persona, se confunde con el nombre propio: el alma es el nombre. Así, una enfermedad particularmente grave puede ser diagnosticada como inadecuación del nombre a la persona enferma. La causa de la enfermedad es el error de denominación, el enfermo no posee el nombre-alma que le conviene. Entonces el chamán parte en viaje de descubrimiento del verdadero nombre. Cuando los dioses se lo han comunicado, lo hace conocer al enfermo y a su familia. La cura prueba que efectivamente ha encontrado el verdadero nombre del paciente.

Mientras su espíritu busca el alma perdida (a veces muy lejos, en el Sol) el chamán danza y canta alrededor del paciente sentado sobre un asiento o tirado en el suelo. En numerosas sociedades el chamán ritma su danza y su canto por medio de un sonajero (maraca), instrumento de música pero también voz de los espíritus con los que dialoga. Según la naturaleza del mal diagnosticado (la identidad del espíritu captor del alma) el chamán puede tener necesidad de metamorfosearse para lograr el éxito de la cura: se transforma en jaguar, serpiente, pájaro, etc. De tiempo en tiempo interrumpe su movimiento para soplar sobre el enfermo (generalmente el humo de tabaco), masajearlo, chupar la parte del cuerpo de la que se queja. En todas partes se cree que el aliento y la saliva de los chamanes son poseedores de una gran fuerza. Cuando el alma extraviada se ha reintegrado al cuerpo enfermo, éste se

supone sano y la cura terminada. Muy frecuentemente el chamán prueba su éxito exhibiendo, como final de la cura, una sustancia extraña que ha logrado extraer del cuerpo del enfermo: espina, pequeña piedra, pluma de pájaro, etc., que conservaba en su boca. La ausencia de alma y la presencia de un cuerpo extraño no son, en realidad, dos causas distintas de la enfermedad. Por el contrario, parece que el espíritu del mal ha dejado, en el lugar vacante por la captura del alma, un objeto que testimonia, por su sola presencia, la ausencia del alma. Así, la reinsertión de esta última está públicamente significada, según la misma lógica, por la «extracción» del objeto que, perceptible y palpable, garantiza al paciente la realidad de su cura y prueba la competencia del médico.

Aunque esencial, la función terapéutica no es la única que cumple el chamán. Ya hemos subrayado la dificultad de trazar, en las culturas indígenas, una línea de demarcación neta entre lo social y lo religioso, lo profano y lo sagrado, lo cotidiano y lo sobrenatural. Es decir que la intervención del chamán es constantemente requerida por los acontecimientos que marcan la vida individual de las personas o la vida social del grupo. Así, será llamado para interpretar tal sueño o visión, para decidir si este o aquel signo es favorable o nefasto; por ejemplo, cuando se prepara una expedición guerrera contra una tribu enemiga. En este último caso, además, el chamán puede actuar como brujo o echador de maleficios: es capaz de enviar sobre los enemigos enfermedades que van a debilitarlos o aún matarlos. Sintetizando, no hay ninguna actividad ritual de cierta importancia en la que el chamán no juegue un rol decisivo.

Ritos y ceremonias

Es obvio que la vida religiosa de las sociedades consideradas no se reduce a la ritualización de su relación con los muertos o con la enfermedad. Tan importante como ésta es la celebración de la vida, no sólo en sus manifestaciones naturales (nacimiento de un niño) sino también en sus aspectos más propiamente sociales (ritos de pasaje). Conforme con la profunda religiosidad de estos pueblos, vemos a la esfera religiosa participar e impregnar las grandes etapas del destino individual para desplegarlas en acontecimientos socio-rituales.

Nacimiento

El nacimiento de un niño sobrepasa ampliamente su dimensión biológica. No concierne sólo a los padres del recién nacido sino a toda la comunidad, a causa, precisamente, de sus implicaciones y sus efectos en el plano religioso. La llegada de un miembro suplementario del grupo conlleva un desarreglo del orden cósmico, ya que ese excedente de vida, por el desequilibrio que instaura, provoca el despertar de toda clase de poderes de las que el grupo debe proteger al niño por ser estos poderes de muerte, hostiles a toda nueva vida. Esta empresa de protección se traduce (antes y después del nacimiento) en múltiples ritos de purificación, tabús alimentarios, prohibiciones sexuales, cazas rituales, cantos, danzas, etcétera, que encuentran su justificación en la certeza de que, de no realizarse, el niño sería amenazado de muerte. El empollar, practicado por todas las tribus tupí-guaraní ha llamado la atención de los observadores: el padre del niño, desde el parto hasta la caída del cordón umbilical se tiende en su hamaca y ayuna, sin lo cual la madre y el niño correrían graves riesgos. Entre los Guayaki, un nacimiento, por el desarreglo cósmico que desencadena, amenaza al niño pero también al padre: so pena de ser devorado por un jaguar, debe partir a la selva y matar una pieza de caza. La muerte de un niño se imputa, sin dudar, a la derrota de los hombres frente a los poderes del mal.

Iniciación

No debe sorprendernos descubrir una analogía estructural entre los ritos que rodean un nacimiento y aquellos que sancionan el pasaje de jóvenes y jovencitas a la edad adulta. Pasaje inmediatamente legible a dos niveles: en primer lugar marca el reconocimiento social de la madurez biológica de los individuos que ya no pueden considerarse niños, en segundo lugar traduce la aceptación por parte del grupo de la entrada de nuevos adultos en su seno, de la pertenencia plena de los jóvenes a la sociedad. La ruptura con el mundo de la infancia es percibido por el pensamiento indígena y expresado en el rito como una muerte y un renacimiento: convertirse en adulto es morir para la infancia y nacer a la vida social, ya que desde ese momento jóvenes y chicas pueden dejar que su sexualidad se exprese libremente. Se comprende así que los ritos de pasaje se desarrollen, como los ritos de nacimiento, en una

atmósfera dramatizada al extremo. La comunidad de adultos representa en ellos la negativa a reconocer a sus nuevos iguales, su resistencia a aceptarlos como tales, finge ver en ellos competidores, enemigos. Pero también, por medio de la práctica ritual, quiere mostrar a los jóvenes que si ellos sienten el orgullo de acceder a la edad adulta es al precio de una pérdida irremediable, la pérdida del mundo despreocupado y feliz de la infancia. Es por esto que en numerosas sociedades sudamericanas, los ritos de pasaje implican un componente de pruebas físicas muy penosas, una dimensión de crueldad y dolor que hace de ese pasaje un acontecimiento inolvidable: tatuajes, escarificaciones, flagelaciones, picaduras de avispas o de hormigas, etc., que los jóvenes iniciados deben soportar en el mayor silencio; se desvanecen, pero sin gemir. Y en esta pseudomuerte, en esta muerte provisoria (el desmayo deliberadamente provocado por los maestros del rito) aparece claramente la identidad de estructura que establece el pensamiento indígena entre nacimiento y pasaje: este último es un renacimiento, una repetición del primer nacimiento que debe, por lo tanto, estar precedido por una muerte simbólica.

Mito y sociedad

Pero también sabemos que los ritos de pasaje se identifican con los rituales de iniciación. Todo desarrollo iniciático tiende a hacer pasar al postulante de un estado de ignorancia a uno de conocimiento, tiene por objeto conducirlo a la revelación de una verdad, a la comunicación de un saber. ¿Qué saber comunican los ritos de los indios sudamericanos a los jóvenes, qué verdad les revelan, en qué conocimiento los inician? La pedagogía inmanente en los ritos iniciáticos no concierne, en sentido propio, la relación interpersonal que une a maestro y discípulo, no se trata de una aventura individual. Lo que aquí está presente pone en juego lo social como tal, la propia sociedad por una parte y por otra los jóvenes en tanto que futuros miembros plenos de esa misma sociedad. En otros términos, los ritos de pasaje, en su carácter de ritos de iniciación, tienen por misión comunicar a los jóvenes un saber sobre la sociedad que va a acogerlos. Y aún más, este saber adquirido por vía iniciática no es, de hecho, un saber *sobre* la sociedad y, por lo tanto, exterior a ella. Es, necesariamente, el saber *de* la sociedad misma, saber que le es inmanente y que, como tal, constituye su sustancia, su Ser sustancial, lo que ella es. En el rito

iniciático, los jóvenes reciben de la sociedad —representada por los ordenadores del ritual— el saber de lo que es la sociedad, de aquello que la constituye, la instituye como tal: el universo de sus reglas y sus normas, el universo ético-político de su ley. Enseñanza de la ley, y por consiguiente, prescripción de la fidelidad a esa ley en tanto que ella asegura la continuidad, la permanencia del ser de la sociedad.

Mito y fundación

¿Cuál es el origen de la ley como fundamento de la sociedad, por quién fue promulgada, quién es el legislador? El pensamiento indígena, como hemos visto, encubre la relación entre la sociedad y su fundamento (es decir entre la sociedad y ella misma) como una relación de exterioridad. O, en otras palabras, la sociedad es auto-reproductora de ella misma pero no auto-fundadora. La función de asegurar la auto-reproducción de la sociedad, la repetición de su Ser, de acuerdo con las reglas y normas tradicionalmente en vigor le es confiada en particular a los ritos iniciáticos. Pero el acto fundador de lo social, la institución de la sociedad, remiten a lo pre-social, a lo meta-social: son la obra de aquellos que han precedido a los hombres en un tiempo anterior al humano, son la obra de los ancestros y el mito, como relato de la gesta fundadora de la sociedad por los ancestros, constituye el fundamento de la sociedad, el repertorio de sus máximas, de sus normas y sus leyes, el conjunto del saber transmitido a los jóvenes en el ritual de iniciación.

En resumen, la dimensión iniciática de los ritos de pasaje remite a la verdad hacia la que son conducidos los iniciados; esta verdad se convierte en signo respecto del fundamento de la sociedad, como su «ley orgánica»; y este saber de sí de la sociedad afirma su propio origen en el acto fundador de los Ancestros, cuyo mito constituye la crónica. Es por esto que los ancestros están, implícita o explícitamente, implicados y presentes necesariamente en el desarrollo concreto de los momentos del ritual. ¿Acaso no es de ellos de quienes los jóvenes se aprestan, de hecho, a recibir las enseñanzas? Figuras mayores de todo rito de iniciación, los ancestros son en realidad el objeto real de culto en los ritos de pasaje: los verdaderos cultos de los ancestros míticos o de los héroes culturales son los ritos de iniciación que adquieren, desde entonces, una

importancia central en la vida religiosa de los pueblos amerindios.

Entre los Yahgan de Tierra del Fuego, el momento privilegiado de la vida religiosa era el rito de iniciación de chicas y chicos: consistía, esencialmente, en enseñar a los iniciados las reglas tradicionales de la sociedad instituidas en el tiempo mítico por Watauinewa, el héroe cultural, el gran ancestro. Entre los Bororo, las almas de los ancestros (*aróé*) son invitadas por un grupo específico de chamanes (*aroettaware*) a participar en ciertas ceremonias; entre otras, la iniciación de los jóvenes cuyo pasaje a la edad adulta y entrada en el mundo social se operan así bajo la égida de los ancestros fundadores. Los Cubeo de Brasil, igualmente, articulan la iniciación de los jóvenes a la invocación de los ancestros, representados en esta circunstancia por grandes trompetas, como lo están en otras partes por las calabazas-maracas. Es también muy probable que entre las tribus del noroeste amazónico (Tucano, Witoto, Yagua, Tucuna, etc.), o del Alto Xingú (Kamayura, Awetö, Bacaíri, etcétera), o de la Araguaya (Karaja, Javae), que representan sus «dioses» bajo la forma de máscaras llevadas por los danzantes masculinos, estas máscaras, al igual que los instrumentos de música, simbolizan no solamente los espíritus de la selva o de los ríos sino también los ancestros.

Las sociedades primitivas de América del Sur se comprometen totalmente en su vida religiosa y ritual que se despliega como afirmación repetida sin cesar de su Ser comunitario. Cada ceremonia es una nueva ocasión de recordar que si la sociedad es buena, soportable, es gracias al respeto de las normas legadas mucho tiempo atrás por los ancestros. Se comprende entonces que la referencia a los ancestros esté implicada en los ritos iniciáticos: solamente el discurso mítico, la palabra de los ancestros y ellos mismos garantizan la perennidad de la sociedad y su repetición eterna.

EL MUNDO ANDINO

Quando se penetra en el mundo andino se accede a un horizonte cultural, a un espacio religioso, bien diferente al de los Salvajes. Para estos últimos, por más que haya una gran mayoría de agricultores, tienen un gran peso las fuentes alimenticias naturales: caza, pesca, recolección. La naturaleza no es negada como

tal por los huertos, y las tribus selváticas aprovechan tanto de la fauna y las plantas salvajes como de las plantas cultivadas. No se trata de una deficiencia técnica —les bastaría con aumentar la superficie de las plantaciones— sino a causa del menor esfuerzo que requiere la explotación «depredadora» de un entorno ecológico frecuentemente muy generoso (caza, peces, raíces, bayas y frutas). La relación tecno-ecológica que sostienen los pueblos andinos con su medio natural sigue una línea completamente distinta: ellos son todos, propiamente, agricultores, en el sentido de que los recursos salvajes casi no cuentan para ellos. Esto significa que los indios de los Andes mantienen con la tierra una relación infinitamente más intensa que los de la Amazonia. Para ellos la tierra es realmente la madre nutricia y esto conlleva incidencias profundas en la vida religiosa y la práctica ritual. Desde el punto de vista de la ocupación real y simbólica del espacio, los indios de la selva son gente del territorio, en tanto que los de los Andes son gente de la tierra: son, en otras palabras, campesinos.

