

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

Pierre Clastres



En la obra de Clastres subyace una preocupación de fondo: la cuestión del poder. Para él, la aparición del Estado es el mayor accidente histórico. En el Estado reside el origen de la dominación y la desigualdad. Es por ello que dedicó su vida a analizar el poder entre las sociedades primitivas.

Clastres fue uno de los mayores críticos del marxismo en el ámbito de la antropología. Dedicó un interesante artículo a los antropólogos marxistas franceses en el que citaba a Godelier: “han existido y aún existen numerosas sociedades divididas en órdenes, castas o clases, en explotadores y explotados que, sin embargo, no conocen el Estado”; al que Clastres replica: Godelier olvida que «el Estado es el ejercicio del poder político. No se puede pensar el poder sin Estado y el Estado sin poder».

Clastres argumenta que la economía proviene de lo político, y no al revés, como afirma el marxismo: las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases.

★ R E P R I S E



PIERRE CLASTRES

La Société contre l'État



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Pierre Clastres

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

Título original: *La société contre l'Etat*

Traducción: Ana Pizarro.

Corrección: Fernando Dáriem/*The Anarchist Herald*.

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. Copérnico y los salvajes

II. Intercambio y poder: filosofía del liderazgo indígena

III. Independencia y exogamia

IV. Elementos de demografía amerindia

V. El arco y el cesto

VI. De qué se ríen los indios

VII. El deber de palabra

VIII. Profetas en la jungla

IX. Del uno sin lo múltiple

X. De la tortura en las sociedades primitivas

XI. La sociedad contra el estado

Introducción a la vida y obra de Pierre Clastres. Beltrán Roca

I. COPÉRNICO Y LOS SALVAJES

On disoit á Sócrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage: Je croy bien, di-til, il s'estoit emporté avecques soy.¹

Montaigne

¿Puede plantearse seriamente un interrogante sobre el poder? Un fragmento de *Más allá del bien y del mal* comienza así: “Si es cierto que desde un principio, desde que existen hombres, han existido asimismo rebaños humanos (hermandades sexuales, comunidades, tribus, naciones, Iglesias, Estados) y siempre la mayoría de los hombres ha obedecido a un pequeño número de jefes; si, por consiguiente, la obediencia ha sido durante mucho tiempo ejercida y cultivada entre los hombres, puede presumirse como regla que cada uno de nosotros posee en sí mismo la

1 Se le hablaba a Sócrates de alguien que no había cambiado durante su viaje: Lo creo, respondió él, solo estuvo consigo mismo.

necesidad innata de obedecer; como una especie de conciencia formal que ordena: 'Tú harás esto sin discutir'; en resumen, es un 'tú harás'". Poco preocupado, como le sucedía a menudo, de lo verdadero y de lo falso en sus sarcasmos, Nietzsche aísla a su manera y circunscribe exactamente un campo de reflexión que fue antaño patrimonio del pensamiento especulativo, y se encuentra desde hace cerca de dos decenios dependiente de los esfuerzos de una investigación con vocación propiamente científica. Nos referimos al espacio de lo político en cuyo centro el poder plantea su interrogante; temas nuevos en antropología social, estudios cada vez más numerosos. Que la etnología sólo se haya interesado tardíamente en la dimensión política de las sociedades arcaicas – constituyendo ésa no obstante, su objeto preferencial– no es un fenómeno ajeno a la problemática misma del poder, como intentaremos demostrar: es índice más bien de un modo espontáneo, inmanente a nuestra cultura y por lo tanto muy tradicional, de aprehender las relaciones políticas tal como se establecen en otras culturas. Pero el atraso se supera y las lagunas se llenan; existen desde ya bastantes textos y descripciones para que se pueda hablar de una antropología política, medir sus resultados y reflexionar sobre la naturaleza del poder, su origen, y por último sobre las transformaciones que la historia le impone de acuerdo con el tipo de sociedad donde se ejerce. Proyecto ambicioso, pero tarea necesaria que realiza la obra considerable de J. W. Lapierre: *Essai sur le fondement du pouvoir politique*². Se trata de una empresa tanto más digna de interés cuanto que en este libro se encuentra primeramente reunida y explotada toda una masa de información que concierne no sólo a las sociedades

2 J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, publicación de la Facultad de Aix en Provence, 1968.

humanas, sino asimismo a las especies animales sociales, y en segundo término que el autor es un filósofo, cuya reflexión se ejerce sobre datos suministrados por disciplinas modernas como son la “sociología animal” y la etnología.

Se trata pues, en este caso, de la cuestión del poder político y, muy legítimamente, J. W. Lapierre se pregunta en una primera instancia si este hecho humano responde a una necesidad vital, si se desarrolla a partir de un arraigo biológico, si, en otros términos, el poder tiene su lugar de nacimiento y su razón de ser en la naturaleza y no en la cultura. Así, al término de una discusión sabia y paciente de los trabajos más recientes en biología animal, discusión que por otra parte no es académica en absoluto, aun pudiéndose prever la conclusión, la respuesta es clara: “El examen crítico de los conocimientos adquiridos sobre los fenómenos sociales en los animales y en especial sobre sus procesos de autorregulación social nos ha mostrado la ausencia de toda forma, incluso embrionaria, de poder político...” (p.222). Despejado este terreno y estando seguros que la investigación no tiene por qué agotarse por ese camino, el autor se dirige (en la sección de su trabajo más importante por el volumen) hacia las ciencias de la cultura y de la historia para interrogar a las formas “arcaicas” del poder político en las sociedades humanas. Las reflexiones que vamos a exponer encontraron su motivación especialmente en esas páginas, dedicadas, podría decirse, al poder entre los salvajes.

El abanico de sociedades consideradas es impresionante; lo suficientemente amplio en todo caso para sacar al lector exigente de toda posible duda en cuanto al carácter exhaustivo del muestreo, ya que el análisis se realiza con ejemplos sacados de

África, de las tres Américas, de Oceanía, Siberia, etc. En resumen, una colección casi completa, por su variedad geográfica y tipológica, de lo que el mundo primitivo podía ofrecer en términos de diferencias a la mirada del horizonte no arcaico, sobre cuyo fondo se perfila la figura del poder político en nuestra cultura. Es imprescindible destacar el alcance del debate y la necesidad de examinar seriamente la forma en que se desarrolla.

Nos imaginamos cómodamente que estas decenas de sociedades “arcaicas” sólo poseen en común precisamente la determinación de su arcaísmo, determinación negativa, como lo indica el mismo Lapierre, establecida por la ausencia de escritura y la economía denominada de subsistencia. Las sociedades arcaicas pueden, por lo tanto, diferir profundamente entre ellas, ninguna se asemeja de hecho a las otras y lejos estamos de la gris repetición que uniformizaría a todos los Salvajes. Hace falta por lo tanto introducir un mínimo de orden en esta multiplicidad con el fin de permitir la comparación entre las unidades que la componen, y es por ello que Lapierre, aceptando casi las clásicas clasificaciones propuestas por la antropología anglosajona para el África, visualiza cinco grandes tipos “partiendo de las sociedades arcaicas en las que el poder político está más desarrollado hasta llegar finalmente a aquellas que presentan... solamente indicios, e incluso que carecen de poder propiamente político” (p.229). Se ordena por lo tanto a las culturas primitivas en una tipología fundamentada, en suma, sobre la mayor o menor “cantidad” de poder político que cada una de ellas ofrece a la observación, pudiendo dicha cantidad tender a cero, “... algunos grupos humanos, bajo determinadas condiciones de vida que les permitían subsistir en pequeñas ‘sociedades cerradas’, han podido prescindir de poder político” (p. 525).

Reflexionemos sobre el principio mismo de esta clasificación. ¿Cuál es su criterio? ¿Cómo se define aquello que, existiendo en menor o mayor cantidad, permite asignar tal lugar a tal sociedad? O, en otros términos, ¿qué se entiende, aunque sea provisionalmente, por poder político? Debe admitirse que la cuestión es de importancia, ya que, en el intervalo que se supone separa las sociedades con poder de las sociedades sin poder, deberían darse simultáneamente la esencia del poder y su fundamento. Ahora bien, no tenemos la impresión, siguiendo los análisis no obstante minuciosos de Lapierre, de asistir a una ruptura, a una discontinuidad, a un salto radical que, arrancando a los grupos humanos de su estagnación prepolítica, los transformará en sociedad civil. ¿Quiere decir entonces que entre las sociedades con signo positivo y aquellas con signo negativo, el paso es progresivo, continuo, y del orden de la cantidad? Si es así, la posibilidad misma de clasificar las sociedades desaparecería, ya que entre los dos extremos –sociedades con Estado y sociedades sin poder– va a figurar la infinidad de grados intermedios que hacen, en última instancia, de cada sociedad en particular una clase del sistema. Es, por lo demás, en lo que terminaría cualquier proyecto taxonómico de esta índole, a medida que se afina el conocimiento de las sociedades arcaicas y que por consiguiente se revelan mejor sus diferencias. Por lo tanto, en un caso como en otro, en la hipótesis de la discontinuidad entre poder y no-poder o en su alternativa, aquella de la continuidad, parece que ninguna clasificación de las sociedades empíricas pueda esclarecernos ni sobre la naturaleza del poder político ni sobre las circunstancias de su advenimiento, y que el enigma persiste en su misterio.

“El poder se realiza en una relación social característica: orden-obediencia” (p. 44). De donde se desprende de entrada que en las

sociedades donde no se observa esta relación esencial, no hay poder. Más adelante volveremos sobre este punto. Lo que es importante destacar primeramente es el tradicionalismo de tal concepción que expresa bastante fielmente el espíritu de la investigación etnológica: a saber, la certidumbre jamás puesta en duda de que el poder político se da sólo en una relación que se resuelve, en definitiva, en una relación de coerción. De modo que, en este punto, entre Nietzsche, Max Weber (el poder de Estado como monopolio del uso legítimo de la violencia) o la etnología contemporánea, el parentesco es más próximo de lo que parece, y los lenguajes difieren poco partiendo de un mismo fondo: la verdad y el ser del poder consisten en la violencia y no puede pensarse el poder sin su predicado, la violencia. Quizás sea efectivamente así, en cuyo caso la etnología no es en absoluto culpable de aceptar sin discusión lo que el Occidente siempre ha pensado. Pero es necesario precisamente asegurarse y verificar en su propio terreno –el de las sociedades arcaicas– si, cuando no hay coerción o violencia, no puede hablarse de poder.

¿Qué sucede al respecto con los indígenas de América? Sabemos que, a excepción de las grandes culturas de Méjico, de América Central y de Los Andes, todas las sociedades indígenas son arcaicas: ignoran la escritura y “subsisten”, desde el punto de vista económico. Todas, por otra parte, o casi todas, son dirigidas por líderes, jefes y, como característica decisiva, digna de observarse detenidamente, ninguno de estos caciques posee “poder”. Uno se encuentra, por lo tanto, confrontado con un enorme conjunto de sociedades donde los depositarios de lo que en otra parte se llamaría poder, de hecho, carecen de él, donde lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica, donde, en una palabra, no

se da ninguna relación de orden–obediencia. Ahí reside la gran diferencia del mundo indígena y es lo que permite hablar de las tribus americanas como de un universo homogéneo, a pesar de la suma variedad de culturas que ahí se desarrollan. En conformidad, pues, con el criterio retenido por Lapierre, el Nuevo Mundo caería en su casi totalidad en el campo prepolítico, es decir en el último grupo de la tipología, aquél que reúne a las sociedades en donde el “poder político tiende a cero”. Sin embargo, no hay nada de eso ya que algunos ejemplos americanos motean dicha clasificación, que las sociedades indígenas se ven incluidas en todos los tipos y que justamente sólo algunas pertenecen al último tipo, que normalmente debería reagrupadas a todas. Existe aquí un malentendido, pues una de dos: o bien se dan en ciertas sociedades liderazgos con poder, es decir, jefes que al dar una orden la ven ejecutar, o bien esto no se da. Ahora bien, la experiencia directa sobre el terreno, las monografías de los investigadores y las más antiguas crónicas no dejan lugar a duda sobre ello: si hay algo completamente ajeno a un indígena, es la idea de dar una orden o tener que obedecerla, salvo en circunstancias muy especiales, como sería la de expedición guerrera. ¿Cómo en este caso pueden los Iroqueses figurar en el primer tipo, junto con los reinados africanos? ¿Puede asimilarse el Gran Consejo de la Liga de los Iroqueses a “un Estado aún rudimentario, pero ya claramente constituido”? Pues si “lo político concierne al funcionamiento de la sociedad global” (p. 41) y si “ejercer un poder es *decidir por* el grupo en su conjunto” (p. 44) entonces ya no se puede decir que los cincuenta sachems que componían el Gran Consejo iroquí formaban un Estado: la Liga no era una sociedad global, sino una alianza política de cinco sociedades globales, las cinco tribus iroquesas. La cuestión del poder entre los Iroqueses debe pues plantearse, no a nivel de la

Liga, sino a nivel de las tribus: y a este nivel, sin duda alguna, los sachems no estaban seguramente mejor provistos que los demás jefes indígenas. Las tipologías británicas de las sociedades africanas quizás sean pertinentes para el continente negro; mas no pueden servir de modelo en América pues, volvamos a decirlo, entre el sachem iroquí y el líder de la más pequeña banda nómada, no existe diferencia de naturaleza. Indiquemos por otra parte que, si la confederación iroquesa suscita, con mucha justicia, el interés de los especialistas, han habido en otros lugares tentativas, menos notables por ser discontinuas, de ligas tribales, como es el caso de los Tupi–Guaranies del Brasil y del Paraguay entre otros.