Esta enraización en la tierra es muy antigua en los Andes. La agricultura se encuentra presente desde el tercer milenio antes de nuestra era y conoció un desarrollo excepcional como lo prueban la especialización extrema de las técnicas de cultivo, la amplitud de los trabajos de irrigación, la sorprendente variedad de especies vegetales obtenidas por selección y adaptadas a los diferentes estratos ecológicos que se escalonan desde el nivel del mar hasta lo alto de la meseta central. Las sociedades andinas se distinguen en el horizonte sudamericano por una propiedad ausente en otros lugares: están jerarquizadas, estratificadas, en una palabra, divididas según el eje vertical del poder político. Las aristocracias o las castas religiosas y militares reinan sobre una masa de campesinos que deben pagarles tributo. Esta división del cuerpo social en dominantes y dominados es muy antigua en los Andes, como lo ha establecido la investigación arqueológica. La civilización de Chavín, que data de principios del primer milenio antes de nuestra era, muestra que ya entonces el hábitat era urbano y que la vida social se organizaba alrededor de los templos, lugares de culto y peregrinaje, bajo la égida de los sacerdotes. La historia de los Andes parece ser, a partir de esta época, una sucesión de apariciones y derrumbamientos de imperios fuertemente teñidos de teocratismo, siendo el último y más conocido el de los Incas. Sobre las religiones andinas pre-incaicas sólo se tienen datos fragmentarios, extraídos del material funerario de las tumbas, los monumentos que han subsistido, los tejidos, la cerámica, etc. El período incaico, que se ex-

tiende desde el siglo XIII hasta la llegada de los españoles es, naturalmente, mejor conocido por la gran abundancia de documentos arqueológicos pero también por las encuestas de los misioneros que se encargaron de extirpar sistemáticamente las idolatrías con objeto de cristianizar a los indios.

La fundación y expansión del imperio inca, como puede esperarse, modificó el rostro religioso de los Andes, pero sin alterarlo en profundidad. En efecto, el imperialismo político de los Incas era al mismo tiempo cultural y particularmente religioso, ya que los pueblos sometidos debían no solamente reconocer la autoridad del emperador sino también admitir la religión de los vencedores. Pero, por otra parte, los Incas no intentaron en ningún momento sustituir las creencias de los pueblos integrados al imperio por las suyas propias: no emprendieron ninguna extirpación de cultos y ritos locales. Por esta razón encontramos en los Andes, durante este período, dos grandes sistemas religiosos: el de los Incas propiamente dichos, cuya difusión corría a la par con la expansión política y el de las religiones locales, vigentes mucho antes de la aparición del Estado inca.

La religión popular

Expresa claramente la visión del mundo de los indígenas andinos, ya que es esencialmente una religión de campesinos, agraria, ya se trate de los habitantes del litoral o de la meseta. La preocupación principal de los indios andinos era conciliar todas las potencias que, presidiendo la repetición regular del ciclo de las estaciones, aseguraban la abundancia de las cosechas y la fecundidad de los rebaños de llamas. Por esta razón podemos hablar, más allá de particularidades locales, de cultos y creencias pan-andinas, englobando el litoral y la meseta, o los Quechua y los Aymará y los Mochica.

Los dioses

Los elementos naturales que regulan la vida cotidiana de estos pueblos campesinos son elevados a la categoría de potencias divinas: el Sol y la Luna que, por lo general, son pensados como hermanos a la vez que esposos; las estrellas del atardecer y del amanecer; el Arco Iris; la Pacha Mama, Tierra Madre, etc. Todas estas

figuras divinas eran objeto de culto y de imponentes ceremonias, como lo veremos más adelante. La planta esencial de la agricultura andina, el maíz, estaba representada mediante numerosas imágenes de espigas de oro, plata o piedra: son las *sara-mama*, madres del maíz, de las que se espera una recolección abundante. Se honra estas divinidades con ofrendas, libaciones (bebidas realizadas con maíz fermentado) o sacrificios, en particular inmolaciones de llamas cuya sangre se esparcía sobre los campos de maíz y que luego era untada al rostro de los participantes del ritual.

Los cultos a los ancestros y a los muertos

Muestran la profunda diferencia que separa a las tribus «salvajes» de los pueblos andinos. Entre los primeros, como ya hemos visto, los ancestros no son los muertos contemporáneos de los vivos sino los fundadores míticos de la sociedad. En los Andes, por el contrario, la vida socio-religiosa se apoya en gran medida en el culto de los ancestros y los muertos conjuntamente; éstos eran los descendientes de aquéllos, y el pensamiento andino, a diferencia del pensamiento amazónico se esfuerza por marcar la continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Es la continuidad de la comunidad campesina que ocupa el mismo terruño bajo la protección de sus dioses y sus muertos. El ancestro mítico fundador era frecuentemente representado por una roca, *markayok*, venerada igualmente que el lugar, *pakarina*, por donde el ancestro había surgido del mundo subterráneo. Cada comunidad o *ayllu* tenía así su ancestro y le rendía culto: *markayok* y *pakarina* testimoniando la permanencia y la identidad del *ayllu* a través del tiempo, fundaban la solidaridad de las familias que componían la comunidad.

Mientras que los ritos funerarios de los indios selváticos tienden sobre todo a extinguir a los muertos para arrojarlos al olvido, los andinos, por el contrario, los instalaban en verdaderos cementerios. Las tumbas estaban reagrupadas al abrigo de cavernas, o en especies de panteones construidos en forma de torre, o en agujeros realizados en los acantilados. Los muertos continuaban participando en la vida colectiva, ya que los parientes los visitaban para consultarlos, ofrendas regulares aseguraban su benevolencia, se les ofrecía sacrificios. Por lo tanto, lejos de olvidar a sus muertos, los indios de los Andes hacían todo lo posible para que los muertos no olvidaran a los vivos y velaran por su prosperidad: se trata, pues, de

una relación de alianza e inclusión, y no de exclusión y hostilidad como en la selva. Es por esto que, según dicen los sacerdotes españoles encargados de extirpar las idolatrías, los muertos reales —bajo la forma de esqueletos o de momias (*malqui*)— eran objeto de culto igual que los muertos míticos y, en ciertas circunstancias ceremoniales, se los adornaba con plumas y telas preciosas.

Los huacas

Este era el nombre que los indios daban a todo ser u objeto natural que se suponía encerraba un poder sobrenatural. Las piedras sagradas representando a los ancestros eran *huacas*, como los muertos momificados. Pero también lo eran los ídolos o los lugares en que se encontraban, una montaña o una planta, una fuente o una gruta, un niño nacido con una malformación o un templo, una constelación o una tumba. Los lugares privilegiados de un trayecto, como un paso de montaña o un punto de descanso en el camino, estaban marcados por una pila de piedras, *apachita*, que los viajeros consideraban también como *huaca*: agregaban su propia piedra y ofrecían una mascada de coca en sacrificio. Así, el espacio estaba enteramente cuadrículado por elementos sobrenaturales y el sistema de los *huacas* constituía una suerte de codificación sagrada del mundo.

Al conjunto de los *huacas* no pertenecían solamente los puntos de unión entre extensión espacial y esfera de lo sagrado, sino también objetos, figurillas, amuletos, que representaban los poderes tutelares de cada familia. Son las *conopa*, piedras de color o forma extraños o estatuillas talladas o moldeadas en forma de llama o de espiga de maíz. Las *conopa* familiares permanecían al abrigo de las casas para proteger a sus habitantes de la enfermedad, o enterradas en el campo cuya fertilidad garantizaban. Las *conopa* comunitarias (las del *ayllu*) eran extraídas de los escondites en los que se las ocultaba en ciertos momentos del año: se les rendía homenaje, ofreciéndoles sacrificios de llama o de coca y se les elevaban oraciones.

En cada comunidad había, por lo menos, un médico y un chamán. Frecuentemente era designado por el dios Trueno que lo alcanzaba con el rayo. Además de sus funciones terapéuticas cumplía las de adivino. Pero a diferencia de las tribus selváticas, en los Andes el chamanismo no era el centro de la vida religiosa. Esta se desarrollaba en un conjunto de prácticas rituales tendentes a rogar a los dioses, a los ancestros, a los muertos, a todos los pode-

res llamados *huacas*, que aseguraran el bienestar de los *ayllu* garantizando la prosperidad de la Madre Tierra. Religión eminentemente agraria que traduce el profundo lazo que unía al campesino con su tierra, sobre la que debían velar los seres divinos.

La religión inca

Por su origen y sustancia no difiere profundamente de la religión llamada popular. Hacia el siglo XIII de nuestra era, los Incas son una pequeña tribu de la región de Cuzco. Agricultores y pastores, su vida religiosa y ritual se basa, a semejanza de todas las comunidades campesinas del litoral o de la meseta, en un deseo de repetición del orden cósmico, de retorno eterno de lo mismo, y en la esperanza de que gracias a los ritos que se celebran y a los sacrificios que le son ofrecidos, los poderes divinos, los ancestros y los muertos garantizarán a los hombres la fecundidad de la tierra y la permanencia de la sociedad. Por razones que todavía son un misterio, la tribu inca inicia en el siglo XIII un proceso de conquista que sólo termina con la llegada de los españoles. Pero durante este período relativamente breve, los Incas ensancharon desmesuradamente los límites de su imperio (que contaba entre doce y quince millones de habitantes en 1530) y edificaron una sorprendente maquinaria de poder, un aparato de estado que aún sorprende por la «modernidad» de sus instituciones.

La sociedad imperial, inscrita en una pirámide rigurosamente jerarquizada, expresa en primer lugar la radical división entre la aristocracia triunfante de los Incas y la masa de pueblos, etnias y tribus integradas al imperio que les reconocían poder mediante el tributo que pagaban. En la cima de la jerarquía reina el monarca, el Inca, a la vez jefe de su etnia, señor del imperio y representante en la tierra del principal poder divino. Sería incorrecto creer que el expansionismo político-militar de los Incas se acompañaba de un proselitismo religioso al punto de imponer su propio sistema a los pueblos sometidos eliminando creencias y ritos tradicionales de los vencidos. En primer lugar, porque la religión de los incas no difería en sus líneas esenciales de la de sus tributarios y además porque su empresa de dominación tenía por objeto obtener la obediencia y no, como lo hicieron los españoles, extirpar sus «idolatrías». En realidad, dejaban subsistir el «código» religioso tradicional y le imponían el «sobrecódigo» de su propia religión. Los vasallos de los

Incas tenían libertad de culto a condición de, además, reconocer y honrar los dioses de los vencedores.

A medida que crecía su poder, los Incas iban revisando su antiguo sistema de creencias, exaltando algunas figuras de su panteón, otorgando a las fiestas y ceremonias tradicionales un carácter grandioso, confiriendo a la religión un peso socio-político considerable mediante la institución de un sacerdocio numeroso y fuertemente jerarquizado, construyendo múltiples templos y lugares de culto, asignando al sacerdocio una parte importante del tributo que se les pagaba.

El culto del Sol

El astro solar, Inti, se imponía como figura mayor del panteón inca en razón de una lógica doble: la de la tradición, que desde hacía mucho tiempo había hecho del sol una divinidad pan-peruana y la de la innovación socio-política que, mediante la institución de un sistema imperial, atraviesa casi todos los despotismos arcaicos y conduce a la identificación del señor del imperio con el Sol. Es por esto que se convierte en el dios principal inca, como gran ancestro fundador del linaje real: los emperadores eran los hijos del Sol. Así, el culto que se le rendía tenía el valor del culto a un ancestro dinástico y de una religión oficial impuesta a todos, ya que mediante el culto al Sol la religión inca era una religión de Estado.

Quando los Incas obtenían la sumisión de una etnia, tomaban inmediatamente ciertas medidas administrativas (censo de la población, de sus recursos, etc.) y religiosas: los vencidos debían integrar a su sistema religioso el culto de Inti. Esto implicaba la puesta en marcha de una infraestructura destinada al culto, constituida por los templos que hacía falta edificar, por el sacerdocio destinado a officiar y, lógicamente, por la disposición de recursos importantes a fin de que ese sacerdocio pudiera subsistir y llevar a cabo los sacrificios requeridos para celebrar al Sol. Se sabe que los Incas procedían para toda comunidad sometida a una tripartición de tierras: una parte quedaba a disposición de los *ayllu*, otra era asignada al Estado y la tercera consagrada al Sol. La construcción de los numerosos templos del Sol edificados en las provincias seguía el modelo del más célebre, el de la capital imperial, el Coricancha, verdadero centro religioso y político del imperio, lugar de culto y de peregrinaje en el que también se encontraban las

momias de los emperadores del pasado. El muro que rodeaba al Coricancha, de planta rectangular, medía 400 metros de largo. A lo largo de las paredes, de factura muy cuidada, corría una banda de placas de oro fino de unos 30 o 40 cms. de alto. El Coricancha abrigaba diversos santuarios plenos de ofrendas de oro o de plata y el alojamiento del numeroso personal afectado al servicio del templo. También había un jardín en el que estaban plantadas espigas de maíz de oro. Trabajando ritualmente en este jardín, el propio Inca abría la sesión de siembra en el imperio.

El personal de cada templo del Sol comprendía, además del conjunto jerarquizado de sacerdotes, adivinos, servidores, etc., un grupo de mujeres, las vírgenes del Sol, *Aclla*, elegidas en todo el imperio por funcionarios reales debido a su gracia y belleza. Reunidas y educadas en especies de monasterios (*aclla-huasi*), aprendían allí a fabricar los lujosos tejidos de vicuña o de alpaca ofrecidos en enormes cantidades en ocasión de los sacrificios y preparaban la *chicha*, bebida de maíz fermentado necesaria en todas las ceremonias. Consagradas, como las vestales, a una absoluta castidad, era entre ellas que el Inca elegía sus concubinas o las mujeres que donaba a los grandes del imperio que deseaba recompensar. Un cierto número de ellas eran sacrificadas en momentos cruciales: advenimiento de un nuevo emperador, enfermedad grave o muerte del Inca, temblor de tierra, etc. Se dice que cuatro mil personas componían el personal del Coricancha, de las cuales más de mil quinientas eran vírgenes del Sol. En cada templo, las vírgenes estaban sometidas a la autoridad de una matrona, *Mama-Cuna*, considerada esposa del Sol. En la cima de la jerarquía religiosa del imperio se encontraba el gran sacerdote del Sol, el Vilca-Oma, tío o hermano del emperador, que vivía ascéticamente en el Coricancha desde donde dirigía la vida religiosa del imperio.

El culto a Viracocha.

Se trata de una figura divina antropomorfa muy antigua y pan-peruana ya conocida y honrada por los Aymará y los Quechua. A través de los mitos, generalmente oscuros, consagrados a Viracocha, se adivina la imagen de un dios eterno creador de todas las cosas (del cielo y la tierra, del sol y la luna, del día y la noche) y del héroe civilizador que, después de haber creado y destruido varias humanidades sucesivas, engendra los hombres actuales a quienes asigna su territorio, enseña las artes que les permitirán

vivir y las normas cuyo respeto asegurará el buen orden social y cósmico. Una vez cumplida su tarea, Viracocha, llega a orillas del mar, transforma su manto en barca y desaparece definitivamente hacia el oeste. Durante los primeros contactos con los españoles, los indios los llamaban viracochas.

Los Incas impusieron a la totalidad del imperio el culto de sus dios étnicos, el Sol. En una acción inversa los vemos transformando a Viracocha, figura pan-andina en un dios tribal. Es bajo el reinado del gran emperador Pachacuti (que reinó de 1438 a 1471) cuando se lleva a cabo la modificación en la jerarquía del panteón inca, al término de la cual Inti cede el lugar central a Viracocha, aunque el emperador continúa siendo descendiente del Sol. Este predominio acordado a Viracocha puede ser el efecto acumulativo de varias razones: trabajo propiamente teológico de los sacerdotes buscando una presencia religiosa más fundamental que la visible, aunque ésta fuera solar; creencia personal del propio Pachacuti a quien Viracocha ayudó, en sueños, a lograr una victoria militar esencial sobre los Chanca; finalmente, tal vez sea la lógica immanente a todo sistema despótico cuya vocación teocrática tiende a realizarse en la afirmación y la institución del monoteísmo.

Sea por lo que fuera, Pachacuti se comprometió en esta vía e hizo construir en el Cuzco, por intención de Viracocha, un templo en el que figuraba el dios bajo la forma de una estatua de oro macizo «de la talla de un niño de diez años». En cada capital provincial también fue edificado un santuario de Viracocha, dotado de un sacerdocio consagrado a su servicio exclusivo y recursos destinados a asegurar el mantenimiento del templo y de los sacerdotes. El culto a Viracocha —Señor antiguo, Señor lejano, excelente Señor— nunca se convirtió en un culto popular como el del Sol. Tal vez a los Incas no les interesó que eso ocurriera, preocupados como estaban por instituir un culto más abstracto, más esotérico, menos enraizado en el mundo sensible que los cultos populares, a fin de marcar, también en el plano religioso, su especificidad de casta dominante. A ello se debe que el culto a Viracocha, a diferencia de los cultos populares, no sobreviviera un instante a la caída del imperio.

El culto al trueno y los huacos

Illapa, el Trueno, era también una figura pan-andina del panteón inca. Señor de la tormenta, el granizo, el rayo y la lluvia producía su fragor en los cielos al castañetear. Los pueblos andinos,

en su calidad de agricultores, estaban muy atentos a las actividades de Illapa, a quien suplicaban acordara la lluvia en cantidad suficiente y a quien ofrecían grandes sacrificios en ocasiones de sequía. Es sin duda el carácter agrario de las sociedades andinas lo que explica la posición superior, después de Viracocha e Inti, que tenía Illapa en el panteón inca.

Para la casta de los Incas, como para las masas campesinas, los *huacas* constituían un «cuadrículado» sagrado del espacio. A la red popular de los *huacas*, los Incas agregaron su propio sistema, definido en lugares santificados por un lazo real o imaginario entre la persona del emperador y el lugar por el que había pasado o en el que había soñado cualquiera fuese su tipo, los *huaca* eran venerados y honrados con sacrificios (cerveza de maíz, coca, llamas, niños o mujeres elegidos cuyo corazón se ofrecía a la divinidad). Se dice que solamente la ciudad del Cuzco poseía quinientas. Los *huacas* del imperio estaban dispuestos según ejes imaginarios, los *zeke*, que partían del Coricancha y alcanzaban, a manera de rayos, los límites del imperio. La proliferación de divinidades, tanto inferiores como superiores, en los Andes, es el indicio de una contaminación del espacio y el tiempo por lo sagrado. A la marcación del espacio por los *huacas* correspondía la puntuación del tiempo por las prácticas rituales.

Fiestas y ceremonias

Los acontecimientos raros o imprevisibles daban ocasión a manifestaciones ceremoniales importantes: los eclipses de luna o de sol, los temblores de tierra y las sequías daban lugar a solemnes sacrificios con los que se intentaba apaciguar la cólera de los dioses. Por otra parte, todo lo que afectaba a la persona del emperador repercutía sobre el bienestar del imperio. En su calidad de hijo del Sol era el punto de contacto entre el mundo de los dioses y el de los hombres, de suerte que el destino colectivo del pueblo dependía estrechamente del destino personal del Inca. Y a la inversa, transgredir las normas de la vida social ofendía al emperador y por lo tanto suscitaba la cólera de los dioses. Es por esto que la entronización de un nuevo Inca, la muerte del emperador, sus enfermedades, sus derrotas militares, ponían en cuestión la salud del imperio y la sobrevivencia del pueblo: numerosos sacrificios humanos (niños, prisioneros de guerra, vírgenes del Sol) intentaban restablecer el orden socio-cósmico alterado en favor de los hombres.

Estas circunstancias excepcionales en las que sobresalía la diferencia maligna en la «prosa del mundo» requerirían de una respuesta ritual en cierto modo improvisada. Pero también existía un ciclo anual de ceremonias religiosas que seguía muy de cerca el movimiento de la vida social, movimiento articulado principalmente al ciclo agrario: siembras, recolecciones, solsticios, pagos de tributo. Si bien el año estaba dividido en doce meses lunares, lo que preocupaba a los indios de los Andes era el movimiento del sol. Cada mes estaba señalado por una fiesta particular que determinaba el momento de plantar, de recolectar, de distribuir los campos, de prepararlos para la siembra. Estas fiestas se desarrollaban en los templos y, más comúnmente, en las plazas públicas destinadas a tal efecto, sobre todo en la plaza mayor del Cuzco donde se exponían todas las figuras del panteón inca, sin olvidar las momias de los emperadores del pasado. Dentro de este ciclo ceremonial regular tres fiestas se distinguen por su importancia y amplitud: dos corresponden a los solsticios y la tercera, en su origen, era una fiesta exclusiva de la Luna.

El solsticio del invierno austral (21 de junio) estaba consagrado al Inti Raymi, celebración del Sol y al mismo tiempo glorificación de su hijo en la tierra, el propio Inca. Por esta razón, eran convocados al Cuzco todos los altos funcionarios y jefes locales del país para la ocasión. El emperador, rodeado por su parentela y la corte, esperaba en la plaza mayor de su capital que apareciera el primer resplandor del astro. Entonces todos se arrodillaban y el Inca convidaba al Sol a beber *chicha* en un vaso de plata. Como todas las grandes fiestas, el Inti Raymi se acompañaba de libaciones, sacrificios, cantos y danzas. Durante el período del solsticio de verano (21 de diciembre) se desarrollaba el Capac Raymi, igualmente fiesta solar, pero dedicada a cumplimentar los ritos de iniciación que marcaban el pasaje de los jóvenes nobles a la edad adulta. Mientras que en la masa campesina este pasaje no estaba señalado ritualmente, en la casta dominante, por el contrario, daba origen a grandes ceremonias: entrada en la adultez, entrada en la aristocracia de los señores. Como todo ritual iniciático, el *huarachicoy* (*huara* es el cubre-sexo entregado a los jóvenes al finalizar el ritual) comprendía, además de sacrificios a los dioses, pruebas físicas (flagelaciones, luchas, ayunos, carreras), exhortaciones a seguir el ejemplo de los antepasados, etc. Junto con el cubre-sexo de los adultos se les entregaban sus armas y se les perforaban las orejas para adornarlas con discos. En el *huarachicoy* se ponía más el acento en la entrada de pleno derecho en la aristocracia y en la necesidad de una

fidelidad absoluta en el servicio del Inca que en el pasaje a la edad adulta.

La tercera gran ceremonia inca tenía lugar en septiembre. La *sitowa* era una empresa de purificación general de la capital a través de la cual expulsaban de ella todos los males. Cuando aparecía la luna nueva, el pueblo, reunido en la plaza mayor gritaba: «¡Enfermedades, desastres, desgracias, dejad este país!» Cuatro grupos de cien guerreros armados se lanzaban a las cuatro rutas principales que conducían a las cuatro regiones en las que se dividía el imperio empujando delante de ellos a los males. En la ciudad, los habitantes sacudían sus ropas a la entrada de su casa. Cantos, danzas y procesiones ritmaban la noche. Al despuntar el alba, todo el mundo tomaba un baño purificador en los ríos. Los dioses y los emperadores participaban de la *sitowa* ya que en la plaza se exhibían sus estatuas y sus momias. Se les ofrecían llamas blancas en sacrificio y se mezclaba la sangre de los animales con una pasta de harina de maíz preparada para la ocasión, la *sanku*, con la que se untaba a los dioses y las momias y de la que todos los habitantes del Cuzco comían un poco.

En esta sociedad impregnada de religiosidad de un extremo al otro, toda empresa, individual o colectiva, humilde o imperial, debía estar precedida de una encuesta a los poderes sobrenaturales. De aquí el importante papel de los adivinos que observaban la disposición de las hojas de coca arrojadas al suelo, los hilos de saliva que corrían entre los dedos, las entrañas de los animales inmolados, los pulmones de llama en los que se soplabla para interpretar el dibujo de los vasos sanguíneos. En un mundo así, todo desorden debía provenir de la transgresión (voluntaria o involuntaria) de algo prohibido y descubrir al culpable y purificarlo era tarea de los adivinos. Cuando las circunstancias lo exigían había sesiones colectivas y públicas de «confesión», destinadas a restablecer el orden socio-cósmico perturbado por las faltas cometidas. Los templos de Pachacámac y de Lima, lugares tradicionales de peregrinaje abrigan oráculos célebres en todo el imperio; los propios emperadores no dudaban en consultarlos. Para concluir, agreguemos que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, numerosos ritos indígenas, sincréticamente mezclados al culto cristiano, subsisten aún hoy entre los Aymará de Bolivia y los Quechua de Perú.

Por breve que sea el texto precedente, permite al menos, en sus rasgos esenciales, trazar un cuadro fiel de las creencias y prácticas religiosas de los pueblos sudamericanos. La religiosidad de las sociedades selváticas aparece a la vez extrovertida y colectiva: es cantada, danzada, actuada, y si lo sagrado, como decíamos, atraviesa lo social de un extremo al otro, a la inversa, lo social penetra totalmente lo religioso. Decir que el «sentimiento» religioso tiene principalmente una expresión pública no cuestiona la intensidad de la adhesión individual. Como todos los pueblos primitivos, los indios de América del Sur han mostrado, y aún lo hacen, una cerrazón ejemplar en la fidelidad a sus mitos y ritos. Y no es menos cierto que la «ecuación personal» del hecho religioso se diluye en beneficio de su componente colectiva, lo que explica la enorme importancia de la práctica ritual. Las excepciones a esta situación general no tienen mucho relieve. Diversos investigadores, en efecto, recogieron en la segunda mitad del siglo XIX entre las poblaciones (hoy extinguidas) establecidas a lo largo del curso inferior y medio del Amazonas, un conjunto de textos muy diferentes del corpus «clásico» de mitos. La inquietud religiosa, mística, que allí se manifiesta sugiere en esas sociedades la existencia no ya de narradores de mitos sino de filósofos o pensadores destinados a un trabajo de reflexión personal, en contraste rotundo con la exhuberancia ritual de las demás sociedades selváticas. Esta particularidad que, repitámoslo, es rara en América del Sur, se ha desplegado en extremo entre los Tupí-Guaraní.