Las acotaciones precedentes tienen por intención el problematizar la forma tradicional de la problemática del poder: no nos parece evidente que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político *siempre y en todas partes*. De tal forma que se abre una alternativa: o bien el concepto clásico de poder es adecuado a la realidad por él pensada, en cuyo caso debe dar cuenta igualmente de la realidad del no–poder en aquellas partes en que se le constate; o bien es inadecuado y es necesario entonces abandonarlo o transformarlo. Pero es conveniente antes que nada interrogarse sobre la actitud mental que permite elaborar tal concepción. Y, con esa perspectiva, el mismo vocabulario de la etnología puede ponernos sobre el camino.

Consideremos para comenzar los criterios del arcaísmo: ausencia de escritura y economía de subsistencia. Sobre el primero no tenemos nada que decir ya que se trata de una cuestión de hecho: una sociedad conoce la escritura o no la conoce. La pertinencia del segundo no parece por el contrario tan evidente. ¿Qué es, en efecto, “subsistir”? Es vivir en la fragilidad permanente

del equilibrio entre las necesidades alimenticias y los medios para satisfacerlas. Una sociedad con economía de subsistencia es pues aquella que logra apenas alimentar a sus miembros, y que por lo tanto se encuentra a merced del menor accidente natural (sequía, inundación, etc.), ya que la disminución de recursos se traduciría mecánicamente en la imposibilidad de alimentar a todos los integrantes. O, en otros términos, las sociedades arcaicas no viven, sino que sobreviven; su existencia es un combate interminable contra el hambre, ya que ellas son *incapaces de producir excedentes*, por carencia tecnológica y, más aún, cultural. No hay nada más tenaz que esta visión de la sociedad primitiva y al mismo tiempo nada más falso. Si recientemente se ha hablado de grupos de cazadores-colectores paleolíticos como las “primeras sociedades de abundancia”³, ¿qué es lo que podría decirse de los agricultores “neolíticos”⁴? No es posible extenderse aquí sobre esta cuestión de importancia decisiva para la etnología. Indiquemos solamente que un buen número de estas sociedades arcaicas con “economías de subsistencia”, en América del Sur por ejemplo, producen una masa de *excedente* alimenticio a menudo *equivalente* a la masa necesaria para el consumo anual de la comunidad: su producción es, pues, capaz de satisfacer doblemente las necesidades, o de alimentar una población dos veces más numerosa. Esto no significa, por cierto, que las sociedades arcaicas no son arcaicas; se trata sencillamente de destacar la vanidad “científica” del concepto de economía de subsistencia que traduce mucho más los hábitos y actitudes de los observadores occidentales frente a las sociedades primitivas que

3 M. Sahlins, “La première société d'abondance”, *Les Temps Modernes*, octubre 1968.

4 Acerca de los problemas planteados por la definición del neolítico, cf. el último capítulo.

la realidad económica sobre la cual se establecen esas culturas. En todo caso no es porque sus economías hayan sido de subsistencia que las sociedades arcaicas “han sobrevivido en estado de extremo subdesarrollo hasta hoy día” (p. 225). A este respecto nos parece más bien que es al proletariado europeo del siglo XIX, analfabeto y subalimentado, al que sería necesario calificar de arcaico. En realidad, la idea de economía de subsistencia surge del campo ideológico del Occidente moderno, y de ninguna manera del arsenal conceptual de una ciencia. Y es paradójico ver a la misma etnología víctima de una mistificación tan grosera, y por tanto más temible cuanto que ha contribuido a orientar la estrategia de las naciones industriales frente al mundo llamado subdesarrollado.

Pero todo esto, podrá objetarse, tiene muy poco que ver con el problema del poder político. Por el contrario: la misma perspectiva que hace hablar de los primitivos como “hombres que viven dificultosamente en economía de subsistencia, en estado de subdesarrollo técnico...” (p. 319) determina también el valor y el sentido del discurso familiar sobre lo político y el poder. Familiar por cuanto, desde siempre, el encuentro entre el Occidente y los Salvajes dio pábulo para repetir sobre ellos el mismo discurso. Como ejemplo testimonial tenemos lo que decían los primeros descubridores europeos del Brasil, sobre los indios Tupinambas: “Gente sin fe, sin ley, sin rey”. Sus *mburuvichá*, sus jefes, no gozaban en efecto de ningún “poder”. ¿Qué puede haber sido más extraño, para gentes que venían de sociedades donde la autoridad culminaba en las monarquías absolutas de Francia, de Portugal o de España? Aquellos sólo eran salvajes que no vivían en sociedades civilizadas. La preocupación y la molestia de encontrarse en presencia de lo anormal desaparecía en cambio en el Méjico de

Moctezuma o en el Perú de los Incas. Allí los conquistadores respiraban un aire conocido, el aire más tonificante para ellos, el de las jerarquías, de la coerción, en una palabra, del verdadero poder. Así pues, se observa una notable continuidad entre este discurso sin matices, ingenuo, salvaje podría decirse, y aquel de los expertos o de los investigadores modernos. Y aún si se enuncia en términos más delicados, el juicio es el mismo; puede encontrarse bajo la pluma de Lapierre numerosas expresiones conformes con la percepción más corriente del poder político en las sociedades primitivas. Ejemplos: “¿No poseen acaso los jefes trobriandes o tikopienses un poderío social y un poder económico muy desarrollados, en contraste con un poder propiamente político bastante *embrionario*?” (p. 284). O bien: “Ningún pueblo nilótico *ha podido alcanzar* el nivel de las organizaciones políticas centralizadas de los grandes reinos bantúes” (p. 365). Y continuando: “La sociedad lobi *no ha podido* darse una organización política” (p. 435, nota 134)⁵. ¿Qué significa de hecho este tipo de vocabulario en donde los términos embrionario, naciente, poco desarrollado, aparecen tan a menudo? No se trata por cierto de buscar una falsa querrela con un autor, puesto que bien sabemos que tal es el lenguaje característico de la antropología. Nos proponemos llegar a lo que podría denominarse la arqueología de este lenguaje y del saber que en él pretende constituirse, y nos preguntamos: ¿qué dice exactamente este lenguaje y desde qué lugar lo dice?

Hemos comprobado que la idea de economía de subsistencia querría ser un juicio de hecho, pero engloba en realidad un juicio de valor sobre las sociedades así calificadas: evaluación que

5 El subrayado es nuestro.

destruye de inmediato la objetividad que pretende alcanzar. El mismo prejuicio –ya que en definitiva se trata de eso– pervierte, y destina al fracaso, el esfuerzo para analizar el poder político en dichas sociedades. En efecto, el modelo con el cual se le compara, y la unidad que lo mide, están constituidos *con anterioridad* por la idea del poder, tal como éste fue desarrollado y formado en la civilización occidental. Nuestra cultura, desde sus orígenes, conceptúa el poder político en término de relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden–obediencia. Toda forma, real o posible, de poder se vuelve en consecuencia reductible a esta relación privilegiada que expresa *a priori* su esencia. Si no es posible la reducción nos encontramos más acá del umbral de lo político: la carencia de relación orden–obediencia entraña *ipso facto* la carencia de poder político. Por eso existen no sólo sociedades sin Estado, sino también sociedades sin poder. Ya se habrá reconocido al adversario de que se trata, al obstáculo tenaz, siempre presente en la investigación antropológica, el *etnocentrismo*, que mediatiza toda percepción de las diferencias para *identificarlas* y finalmente abolirlas. Es cierto que existe una especie de ritual etnológico consistente en denunciar con vigor los riesgos de esta actitud: la intención es loable, pero no siempre impide que los etnólogos caigan en el mismo error, con cierta tranquilidad, con cierta distracción. Naturalmente, el etnocentrismo es, como lo subraya con razón Lapierre, lo mejor compartido del mundo: toda cultura es, en su relación narcisista consigo misma, podríamos decir, por definición etnocentrista. Sin embargo, una diferencia considerable separa al etnocentrismo occidental de su homólogo “primitivo”; el salvaje de cualquier tribu americana o australiana estima a su cultura superior a las demás, sin preocuparse por mantener un discurso científico sobre ellas mientras que la etnología pretende situarse de inmediato en la esfera de la universalidad, sin darse

cuenta que en muchos sentidos permanece sólidamente instalada en su particularidad, y que su pseudo discurso científico se degrada rápidamente en verdadera ideología (lo que reduce a sus justos límites el artero discurso que juzga a la civilización occidental, el único lugar capaz de producir etnólogos). Decidir que ciertas culturas están desprovistas de poder político porque no ofrecen ninguna semejanza con lo que presenta la nuestra no es una proposición científica: más bien denota al fin y al cabo una pobreza cierta del concepto.

El etnocentrismo no es por lo tanto una mera traba a la reflexión, y sus implicaciones están más cargadas de consecuencias de lo que podría creerse. El etnocentrismo no puede dejar subsistir las diferencias por sí mismas en su neutralidad; desea, en cambio, comprenderlas como diferencias determinadas a partir de lo que le es más familiar, el poder tal como lo experimenta y lo piensa la cultura de Occidente. No anda lejos el evolucionismo, viejo compadre del etnocentrismo. A este nivel reconocemos un doble procedimiento: en primer lugar, censar las sociedades según el grado de proximidad que el tipo de poder que les es propio mantiene con el nuestro; afirmar enseguida explícitamente (como antes) o implícitamente (como ahora) una *continuidad* entre las diversas formas de poder. Después de haber, a continuación de Lowie, abandonado como ingenuas las doctrinas de Morgan o Engels, la antropología ya no puede (por lo menos en lo que respecta a la cuestión política) expresarse en términos *sociológicos*. Pero como por otra parte la tentación es demasiado grande para continuar pensando según el mismo esquema, se recurre a las metáforas *biológicas*. De ahí ese vocabulario anteriormente comentado: embrionario, naciente, poco desarrollado, etc. Hace apenas medio siglo el modelo perfecto que

todas las culturas pretendían realizar a través de la historia, era el adulto occidental sano de espíritu y letrado (quizás doctor en ciencias físicas). –Lo cual se piensa sin duda aún, pero ya no se dice–. Sin embargo, si el lenguaje ha cambiado, el discurso permanece igual. Pues, ¿qué es un poder embrionario, sino aquel que podría y debería *desarrollarse* hasta el estado adulto? Y ¿cuál es ese estado adulto cuyas premisas embrionarias se descubren por aquí y por allá? El poder al que el etnólogo está acostumbrado por supuesto, aquel que pertenece a la cultura que produce etnólogos, el de Occidente. ¿Y por qué esos fetos culturales del poder están siempre destinados a perecer? ¿Cómo se explica que las sociedades que los conciben aborten regularmente? Esta debilidad congénita se debe evidentemente a su arcaísmo, a su subdesarrollo, al hecho que no son Occidente. Las sociedades arcaicas serían de este modo los axolotls sociológicos, incapaces de acceder, sin ayuda externa, al estado adulto normal.

El biologismo de la expresión, evidentemente es sólo la máscara furtiva de la vieja convicción occidental, a menudo compartida de hecho por la etnología, o al menos por muchos de sus oficiantes, a saber que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son la imagen de lo que nosotros ya no somos, y que nuestra cultura es para ellas la imagen de lo que es necesario ser. Y no solamente nuestro sistema de poder es considerado como el mejor, sino que llega incluso a atribuir a las sociedades arcaicas una certeza análoga. Ya que decir que “ningún pueblo nilótico ha podido alcanzar el nivel de organización política centralizada de los grandes reinos bantúes” o que “la sociedad lobi no ha podido darse una organización política” es en un sentido afirmar, por parte de estos pueblos, el esfuerzo de otorgarse un *verdadero* poder político. ¿Qué sentido tendría decir que los indios Siux no

han logrado realizar aquello que lograron los aztecas, o que los Bororo han sido incapaces de llegar al nivel político de los incas? La arqueología del lenguaje antropológico nos conduciría a descubrir, y sin necesidad de mucho cavar una capa al fin de cuentas bien delgada, un parentesco secreto entre la ideología y la etnología, esta última destinada, si es que no se toman las debidas providencias, a chapotear en el mismo espeso pantano que la sociología y la psicología.