Este término reúne una cantidad considerable de tribus de la misma procedencia lingüística y de gran homogeneidad cultural. Estos pueblos ocupaban un vastísimo territorio: los Guaraníes, al sur, se extendían desde el río Paraguay al oeste hasta el litoral atlántico del este; en cuanto a los Tupí, poblaban ese mismo litoral hasta la desembocadura del Amazonas al norte y se internaban en el territorio imprecisamente. Se contaban por varios millones. Desde el punto de vista de la vida económica y de la organización social, los Tupí-Guaraní se conformaban según el modelo en vigor en toda el área selvática: agricultura sobre chamicera, caza, pesca, poblados constituidos por varias grandes casas colectivas. Un hecho notable entre estos indios es que su densidad demográfica era mucho más elevada que la de las poblaciones vecinas y las comunidades podían llegar a los dos mil individuos o más. A pesar de que todas estas

tribus han desaparecido hace mucho tiempo, a excepción de unos cinco mil Guaraníes que sobreviven en Paraguay, figuran entre las mejor conocidas del continente sudamericano. En efecto, los primeros contactos entre europeos e indios, desde los albores del siglo XVI, se realizaron con los Tupí del litoral. Viajeros y misioneros de diversas nacionalidades han dejado una abundantísima literatura sobre estos pueblos, rica en observaciones de toda especie y particularmente en lo que concierne a creencias y costumbres.

Como en todas las sociedades primitivas del continente, la vida religiosa de los Tupí-Guaraní se centraba en el chamanismo. Los *pajé*, chamanes-médicos, cumplían las mismas tareas que en otros lugares y la vida ritual se desenvolvía, cualquiera fuesen las circunstancias (iniciación, ejecución de un prisionero de guerra, entierros, etc.) con referencia a las normas que desde siempre aseguraban la cohesión social, normas y reglas de vida impuestas a los hombres por los héroes culturales (Maira, Monan, Sol, Luna, etc.) o los ancestros míticos. Hasta aquí los Tupí-Guaraní no difieren en nada de las otras sociedades selváticas. Y, sin embargo, las crónicas de los viajeros franceses, portugueses y españoles atestiguan una diferencia tan considerable que confiere a los Tupí-Guaraní un lugar absolutamente original en el horizonte de los Salvajes sudamericanos. En efecto, los recién llegados se encontraron enfrentados a fenómenos religiosos de una amplitud y de una naturaleza tal que eran rigurosamente incomprensibles para los europeos.

¿De qué se trataba? Además de las guerras incesantes que oponían a las diversas tribus entre sí, esta sociedad estaba trabajada en profundidad por un poderoso movimiento de origen e intención propiamente religiosos. Los europeos no pudieron ver en ello, claro está, más que la manifestación pagana del demonio y en los artesanos de este movimiento a los incubos de Satán. Es el extraño fenómeno del profetismo tupí-guaraní, que da lugar a numerosos errores de evaluación. Hasta hace poco se lo interpretaba como un mesianismo, la respuesta, habitual en muchos pueblos primitivos, a una situación de crisis grave consecutiva al contacto con la civilización occidental. Un mesianismo es, por lo tanto, una reacción al choque cultural. Explicar el profetismo tupí-guaraní asimilándolo a los mesianismos sería desconocer su naturaleza radicalmente diferente, por la simple e irrevocable razón de que nació entre los indios mucho antes de la llegada de los blancos, aproximadamente hacia mediados del siglo XV. Se trata, por lo tanto, de un fenómeno autóctono que nada debe al contacto con Occidente y que por ello mismo no estaba orientado contra los Blancos. Se trata de un profetismo

salvaje del que la etnología no ha recogido equivalente en ningún otro lugar.

Los profetas

A pesar de no estar en condiciones de comprenderlo, los primeros cronistas supieron diferenciar a los chamanes de ciertos personajes enigmáticos que habían surgido de la sociedad, los *karai*. En efecto, éstos últimos no tenían nada que ver con la práctica terapéutica de la que se encargaban solamente los *pajé*. No cumplían tampoco ninguna función ritual especializada, no eran ni los ministros de un culto tradicional ni los fundadores de uno nuevo. Ni chamanes, ni sacerdotes, ¿qué eran entonces los *karai*? Estos hombres se situaban total y exclusivamente en el campo de la palabra, hablar era su única actividad: hombres de discurso (cuyo contenido determinaremos seguidamente) que afirmaban estar enviados para proferirlo en todo sitio. Efectivamente, en todos los lugares y no sólo en el seno de su propia comunidad. Los *karai* se desplazaban sin cesar, yendo de poblado en poblado para arengar a los atentos indios. Esta vocación de nomadismo de los profetas es aún más sorprendente si se tiene en cuenta que los grupos locales, a veces reunidos en federaciones de varios poblados, llevaban entre ellos una guerra sin cuartel. Sin embargo, los *karai* podían circular impunemente de un campo al otro: no corrían ningún riesgo y, por el contrario, eran acogidos en todas partes con fervor. La gente llegaba hasta cubrir de follaje los caminos de acceso al poblado y correr a su encuentro para llevarlos hasta él en procesión: vinieran de donde viniesen, los *karai* nunca eran considerados enemigos.

¿Cómo es posible? En la sociedad primitiva, el individuo se define en primera instancia por su pertenencia a un grupo de parentesco y a una comunidad local. Una persona se encuentra desde el inicio inscrita en una cadena genealógica de parientes y en una red de aliados. Entre los Tupí-Guaraní la descendencia era patri-lineal, se pertenecía al linaje del padre. Y, sin embargo, he aquí el extrañísimo discurso que proferían a propósito de ellos mismos los *karai*: afirmaban no tener padre y ser hijos de una mujer y una divinidad. Hemos de detenernos menos en el fantasma megalomaniaco que hacía autodivinizarse a los profetas que en la negación y el rechazo del padre. En efecto, enunciar la ausencia de padre significaba afirmar su no pertenencia a un linaje de parientes y, segui-

damente, a la propia sociedad. Un discurso así, sostenido en este tipo de sociedad, llevaba una carga subversiva incomparable: en efecto, niega la estructura misma de la sociedad primitiva, lo que hasta hace poco se denominaba los lazos de sangre.

Se percibe claramente que el nomadismo de los *karai* no resultaba de su fantasía o de un gusto excesivo por los viajes sino más bien de su no pertenencia a la comunidad. Literalmente no eran de ninguna parte y no podían, por definición, fijarse en ninguna parte ya que no eran miembros de ningún linaje. Es sin duda por esto que a su llegada a cualquier poblado no podían ser tenidos por representantes de ningún grupo enemigo. Ser un enemigo era estar inscrito en una estructura social, lo que no era para nada el caso de los *karai*. Y también por esto, al no ser de ninguna parte estaban de alguna manera en todos lados. En otras palabras, su semi-divinidad, su parcial no-humanidad los constreñía, al arrancarlos de la vida humana, a vivir según su naturaleza de «seres venidos de lejos». Pero al mismo tiempo les aseguraba una seguridad total en el curso de sus desplazamientos de una tribu a otra: los indios no sentían hacia ellos nada de la hostilidad que manifestaban ante todo extranjero ya que los consideraban dioses y no hombres. Esto nos permite comprobar que los indios, lejos de considerar locos a los *karai*, no dudaban de la coherencia de su discurso y estaban dispuestos a escuchar su palabra.

El discurso de los profetas

¿Qué decían los *karai*? La naturaleza de su discurso era coherente con su posición con respecto a la sociedad. Era un discurso más allá del discurso, de la misma manera que ellos mismos se encontraban más allá de lo social. O, para decirlo de otra forma, lo que articulaban delante de la masa india fascinada, encantada, era un discurso de ruptura con el discurso tradicional, un discurso que se desarrollaba fuera del sistema de normas, reglas y valores antiguos legados e impuestos por los dioses y los ancestros míticos. Es por ello que el fenómeno profético que agitaba esta sociedad constituye un interrogante digno de atención. En efecto, he aquí una sociedad primitiva que, como tal, tiende a perseverar en su ser mediante el mantenimiento resuelto y conservador de las normas en vigor desde los albores del tiempo humano. De esta sociedad surgen, enigmáticos, hombres que proclaman el fin de esas normas,

el fin del mundo que depende de tales normas y que está ordenado de acuerdo con ellas.

El discurso profético de los *karai* puede resumirse en un juicio y una promesa: por una parte afirmaban sin remilgos el carácter profundamente malo del mundo; por otra, expresaban la certeza de que era posible la conquista de un mundo bueno. «¡El mundo es malo!, ¡La tierra es fea!», decían, «¡abandonémosla!», concluían. Y su descripción absolutamente pesimista del mundo encontraba eco en la aquiescencia general de los indios que los escuchaban. Resulta que, a pesar de su diferencia completa con el discurso habitual que sobre ella misma sostiene toda sociedad primitiva —discurso de la repetición y no de la diferencia, de la fidelidad a la tradición y no de la apertura y la innovación— el discurso sostenido por los *karai* no les parecía a los indios un discurso enfermo, un delirio demencial, ya que resonaba en ellos como la expresión de una verdad que estaban esperando, como una prosa nueva que hablaba de una nueva figura —figura mala— del mundo. Sintetizando, no era el discurso de los profetas lo que estaba enfermo, sino más bien el mundo del que hablaban, la sociedad en que vivían. La infelicidad de vivir en este mundo se originaba para ellos en el mal que destruía la sociedad, y la novedad de su discurso se refería exclusivamente al cambio que, poco a poco tenía lugar en la vida social para alterarla y desfigurarla.

¿De dónde provenía este cambio y cómo se operaba? No se trata aquí de intentar una genealogía de la diferencia en esta sociedad sino tan sólo de tratar de dilucidar su efecto principal: la aparición de los profetas y de ese discurso que hablaba de la inmanencia del mal. Por la radicalidad del discurso se mide la profundidad del mal que desvelaba: se trataba simplemente de que la sociedad tupí-guaraní, bajo la presión de diversas fuerzas, estaba en proceso de dejar de ser una sociedad primitiva, es decir, una sociedad negada al cambio, que rechazaba la diferencia. El discurso de los *karai* demostraba la muerte de la sociedad. ¿Qué enfermedad había corrompido hasta ese punto a las tribus tupí-guaraní? Por el efecto conjugado de factores demográficos (fuerte crecimiento de la población), sociólogos (tendencia a la concentración de la población en grandes poblados en lugar del proceso habitual de dispersión), políticos (emergencia de jefaturas poderosas), llegaba a esta sociedad la innovación más mortal: la división social, la desigualdad. Un malestar profundo, signo de una crisis grave, agitaba a estas tribus y es de este malestar que tomaron conciencia los *karai* para reconocerlo y enunciarlo como presencia del mal y la infelici-

dad en la sociedad, como fealdad y engaño del mundo. Se diría que los profetas, hombres más sensibles que los demás a las lentas transformaciones que se operaban alrededor de ellos, fueron los primeros en tomar conciencia y proclamar lo que todos sentían más o menos confusamente, pero con la suficiente fuerza como para que los discursos de los *karai* no les parecieran ninguna aberración de locos. Por lo tanto, acuerdo profundo entre los indios y los profetas que les decían: hay que cambiar de mundo.

La tierra sin mal

La emergencia de los profetas y su discurso de identificación del mundo como lugar del mal y espacio de la infelicidad resultaban de circunstancias históricas particulares de esa sociedad: reacción a una crisis profunda, síntoma de una enfermedad grave del cuerpo social, presentimiento de la muerte de la sociedad. ¿Qué remedio proponían los *karai* frente a esta amenaza? Exhortaban a los indios a abandonar *ywy mba' emegua*, la mala tierra para alcanzar *ywy mara ey*, la Tierra sin Mal. Esta última es, en realidad, la estancia de los dioses, el lugar en que las flechas van solas de caza y el maíz crece sin que uno se ocupe de él, territorio divino del que está ausente toda alienación, territorio que fue, antes de la destrucción de la primera humanidad por el diluvio universal, el lugar común de seres humanos y divinos. Es así que lo que ofrecían los profetas como medio de escapar al mundo presente era el retorno al pasado mítico. Pero la radicalidad de su deseo de ruptura con el mal no se limitaba a prometer un mundo sin preocupaciones, le confería a su discurso una carga destructiva de toda norma y toda regla, una carga de subversión total del orden antiguo. Su llamada al abandono de las reglas no dejaba ninguna de lado y englobaba explícitamente el fundamento último de la sociedad humana, la regla del intercambio de mujeres, la ley que prohíbe el incesto: ¡de ahora en más, decían, dad vuestras mujeres a quien queráis!

¿Dónde se situaba la Tierra sin Mal? Aquí aparece igualmente, en toda su amplitud, la mística sin límites de los profetas. El mito del paraíso terrestre es, en la práctica, común a todas las culturas y es sólo después de la muerte que los hombres pueden acceder a él. Sin embargo, para los *karai* la Tierra sin Mal era un lugar concreto, real, accesible *hic et nunc*, es decir, sin pasar por la prueba de la muerte. Según los mitos se la situaba generalmente al este, del lado de Levante. Desde fines del siglo xv, las grandes migra-

ciones religiosas de los Tupí-Guaraní se proponían encontrarla. Bajo la conducción de los profetas, los indios abandonaban por millares los poblados y los huertos, ayunando y danzando sin tregua; convertidos en nómades, se ponían en marcha hacia el este en busca del país de los dioses. Llegados al océano descubrieron el mayor obstáculo, el mar, más allá del cual se encontraría, seguramente, la Tierra sin Mal. Ciertas tribus pensaron, por el contrario, que la encontrarían en el oeste, del lado de Poniente. Una migración de más de diez mil indios partió así de la desembocadura del Amazonas a principios del siglo xv. Diez años más tarde, aproximadamente unos trescientos llegaron al Perú ya ocupado por los españoles: el resto había muerto por el efecto de las privaciones, el hambre y la fatiga. El profetismo de los *karai* era una prueba del peligro de muerte que amenazaba a la sociedad, pero traducía también, en sus efectos prácticos —la migración religiosa—, una voluntad de subversión que iba hasta el deseo de muerte, hasta el suicidio colectivo.

A todo esto conviene agregar que el profetismo no desapareció con los Tupí del litoral. En efecto, se mantuvo entre los Guaraníes del Paraguay cuya última migración en busca de la Tierra sin Mal tuvo lugar en 1947: condujo algunas decenas de indios Mbya a la región de Santos en Brasil. Si el flujo migratorio se detuvo entre los últimos Guaraníes, su vocación mística sigue inspirando a sus *karai*. Estos, faltos del poder de guiar a su gente hacia la Tierra sin Mal, se embarcan en viajes interiores que los comprometen en la vía de una búsqueda de pensamiento, de un trabajo de reflexión sobre sus propios mitos, una vía de una especulación propiamente metafísica, como lo atestiguan los textos y cantos sagrados que todavía se pueden escuchar de sus bocas. Como sus ancestros de hace cinco siglos, saben que el mundo es malo y esperan su fin, no ya por un imposible acceso a la Tierra sin Mal sino por su destrucción por el fuego y el gran jaguar celeste que sólo dejarán con vida a los indios Guaraníes. Su inmenso orgullo, patético, los mantiene en la certeza de que ellos son los Elegidos y que tarde o temprano los dioses los invitarán a unirse a ellos. Entregados a una espera escatológica del fin del mundo los indios Guaraníes saben que entonces llegará su reino y que la Tierra sin Mal será su verdadero territorio.

Bibliografía

- I. *Para la primera parte* — Las sociedades de la selva
 Biocca (E), *Yanoama*, Paris, Plon, 1968 (traducción francesa).
 Butt (A), «Réalité et idéal dans la pratique chamanique», *l'Homme*, t. II, n.º 3, Paris, 1962.
 Clastres (P), *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
 Colbacchini (A) et Albisetti (C), *Os Bororos orientais*, Sao Paulo, 1942.
 Dobrizhoffer (M), *Historia de los Abipones*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), 1967-1970, 3 vol. (traducción española del original latín).
 Girard (R), *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne*, Paris, Payot, 1963 (traducción francesa).
 Gumilla (J), *El Orinoco ilustrado y defendido*, Caracas, 1963.
 Gusinde (M), *Die Feuerland-Indianer*, 3 vol., 1931-1939, Viena.
Handbook of South-American Indians, Smithsonian Institution, vol. I, III, IV, Washington, 1946.
 Huxley (F), *Aimables Sauvages*, Paris, Plon, 1960 (traducción francesa).
 Lévi-Strauss (C), *Mythologiques*, 4 vol., Plon, 1966, 1971.
 Lizot (J), *Le cercle des feux*, Ed. du Seuil, 1976.
 Lozano (P), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba, Tucumán* (Argentina), 1941.
 Métraux (A), *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.
 Perrin (M), *Le Chemin des Indiens morts*, Payot, 1976.
 Reichel-Dolmatoff (G), *Desana*, Gallimard, 1973 (traducción francesa).
 Sebag (L), «Le chamanisme ayoreo», *l'Homme*, t. V., n.º 1 y n.º 2.
- II. *Para la segunda parte* — El mundo andino
 Baudin (L), *L'Empire socialiste des Inka*, Paris, Institut d'ethnologie, 1928.
 Buschnell (G.H.S.), *Le Pérou*, Arthaud, 1958 (traducción francesa).
 Engel (F.A.), *Le monde précolombien des Andes*, Hachette, 1972.

- Garcilazo de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, Buenos Aires, 1943.
- Guaman Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d'ethnologie, 1936.
- Métraux (A), *Les Incas*, Ed. du Seuil, 1962.
- Murra (J), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.
- Pease (F), *Les derniers Incas du Cuzco*, Mame, 1974 (para la traducción francesa).
- Rowe (J.H.), «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest», *Handbook of South-American Indians*, vol. II, Washington, 1946.
- Wachtel (N), *La Vision des vaincus*, Gallimard, 1971.
- Zuidema (R.T.), *The Ceque System in the Social Organization of Cuzco*, Leide, 1962.

III. Para la tercera parte — El mundo Tupi-Guaraní

- Abbeville (C. d'), *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnon...*, Graz, 1963.
- Cadogan (L), *Ayvu Rapyta, Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guaira*, Sao Paulo, 1959.
- Cardim (F), *Tratados da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925.
- Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, 3 vol. éd. por S. Leite, Sao Paulo, 1954.
- Clastres (H), *La Terre sans Mal*, Ed. du Seuil, 1975.
- Clastres (P), *Le Grand Parler. Mythes et Chants sacrés des Indiens Guaraní*, Ed. du Seuil, 1974.
- Evreux (Y. d'), *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig y Paris, 1864.
- Léry (J. de), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, 2 vol., Paris, 1880.
- Lozano (P), *Historia de la conquista del Paraguay...*, 5 vol., Buenos Aires, 1873.
- Métraux (A), *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*, Paris, 1928.
- Montoya (R. de), *Conquista espiritual...*, Bilbao, 1892.
- Nimuendaju (C), *Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo...*, Sao Paulo, 1944 (traducción española).
- Sepp (A), *Viagem às missoes jesuiticas...*, Sao Paulo, 1972.

- Soares de Souza (G), *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*, Sao Paulo, 1971.
- Staden (H), *Vera Historia...*, Buenos Aires, 1944 (traducción española).
- Thévet (A), «La cosmographie universelle. Histoire de deux voyages», en *Les Français en Amérique*, vol. II, PUF, 1953.

La cuestión del poder en las sociedades primitivas

... (O) ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...

III. ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...

6

La cuestión del poder en las sociedades primitivas*

En el ...
 un desarrollo ...
 excepción, sino a su ...
 el que las cond...
 de una tradición ...
 que le ...
 todo otro sistema ...
 elemento de un ...
 de imperalismo ...
 abstractándose de ...
 los. En otras ...
 con el ojo como ...
 odo, más o ...
 erro. La cuestión ...
 ¿Qué se ...
 punto la ...
 determinar ...
 en aquello que ...
 sociedades ...
 cuyo cuerpo ...
 proporción ...
 fijación ...
 todas ...
 con ...
 por ...
 poder ...

La cuestión del poder en
las sociedades primitivas*

* Aparecido en la revista *Interrogations*, n.º 7, junio 1976, p. 3-8.

En el curso de los dos últimos decenios la etnología ha conocido un desarrollo brillante gracias al cual las sociedades primitivas han escapado, sino a su destino (la desaparición) por lo menos al exilio al que las condenaba, en el pensamiento y la imaginación de Occidente, una tradición de exotismo muy antigua. La cándida convicción de que la civilización europea era absolutamente superior a todo otro sistema social fue poco a poco sustituida por el reconocimiento de un relativismo cultural que, renunciando a la afirmación imperialista de una *jerarquía* de valores, admite en adelante, absteniéndose de juzgar, la coexistencia de diferencias socio-culturales. En otras palabras, ya no se mira a las sociedades primitivas con el ojo curioso o divertido del aficionado más o menos esclarecido, más o menos humanista; de alguna manera se las toma *en serio*. La cuestión es saber hasta dónde llega este tomarlas en serio.

¿Qué se entiende precisamente por sociedad primitiva? La respuesta la proporciona la antropología más clásica cuando se propone determinar el ser específico de estas sociedades, cuando quiere indicar aquello que hace de ellas formaciones sociales irreductibles: las sociedades primitivas son las sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado. La presencia o ausencia de Estado sirve de base para una primera clasificación de las sociedades que, una vez completada, permite ordenarlas en dos grupos: las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado, las sociedades primitivas y las otras. Esto no significa, por supuesto, que todas las sociedades con Estado sean idénticas: no podríamos reducir a un solo tipo las diversas figuras históricas del Estado y nada permite confundir el Estado despótico arcaico con el

liberal burgués o el Estado totalitario fascista o comunista. Evitando esta confusión que impediría, en particular, comprender la novedad y la especificidad radicales del Estado totalitario, retendremos una propiedad común que hace oponerse en bloque a las sociedades con Estado y las sociedades primitivas. Las primeras presentan, todas ellas, esa dimensión de *división* desconocida entre las otras. Todas las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división. Determinar a las sociedades primitivas como sociedades sin Estado es decir que ellas son homogéneas en su ser, indivisas. Vemos aquí la definición etnológica de estas sociedades: carecen de un órgano de poder separado, *el poder no está separado de la sociedad*.

Tomarse en serio las sociedades primitivas significa reflexionar sobre esta proposición que, en efecto, las define perfectamente: en ellas no se puede aislar una esfera política distinta de la esfera social. Sabemos que, desde su aurora griega, el pensamiento político de Occidente ha sabido descubrir en lo político la esencia de lo social humano (el hombre es un animal político), encontrando la esencia de lo político en la división social entre dominadores y dominados, entre aquellos que saben y, por lo tanto, mandan sobre aquellos que no saben y, por lo tanto, obedecen. Lo social es lo político, lo político es el ejercicio del poder (legítimo o no, poco importa aquí) por uno o algunos sobre el resto de la sociedad (para su bien o su mal, poco importa aquí): para Heráclito, como para Platón o Aristóteles, no existe sociedad si no es bajo la égida de los reyes, la sociedad no es pensable sin su división entre los que mandan y los que obedecen, y allí donde falta el ejercicio del poder nos encontramos en lo infrasocial, en la no-sociedad.

Es más o menos en estos términos que los primeros europeos juzgaron a los indios de América del Sur, en los albores del siglo XVI. Al comprobar que los «jefes» no poseían ningún poder sobre las tribus, que nadie mandaba y nadie obedecía, declararon que esas gentes no eran civilizadas, que no se trataba de verdaderas sociedades: Salvajes «sin fe, sin ley, sin rey».

Es cierto que más de una vez los propios etnólogos se han visto en un aprieto cuando se trataba no ya de comprender sino simplemente de describir esta exótica particularidad de las sociedades primitivas: aquellos que llamamos líderes están desprovistos de todo poder, la jefatura se instituye exteriormente al ejercicio del poder

político. Funcionalmente esto parece un absurdo: ¿cómo pensar en la disyunción jefatura y poder? ¿Para qué sirven los jefes si les falta el atributo esencial que hace de ellos justamente jefes, o sea, la posibilidad de ejercer el poder sobre la comunidad? En realidad, que el jefe salvaje no detente el poder de mandar no significa que no sirva para nada: por el contrario, ha sido investido por la sociedad con un cierto número de tareas y en este sentido se podría ver en él a una especie de funcionario (no remunerado) de la sociedad. ¿Qué hace un jefe sin poder? Se le ha encargado, en última instancia, de ocuparse y asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una *totalidad única*, es decir, el esfuerzo concertado, deliberado, de la comunidad con vistas a afirmar su especificidad, su autonomía, su independencia en relación con otras comunidades. En otras palabras, el líder primitivo es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades. Estas últimas siempre se dividen, para toda comunidad primitiva, en dos clases: amigos y enemigos. Con los primeros se trata de anudar o reforzar las relaciones de alianza, con los otros de llevar a buen término, cuando el caso se presente, las operaciones guerreras. De ello se desprende que las funciones concretas y empíricas del líder se despliegan en el campo, por así decirlo, de las relaciones internacionales y exigen, por consiguiente, las cualidades apropiadas a este tipo de actividad: habilidad, talento diplomático para consolidar la red de alianzas que asegurarán la seguridad de la comunidad; coraje, disposiciones guerreras para asegurar una defensa eficaz contra los ataques de los enemigos o, si es posible, la victoria en caso de expedición contra ellos.