¿Es posible una antropología política? Podría ponerse en duda si se tiene en cuenta la marea creciente de literatura consagrada al problema del poder. Lo que sorprende ante todo es verificar en ella la disolución gradual de lo político, que a falta de encontrarse donde uno lo espera, termina por aparecer en todos los niveles de la sociedad arcaica. A partir de ahí todo cae en el campo de lo político, y todos los subgrupos y unidades (grupos de parentesco, clases de edad, unidades de producción, etc.) que constituyen una sociedad se cargan, venga o no al caso, de una significación política, que termina por cubrir todo el espacio de lo social y perder desde luego su especificidad. Pues si lo político está en todas partes, no está en ninguna. Cabe preguntarse, por lo demás, si no se busca decir precisamente *eso*: que las sociedades arcaicas no son verdaderamente sociedades, puesto que no son sociedades políticas. En suma, se podría decretar que el poder político no es pensable, ya que el acto mismo de aprehenderlo lo aniquila. Nada impide sin embargo suponer que la etnología sólo se plantea los problemas que puede resolver. Es necesario por lo tanto preguntarse: ¿Bajo qué condiciones el poder político es pensable? Si la antropología no adelanta, es que está en el fondo de un callejón sin salida, hay que cambiar de rumbo. El camino por el cual se extravía es el más fácil, el que indica nuestro mundo cultural, no

por cuanto éste se despliega en lo universal, sino por cuanto se muestra tan particular como cualquier otro. La condición es renunciar, *ascéticamente*, diremos nosotros, a la concepción *exótica* del mundo arcaico, concepción que en último análisis, determina masivamente el pretendido discurso científico sobre ese mundo. La condición, en este caso, será tomar por fin *en serio* al hombre de las sociedades primitivas, en todos sus aspectos y en todas sus dimensiones: incluso desde un enfoque político, aún y sobre todo si lo político se realiza en las sociedades arcaicas como negación de lo que éste es en el mundo occidental. Es necesario aceptar que negación no significa la nada, y que cuando el espejo no nos devuelve nuestra imagen, no quiere decir que no exista nada para mirar. En términos más simples: del mismo modo que nuestra cultura ha terminado por reconocer que el hombre primitivo no es un niño, sino, individualmente, un adulto, progresará asimismo si le reconoce una equivalente madurez colectiva.

Los pueblos sin escritura no son por lo tanto menos adultos que las sociedades letradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y –salvo caso de racismo–, no existe ninguna razón para juzgarlos incapaces de reflexionar sobre su propia experiencia e inventar para sus problemas soluciones adecuadas. Esta es la razón por la cual no debería bastarnos enunciar que en las sociedades donde no se observa la relación orden–obediencia (es decir las sociedades sin poder político), la vida de grupo, como proyecto colectivo, se mantiene por la vía del *control social inmediato*, prontamente calificado de *apolítico*. ¿Qué se entiende exactamente por ello? ¿Cuál es el referente *político* que permite, por oposición, hablar de apolítico? Pero, precisamente, no existe lo político ya que se trata de sociedades sin poder: ¿cómo puede

entonces hablarse de apolítico? O bien lo político está presente, incluso en estas sociedades, o bien la expresión de control social inmediato apolítico es en sí contradictoria y de todas maneras tautológica: ¿qué nos enseña ella, en efecto, sobre las sociedades a las cuales se aplica? Y ¿qué rigor posee la explicación de Lowie por ejemplo, según la cual en las sociedades sin poder político existe “un poder no oficial de opinión pública”?; Si todo es político, nada lo es, decimos nosotros; pero si existe lo apolítico en alguna parte, es que por otra parte existe lo político. En última instancia, una sociedad apolítica ni siquiera tendría su lugar en la esfera de la cultura, sino que debería estar situada con las sociedades animales regidas por las relaciones naturales de dominación–sumisión.

Se está quizás aquí en presencia del escollo de la reflexión clásica sobre el poder: es imposible pensar lo apolítico sin lo político, el control social inmediato sin la mediación, en una palabra, *la sociedad sin el poder*. Hemos creído delimitar en el etnocentrismo cultural del pensamiento occidental, ligado a una visión exótica de las sociedades no occidentales, el obstáculo epistemológico que la “politicología” no ha sabido superar hasta ahora. Si nos obstinamos en reflexionar sobre el poder a partir de la certidumbre que su forma verdadera se encuentra realizada en nuestra cultura, si persistimos en hacer de esta forma la medida de todas las otras, incluso su *telos*, entonces seguramente se renuncia a la coherencia del discurso, quedando rebajada la ciencia al rango de opinión. La ciencia del hombre quizás no es necesaria. Pero desde que se quiere constituir y articular el discurso etnológico, es cuando conviene mostrar un poco de respeto por las culturas arcaicas e interrogarse sobre la validez de categorías tales como aquella de economía de subsistencia, o de

control social inmediato. De no realizar este trabajo crítico, nos exponemos primeramente a dejar escapar lo real sociológico, enseguida a extraviar la misma descripción empírica: desembocamos así, según las sociedades o según las fantasías de sus observadores, a encontrar lo político por doquier o a no encontrarlo en ninguna parte.

El ejemplo evocado más arriba sobre las sociedades indígenas de América ilustra perfectamente, creemos, la imposibilidad que existe de hablar de sociedades sin poder político. No es el momento aquí de definir el estatuto de lo político en este tipo de culturas. Nos limitaremos a rehusar la evidencia etnocentrista de que el límite del poder es la coerción, más allá o más acá de la cual no existiría nada; que el poder existe de hecho (no solamente en América sino en varias otras culturas primitivas) totalmente separado de la violencia, exterior a toda jerarquía; que, por consiguiente, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas, incluso si lo político adquiere múltiples sentidos, incluso si este sentido no es inmediatamente descifrable y si se tiene que esclarecer el enigma de un poder “impotente”. Esto nos lleva a decir que:

- 1) No se pueden repartir las sociedades en dos grupos: sociedades con poder y sociedades sin poder. Estimamos por el contrario (en absoluta conformidad con los datos de la etnografía) que el poder político es *universal*, inmanente a lo social (sea cual fuere la determinación de lo social: “lazos de sangre” o clases sociales), pero que se realiza principalmente de dos modos: poder coercitivo, poder no coercitivo.

- 2) El poder político como coerción (o como relación de orden–obediencia) no es el modelo de poder verdadero, sino simplemente un *caso particular*, una realización concreta del poder político en ciertas culturas, como la occidental por ejemplo (que naturalmente no es la única). No existe pues ninguna razón científica para privilegiar esta modalidad del poder, para constituir la en el punto de referencia y en el principio de explicación de otras modalidades diferentes.

- 3) Incluso en las sociedades donde la institución política está ausente (por ejemplo, donde no existen jefes), *aún allí lo político* está presente, aún allí se plantea la cuestión del poder: no en el sentido engañoso que incitaría a querer rendir cuenta de una ausencia imposible, sino por el contrario en el sentido que, misteriosamente quizás, *algo existe en la ausencia*. El poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir al hombre como ser natural (y en esto Nietzsche se equivoca), pero sí constituye una necesidad inherente a la vida social. Puede pensarse lo político sin la violencia, no puede pensarse lo social sin lo político: en otros términos, no hay sociedad sin poder. Es por esto que, en cierta forma, podríamos retomar por nuestra cuenta la fórmula de B. de Jouvenel, “la autoridad se nos ha presentado como creadora del nudo social”, y simultáneamente suscribirnos completamente a la crítica que le dirige Lapierre. Pues si, tal como nosotros lo pensamos, lo político está en el mismo corazón de lo social, no es ciertamente en el sentido que

le da Jouvenel, para quien el campo de lo político se reduce aparentemente “al ascendiente personal” de fuertes personalidades. Imposible ser más ingenuamente etnocentrista. (Pero, ¿se trata realmente de ingenuidad?)

Las acotaciones precedentes abren la perspectiva donde se puede situar la tesis de Lapierre cuya exposición ocupa la cuarta parte de la obra: “El poder político procede de la innovación social” (p. 529), y aún más: “El poder político se desarrolla tanto más cuanto que la innovación social es más importante, su ritmo más intenso, su alcance más extendido (p. 621). La demostración, sustentada por numerosos ejemplos, nos parece rigurosa y convincente y no podemos dejar de estar de acuerdo con los análisis y conclusiones del autor. Con una salvedad, sin embargo: es que el poder político al cual alude, el que se origina en la innovación social, es el poder que llamamos en cuanto a nosotros, coercitivo. Queremos decir con esto que la tesis de Lapierre se refiere a las sociedades donde se observa la relación de orden-obediencia, pero no a las demás: que, por ejemplo, no es posible evidentemente hablar de las sociedades indígenas como sociedades en las cuales el poder político procede de la innovación social. En otros términos, la innovación social es quizás el fundamento del poder político coercitivo, pero de ningún modo el fundamento del poder no coercitivo, a menos de decidir (lo cual es imposible) que no hay más poder que el coercitivo. El alcance de la tesis de Lapierre está circunscrito a un determinado tipo de sociedad, a una modalidad particular del poder político, ya que significa implícitamente que allí donde no exista la innovación social, no existe el poder político. No obstante, nos suministra una enseñanza valiosa: a saber, que el poder político, como coerción o

como violencia, es la marca de las sociedades *históricas*, vale decir, sociedades que llevan en sí la causa de la innovación, del cambio, de la historicidad. Y se podría ordenar así las diversas sociedades según un nuevo eje: las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia, siendo sociedades históricas las sociedades con poder político coercitivo. Repartición muy diferente de aquella que implica la reflexión actual sobre el poder, que identifica sociedades sin poder y sociedades sin historia.

La innovación es pues el fundamento de la coerción y no de lo político. Se desprende de esto que el trabajo de Lapierre sólo realiza la mitad del programa, ya que no da respuesta a la cuestión del fundamento del poder no coercitivo. Cuestión que se enuncia más breve y drásticamente: ¿por qué hay poder político? ¿Por qué hay poder político en vez de nada? No pretendemos dar la respuesta, queremos tan sólo indicar porqué las respuestas anteriores no fueron satisfactorias y en qué condición una respuesta acertada es posible. Al fin de cuentas, se trata de definir el proyecto de una antropología política general y no solamente regional, proyecto que se desglosa en dos grandes interrogantes:

1) ¿Qué es el poder político? Vale decir: ¿Qué es la sociedad?

2) ¿Cómo y porqué se llega del poder político no coercitivo al poder político coercitivo? Vale decir: ¿Qué es la historia?

Nos limitaremos a constatar que Marx y Engels pese a una real cultura etnológica, jamás llevaron su reflexión por este camino, suponiendo incluso que hayan planteado claramente el problema. Lapierre acota que “la verdad del marxismo es que no existiría

poder político si no existiesen conflictos entre las fuerzas sociales”. Es una verdad, sin duda, pero válida solamente para las sociedades donde las fuerzas sociales están en conflicto. Y es indiscutible que no se puede comprender el poder como violencia (y su forma última: el Estado centralizado) sin el conflicto social. Pero ¿qué es lo que sucede en las sociedades sin conflicto, en aquellas donde reina el “comunismo primitivo”?

¿Puede el marxismo explicar (en cuyo caso sería efectivamente una teoría universal de la sociedad y de la historia, y por lo tanto la antropología misma) este salto de la no historia a la historicidad y de la no coerción a la violencia? ¿Cuál fue el primer motor del movimiento histórico?

Quizás convendría buscarlo precisamente en aquello que, en las sociedades arcaicas se disimula a nuestra vista *en lo político mismo*. Por lo tanto, sería necesario invertir resueltamente la idea de Durkheim (o sea colocarla de pie), para quien el poder político presupone la diferenciación social: ¿No es acaso el poder político lo que constituye la diferencia absoluta de la sociedad? ¿No estriba ahí la escisión radical en tanto que raíz de lo social, la ruptura inaugural de todo movimiento y de toda historia, el desdoblamiento original como matriz de todas las diferencias?

Se trata desde luego de revolución copernicana. En el sentido que, hasta ahora y de alguna manera, la etnología ha dejado a las culturas primitivas girar en torno a la civilización occidental, si se quiere, con un movimiento centrípeto.

La antropología política parece demostrarnos ampliamente que una inversión completa de las perspectivas es necesaria (en cuanto

queramos realmente enunciar sobre las sociedades arcaicas un discurso adecuado a su ser y no al ser de la nuestra).

Tropieza la antropología con un límite, no tanto el de las sociedades primitivas sino el que lleva en sí misma, limitación propia al Occidente, cuyo sello aún ostenta. Para escapar a la atracción de su tierra natal y alzarse a la verdadera libertad de pensamiento, para arrancarse a la evidencia natural en la que sigue embrollada, es preciso que la reflexión sobre el poder opere una conversión "heliocéntrica": con esto quizás comprenda mejor el mundo de los demás, y por ende, el nuestro.

El camino para su conversión, por otra parte, le está indicado por un pensamiento contemporáneo, el de Levi-Strauss que supo tomar en serio a los salvajes: su obra nos prueba la rectitud de su procedimiento por la importancia (quizás aún insospechada) de sus descubrimientos, y nos incita a ir más allá. Ya es tiempo de cambiar de sol y de ponerse en movimiento.

Lapierre inicia su trabajo denunciando con sobrada razón la pretensión común a las ciencias sociales, que creen asegurarse un estatuto científico rompiendo toda conexión con lo que llaman filosofía. Y, de hecho, no hace falta tamaña referencia para describir maracas o sistemas de parentesco.

En realidad, se trata de algo muy distinto, y es de temer que, con el nombre de filosofía sea el *pensamiento* mismo lo que está siendo eliminado. ¿Puede decirse entonces que ciencia y pensamiento se excluyen mutuamente, y que la ciencia se construye a partir del no-pensamiento, o incluso del antipensamiento?

Los disparates, ora confusos, ora resueltos, que por doquier profieren los militantes de la “ciencia” parecen ir en este sentido. Pero hay que saber en tal caso adonde lleva esta frenética vocación del antipensamiento: bajo el amparo de la “ciencia”, y con banalidades epigonales o empresas menos ingenuas, conduce directamente al oscurantismo.