Pero, se nos objetará, ¿no son éstas las mismas tareas de un ministro de Asuntos Extranjeros o de un ministro de Defensa? Sin duda. Con la sola pero fundamental diferencia de que el líder primitivo no toma jamás la decisión de su propio jefe (si se quiere) para imponerla seguidamente a la comunidad. La estrategia de alianza que desarrolla, la táctica militar que proyecta, jamás son las suyas propias sino aquellas que responden exactamente al deseo o la voluntad explícita de la tribu. Todas las transacciones o negociaciones eventuales son públicas, la intención de hacer la guerra no se proclama hasta que la comunidad así lo quiere. Y, naturalmente, no puede ser de otro modo, ya que si un líder tiene la intención de llevar por su cuenta una política de alianza u hostilidad con sus vecinos no puede imponerla por ningún medio a la sociedad puesto que, como sabemos, está desprovisto de poder. De hecho no dispo-

ne más que de un derecho o más bien de un deber: ser portavoz, comunicar a los Otros el deseo y la voluntad de la sociedad.

¿Cuáles son las demás funciones del jefe, no ya como encargado de las relaciones exteriores de su grupo con los extranjeros sino en sus relaciones internas con el propio grupo? Va de suyo que si la comunidad lo reconoce como líder (portavoz) cuando afirma su unidad en referencia a otras unidades, le acredita un mínimo de confianza garantizada por las cualidades que despliega precisamente al servicio de esa sociedad. Es lo que denominamos prestigio, generalmente erróneamente confundido con el poder. Se comprende así claramente que en el seno de su propia sociedad la opinión del líder, apoyada por el prestigio de que goza, sea atendida, llegado el caso, con mayor consideración que la del resto de los individuos. Pero la atención particular con que se honra (no siempre, por otra parte) la palabra del jefe no llega nunca a dejarla transformarse en palabra de mando, en discurso de poder: el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad. De ello resulta que no solamente el jefe no formula órdenes, que sabe de antemano que nadie obedecerá, sino que tampoco puede (es decir que no detenta el poder de) arbitrar en caso de conflicto entre dos individuos o dos familias. No intentará zanjar el litigio según una ley ausente de la que él sería el órgano, sino apaciguarlo apelando al sentido común, a los buenos sentimientos de las partes en conflicto, refiriéndose sin cesar a la tradición de buen entendimiento legada desde siempre por los ancestros. De la boca del jefe no brotan las palabras que sancionan la relación de mando-obediencia sino el discurso de la propia sociedad sobre ella misma, discurso a través del cual se proclama comunidad indivisa y voluntad de perseverar en este ser indiviso.

Las sociedades primitivas son, por lo tanto, sociedades indivisas (y por ello mismo cada una se concibe como totalidad): sociedades sin clases —sin ricos que exploten a pobres—, sociedades sin división en dominadores y dominados —sin órgano de poder separado. Ha llegado el momento de tomarse muy en serio esta última propiedad sociológica de las sociedades primitivas. ¿La separación entre jefatura y poder significa acaso que no se plantea en ellas la cuestión del poder, que son sociedades apolíticas? El «pensamiento» evolucionista —y su variante en apariencia menos sumaria, el marxismo (sobre todo el de Engels)— responde a esta pregunta que está bien así y que esto se debe al carácter primitivo o primero de estas so-

ciedades: son la infancia de la humanidad, la primera edad de su evolución y, como tales, incompletas, inacabadas, destinadas en consecuencia a crecer, a convertirse en adultas, a pasar de lo apolítico a lo político. El destino de toda sociedad es su división, es el poder separado de la sociedad, es el Estado como órgano que conoce el bien común y se encarga de imponerlo.

Tal es la concepción tradicional, casi general, de las sociedades primitivas como sociedades sin Estado. La ausencia del Estado marca su incompletud, el estado embrionario de su existencia, su ahistoricidad. ¿Pero es esto correcto? Está claro que un juicio de este tipo no es, de hecho, más que un prejuicio ideológico porque implica una concepción de la historia como movimiento *necesario* de la humanidad a través de las figuras de lo social que se engendran y encadenan mecánicamente. Pero desde el momento en que nos neguemos a esta neo-teología de la historia y su continuismo fanático las sociedades primitivas dejan de ocupar el grado cero de la historia, henchidas al mismo tiempo de toda la historia que ha de venir y que está inscrita de antemano en su ser. Liberada de este exotismo nada inocente, la antropología puede entonces encarar con seriedad la verdadera cuestión de lo político: ¿por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de los Salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro siempre fatal entre la institución de la jefatura y el ejercicio del poder. En la sociedad primitiva no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad, con vistas a mantener su ser indiviso, de conjurar la aparición en su seno de la desigualdad entre señores y sujetos, entre el jefe y la tribu. Detentar el poder es ejercerlo, ejercerlo es dominar a aquellos sobre quienes se lo ejerce: he aquí precisamente lo que no quieren (no quisieron) las sociedades primitivas, he aquí por qué los jefes no tienen poder, por qué el poder no se recorta del cuerpo social. Rechazo de la desigualdad, rechazo del poder separado: una preocupación constante en todas las sociedades primitivas. Saben muy bien que si renuncian a esta lucha, si cesan de contener esas fuerzas subterráneas que se llaman deseo de poder y deseo de sumisión y sin cuya liberación no se puede comprender la irrupción de la dominación y la servidumbre, perderían su libertad.

La jefatura en la sociedad primitiva no es sino el lugar supuesto, aparente del poder. ¿Cuál es el lugar real? Es el propio cuerpo social que lo detenta y ejerce como unidad indivisa. Este poder no separado de la sociedad se ejerce en un solo sentido, anima un solo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad. Se sigue de ello que este poder se ejerce sobre todo aquello que es capaz de alienar la sociedad, de introducir en ella la desigualdad: se ejerce sobre la institución de la que podría surgir la captación del poder, la jefatura. El jefe en la tribu está bajo vigilancia: la sociedad vela para no dejar que el gusto por el prestigio se torne deseo de poder. Si el deseo de poder del jefe se hace demasiado evidente el procedimiento llevado a cabo es simple: se lo abandona, a veces, incluso se lo mata. Es posible que el espectro de la división amenace a la sociedad primitiva, pero ésta posee los medios de exorcizarlo.

El ejemplo de las sociedades primitivas nos enseña que la división no es inherente al ser social; en otros términos, que el Estado no es eterno, que tiene en todas partes una fecha de nacimiento. ¿Cuál ha sido la causa de su surgimiento? La pregunta sobre el origen del Estado debe precisarse así: ¿en qué condiciones una sociedad deja de ser primitiva? ¿Por qué las codificaciones que conjuran al Estado fallan en tal o cual momento de la historia? Es indudable que sólo la interrogación atenta al funcionamiento de las sociedades primitivas permitirá esclarecer el problema de los orígenes. Y quizá la solución del misterio sobre el momento del nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte.

Libertad, desventura, Innombrable*

* Aparecido en «La Boétie et la question du politique», en La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 229-246.

Es difícil encontrar un pensamiento más libre que el de Etienne de la Boétie. Tampoco es frecuente la singular firmeza de este escrito de un joven aún adolescente. Se podría hablar de un Rimbaud del pensamiento. Audacia y gravedad de un cuestionamiento evidentemente *accidental*: ¡qué vano intentar explicarlo refiriéndolo a su siglo, o remitir esa mirada altanera —insoportable— al círculo cerrado y siempre repetido de los *acontecimientos*! ¡Cuántos malentendidos desde el *Contra Uno* de los hombres de la Reforma! La referencia a cualquier determinismo histórico (circunstancias políticas del momento, pertenencia a una clase social) no conseguirá, sin duda, anular la virulencia siempre activa del *Discurso* o desmentir la afirmación esencial de libertad que lo fundamenta y anima. La historia local y contemporánea no es para La Boétie más que ocasión, pretexto: no hay nada en él propio del panfletario, del publicista, del militante. Su agresión estalla con mayor alcance: plantea una pregunta totalmente libre porque está absolutamente liberada de toda «territorialidad» social o política, y es sin duda porque su pregunta es trans-histórica por lo que estamos en condiciones de escucharla. ¿Cómo es posible, pregunta La Boétie, que la mayoría obedezca a una sola persona, no sólo la obedezca sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera* servirle?

La naturaleza y envergadura de una pregunta como ésta impiden desde el principio que se la reduzca a esta o aquella situación histórica concreta. La mera posibilidad de formular una interrogación tan destructiva remite, simple pero heroicamente, a una lógica de los contrarios: si soy capaz de sorprenderme de que la servidumbre voluntaria sea la tónica común de todas las sociedades, de la mía

pero también de aquellas de las que me informan los libros (a excepción, tal vez retórica, de la antigüedad romana), es porque imagino la contrapartida de esa sociedad, la posibilidad lógica de una sociedad que ignore la servidumbre voluntaria. El heroísmo y la libertad de La Boétie radican en esto: es justo este fácil y ligero deslizamiento de la Historia a la lógica, justa su apertura en lo que parece más naturalmente evidente, justa esa brecha en la convicción general que no sabría pensar la sociedad sin su división entre dominantes y dominados. Al sorprenderse de esto, al negar la evidencia natural, el joven La Boétie trasciende la historia conocida para decir que hay otras posibilidades. No lo plantea, ciertamente, como programa a realizar ya que La Boétie no es un *partisano*. En un sentido le importa poco el destino del pueblo mientras éste no se subleve. Es por ello que puede ser al mismo tiempo autor del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* y funcionario del Estado monárquico (de ahí la torpeza de convertirlo en un «clásico del pueblo»). Su descubrimiento, gracias a un deslizamiento fuera de la historia, es que la sociedad en la que el pueblo quiere servir al tirano es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre, que tiene una fecha de nacimiento y que algo ha debido pasar necesariamente para que los hombres perdieran la libertad y cayeran en la servidumbre: «...¿qué clase de desventura ha podido desnaturalizar al hombre, el único ser nacido para vivir verdaderamente libre, y le ha hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?»

Desventura: accidente trágico, desgracia inaugural cuyos efectos no cesan de amplificarse hasta el punto de que se desvanece la memoria de lo anterior, al punto de que el deseo de libertad es sustituido por el amor a la servidumbre. ¿Qué dice La Boétie? Más que ningún otro clarividente afirma en primer lugar que este pasaje de la libertad a la servidumbre se realizó *sin necesidad*, que la división de la sociedad entre los que mandan y los que obedecen fue *accidental* —y qué tarea entonces encontrar cuál fue la impensable desventura! Aquí se hace referencia al momento concreto del nacimiento de la Historia, esa ruptura fatal que no debió producirse nunca, ese acontecimiento irracional que nosotros, los modernos, llamamos, de manera semejante, nacimiento del Estado. En esta caída de la sociedad en la sumisión voluntaria de la mayoría a una sola persona, La Boétie descifra el signo repugnante de una desgracia tal vez irreversible: el hombre nuevo, producto de la incomprendible desventura, no es ya un hombre, ni siquiera un animal, ya que «las bestias... no pueden acostumbrarse a servir sino mani-

festando su deseo contrariado...», este ser difícil de definir está *desnaturalizado*. Al perder su libertad, el hombre pierde su humanidad. Ser humano es ser libre, el hombre es un ser-para-la-libertad. ¡Qué desgracia, efectivamente, lo que ha podido llevar al hombre a renunciar a su ser y a hacerle desear la perpetuación de esa renuncia!

La enigmática desventura en la que tiene origen la Historia ha *desnaturalizado* al hombre instituyendo en la sociedad una división tal que la libertad consustancial a la naturaleza del hombre queda desterrada. El signo y la prueba de esta pérdida de la libertad se encuentran no sólo en la resignación a la sumisión sino, más claramente aún, en el amor a la servidumbre. En otras palabras, La Boétie realiza una distinción radical entre las sociedades libres, conformes con la naturaleza del hombre —«el único nacido de verdad para vivir libre»— y las sociedades sin libertad en las que uno manda y los demás le obedecen. Señalemos que, por el momento, esta distinción continúa siendo puramente lógica. En efecto, lo ignoramos todo respecto de la realidad histórica de la sociedad en libertad. Sabemos simplemente que, por necesidad natural, la primera figura de la sociedad ha debido instituirse según un concepto de libertad, con ausencia de la división entre tirano opresor y pueblo amante de su servidumbre. Entonces sobreviene la desgracia y todo se invierte. Resulta de esta división entre sociedad en libertad y sociedad en servidumbre que *toda sociedad dividida* es una sociedad en servidumbre. La Boétie no realiza ninguna distinción en el interior del conjunto constituido por las sociedades divididas: no existe un príncipe bueno opuesto al malvado tirano. No se preocupa mucho de la caracterología; ¿qué importa que el príncipe sea de una naturaleza amable o cruel si de todas maneras es el príncipe al que el pueblo sirve? La Boétie investiga no como psicólogo sino como mecánico: se interesa por el funcionamiento de las maquinarias sociales. No hay deslizamiento progresivo de la libertad a la servidumbre, no hay intermediario, no hay una figura social equidistante de la libertad y de la servidumbre sino tan solo la brutal desventura que hace hundirse a la libertad anterior en la sumisión que le sigue. ¿Qué quiere decir con esto? Que toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto porque es algo antinatural, la negación de la libertad.