Triste rumiar que aparta a la vez del saber y de la alegría: por cierto, es menos fatigoso bajar que subir, pero ¿acaso no piensa lealmente el pensamiento sólo yendo *cuesta arriba*?⁶

6 Estudio inicialmente aparecido en Critique N° 270, nov. 1969.

II. INTERCAMBIO Y PODER: FILOSOFÍA DEL LIDERAZGO INDÍGENA

La teoría etnológica oscila así entre dos ideas del poder político, opuestas y sin embargo complementarias: para una de ellas las sociedades primitivas están, en última instancia, desprovistas en su mayoría de toda forma real de organización política; la ausencia de un órgano aparente y efectivo de poder ha conducido a rechazar la función misma de dicho poder en esas sociedades, desde ya consideradas como detenidas en una fase histórica prepolítica o anárquica. Para la otra, al contrario, una minoría de entre las sociedades primitivas logró superar la anarquía primordial para acceder a este modo de ser –el único auténticamente humano– del grupo: la institución política; pero se ve entonces la “carencia”, que caracterizaba a la masa de sociedades, convertirse aquí en “exceso”, y la institución pervertirse en despotismo o tiranía. Todo sucede pues como si las sociedades primitivas se encontrasen situadas frente a una alternativa: o bien la carencia de la institución y su horizonte anárquico, o bien el exceso de esta misma institución y su destino despótico. Pero esta alternativa constituye de hecho un dilema,

pues, más acá o más allá de la verdadera condición política, esta última siempre se le escapa al hombre primitivo. Y en la certeza del fracaso casi fatal a que ingenuamente la etnología en sus inicios condenaba a los no occidentales, se descubre esta complementariedad de los extremos, concordando cada cual por su lado, el uno por exceso, el otro por carencia, en negar la “justa medida” del poder político.

América del Sur ofrece al respecto una ilustración notable de esta tendencia a inscribir las sociedades primitivas en el cuadro de esta macrotipología dualista: y se opone, al separatismo anárquico de la mayoría de las sociedades indígenas, la masividad de la organización incaica “imperio totalitario del pasado”. De hecho, si las consideramos según su organización política, la mayoría de las sociedades indígenas de América se distinguen esencialmente por el sentido de la democracia y el gusto por la igualdad. Los primeros viajeros del Brasil y los etnógrafos que los siguieron lo afirmaron repetidamente: la peculiaridad más notable del jefe indígena consiste en su falta casi completa de autoridad; la función política aparece poco diferenciada en estas poblaciones. Aunque dispersa e insuficiente, la documentación que poseemos viene a confirmar esta fuerte impresión de democracia, a la cual fueron sensibles todos los americanistas. En la enorme masa de tribus reconocidas en América del Sur, la autoridad del liderazgo sólo se confirma explícitamente a propósito de algunos grupos tales como los tainos de las islas, los caquetios, los jirajiras o los otomac. Pero es conveniente anotar que estos grupos, casi todos arawak, están localizados en el noroeste de Sudamérica, y que su organización social presenta una clara estratificación en castas: no se vuelve a encontrar este último rasgo más que entre las tribus guaycurú y arawak (guana) del Chaco. Se puede además suponer que las

sociedades del noroeste se adscriben a una tradición cultural más próxima de la civilización chibcha y del área andina que de las culturas llamadas de la Selva Tropical. Por lo tanto, deben retenerse como rasgo pertinente de la organización política de la mayoría de las sociedades indígenas la carencia de estratificación social y de autoridad del poder: algunas de ellas, como las ona y los yagan de Tierra del Fuego, no poseen siquiera la institución del liderazgo; y se dice de los jíbaros que su lengua no tiene término para designar al jefe.

Al espíritu formado por culturas donde el poder político está dotado de una potencia efectiva, el estatuto particular del liderazgo americano se le impone por tanto como algo de naturaleza paradójica; ¿qué es pues este poder privado de los medios de ejercerse? ¿Cómo se define el jefe si no tiene autoridad? Y podríamos vernos llevados, cediendo a las tentaciones de un evolucionismo más o menos consciente, a concluir en el carácter epifenomenal del poder político de estas sociedades, en las que el arcaísmo impediría inventar una auténtica forma política. Sin embargo, resolver así el problema conduciría solamente a replantearlo de un modo diferente: ¿de dónde tal institución, sin “substancia”, puede sacar fuerzas para subsistir? Pues lo que se trata de comprender es la extraña persistencia de un “poder” casi impotente, de un liderazgo sin autoridad, de una función que funciona en el vacío.

En un texto de 1948, R. Lowie, al analizar los rasgos distintivos del tipo de jefe evocado más arriba, denominado por él *titular chief*, aísla tres propiedades esenciales del líder indígena, cuya recurrencia a lo largo de las dos Américas permite tomarlas como condiciones necesarias del poder en esas regiones:

1) El jefe es un “hacedor de paz”; es la instancia moderadora del grupo, tal como lo testimonia la división frecuente del poder en civil y militar.

2) Debe ser generoso con sus bienes, y no puede permitirse, sin desacreditarse, rechazar las incesantes demandas de sus “administrados”.

3) Sólo un buen orador puede acceder al liderazgo.

Este esquema de la triple calificación necesaria para el depositario de la función política es seguramente tan pertinente para las sociedades sud como norteamericanas. En primer término, es en efecto notable que los rasgos del liderazgo sean tan opuestos en tiempo de guerra y en tiempo de paz, y que muy a menudo la dirección del grupo sea asumida por dos individuos diferentes: entre los cúbeos, por ejemplo, o entre las tribus del Orinoco: existe un poder civil y un poder militar. Durante la expedición guerrera el jefe dispone de un poder importante –hasta absoluto a veces– sobre el conjunto de los guerreros. Pero una vez vuelta la paz, pierde todo su poderío. El modelo de poder coercitivo sólo es aceptado en ocasiones excepcionales, cuando el grupo está confrontado a un peligro exterior. Pero la conjunción del poder y de la coerción cesa desde el momento en que el grupo se relaciona consigo mismo. De esta manera la autoridad de los jefes tupinambas, indiscutida durante las expediciones guerreras, se encontraba estrechamente sometida al control del consejo de los ancianos en tiempo de paz. Asimismo, los jíbaros tendrían jefes

únicamente en tiempo de guerra. El poder normal, civil, basado en el *consensus omnium* y no en la coerción, es de naturaleza profundamente pacífica; su función es igualmente “pacificante”: el jefe tiene a su cargo mantener paz y armonía en el grupo. Por eso, debe apaciguar las peleas y resolver los diferendos, sin hacer uso de una fuerza que desde luego no posee ni sería admitida, fiándose únicamente en las virtudes de su prestigio, de su equidad y de su palabra. Más que un juez que sanciona, es un árbitro que busca reconciliar. Por lo tanto, no sorprende comprobar que las funciones judiciales del liderazgo sean tan escasas: si el jefe fracasa en reconciliar a las partes adversas no puede impedir que el diferendo se transforme en *feud*, lo cual confirma la disyunción entre el poder y la coerción.

El segundo rasgo característico del liderazgo indígena, la generosidad, parece ser más que un deber, una servidumbre. Los etnólogos han observado en efecto entre las poblaciones más diversas de América del Sur que esta obligación de dar, a la cual el jefe se ve sometido, es vivida de hecho por los indígenas como casi un derecho para infligirle un pillaje permanente. Y si el desdichado jefe busca frenar esta fuga de regalos, le son inmediatamente negados todo poder, todo prestigio. Francis Huxley escribe a propósito de los urubúes: “El papel del jefe es ser generoso y dar todo aquello que se le pide: en ciertas tribus indígenas, se puede siempre reconocer al jefe en aquel que posee menos que todos y que lleva los ornamentos más miserables. Lo demás ha sido entregado como regalos”⁷. La situación es idéntica entre los nambikwaras, descritos por Claude Lévi-Strauss: “... La generosidad desempeña un papel fundamental para determinar el

7 F. Huxley, *Aimables sauvages*.

grado de popularidad de la que gozará el nuevo feje...⁸” A veces, el jefe, abrumado por las peticiones repetidas, exclama: “¡Se lo llevaron todo! ¡Basta de dar! ¡Que otro sea generoso por mí!”⁹ Es inútil multiplicar los ejemplos ya que esta relación de los indígenas con sus jefes es constante a través de todo el continente (Guayana, Alto Xingu, etc.). No son compatibles avaricia y poder; para ser jefe hay que ser generoso.

Aparte de esta inclinación tan marcada por las posesiones del jefe, los indígenas aprecian altamente sus palabras: el talento oratorio es una condición y también un medio del poder político. Numerosas son las tribus donde cada día, al alba o al crepúsculo, el jefe tiene que gratificar con su discurso edificante a la gente de su grupo: los jefes pilagas, sherentes, tupinambas, exhortan todos los días a su pueblo a vivir según la tradición. Pues la temática de su discurso está estrechamente ligada a su función de “hacedor de paz”. “... El tema habitual de estas arengas es la paz, la armonía y la honradez, virtudes recomendadas a todos los miembros de la tribu”¹⁰. Sin duda hay veces que el jefe predica en el desierto: los tobas del Chaco o los trumais del Alto-Xingu a menudo no prestan la menor atención al discurso de su líder, que habla así en medio de la indiferencia general. Esto sin embargo no debe ocultarnos el amor de los indígenas por la palabra: ¿no explicaba así un chiriguano la ascensión de una mujer al liderazgo diciendo: “su padre le había enseñado a hablar”?

8 C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*.

9 Ibid.

10 *Handbook of South American Indians*, t. V, p. 343.

La literatura etnográfica testimonia pues la presencia de estos tres rasgos esenciales del liderazgo. Sin embargo, el área subamericana (con la exclusión de las culturas andinas que no trataremos aquí) presenta un rasgo más que debe agregarse a los tres destacados por Lawie: casi todas estas sociedades, sea cual fuese su tipo de unidad socio-política y su talla demográfica, reconocen la poligamia; pero casi todas igualmente la reconocen como privilegio casi exclusivo del jefe. La dimensión de los grupos varía ampliamente en América del Sur, según el medio geográfico, el modo de adquisición de los alimentos, el nivel tecnológico: una banda de nómadas guayakíes o sirionos, pueblos sin agricultura, cuenta escasamente con más de treinta personas. Por el contrario, las aldeas tupinambas o guaranies, agricultores sedentarios, reunían a veces más de mil personas. La gran casa colectiva de los jíbaros abriga de ochenta a trescientos residentes y la comunidad witotó comprende alrededor de cien personas. Por consiguiente, según las áreas culturales, la talla media de las unidades socio-políticas puede sufrir variaciones considerables. No es menos asombroso el constatar que la mayor parte de estas culturas, desde la miserable banda guayakí hasta la enorme aldea tupí, reconocen y admiten el modelo de matrimonio plural, frecuentemente por otra parte bajo la forma de poliginia sororal. Es necesario admitir, por lo tanto, que el matrimonio poliginio no es función de una densidad demográfica mínima del grupo, ya que vemos que esta institución la poseen tanto la banda guayakí como la aldea tupí, treinta o cuarenta veces más numerosa. Se puede estimar que la poliginia, cuando se practica en el seno de una masa importante de la población, no entraña perturbaciones demasiado graves para el grupo. Pero ¿qué ocurre cuando atañe a unidades tan pequeñas como la banda nambikwara, guayakí o sirionó? Por cierto, tiene que afectar intensamente la vida del grupo el cual sin

duda alega poderosas “razones” para aceptarla con todo, razones que será necesario tratar de dilucidar.

Para este efecto es interesante interrogar al material etnográfico, a pesar de sus numerosas lagunas: aunque poseamos escasas informaciones sobre numerosas tribus, y a veces incluso sólo se conozca de una tribu el nombre con el cual se la designaba, parece no obstante que se pueda otorgar a ciertas recurrencias una verosimilitud estadística. Si se retiene la cifra aproximativa, pero probable, de un total de alrededor de doscientas etnias para toda América del Sur, se percibe que, sobre este total, la información de la que podemos disponer no establece formalmente una estricta monogamia sino para una decena de grupos: por ejemplo, para los palikures de Guayana, los apinaye y los timbaré del grupo gé, o los yaguas del Norte del Amazonas. Sin asignar a estos cálculos una exactitud que ciertamente no poseen, son sin embargo indicativos de un orden de magnitud: la vigésima parte apenas de las sociedades indígenas practica la monogamia rigurosa. Es decir que la mayor parte de los grupos reconocen la poliginia y que ésta es casi continental en su extensión.

Pero se debe notar igualmente que la poliginia indígena está estrictamente limitada a una pequeña minoría de individuos, casi siempre los jefes. Y se comprende por lo demás que esto no pueda ser de otra forma. Si se considera, en efecto, que la *sex ratio* natural, o relación numérica de sexos, no podría jamás ser tan baja como para permitir a cada hombre desposar más de una mujer, se ve que una poliginia generalizada es biológicamente imposible y queda, pues, culturalmente limitada a algunos individuos. El examen de los datos etnográficos confirma esta determinación

natural: de 180 a 190 tribus que practican la poliginia, solamente una decena deja de asignarle límite; es decir que todo hombre adulto en estas tribus puede desposar más de una mujer. Es lo que sucede con los achaguas, arawak del noroeste, los chibchas, los jíbaros, o los rucuyenes, caribes de Guayana. Ahora bien, los achaguas y los chibchas, que pertenecen al área cultural denominada circum-Caribe, común a Venezuela y a Colombia, eran muy diferentes del resto de las poblaciones sudamericanas; involucrados en un profundo proceso de estratificación social, reducían a la esclavitud a sus vecinos menos poderosos y beneficiaban así de un aporte constante e importante de prisioneras, tomadas de inmediato como esposas complementarias. En lo que concierne a los jíbaros, su pasión por la guerra y la caza de cabezas que entrañan una fuerte mortandad entre los guerreros, es sin duda lo que permite a la mayor parte de los hombres practicar la poliginia. Los rucuyenes, y con ellos varios otros grupos caribes de Venezuela, eran igualmente belicosos: sus expediciones militares se proponían a menudo adquirir esclavos y mujeres secundarias.

Todo esto nos muestra primeramente la escasez, naturalmente determinada, de la poliginia general. Vemos por otra parte que, cuando no está restringida al jefe, esta posibilidad se funda en determinaciones culturales: existencia de castas, práctica de la esclavitud, actividad guerrera. Aparentemente, estas últimas sociedades parecen más democráticas que las otras, ya que la poliginia deja de ser el privilegio de uno solo. Y, de hecho, la oposición resulta más marcada entre este jefe iquito, poseedor de doce mujeres y sus hombres constreñidos a la monogamia, que entre el jefe achagua u los hombres de su grupo, a los cuales la poliginia les está igualmente permitida. Recordemos sin embargo

que las poblaciones del noroeste estaban ya fuertemente estratificadas y que una aristocracia de ricos nobles tenían por su riqueza misma, el medio de ser más poliginios, si así se puede decir, por los “plebeyos” menos favorecidos: el modelo del matrimonio por compra permitía a los hombres ricos adquirir un número mayor de mujeres. De manera que entre la poliginia como privilegio del jefe y la poliginia generalizada la diferencia no es de naturaleza sino de grado: un plebeyo chibcha o achagua casi no podía desposar más de dos o tres mujeres, mientras que un jefe famoso del noroeste, Guaramental, poseía doscientas.

Es legítimo, pues, retener del análisis precedente que, para la mayoría de las sociedades sudamericanas, la institución matrimonial de la poliginia está estrechamente articulada con la institución política del poder. La especificidad de este lazo sólo se aboliría con el restablecimiento de las condiciones de la monogamia: una poliginia de igual extensión para todos los hombres del grupo. Ahora bien, el breve examen de algunas sociedades que poseen el modelo generalizado del matrimonio plural revela que la oposición entre el jefe y el resto de los hombres se mantiene e incluso se refuerza.

Del mismo modo, por estar investidos de un poder real, algunos guerreros tupinambás, los más afortunados en el combate, podían poseer esposas secundarias, a menudo prisioneras tomadas al grupo vencido. El “Consejo” al que el jefe debía someter todas sus decisiones estaba precisamente compuesto en parte por los guerreros más brillantes, y entre ellos la asamblea escogía, en general, al nuevo jefe, cuando el hijo del líder muerto era considerado inapto para el ejercicio de esta función. Si, por otra parte, ciertos grupos reconocían la poliginia como privilegio del

jefe, y también de los mejores cazadores, es porque la caza, como actividad económica y actividad de prestigio, reviste allí una importancia especial, sancionada por la influencia que confiere al hombre habilidoso su presteza para cazar en grandes cantidades: entre poblaciones como los puri–coroados, los caingangs, o los ipurinas del Jurua–Purus, la caza constituye una fuente decisiva de alimentos; por consiguiente, los mejores cazadores adquieren un estatuto social y un “peso” político conformes a su calificación profesional. Como la tarea principal del líder es la de velar por el bienestar del grupo el jefe ipurina o caingang ha de ser uno de los mejores cazadores, constituyendo éstos un grupo en el cual se elige generalmente al futuro líder. Por consiguiente, además del hecho de que sólo un buen cazador tiene la posibilidad de proveer las necesidades de una familia poliginia, la caza, actividad económica esencial para la sobrevivencia de todos, confiere a los hombres que más destacan en esta actividad una importancia política evidente. Al permitir la poliginia a los más eficaces abastecedores de alimentos, el grupo adquiere en cierta manera una hipoteca sobre el futuro, reconociéndoles implícitamente la calidad de líderes posibles. Es necesario, sin embargo, señalar que esta poliginia, lejos de ser igualitaria, favorece siempre al jefe efectivo del grupo.

El modelo poliginio de matrimonio, considerado según estas diversas extensiones –general o restringida, sea al jefe solamente, sea al jefe y a la pequeña minoría de hombres– nos ha llevado cada vez a enfocar la vida política del grupo: sobre este horizonte la poliginia perfila su figura, y quizás el sentido de su función pueda leerse ahí.

Cuatro rasgos distinguen, pues, en la América del Sur al jefe. Como tal, es un “apaciguador profesional”; además debe ser generoso y buen orador; por último, la poliginia es privilegio suyo.

Se impone sin embargo una distinción entre el primero de los criterios y los tres restantes. Estos últimos definen el conjunto de prestaciones y contra-prestaciones por medio de las cuales se mantiene el equilibrio entre la estructura social y la institución política: el líder ejerce un derecho sobre un número anormal de mujeres del grupo; este último en compensación tiene el derecho de exigir de su jefe generosidad de bienes y talento oratorio. Esta relación con apariencia de intercambio se determina así en un nivel esencial de la sociedad, un nivel propiamente sociológico que concierne a la estructura misma del grupo como tal. La función moderadora del jefe se desempeña por el contrario en un elemento diferente, el de la práctica estrictamente política. No se puede, en efecto, como parece hacerlo Lowie, situar en el mismo plano de realidad sociológica, por una parte, lo que viene definido –al concluir el análisis precedente– como el conjunto de las condiciones de posibilidad de la esfera política, y por otra parte lo que constituye la realización efectiva, vivida como tal, de las funciones cotidianas de la institución. Tratar como elementos homogéneos el modo de constitución del poder y el modo de actuar del poder constituido, conduciría de alguna manera a confundir el *ser* y el *hacer* del liderazgo, lo trascendental y lo empírico de la institución. Aunque de poco alcance, las funciones del jefe son siempre controladas por la opinión pública. Como planificador de las actividades económicas y ceremoniales del grupo, el líder no posee ningún poder de decisión; él nunca está seguro que sus órdenes serán ejecutadas; esta fragilidad permanente de un poder incesantemente cuestionado da la

tonalidad al ejercicio de la función: el poder del jefe depende de la buena voluntad del grupo. Se comprende desde ya el interés directo del jefe por mantener la paz: la irrupción de una crisis destructora de la armonía interna suscita la intervención del poder, pero provoca simultáneamente esa *intención* de cuestionamiento que el jefe no puede superar.

La función, al ejercerse, revela así la importancia de la institución, cuyo sentido estamos buscando. Pero ese sentido se halla disimulado en el plano de la estructura, o sea a otro nivel. En tanto que actividad concreta de la función, la práctica del líder no cae desde luego en la misma categoría de fenómenos que los otros tres criterios; estos constituyen una unidad aparte, estructuralmente articulada a la esencia misma de la sociedad.

Es de notar, pues, que esta trinidad de predicados adscritos a la persona del líder: don oratorio, generosidad y poliginia, atañe a los mismos elementos de los cuales intercambio y circulación constituyen la sociedad como tal, y sancionan el paso de la naturaleza a la cultura. Se define primero a la sociedad por los tres niveles fundamentales del intercambio de bienes, de mujeres y de palabras; y se constituye del mismo modo la esfera política de las sociedades indígenas por referencia inmediata a estos tres tipos de “signos”. El poder se relaciona por lo tanto (siempre que se reconozca a esta convergencia un valor distinto al de una coincidencia sin sentido) con los tres niveles estructurales esenciales de la sociedad, es decir con el centro mismo del universo de la comunicación. Hace falta, entonces, dilucidar desde ya la naturaleza de esta relación, a fin de ir despejando sus implicaciones estructurales.

Aparentemente, el poder es fiel a la ley de intercambio que funda y rige a la sociedad: ocurre como si el jefe recibiese una parte de las mujeres del grupo a cambio de bienes económicos y de signos lingüísticos, con la sola diferencia que en este caso las unidades que intercambian son por una parte un individuo, por la otra el grupo en conjunto. No obstante, una interpretación de esta índole, fundada sobre la impresión que el principio de reciprocidad determina la relación entre el poder y la sociedad, resulta muy pronto insuficiente: se sabe que las sociedades indígenas de América del Sur, por lo general poseen sólo una tecnología relativamente rudimentaria, y que, como consecuencia, ningún individuo, ni siquiera el jefe, puede concentrar en sus manos muchas riquezas materiales. El prestigio del jefe, como hemos visto, se debe en gran parte a su generosidad. Pero por otro lado las exigencias de los indígenas sobrepasan a menudo las posibilidades inmediatas del jefe. Este es obligado pues, so pena de verse abandonado rápidamente por la mayoría de su gente, a intentar satisfacer los pedidos. Sus esposas pueden, sin duda, ayudarlo en gran medida en el cumplimiento de su tarea: el ejemplo de los nambikwaras ilustra perfectamente el papel decisivo de las mujeres del jefe. Pero algunos objetos –arcos, flechas, adornos masculinos– a los que son tan aficionados cazadores y guerreros, sólo pueden ser fabricados por el jefe; ahora bien, las capacidades de producción de éste tienen un límite, y la amplitud de sus prestaciones en objetos al grupo quedan de hecho reducidas. Se sabe también, por otra parte, que, para las sociedades “primitivas”, las mujeres constituyen los valores esenciales. ¿Cómo suponer entonces que este aparente intercambio ponga en juego a dos “masas” de valores equivalentes? –equivalencia que sería legítimo esperar si el principio de reciprocidad fuera lo que articulara la sociedad al

poder. Es evidente que, para el grupo, que se ha desposeído de una cantidad importante de los valores más esenciales –las mujeres–, las arengas cotidianas y los pocos bienes económicos de los que puede disponer el líder, no constituyen una compensación equivalente. Y esto tanto más que, pese a su falta de autoridad, el jefe goza de un estatuto social envidiable. La desigualdad del “intercambio” es evidente y sólo se explicaría en el seno de sociedades donde el poder provisto de una autoridad efectiva, por lo mismo estaría claramente diferenciado del resto del grupo. Ahora bien, es precisamente esta autoridad la que le falta al jefe indígena: ¿cómo entonces comprender que una función dotada de privilegios exorbitantes se vea, en lo que a su ejercicio se refiere, reducida a la impotencia?

Al querer analizar en términos de intercambio la relación del poder con el grupo, sólo se logra poner de manifiesto la paradoja. Consideremos pues el estatuto de cada uno de los tres niveles de comunicación, tomado aisladamente, en el seno de la esfera política. Está claro que, en lo que concierne a las mujeres, la circulación se realiza en “sentido único”: del grupo hacia el jefe, ya que este último sería incapaz de reponer en el circuito, hacia el grupo, un número de mujeres equivalente al que ha recibido. Sin duda alguna, las esposas del jefe le han de dar hijas que serán más tarde tantas esposas potenciales para los jóvenes del grupo. Pero debe considerarse que la reinserción de las jóvenes en el ciclo de intercambios matrimoniales no logra compensar la poliginia del padre. En efecto, en la mayoría de las sociedades sudamericanas, el liderazgo se hereda patrilinealmente. Así, y teniendo en cuenta las aptitudes individuales, el hijo del jefe, o en su defecto el hijo del hermano del jefe, será el nuevo líder de la comunidad. Y, junto con el cargo, recogerá el privilegio de la función, es decir la

poliginia. El ejercicio de este privilegio impide pues, en cada generación, que la poliginia de la generación precedente resulte neutralizada por mediación de las hijas. El drama del poder no se juega en el plano diacrónico de generaciones sucesivas, sino en el plano sincrónico de la estructura del grupo. El advenimiento de un jefe reproduce cada vez la misma situación; esta estructura repetitiva sólo podría abolirse en la perspectiva cíclica de un poder que recorriese sucesivamente todas las familias del grupo, y en que el jefe fuera escogido a cada generación en una familia diferente, hasta volver a la primera familia, lo que inauguraría un nuevo ciclo. Pero el cargo es hereditario: no se trata pues de intercambio sino de donación mera y simple del grupo a su jefe, donación sin contrapartida, en apariencia destinada a sancionar el estatuto social de un cargo instituido para no ejercerse.

Si se centra el análisis en el nivel económico del intercambio, puede percibirse que los bienes reciben el mismo tratamiento: es únicamente del jefe hacia el grupo que se realiza el movimiento. Las sociedades indígenas de América del Sur son, en efecto, poco proclives a las prestaciones económicas hacia su líder, y éste debe, como todos los demás, cultivar su mandioca y salir a cazar. Con la excepción de algunas sociedades del noroeste de América del Sur, los privilegios del liderazgo no se sitúan generalmente en el plano material, y sólo algunas tribus hacen de la ociosidad la marca de un estatuto social superior: los manasís de Bolivia o los guaraníes cultivan los jardines del jefe y recogen las cosechas. Incluso hay que agregar que entre los guaraníes el uso de este derecho honra quizás menos al jefe que al chamán. Sea como fuere, la mayoría de los líderes indígenas está lejos de ofrecer la imagen de un rey holgazán: muy por el contrario, obligado a responder a la generosidad que se espera de él, el jefe debe pensar

continuamente en procurarse regalos para ofrecer a su gente. El comercio con los otros grupos puede ser una fuente de bienes; pero generalmente se fía de su ingenio y de su trabajo personal. De tal modo que, cosa sorprendente, en América del Sur el líder es el que trabaja más duramente.