Así, por obra de una desgracia se cumple el nacimiento de la Historia, la división entre buena y mala sociedad: es buena la sociedad en la que la ausencia natural de la división asegura el reino de

la libertad, es mala aquélla cuyo ser dividido permite el triunfo de la tiranía.

Diagnosticando la naturaleza del mal que gangrena a todo el cuerpo social dividido, La Boétie, lejos de enunciar los resultados de un análisis comparado de las sociedades indivisas y las sociedades divididas, expresa los efectos de una pura oposición lógica: su *Discurso* remite a la afirmación implícita, aunque previa, de que la división no es una estructura ontológica de la sociedad y que, en consecuencia, antes de la desgraciada aparición de la división social había, necesariamente, en conformidad con la naturaleza del hombre, una sociedad sin opresión ni sumisión. A diferencia de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie no dice que tal sociedad posiblemente no vaya existido nunca. Aún cuando los hombres ya no la recuerden, pese a que La Boétie no se hace la menor ilusión cerca de la posibilidad de su retorno, sabe con certeza que ése era el modo de existencia de la sociedad antes de la desventura.

Ahora bien, este saber que para La Boétie no podía ser más que *a priori*, para nosotros que nos hacemos eco actualmente del cuestionamiento del *Discurso* se inscribe en el orden del conocimiento. Nosotros podemos adquirir un saber empírico, surgido no ya de una deducción lógica sino de la observación directa, de aquello que La Boétie desconocía. La etnología inscribe su labor en la línea de partición reconocida por La Boétie, quiere conocer en primer lugar todo aquello que concierne a las sociedades anteriores a la desventura. Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstas son las bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en la ignorancia de la división, las primeras en existir antes de la fatal desventura. El objeto privilegiado, sino exclusivo, de la etnología es el estudio de las sociedades sin Estado.

La ausencia de Estado, criterio inherente a la antropología por el cual se determina el ser de las sociedades primitivas, implica la no-división de este ser. No en el sentido de que la división de la sociedad preexistiría a la institución estatal sino con el criterio de que es el propio Estado el que introduce la división, de la que es motor y fundamento. Se dice, un tanto impropriamente, que las sociedades primitivas son igualitarias. Se enuncia, al decirlo, que las relaciones entre los hombres son en ella relaciones entre iguales. Estas sociedades son «igualitarias» porque ignoran la desigualdad: un hombre no «vale» ni más ni menos que otro, no hay en ella

superiores ni inferiores. En otras palabras, nadie *puede* más que otro, *nadie detenta el poder*. La desigualdad desconocida en las sociedades primitivas es la que divide a los hombres en detentadores del poder y sujetos al poder, la que divide el cuerpo social en dominantes y dominados. Esta es la razón por la que la jefatura no podría ser índice de una división de la tribu: el jefe no manda porque *no puede más* que cualquier miembro de la comunidad.

El Estado, como división de la sociedad en una parte superior y otra inferior, es la realización efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder sino una apariencia. Y tal vez desde este punto de vista ciertas realidades africanas o de otros sitios,¹ deberían clasificarse en el orden, más eficazmente engañoso de lo que pudiera creerse, de la apariencia. Sea cual fuere, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad. En este sentido es la esencia misma de la institución estatal, la figura mínima del Estado. Recíprocamente, el Estado no es sino la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. Será considerada como sociedad primitiva toda maquinaria social que funcione con ausencia de relación de poder. Por consiguiente, será llamada «de Estado», toda sociedad cuyo funcionamiento implique, por mínimo que pueda parecer, el ejercicio del poder. En términos de La Boétie: sociedades previas o posteriores a la desventura. Es obvio que la esencia universal del Estado no se realiza de manera uniforme en todas las variadas formaciones estatales cuya historia nos es conocida. Es únicamente en su oposición a las sociedades primitivas, a las sociedades sin Estado, que todas las otras se revelan equivalentes. Pero una vez que ha sobrevenido la desgracia, una vez perdida la libertad que rige naturalmente las relaciones entre iguales, el Mal absoluto pasa por todos los grados: hay una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario bajo sus diversas configuraciones contemporáneas está presente para recordarnos que por más profunda que sea la pérdida de la libertad jamás es absoluta y total.

La Boétie sólo puede llamar desventura a la destrucción de la primera sociedad en la que el goce de la libertad expresaba el ser natural de los hombres. Desventura, es decir, acontecimiento for-

1. Cf. en particular el bello artículo de Jacques Doumes, *Sous couvert des maîtres*, en «Archives Européennes de Sociologie», tomo XIV, 1973, n.º 2.

tuito que no tenía por qué producirse y que, sin embargo, se produjo. Por lo tanto, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* formula explícitamente dos órdenes de preguntas: ¿por qué tuvo lugar la desnaturalización del hombre, por qué se produjo la división en la sociedad, por qué sobrevino la desventura? Y seguidamente, ¿cómo es que los hombres perseveran en su ser desnaturalizado, por qué se produce incesantemente la desigualdad, por qué la desventura se perpetúa al punto de parecer eterna? A la primera serie de preguntas La Boétie no da respuesta alguna. Enunciadas en términos modernos conciernen al origen del Estado. ¿De dónde surge el Estado? Es como preguntar por la razón de lo irracional, tratar de remitir el azar a la necesidad, en una palabra, querer abolir la desventura. ¿Se trata de una pregunta legítima sin respuesta posible? Nada, efectivamente, permite a La Boétie dar razón de lo incomprendible: ¿por qué los hombres renunciarían a su libertad? En cambio, trata de dar una respuesta a la segunda cuestión: ¿cómo es que puede durar la renuncia a la libertad? La intención principal del *Discurso* es articular esta respuesta.

Si el hombre es entre todos los seres el «único nacido para vivir verdaderamente libre», si es por naturaleza ser-para-la-libertad, la pérdida de la libertad debe ejercer sus efectos sobre la propia naturaleza humana: el hombre está desnaturalizado, cambia de naturaleza. Está claro que no adquiere una naturaleza angelical, la desnaturalización se realiza no hacia lo superior sino hacia lo inferior, es una regresión. ¿Se trata acaso de una caída de la humanidad en la animalidad? De ninguna manera, porque observamos que los animales no se someten a sus amos más que por el miedo que les inspiran. Ni ángel, ni animal, ni más acá ni más allá de lo humano, ése es el hombre desnaturalizado. Literalmente, el innombrable. De ahí la necesidad de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología. La Boétie es en realidad el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas. Con más de tres siglos de distancia anticipa la empresa de un Nietzsche —aún más que la de un Marx— de reflexionar sobre la degradación y la humillación. El hombre desnaturalizado existe en la degradación porque ha perdido la libertad, existe en la alienación porque debe obedecer. ¿Pero es esto cierto? ¿Acaso los animales no tienen que obedecer? La imposibilidad de determinar la desnaturalización del hombre como desplazamiento regresivo hacia la animalidad reside en este dato irreductible: los hombres obedecen no forzados u obligados, no por efecto del terror, no por miedo a la muerte, sino *voluntariamente*. Obedecen porque tienen

deseo de obedecer, se encuentran en la servidumbre porque la desean. ¿Qué significa esto? El hombre desnaturalizado, que elige no ser más un hombre, un ser libre, ¿será todavía un hombre? Esta es su nueva imagen: desnaturalizado, pero aún libre puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad. La desnaturalización consecutiva a la desventura engendra un hombre nuevo, en el que la voluntad de libertad cede su lugar a la voluntad de servidumbre. La desnaturalización hace que la voluntad cambie de sentido, se tienda hacia un objetivo contrario. No es que el hombre nuevo haya perdido su voluntad, es que la dirige hacia la servidumbre: el pueblo, como si fuera víctima de un hechizo, de un encantamiento, quiere servir al tirano. Y al no ser deliberada, esta voluntad encubre su verdadera identidad: el deseo. ¿Cómo ha comenzado todo esto? La Boétie no lo sabe. ¿Cómo es que continúa? Porque los hombres así lo desean, responde La Boétie. No hemos avanzado nada: la objeción es sencilla, no cabe duda. Porque el encuadre, discreta pero claramente planteado por La Boétie, es antropológico. Se trata de la naturaleza humana ya que en última instancia se plantea la pregunta: ¿el deseo de sumisión es innato o adquirido? ¿Preexistiría a la desventura, permitiéndole realizarse? ¿O bien debe su emergencia *ex nihilo* a la desventura, como una mutación letal rebelde a toda explicación? Preguntas menos académicas de lo que parecen, como nos lleva a pensar el ejemplo de las sociedades primitivas.

Existe, en efecto, una tercera serie de preguntas que el autor del *Discurso* no podía plantearse, pero que la etnología contemporánea nos permite formular: ¿cómo funcionan las sociedades primitivas para impedir la desigualdad, la división, la relación de poder? ¿Cómo logran conjurar la desventura? ¿Cómo hacen para que ese proceso no se ponga en movimiento? Porque, repitámoslo, si las sociedades primitivas son sociedades sin Estado no es por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta marcada por la presencia del Estado, sino por un rechazo explícito de esa institución. Ignoran el Estado porque no lo quieren, la tribu mantiene separados la jefatura y el poder porque no quiere que el jefe detente el poder, se niega a que el jefe sea el jefe. Sociedades que rechazan la obediencia, así son las sociedades primitivas. Y cuidémonos igualmente de toda referencia a la psicología: el rechazo de la relación de poder, la negativa a obedecer, no son de ninguna manera, como lo creyeron misioneros y viajeros, un rasgo de carácter de los Salvajes sino el efecto, a nivel individual, del funcionamiento de las maquinarias sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas.

Por otro lado, no hay ninguna razón para invocar, en el intento de dar cuenta de este rechazo de la relación de poder, un conocimiento previo del Estado por parte de las sociedades primitivas: en efecto, se supone que ellas habrían hecho la experiencia de la división entre dominantes y dominados, habrían probado lo nefasto e inaceptable de tal división y por lo tanto habrían vuelto a la situación anterior a la división, a los tiempos anteriores a la desventura. Una hipótesis semejante nos remite a la afirmación de que el Estado y la división de la sociedad según la relación de mando-obediencia son eternos. Un razonamiento nada inocente, puesto que tiende a legitimar la división de la sociedad queriendo descubrir en ella una estructura esencial de la sociedad como tal, y que se encuentra, por otra parte, desmentido por las enseñanzas de la historia y de la etnología. En efecto, ellas no nos ofrecen ningún ejemplo de sociedad con Estado que se haya convertido en sociedad sin Estado, en sociedad primitiva. Más bien parece, por el contrario, que existe allí un punto de no retorno, y que el pasaje se realiza en un solo sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en sentido inverso. El espacio y el tiempo, un área cultural o un período determinado de nuestra historia proponen el espectáculo permanente de la decadencia y la degradación en las que están comprometidos los grandes aparatos estatales: por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o jefaturas locales jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se vuelve al momento pre-estatal. Irresistible, abatido, pero no aniquilado, el poder del Estado siempre termina por afirmarse, ya sea en el Occidente posterior a la caída del Imperio Romano o en los Andes sudamericanos, campo milenario de apariciones y desapariciones de Estados cuya última configuración fue el imperio de los Incas.

¿Por qué la muerte del Estado es siempre incompleta, por qué no implica la reinstauración del ser indiviso de la sociedad? ¿Por qué la relación de poder, aún reducida y debilitada, no deja nunca de ejercerse? ¿Será que el hombre nuevo, engendrado en la división de la sociedad y reproducido con ella es un hombre definitivo, inmortal, irrevocablemente incapaz de todo retorno a una etapa anterior a la división? Deseo de sumisión o rechazo de la obediencia; sociedad con Estado o sociedad sin Estado. Las sociedades primitivas rechazan la relación de poder *impidiendo que el deseo de sumisión se realice*. Siempre insistiremos, siguiendo a La Boétie, en algo que no es más que una perogrullada: en primer lugar, que el poder existe solamente en su ejercicio efectivo; en segundo lugar,

que el deseo de poder no puede realizarse si no logra suscitar un eco favorable de su necesario complemento, el deseo de sumisión. No existe deseo realizable de mandar sin un deseo correlativo de obedecer. Las sociedades primitivas, en tanto sociedades indivisas, niegan al deseo de poder y al de sumisión toda posibilidad de realizarse. Máquinas sociales animadas por la voluntad de perseverar en su ser indiviso, las sociedades primitivas se constituyen como *lugares de represión del mal deseo*. No hay opción posible: los Salvajes no quieren saber nada de eso. Estiman pernicioso ese deseo porque permitirle realizarse conduciría al mismo tiempo a admitir la innovación social que significa la aceptación de la división entre dominantes y dominados, el reconocimiento de la desigualdad entre amos y siervos del poder. Para que las relaciones entre los hombres se mantengan como relaciones de libertad entre iguales es necesario impedir la desigualdad, impedir que aflore el pernicioso deseo de doble paz que amenaza a toda sociedad y a todo individuo que viva en ella. A la inmanencia del deseo de poder y del deseo de sumisión —y no del poder en sí mismo, de la sumisión en sí misma— las sociedades primitivas oponen el *hay que* y el *no hay que* de su Ley: no hay que cambiar nada de nuestro ser indiviso, no hay que dejar que el mal deseo se realice. Ahora vemos claramente que no es necesario haber hecho la experiencia del Estado para rechazarlo, haber conocido la desventura para conjurarla, o haber perdido la libertad para reivindicarla. La tribu le dice a sus niños: sois todos iguales, ninguno vale más que otro, ninguno menos, la desigualdad está prohibida porque es falsa, porque es perniciosa. Y para que no se borre el recuerdo de la ley primitiva se inscribe su saber en marcas dolorosas sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados. En el acto iniciático el cuerpo del individuo como superficie de inscripción de la ley es el objeto de una investidura colectiva deseada por la sociedad íntegra a fin de impedir que algún día el deseo individual, transgrediendo el enunciado de la ley, intente investirse del campo social. Y si, por casualidad, alguno de los iguales que componen la comunidad intentara realizar el deseo de poder, de investirse del cuerpo de la sociedad, la tribu, en lugar de obedecer a este jefe deseoso de poder respondería: tú, uno de nuestros iguales, has querido destruir el ser indiviso de nuestra sociedad afirmándote superior a los demás, tú que no vales más que los otros. De ahora en adelante valdrás menos que ellos. El efecto etnográficamente real de este discurso imaginario es que cuando un jefe quiere ejercer como jefe se lo excluye de la sociedad abandonándolo.