Finalmente, el estatuto de los signos lingüísticos es más evidente aún: en las sociedades que han sabido proteger al lenguaje de la degradación que le infligen las nuestras, la palabra, más que un privilegio, es un deber del jefe: a él le corresponde el dominio de las palabras, hasta el punto que se escribió en relación con una tribu norteamericana: “Puede decirse, no que el jefe es un hombre que habla, sino que aquel que habla es un jefe”, fórmula ampliamente aplicable a todo el continente sudamericano. Ya que el ejercicio de ese casi monopolio del jefe sobre la lengua se reafirma aún más por el hecho de que los indígenas no lo viven como una frustración. La división está establecida tan claramente que los dos asistentes del líder *trumai*, por ejemplo, aún cuando gozan de cierto prestigio, no pueden *hablar* como el jefe: no en virtud de una prohibición exterior, sino por el sentimiento de que la actividad discursiva sería una afrenta a la vez al jefe y al lenguaje; ya que, dice un informante, cualquier otro, fuera del jefe, “se avergonzaría” de hablar como él.

En la medida en que, rechazando la idea de un intercambio de las mujeres del grupo contra los bienes y los mensajes del jefe, se examina el movimiento de cada “signo” según su circuito propio, se descubre que este triple movimiento presenta una dimensión negativa común, que asigna a estos tres tipos de “signos” un destino idéntico: ellos ya no aparecen como valores de cambio, la reciprocidad deja de regular su circulación, y cada uno de ellos cae,

pues, al exterior del universo de la comunicación. Una relación original entre el espacio del poder y la esencia del grupo se revela de esta manera: el poder mantiene una relación privilegiada con los elementos cuyo movimiento recíproco funda la estructura misma de la sociedad; pero esta relación, al rehusar un valor que es de intercambio a nivel del grupo, instauro la esfera política, no sólo como algo exterior a la estructura del grupo, pero más aún, como negación de la misma: el poder está contra el grupo, y el rechazo de la reciprocidad, es decir de la dimensión ontológica de la sociedad, equivale al rechazo de la sociedad misma.

Una conclusión de esta índole, articulada con la premisa del no-poder del jefe en las sociedades indígenas, puede parecer paradójica: sin embargo, gracias a ella se aclara el problema inicial: el de un liderazgo carente de autoridad. En efecto, para qué parte de la estructura social está en condiciones de ejercer alguna influencia sobre ésta, es necesario, como mínimo, que la relación entre el sistema particular y el sistema global no sea completamente negativa. La función política podrá desarrollarse efectivamente a condición de ser, en alguna manera, inmanente al grupo. Ahora bien, en las sociedades indígenas, dicha función se encuentra excluida del grupo y más aún lo excluye: en la relación negativa mantenida con el grupo se origina la carencia de poder de la función política; rechazarla al exterior de la sociedad es el medio cabal para reducirla a la impotencia.

El concebir así la relación del poder y de la sociedad en las poblaciones indígenas de América del Sur parece quizás implicar una metafísica finalista, según la cual existiría una voluntad misteriosa que utilizaría medios ocultos con el fin de negar al poder político precisamente su calidad de poder. Sin embargo, no

se trata de causas finales; los fenómenos analizados pertenecen al campo de la actividad inconsciente mediante la cual el grupo elabora sus modelos: y el modelo estructural de la relación del grupo social con el poder político es lo que se trata de descubrir. Tal modelo permite integrar datos percibidos a primera vista como contradictorios. En esta etapa del análisis comprendemos que la impotencia del poder se articula directamente con su situación “marginal” en relación con el sistema total; y esta situación resulta en sí de la ruptura introducida por el poder en el ciclo decisivo de los intercambios de mujeres, bienes y palabras. Mas describir en esta ruptura la *causa* del no-poder de la función política, no permite comprender su *razón de ser* profunda. ¿Cabe interpretar la secuencia: ruptura del intercambio–exterioridad–impotencia, como una desviación accidental del proceso constitutivo del poder? Esto permitiría suponer que el *resultado* efectivo de la operación (la carencia de autoridad del poder) es sólo contingente con respecto a la *intención* inicial (la promoción de la esfera política). Pero sería necesario aceptar, entonces, la idea que este “error” es coextensivo al modelo mismo y que se repite indefinidamente a través de un área casi continental ninguna de las culturas ahí repartidas se mostraría así capaz de darse una auténtica autoridad política. Permanece aquí subyacente el postulado, completamente arbitrario, de que estas culturas no poseen creatividad, retornándose además al prejuicio del arcaísmo. No se puede, entonces, concebir la separación entre función política y autoridad como el fracaso accidental de un proceso que tendía a su síntesis, como el “desliz” de un sistema desmentido, a pesar de él, por un resultado que el grupo no pudiera corregir.

Recusar la perspectiva del accidente conduce a suponer una cierta necesidad inherente al proceso mismo; a buscar en el nivel de la *intencionalidad* sociológica –sitio de elaboración del modelo– la *razón* última del resultado. Admitir la conformidad de éste con la intención que preside a su producción no puede significar otra cosa que la implicación de este resultado en la intención original: el poder es exactamente lo que estas sociedades han querido que sea. Y como este poder no es, por decirlo esquemáticamente, nada, el grupo revela así un rechazo radical de la autoridad, una negación absoluta del poder. ¿Es posible explicar esta “decisión” de las culturas indígenas? ¿Debe juzgársela como el fruto irracional de la fantasía, o se puede, por el contrario, postular una racionalidad inmanente a esta “elección”? El radicalismo mismo del rechazo, su permanencia y su extensión sugieren quizás la perspectiva donde cabe situarlo. No por negativa la relación del poder con el intercambio ha dejado de mostrarnos que la problemática del poder adviene y se anuda al nivel más profundo de la estructura social, lugar de la constitución inconsciente de sus dimensiones.

Para decirlo en otros términos, la cultura misma, como diferencia mayor de la naturaleza, es la que se inscribe plenamente en el rechazo de este poder. ¿Y acaso no es precisamente en su relación con la naturaleza cuando la cultura manifiesta un desmentido de igual intensidad? Esta identidad en el rechazo nos lleva a descubrir en las sociedades indígenas, una identificación del poder y de la naturaleza: la cultura es la negación de uno y otra, no en el sentido en que poder y naturaleza constituyan dos peligros diferentes –o tan sólo idénticos negativamente en una misma relación al tercer término–, sino en el sentido en que la cultura aprehende el poder como pura resurgencia de la naturaleza.

Ocurre pues como si estas sociedades constituyesen su esfera política según una intuición que desempeñaría el papel de una norma: a saber, que el poder es por esencia coerción; que la actividad unificadora de la función política se ejercería, no a partir de la estructura de la sociedad y en conformidad con ella, sino a partir de un más allá incontrolable y en contra de ella; que el poder en su naturaleza no es más que la coartada furtiva de la naturaleza en su poder. Lejos pues de ofrecernos la imagen sin brillo de una incapacidad para resolver la cuestión del poder político, estas sociedades nos asombran por la sutileza con que lo han planteado y resuelto. Rápidamente presintieron que la trascendencia del poder encierra para el grupo un peligro mortal, que el principio de una autoridad exterior y creadora de su propia legalidad constituye un cuestionamiento de la cultura misma; la intuición de esta amenaza ha determinado la profundidad de su filosofía política.

Ya que, descubriendo el gran parentesco del poder y de la naturaleza como doble limitación del universo de la cultura, las sociedades indígenas supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política. Escogieron ser ellas mismas las fundadoras de ésta, pero de manera que sólo apareciese el poder como negatividad inmediatamente controlada: lo instituyen según su esencia (la negación de la cultura), pero precisamente para negarle toda potencia efectiva. De modo que la presentación del poder tal como es, se ofrece en estas sociedades como el medio mismo para anularlo.

La misma operación que instaura la esfera de lo político impide su despliegue: es así como la cultura utiliza contra el poder el ardid propio de la naturaleza; es por ello que se nombra jefe al hombre

en quien viene a quebrarse el intercambio de las mujeres, de las palabras, de los bienes.

Como deudor de riquezas y mensajes, el jefe no traduce otra cosa que su dependencia con relación al grupo, y la obligación en la cual se encuentra de manifestar en cada instante la inocencia de su función. Se podría en efecto pensar, midiendo la confianza que el grupo acredita a su jefe, que por medio de esa libertad vivida por el grupo en su relación con el poder nace, tal vez en forma disimulada, un control, más profundo por ser menos aparente, del jefe sobre la comunidad. Ya que, en ciertas circunstancias, en especial durante los períodos de penuria, el grupo se entrega del todo al jefe; cuando el hambre amenaza, las comunidades del Orinoco se instalan en la casa del jefe, a cuyas expensas deciden vivir en adelante, hasta que lleguen días mejores.

Asimismo, la banda nambikwara, cuando escasean los alimentos, luego de una dura etapa, espera de su jefe y no de sí misma que mejore la situación. Pareciera en este caso que el grupo tiene una necesidad absoluta del jefe, dependiendo integralmente de él. Pero esta subordinación no es más que aparente: oculta de hecho una especie de chantaje que el grupo ejerce sobre el jefe. Ya que, si este último no hace lo que se espera de él, su aldea o su banda simplemente lo abandona para unirse a un líder más fiel a sus deberes.

Sólo mediante esta dependencia real puede el jefe mantener su estatuto. Esto se evidencia muy claramente en la relación del poder y de la palabra: ya que, si el lenguaje es lo exactamente opuesto a la violencia, la palabra debe interpretarse, no tanto como el privilegio del jefe, sino como el medio que tiene el grupo

para mantener el poder fuera de la violencia coercitiva, y como la garantía renovada cada día de que esta amenaza queda apartada.

La palabra del líder encierra en sí la ambigüedad de ser desviada de la función de comunicación inmanente al lenguaje. Es tan poco necesario para el discurso del jefe el ser escuchado, que los indígenas a menudo no le prestan ninguna atención. El lenguaje de la autoridad, dicen los urubúes, es un *ne eng hantan*: un lenguaje *duro*, que no espera respuesta. Pero esta dureza no compensa de ninguna manera la impotencia de la institución política. A la exterioridad del poder corresponde el aislamiento de su propia palabra, la cual, pronunciada con dureza y para no hacerse oír, lleva consigo el testimonio de su mansedumbre.

La poliginia puede interpretarse de la misma manera: más allá de su aspecto formal de donación mera y simple destinada a plantear el poder como ruptura del intercambio, se perfila una función positiva, análoga a la de los bienes y del lenguaje. El jefe, propietario de valores esenciales del grupo y por lo mismo responsable ante él, es de alguna manera, por intermedio de las mujeres, prisionero del grupo.

Este modo de constitución de la esfera política puede entonces comprenderse como un verdadero mecanismo de defensa de las sociedades indígenas. La cultura afirma la prevalencia de lo que la funda –el intercambio– precisamente enfocando en el poder la negación de este fundamento. Pero hay que recalcar además que estas culturas, privando a los “signos” de su valor de intercambio en la región del poder, la sustraen a mujeres, bienes y palabras su función propia de signos para intercambiar, y estos elementos son aprehendidos entonces como valores puros, ya que la comunicación deja de ser su horizonte.

El estatuto del lenguaje sugiere con una fuerza singular esta conversión del estado de signo al de valor: el discurso del jefe, en su soledad, recuerda a la palabra del poeta para quien las palabras son valores más que signos. ¿Qué puede significar luego este doble proceso de de-significación y de valorización de los elementos del intercambio? Quizás expresa, más allá incluso del lazo de la cultura con sus valores, la esperanza o la nostalgia de un tiempo mítico en donde cada uno accedería a la plenitud de un gozo no limitado por las exigencias del intercambio.

Culturas indígenas, culturas inquietas por rechazar un poder que las fascina: la opulencia del jefe es el soñar despierto del grupo. Y es porque expresa a la vez la preocupación que de sí tiene la cultura y el sueño de superarse, que el poder, paradójico por naturaleza, es venerado en su impotencia: metáfora de la tribu, *imago* de su mito, tal es el jefe indígena.¹¹

11 Estudio inicialmente aparecido en *L'Homme*, II (1), 1962.

III. INDEPENDENCIA Y EXOGAMIA ¹²

La oposición tan contrastada entre las culturas de las mesetas andinas y las culturas de la Selva Tropical, puesta en relieve por los relatos e informes de los misioneros, soldados y viajeros de los siglos XVI y XVII, fue luego acentuada hasta la exageración: poco a poco se ha ido dibujando la imaginería popular de una América precolombina completamente entregada al *salvajismo*, exceptuando la región andina en donde los incas habían logrado hacer triunfar la *civilización*. Estas concepciones simplistas e ingenuas solamente en apariencia –ya que estaban estrechamente relacionadas con los objetivos de la colonización blanca–, se

12 Sorprenderá sin duda una ausencia: aquella de numerosas tribus pertenecientes al stock lingüístico Ge. No se trata en lo más mínimo de retomar aquí la clasificación de HSAI (Handbook of South American Indians), que le asigna a estas poblaciones un estatuto de marginales, mientras que por su ecología, en posesión de la agricultura, debería integrarlas al área cultural de la Selva Tropical. Si de ello no nos ocupamos en este trabajo, es precisamente en razón de la particular complejidad de sus organizaciones sociales en clanes, múltiples sistemas de mitades, asociaciones, etc. Los Ge, en este sentido, merecen un estudio especial. Y no es, por lo demás, la única paradoja del Handbook, el asociar a la ecología bien desarrollada de la Selva, modelos socio-políticos bastante rudimentarios, mientras que los Ge, con una sociología tan rica, se estancarían en un nivel claramente preagrícola.

cristalizaron en una verdadera tradición cuyo peso se ha hecho sentir fuertemente en la etnología americanista de los comienzos. Ya que si ésta, al escoger y plantear los problemas en términos científicos, se ha conformado a su vocación, las soluciones propuestas transparentan una certera persistencia de los esquemas tradicionales, de un *estado de ánimo* que, a pesar de los mismos autores, ha determinado parcialmente sus perspectivas de investigación. ¿Por qué se repara este estado de ánimo? Primeramente, por una certeza: los primitivos, de una manera general, son incapaces de realizar *buenos* modelos sociológicos; luego por un método: caricaturizar el rasgo más aparentemente perceptible de las culturas consideradas. Es así como el imperio inca ha impresionado a los antiguos cronistas, esencialmente por la fuerte centralización del poder y por un modo de organización de la economía hasta entonces desconocida. Ahora bien, estas dimensiones de la sociedad inca son transformadas por la etnología moderna en totalitarismo, siguiendo a R. Karsten¹³, o en socialismo, según L. Baudin¹⁴. Pero un examen menos etnocéntrico de las fuentes conduce a corregir estas imágenes demasiado modernas de una sociedad que a pesar de todo es arcaica; y Alfred Metraux¹⁵, en una obra reciente, relevó la existencia, en el Tahuantinsuyo, de fuerzas centrífugas que los clanes del Cuzco ni siquiera soñaban con romper.

Respecto de las poblaciones de la Selva, no se las pretendió inscribir en esquemas anacrónicos; por el contrario, y en la misma medida en que se tendía a dilatar los rasgos “occidentales” del

13 R. Karsten, *La civilisation de l'empire inca*, Paris, Payot, 1952.

14 L. Baudin, *L'empire socialiste des Inka*, Paris, Inst. d'Ethnologie, 1928.

15 A. Metraux, *Les Incas*, Paris, ed. du Seuil, 1961.

imperio inca, los cuadros sociológicos de las sociedades de la Selva parecían más primitivos, más frágiles, menos susceptibles de dinamismo, estrechamente limitadas a pequeñas unidades. Sin duda se explica así la tendencia a insistir en el aspecto parcelado, “separatista”¹⁶, de las comunidades indígenas no andinas, y en el correlato necesario de esta situación: una guerra casi permanente. Y la Selva, considerada como área cultural, se presenta como una multiplicidad de micro-sociedades, todas muy parecidas entre sí, pero todas igualmente hostiles unas con otras.

Se está muy en lo cierto si, con L. Baudin, se piensa del indígena guaraní que “...su mentalidad es como la de un niño”¹⁷, no puede uno esperarse encontrar tipos de organización social “adultos”. Esta sensibilidad al atomismo de las sociedades indígenas se descubre también en Koch-Grundberg o Kirchhoff, por ejemplo, en el uso a menudo excesivo del término “tribu” para designar cualquier comunidad, lo que los conduce a la sorprendente noción de exogamia tribal a propósito de las tribus tucanos del Uaupes Caqueta¹⁸. No se trata aquí de defender, la tesis opuesta y de intentar de alguna manera asimilar las tribus de la Selva Tropical a las de los Andes. Parece, sin embargo, que la descripción más corriente de dichas sociedades no sea muy exacta; y lo que escribe Murdock “The warlikeness and atomism of simple societies have been grossly exaggerated”¹⁹, resulta cierto para América del Sur. Se impone por lo tanto la tarea de reexaminar el material etnográfico

16 Cf. Lowie, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1948.

17 L. Baudin, *Une théocratie socialiste: l'Etat jésuite du Paraguay*, París, Génin, 1962, 14.

18 HSAI, t. III, p. 780.

19 Cf. *Social Structure*, p. 85. (La semejanza de la guerra y el atomismo de las sociedades simples se han exagerado groseramente)

existente y de reevaluar las unidades socio–políticas de la Selva Tropical, tanto en su naturaleza como en sus relaciones.

La información etnográfica está en gran parte contenida en el monumental *Handbook of South American Indians*, cuyo tomo III se dedica a las culturas de la Selva Tropical. Esta área cultural se compone de una masa importante de tribus, muchas de las cuales pertenecen a los tres principales stocks lingüísticos: tupí, caribe, arawak. Se pueden agrupar bajo una categoría común todas estas poblaciones: su ecología se conforma, en efecto, bajo la reserva de variaciones locales, a un mismo modelo. El modo de subsistencia de las sociedades de la Selva es esencialmente agrícola, de una agricultura limitada a la pequeña huerta, es cierto, pero cuyo aporte en casi todas partes es tan importante como el de la caza, de la pesca y de la recolección. Por otra parte, las plantas cultivadas son casi siempre las mismas, las técnicas de producción parecidas, así como los hábitos de trabajo. La ecología provee por lo tanto aquí una base bastante válida de clasificación y nos encontramos confrontados a un conjunto de sociedades presentando, desde este punto de vista, una homogeneidad real²⁰. No causa sorpresa por lo tanto constatar que la identidad al nivel de la “infraestructura” se encuentra asignada igualmente al de las “supraestructuras”, es decir al de los tipos de organización social y política. De este modo tenemos que el modelo sociológico más extendido en el área considerada parece ser, por lo menos si es que se da fe a la documentación general, el de la “familia extensa”, que constituye por otra parte, y muy a menudo, la comunidad políticamente autónoma, protegida por la gran casa colectiva o *maloca*; es el caso en particular de las tribus de las Guayanas, de la

20 Cf. HSAI, t. III, Lowie, Introduction.

región de Jurua–Purus, de los witodos, de los pebás, de los jíbaros, de numerosas tribus tupís, etc. La dimensión demográfica de estos *households* puede variar de cuarenta a unas centenas de personas, aunque la media parezca situarse entre cien y doscientas personas por *maloca*. Notables excepciones a la regla: las grandes aldeas apiacas, guaraníes, tupinambás, que reunían hasta mil individuos.²¹

Pero entonces se plantea una doble serie de problemas. La primera dificultad concierne a la *naturaleza* de las unidades socio–políticas de la Selva Tropical. Su caracterización sociológica como comunidades constituidas por una familia extensa no concuerda con la dimensión demográfica media. Lowie retiene en efecto la definición dada por Kirchhoff de este tipo de organización social²²: se trata de un grupo compuesto por un hombre, su mujer –o sus mujeres si es poliginio–, sus hijos con las esposas, si la residencia post–marital es patrilocal, sus hijas no casadas y los hijos de sus hijos. Si la regla de residencia es matrilocal, un hombre está rodeado de sus hijas con los esposos, de sus hijos no casados y de los hijos de sus hijas. Los dos tipos de familia extensa existen en el área de la Selva, el segundo menos frecuente que el primero y sobre todo prevaleciendo en las Guayanas o en la región de los Jurua–Purus. La dificultad proviene del hecho que la familia extensa, definida *stricto sensu*, no podría alcanzar la dimensión habitual de las comunidades de la Selva, es decir una centena de personas. En efecto, una familia extensa no engloba más que tres generaciones de parientes relacionados en línea directa; y además, tal como lo precisa Kirchhoff, un proceso de segmentación la

21 Cf. cap. IV, “Eléments de démographie amériendienne”.

22 Cf. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. LXIII, pp. 85–193.

somete a una transformación permanente que le impide sobrepasar un determinado nivel de población. Por consiguiente, es imposible que las unidades socio-políticas de la Selva estén compuestas por *una sola* familia extensa, y que al mismo tiempo agrupen a cien personas o más. Es necesario desde luego para levantar la contradicción, admitir, o bien, la inexactitud de las cifras adelantadas, o bien un error en la identificación del tipo de organización social. Y como sin duda es más fácil equivocarse sobre la “medida” de una sociedad que sobre su naturaleza, será preciso interrogarse sobre esta última.

La comunidad indígena de la Selva está descrita, ya lo vimos, como una unidad autónoma, siendo uno de sus atributos esenciales la independencia política. Existiría por lo tanto, a través de esta inmensa área, una multitud de poblaciones que existen cada una para sí y cuyas relaciones recíprocas serían generalmente negativas, es decir beligerantes. Y aquí surge la segunda dificultad. Fuera del hecho que generalmente las sociedades primitivas están abusivamente condenadas a una intensa fragmentación, reveladora de un “primitivismo” que sólo se manifestaría en el plano político, el estatuto etnológico de las poblaciones indígenas de la Selva Tropical presenta una particularidad suplementaria: si efectivamente éstas quedan agrupadas en el seno de un mismo conjunto cultural, es en la misma medida en que se diferencian de las otras poblaciones no andinas, es decir de las tribus denominadas marginales o submarginales²³. Estas últimas están culturalmente determinadas por la ausencia casi general y completa de la agricultura, siendo pues constituidas por grupos nómadas de cazadores, pescadores y recolectores: fueguinos,

23 HSAI, t. V, pp. 669 ss.

patagones, guayaquíes, etc. Está claro que estas poblaciones sólo pueden vivir en pequeños grupos dispersos sobre vastos territorios. Pero esta necesidad vital de diseminación no acosa a la gente de la Selva que, como agricultores sedentarios, parecerían poder instaurar modelos sociológicos diferentes de los de sus vecinos marginales menos favorecidos. ¿No es extraño ver coexistir en un mismo conjunto una organización social de tipo nómada y una ecología de agricultores a los que, por otra parte, sus capacidades de transporte y de navegación fluvial permitirían una intensificación de las relaciones “exteriores”? ¿Es realmente posible que se desvanezca así el beneficio, en ciertos aspectos enorme, de la agricultura y la sedentarización? El hecho que las poblaciones ecológicamente marginales puedan inventar modelos sociológicos bastante refinados no es en absoluto imposible: los borosos del Brasil central, con su organización clásica recubierta por un doble sistema de mitades, o los guaycurus del Chaco con su jerarquía de castas, administran la prueba de ello. Pero más difícil sería concebir el caso inverso, de poblaciones agrícolas organizadas según los esquemas marginales. El problema se plantea por lo tanto en el sentido de saber si el aislamiento político de cada comunidad es un rasgo pertinente para la etnología de la Selva Tropical.

Pero ante todo hay que dilucidar la naturaleza de estas comunidades. Efectivamente, que ésta sea problemática puede deducirse de la terminología ambigua del Handbook. Si, en el tomo III, Lowie llama “familia extensa” a la unidad socio-política más común del área de estudio, Stewart, en el tomo V, la denomina “linaje”, realzando así la inadecuación del término propuesto por Lowie. Pero, mientras que las unidades consideradas son demasiado “pobladas” para estar constituidas por una sola familia

extensa, no parece tampoco que nos encontremos en presencia de linajes en el sentido estricto, es decir de agrupaciones con descendencia *unilinear*. En América del Sur, sobre todo en el área de la Selva Tropical, parece efectivamente prevalecer la descendencia bilateral. La posesión de genealogías más variadas y completas permitiría quizás descubrir que se trata, en varios casos, de organizaciones unilineares. Pero el material actualmente disponible sólo permite asignar con certeza este último tipo de organización a un número reducido de sociedades selváticas: poblaciones de la región del Pará (mundurucús, manués) o del Uapes–Caqueta (cúbeos, tucanos, etc.).

No se trata tampoco, evidentemente, de *kindreds* o parentelas: la residencia post-marital, que nunca es neolocal, determina la composición de las unidades por el sólo hecho que en cada generación y admitiendo que el *sex ratio* sea estadísticamente equilibrado, una mitad de los *siblings*²⁴, ya sea los hermanos en caso de residencia matrilocal, ya sea las hermanas en caso de residencia patrilocal, dejan la comunidad de origen para ir a vivir a la de su cónyuge. De cierta manera, por lo tanto, las reglas del matrimonio asignan al grupo una unilinearidad efectiva, si no culturalmente reconocida por sus miembros, ya que éstos son, según la regla de residencia adoptada, parientes consanguíneos en línea patrilineal o matrilineal. Sin duda esto determina a que Stewart identifique como linaje a las unidades sociológicas de la Selva. Conviene sin embargo acotar que, si la noción de familia extensa, demasiado “estrecha”, deja escapar en gran parte la

24 El diccionario de antropología define sibling de la siguiente forma: Grupo de descendencia unilinear. No forman siblings los que se basan en una descendencia aparentemente bilateral. De allí, que se les pueda aplicar la palabra “hermanos” o “primos”. [N. e. d.]

realidad concreta de estos grupos, la noción de linaje, por el contrario, les confiere un cierto número de determinaciones que visiblemente no poseen. Un auténtico linaje posee una descendencia articulada según un modo unilineal, mientras que aquí, en la mayoría de los casos, es bilateral; y además la pertenencia a este tipo de grupo es independiente del lugar de la residencia. Sería preciso entonces, para que las comunidades de la Selva Tropical fueran equivalentes a linajes, que todos los miembros, *incluyendo* a aquellos que el matrimonio ha alejado de sus *malocas* originales, sigan siendo parte integrante de ellas, es decir que la residencia postmarital no transforme su estatuto sociológico. Ahora bien, las unidades en cuestión son esencialmente residenciales, y un cambio de residencia entraña un cambio de pertenencia, o al menos una ruptura del estatuto anterior al del matrimonio. Estamos aquí frente a un problema clásico de la etnología: el de la relación entre una regla de residencia y un modo de descendencia. En efecto, es evidente que una regla de residencia patrilocal, por ejemplo, tiende notoriamente a favorecer la institución del modo patrilineal de descendencia, es decir una estructura de linaje de régimen armónico. Pero no existe ninguna mecánica, ninguna necesidad formal del paso de la regla de residencia a la de la filiación; sencillamente es una posibilidad ampliamente dependiente de las circunstancias históricas concretas, ciertamente muy alta, pero todavía insuficiente como para permitir la identificación rigurosa de los grupos, ya que la determinación de la pertenencia no está “liberada” de la regla de residencia.