Si insiste, se puede llegar a matarlo: exclusión total, conjuro radical.

Desventura: algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia el deseo de poder y el de sumisión. Emergen a la realidad de la experiencia en el ser dividido de una sociedad compuesta, de ahí en más, por desiguales. Así como las sociedades primitivas son conservadoras porque desean conservar su ser-para-libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de poder y la voluntad de servidumbre no acaban de realizarse.

El pensamiento de La Boétie, decíamos, es totalmente libre, su discurso es transhistórico. La extrañeza de su cuestionario no se disolverá por recordar su pertenencia a la burguesía de juristas o por querer reconocer en él solamente el eco indignado de la represión monárquica que se abatió en 1549 sobre la sublevación de las Gabelas en el sur de Francia. La empresa de La Boétie escapa a todo intento de aprisionarlo en su siglo, no es un pensamiento *familiar* por cuanto se desarrolla precisamente en contra de lo que hay de tranquilizador en la evidencia inherente a cualquier pensamiento familiar. Pensamiento solitario, pues, el del *Discurso*; pensamiento riguroso que no se nutre más que de su propio movimiento, su propia lógica: si el hombre ha nacido para ser libre entonces el modo primario de existencia de la sociedad humana ha debido desplegarse en la no-división, en la no-desigualdad. En La Boétie hay una especie de deducción *a priori* de la sociedad sin Estado, la sociedad primitiva. En este punto, curiosamente, podríamos encontrar una influencia del siglo, una toma en consideración por La Boétie de lo que sucedía en la primera mitad del siglo xvi.

En efecto, con demasiada frecuencia se pasa por alto que si bien el siglo xvi es el del Renacimiento, por la resurrección de la cultura de la antigüedad griega y romana, también es el que asiste al advenimiento de un hecho que, por su envergadura, habrá de alterar la configuración de Occidente: el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Ciertamente hubo un retorno a la antigüedad de Atenas y Roma, pero también una irrupción de lo que hasta entonces no existía: América. Se puede medir la fascinación que ejerció sobre la Europa occidental el descubrimiento del nuevo continente por la extrema rapidez con que se difundían las noticias provenientes de «ultramar». Limitémonos a señalar algunas referencias cronológicas.² Desde 1493 estaban publicadas en París las cartas de

2. Cf. G. Chimard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVIe. siècle*, Paris, 1911.

Cristóbal Colón relativas a su descubrimiento. En 1503, siempre en París, se podía leer la traducción latina del relato del primer viaje de Américo Vespucio. América, como nombre propio del Nuevo Mundo aparece por primera vez en 1507, en otra edición de los viajes de Vespucio. Desde 1515 la traducción francesa de los viajes de los portugueses era un éxito editorial. Sintetizando, en la Europa de principios de siglo no era necesario esperar mucho para saber qué pasaba en América. La abundancia de las informaciones y la rapidez de su circulación —a pesar de las dificultades de transmisión de la época— demuestran un interés tan apasionado entre la gente cultivada de aquel tiempo por las nuevas tierras y los pueblos que en ellas viven como el que sentían por el mundo antiguo revelado por los libros. Doble descubrimiento y el mismo deseo de saber que abarca a la vez la historia antigua de Europa y su nueva extensión geográfica.

Conviene subrayar que esta rica literatura de viajes es sobre todo de origen español y portugués. Los exploradores y conquistadores ibéricos iban a la aventura en nombre y con el soporte financiero de las monarquías de Madrid y Lisboa. Sus expediciones eran, en efecto, empresas de Estado y los viajeros, en consecuencia, estaban obligados a informar con regularidad a las puntillosas burocracias de la Corona. Pero esto no significa que los franceses no dispusieran más que de documentos de los países vecinos para satisfacer su curiosidad. Ya que si la corona de Francia, poco entusiasta en estos tiempos de proyectos de colonización allende el Atlántico, no se interesaba mucho por los esfuerzos de españoles y portugueses, las empresas privadas aplicadas al Nuevo Mundo, en cambio, fueron precoces y múltiples. Armadores y comerciantes de los puertos del Canal de la Mancha y de toda la costa atlántica organizaron, a partir del siglo xvi y tal vez con anterioridad, expediciones hacia las Islas y hacia lo que más tarde André Thevet denominaría Francia equinoccial. Al silencio y la inercia del Estado respondía, desde Honfleur hasta Burdeos, la intensa y ruidosa actividad de los barcos y las tripulaciones que, muy pronto, establecieron relaciones comerciales regulares con los Salvajes sudamericanos. Es así que en 1503, tres años después de que el portugués Cabral descubriera Brasil, el capitán de Gonville llegaba al litoral brasileño. Después de muchas aventuras, conseguía volver a Honfleur en mayo de 1505, en compañía de un joven indio, Essomericq, hijo de un jefe de tribu tupinambá. Las crónicas de la época no retuvieron más que algunos nombres, como el de Gonville, entre

centenares de valientes marinos que atravesaron el océano.³ Pero no cabe la menor duda de que el volumen de información de que disponemos a propósito de estos viajes no proporciona más que una pálida idea de la regularidad e intensidad de las relaciones entre franceses y Salvajes. No debe sorprendernos, puesto que estos viajes estaban patrocinados por armadores privados que se cuidaban mucho, a causa de la competencia, de guardar sus secretos de «fabricación». Y es fácil imaginarse que la relativa escasez de documentos escritos era suplida ampliamente por una información oral de primera mano proporcionada por los marinos que volvían de América, en todos los puertos de Bretaña y Normandía, hasta La Rochelle y Burdeos. Esto equivale a decir que, a partir de la segunda década del siglo XVI, cualquier francés medio estaba en condiciones, si lo quería, de mantenerse informado acerca de las cosas y las gentes del Nuevo Mundo. Esta corriente de información, apoyada por la intensificación de los intercambios comerciales, no dejó de ampliarse y concretarse al mismo tiempo. En 1544 el navegante Jean Alfonse, describiendo las poblaciones del litoral brasileño, es capaz de realizar una diferenciación propiamente etnográfica entre tres grandes tribus, sub-grupos de la importantísima etnia de los Tupí. Once años más tarde, André Thevet y Jean de Lévy llegaban a estas mismas costas para transmitir sus crónicas, irremplazables testimonios sobre los indios del Brasil. Pero con estos dos maestros cronistas nos encontramos ya en la segunda mitad del siglo XVI.

El *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* fue redactado, según dice Montaigne, cuando La Boétie tenía dieciocho años, es decir, en 1548. El hecho de que Montaigne, en una edición posterior de sus *Ensayos*, revise esta fecha diciendo que su amigo no tenía más que dieciséis años no cambia gran cosa. De ello podría deducirse, simplemente, una mayor precocidad del pensador. Por otra parte, que La Boétie haya podido modificar el texto del *Discurso* cinco años más tarde cuando, estudiando en Orleans, asistía a los cursos de los profesores de derecho contestatarios, nos parece posible y sin consecuencias. En efecto, el *Discurso* fue redactado en 1548 y su sustancia, su lógica interna no podía sufrir ninguna alteración, o bien fue escrito más tarde. Montaigne es explícito: fue escrito en el decimotercero año de La Boétie. Por lo tanto, toda modificación posterior no pudo ser más que un retoque, superficial, destinada a

3. Cf. Ch. A. Julien, *Les Voyages de découverte et les Premiers Etablissements*, Paris, 1947.

precisar y afinar la presentación. Nada más. Y está equivocada esa obstinación erudita en *reducir* un pensamiento a lo que se proclama a su alrededor así como es oscurantista la voluntad de destruir la autonomía del pensamiento utilizando el triste recurso de las «influencias». Pero pese a todo, el *Discurso* sigue ahí, ese *Discurso* cuyo riguroso movimiento se desarrolla firme y libremente, como indiferente a todos los discursos de su siglo.

Tal vez sea por esto que América, sin estar completamente ausente del *Discurso*, aparece bajo la forma de una alusión, por otra parte muy clara, a estos pueblos nuevos que acaban de descubrirse: «Pero a propósito, si por ventura nacieran hoy gentes completamente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran qué es la una ni la otra, ni jamás hubieran oído nombrarlas, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir libres según las leyes que acordasen, no cabe duda de que preferirían mucho más obedecer tan solo a su razón que servir a un hombre...» En resumen, puede asegurarse que en 1548 el conocimiento acerca del Nuevo Mundo ya era en Francia amplio y se renovaba continuamente gracias a los navegantes. Sería muy sorprendente que La Boétie no se haya interesado por cuanto se escribía sobre América o se decía en los puertos; Burdeos, por ejemplo, próximo a Sarlat, su lugar natal. Está claro que el autor del *Discurso* no necesitaba de tal saber para pensarlo y escribirlo, que podría haberlo articulado sin él. Pero este joven que se preguntaba con tanta seriedad acerca de la servidumbre voluntaria y soñaba con la sociedad anterior a la desventura, ¿cómo podría no sentirse impresionado por la imagen que, desde hacía largos años, esbozaban los viajeros de aquellas «gentes totalmente nuevas», salvajes americanos que vivían *sin fe, sin rey y sin ley, hombres que admitían una sociedad sin ley ni emperador, en la que cada uno era su propio dueño?*

En una sociedad dividida según el eje vertical del poder, en dominadores y dominados, las relaciones que unen a los hombres no pueden desplegarse *francamente*, en libertad. Príncipe, déspota o tirano, quien ejerce el poder sólo desea la obediencia unánime de sus súbditos. Estos responden a sus deseos, hacen posible su deseo de poder, no por el terror que podría inspirarles sino porque obedeciendo realizan su propio deseo de sumisión. La desnaturalización excluye el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de reconquistarla. Cualquier sociedad dividida está pues, destinada a

perdurar. La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que necesariamente siente el que manda por los que le obedecen y en el amor de los súbditos por el príncipe, en el culto que el pueblo rinde a la persona del tirano. Ahora bien, esa corriente de amor que brota de lo más bajo para lanzarse cada vez más alto, ese amor de los súbditos por el señor, desnaturaliza igualmente las relaciones entre los súbditos. Excluidas de toda libertad, dictan la nueva ley que rige la sociedad: hay que amar al tirano. La falta de amor supone infringir la ley. Cada cual vela por el respeto a la ley, cada cual estima su prójimo solamente por su fidelidad a la ley. El amor a la ley —el miedo a la libertad— hace de cada súbdito un cómplice del Príncipe: la obediencia al tirano excluye la amistad entre los súbditos.

¿Qué ocurre entonces en las sociedades no divididas, sociedades sin tirano, en las sociedades primitivas? Al dejar desarrollarse su ser-para-la-libertad no pueden sobrevivir si no es en el libre ejercicio de relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es, por esencia, imposible porque significa la muerte para la sociedad. La igualdad requiere de la amistad, la amistad no se produce más que en la igualdad. ¡Ojalá el joven La Boétie pudiera oír lo que dicen en sus cantos más sagrados los actuales indios Guaraníes, descendientes algo envejecidos pero intratables de aquellos «pueblos completamente nuevos» de antaño! Su gran dios Ñamandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Primero crea la Palabra, bien común a dioses y hombres. Asigna a la humanidad el destino de acoger la Palabra, de existir en ella, de abrirla. Protectores de la palabra y protegidos por ella: así son los humanos, tan elegidos como los dioses. La sociedad consiste en el goce del bien común que es la Palabra. *Igual* por decisión divina, ¡por naturaleza! la sociedad se reúne en un todo común, es decir, indiviso: de esta forma no puede darse más que *mborayu*, vida de la tribu y su voluntad de vivir, la solidaridad tribal de los iguales, *mborayu*: la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una* y los hombres que le pertenecen son *todos unos*.⁴

4. Cf. P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, Ed. du Seuil, 1974.

8

La economía primitiva*