Si no se trata por lo tanto de verdaderos linajes, esto no debe ocultar la actividad bastante real –y quizás no suficientemente evidenciada– de un doble proceso dinámico que, interrumpido

definitivamente por la Conquista, parecía operar poco a poco la transformación de las comunidades de la Selva Tropical, precisamente en linajes: el primero, que será necesario examinar más tarde, concierne a las relaciones recíprocas de las diferentes unidades; en cuanto al segundo, actúa en el seno de cada unidad tomada en sí misma, y se articula a la unilocalidad de la residencia. Incluso debe tomarse en cuenta que no se trata, de hecho, sino de un proceso único, con una doble incidencia externa e interna, cuyos efectos, lejos de anularse, se acumulan y se refuerzan, como trataremos de demostrar.

Después de haber señalado las razones que impiden considerar las unidades de la Selva Tropical como familias extensas o como linajes, ¿es posible asignarles una denominación positiva? Sabiendo lo que no son, y conociendo sus rasgos distintivos esenciales, la dificultad se reduce finalmente a una simple cuestión de terminología: ¿cómo denominar estas comunidades? Ellas agrupan una media de cien a doscientas personas; su sistema de descendencia generalmente es bilateral; practican la exogamia local, y la residencia post-marital es patri o matrilocal, de tal manera que se manifiesta un cierto “índice” de unilinearidad. Nos encontramos pues aquí frente a verdaderos *demos exogámicos*, en el sentido que les da Murdock²⁵, es decir de unidades principalmente residenciales, pero donde la exogamia y la unilocalidad de la residencia desmienten, en cierta medida, la bilateralidad de la descendencia, confiriéndoles de esta manera la apariencia de linajes o incluso de clanes.

25 Cf. *Social Structure*, op. cit.

¿Cuál es finalmente la composición de estos demos? Si las comunidades en lugar de ser demos, se redujesen a familias extensas como lo sugieren Kirchhoff y Lowie, la cuestión resultaría algo académica. Pero como se ha visto, los datos demográficos desmienten esta hipótesis. Lo cual no significa sin embargo que este modelo de organización social no exista en la Selva Tropical: simplemente deja de ser coextensivo a la misma comunidad local que lo supera ampliamente. El modelo tiene su vigencia en las culturas de la Selva, pero pierde su carácter por decirlo así de *máximo*, para convertirse en el elemento *mínimo* de organización social: es decir que cada demos se compone de una *pluralidad* de familias extensas; y éstas, lejos de ser extrañas unas de otras y simplemente yuxtapuestas en el seno de un mismo conjunto, están, al contrario, ligadas por líneas patri o matrilineares. Por otra parte, esto permite suponer que, a diferencia de lo que afirma Kirchhoff, la profundidad genealógica de las unidades supera las tres generaciones, incluso si los indígenas no llevan exactamente la cuenta. Se encuentra así la tendencia ya revelada a la unilinearidad; y a este respecto es legítimo pensar que el tipo de hábitat más corriente en el área, la gran casa colectiva o *maloca*, expresa en el plano de la distribución espacial esta dimensión fundamental. En cuanto al número de familias extensas que componen un demos, depende evidentemente del tamaño de las unidades: no obstante podríamos estimar que son tres o cuatro para los grupos más pequeños (cuarenta a sesenta personas: una comunidad del río Aiarí comprendía cuarenta personas), de diez a doce para las más grandes (cien a doscientas personas: una comunidad mangeroma en el Jurua–Purus contaba con doscientas cincuenta y ocho personas), considerando que cada familia extensa reúne entre quince y veinte personas.

Hablar de estos demos como de unidades socio-políticas implica que funcionan de acuerdo con un esquema unitario de totalidades “orgánicas”, y que la integración de los elementos componentes es profunda: lo que se traduce por la existencia de un “espíritu de cuerpo” como conciencia de sí del grupo, y por una solidaridad permanente entre sus miembros. En este sentido K. Oderg tiene razón al ver en estas colectividades “sociedades homogéneas”, es decir sin estratificación social o segmentación horizontal²⁶. Los que aquí operan son las del sexo, la edad y las líneas de parentesco; y esta “coalescencia” se expresa en el carácter casi siempre colectivo de las actividades esenciales para la vida del grupo: construcción de la casa, desbroce de la chacra, cosecha, vida religiosa, etc. Pero ¿se encuentra esta homogeneidad integralmente en todos los niveles de la existencia social? El afirmarlo conduciría a la idea que las sociedades arcaicas son, como tales, sociedades simples, y que de su sociología están ausentes las diferencias o el conflicto. Ahora bien, la posibilidad de los mismos parece fundada por lo menos en un plano: el de la autoridad política. Se sabe, en efecto, por una parte, que cada comunidad está dirigida por un jefe, por otra, que cada elemento de la estructura, es decir cada familia extensa posee igualmente un líder, en general el hombre más anciano. Aparentemente no existen problemas: por razones ya expuestas, no existe en esas sociedades “competición por el poder” y, aún más, la herencia del cargo político parece resolver todos los problemas. Sin embargo, lejos de ser única, la autoridad se desmenuza y en cierto modo se vuelve múltiple; al conservar su propio líder, cada familia extensa traduce con ello la “voluntad” de mantener de modo más o menos acentuado su identidad; lo cual libera en el interior del grupo

26 *American Anthropologist*, vol. LVII, n. 3, p. 472.

fuerzas que pueden ser divergentes: ciertamente esto no llega hasta el punto de que una explosión amenace el grupo, y aquí precisamente es donde interviene la función mayor del jefe: su vocación de pacificador, de “integrador” de las diferencias. Se ve entonces como la estructura social del grupo y la estructura de su poder se funden, se interpelan, se complementan una con otra, y cada una encuentra en la otra el sentido de su necesidad y su justificación: es porque existe una institución central, un líder principal que expresa la existencia efectiva –y vivida como unificación– de la comunidad, que ella puede permitirse, de alguna manera, un cierto *quantum* de fuerza centrífuga, actualizada en la tendencia de cada grupo a conservar su personalidad. Y es, recíprocamente, la multiplicidad de estas tendencias divergentes la que legitima la actividad unificante del liderazgo principal. El equilibrio, siempre por conquistarse, entre la dualidad de lo periférico y de lo focal, no podría ser confundido con la simple homogeneidad del todo, más digno de una composición geométrica de las partes que de la inventiva sociológica inmanente de la cultura. A nivel de la encuesta etnográfica, esto se traduciría en la tarea de analizar la estructura de relaciones entre los diversos subgrupos, entre los sub-grupos y el liderazgo, con todas las intrigas, tensiones, resistencias, más o menos aparentes, acuerdos más o menos durables que implica el devenir concreto de una sociedad.

Así se descubre la presencia latente, y como furtiva, de la *contestación* y de su proyección última: el conflicto abierto; presencia no exterior a la esencia del grupo, sino por el contrario, dimensión de la vida colectiva engendrada por la misma estructura social. He aquí lo que nos aleja de la hermosa simplicidad de las sociedades arcaicas; la observación atenta y prolongada de las

sociedades primitivas mostraría que su transparencia es tan poco inmediata como la de las nuestras, y un estudio como el realizado por Buell Quain sobre los trumai del Alto-Xingu contribuye a desmentir este prejuicio etnocéntrico²⁷. Las sociedades primitivas, al igual que las occidentales, saben perfectamente aprovechar la posibilidad de la diferencia en la identidad, de la alteridad en la homogeneidad; y en este rechazo del mecanismo puede leerse el signo de su creatividad.

Tal parece ser, pues, la imagen quizás más fiel a la realidad de estas sociedades indígenas repartidas a lo largo de la inmensa cuenca amazónica: son demos exogámicos compuestos por algunas familias extensas ligadas en línea matri o patrilineal. Y no por existir y funcionar como unidades verdaderas dejan de permitir un cierto “juego” a sus elementos. La tradición etnográfica ha acentuado, por otra parte, enfáticamente la autonomía, la independencia política de estas comunidades, el separatismo de las culturas indígenas. Nos encontraríamos así frente a pequeñas sociedades que viven casi aisladas, más o menos hostiles unas con respecto a otras, y que inscriben sus relaciones recíprocas esencialmente dentro de un modelo muy desarrollado de guerra. Esta visión de sus “relaciones exteriores”, valga la expresión, es estrechamente solidaria con la primera imagen que nos han presentado de su naturaleza. Y como el examen de ésta nos ha conducido a conclusiones sensiblemente diferentes, se impone un análisis, de su “ser-en-conjunto”; es a lo que nos dedicaremos en adelante.

27 Cf. R. Murphy, B. Quain, *The Trumai Indians of Central Brazil*, York, J-J. Augustin, 1955.

Se impone de inmediato una constatación: la gran mayoría de estas poblaciones practica la exogamia local.

Sin duda es difícil fundamentar rigurosamente, sobre los hechos verificados, la generalidad de esta institución. Ya que, si la tecnología e incluso la mitología de numerosas tribus sudamericanas nos son a menudo bien conocidas, en lo que concierne a su sociología no acontece lo mismo, desgraciadamente. Sin embargo, por dispersa y contradictoria que sea a veces la información utilizable, algunos datos permiten, si no una certeza absoluta, por lo menos una probabilidad extremadamente alta en lo referente a la casi universalidad de la exogamia local. De una manera general, el número de poblaciones sobre las cuales poseemos informaciones válidas es muy débil con relación al total de etnias censadas. El estudio del material reunido en el *Handbook* (tomo III) y en el *Outline of South American Cultures* de G. Murdock, permite evaluar aproximadamente en ciento treinta el número de etnias (de importancia desigual, por lo demás) originarias del área de la Selva Tropical. Pero sólo para treinta y dos tribus se indican hechos precisos concernientes al estatuto del matrimonio, es decir, aproximadamente para la cuarta parte del total. Ahora bien, de estas treinta y dos tribus, veintiséis parecen practicar la exogamia local, mientras que las otras seis están formadas por comunidades endógamas. Por consiguiente, la exogamia local se encuentra en las tres cuartas parte de las tribus de las cuales poseemos datos concretos. Quedan por lo tanto una centena de tribus de las que desconocemos las reglas del matrimonio, por lo menos desde este punto de vista. Pero se puede suponer que la proporción de tribus exógamas y endógamas, tal como se ha establecido para las tribus conocidas, se mantiene casi idéntica para las tribus desconocidas:

esto nos conduce a admitir, no como una certeza (definitivamente inaccesible, ya que una gran parte de las tribus indígenas ha desaparecido), sino como una hipótesis parcialmente verificada, la idea de que las tres cuartas partes, por lo menos, de las poblaciones de la Selva Tropical practicaban la exogamia local. Aun debe notarse que algunas etnias claramente identificadas como endógamas (por ejemplo los sirionós, los bacairís, los tapirapés), son grupos numéricamente limitados o aislados en el seno de poblaciones culturalmente diferentes. Conviene, por último, recalcar que las tribus en que la exogamia local está confirmada pertenecen a las principales familias lingüísticas de la Selva (arawak, caribe, tupí, chibcha, panó, pebá, etc.), y que, lejos de estar localizadas, se hallan por el contrario dispersas por toda la superficie del área considerada: desde el Perú oriental (tribus amahuacas y yaguas), hasta el este brasileño (tribus tupís), y desde las Guayanas (tribus yecuanas) hasta Bolivia (tribus tacanas).

El examen estadístico, por así decirlo, de las tribus de la Selva Tropical confiere probabilidad a la hipótesis de la vasta extensión de la exogamia local; pero además ella se establece, en un gran número de casos, como imperiosamente necesaria, en función de la naturaleza de la comunidad. Cuando, en efecto, una sola *maloca* abriga al conjunto del grupo, los miembros que la componen se reconocen recíprocamente como parientes consanguíneos reales si el grupo está constituido por una o dos familias extensas, y como parientes consanguíneos ficticios o clasificatorios si el grupo es más importante. En todos los casos, las personas que viven juntas en una misma *maloca* están estrechamente emparentadas entre sí, y puede por lo tanto esperarse una prohibición del matrimonio en el interior del grupo, es decir la obligación de la exogamia local. La presencia de ésta no se debe solamente a una de sus funciones

que, como se verá más adelante, es la de procurar ventajas políticas: se debe primeramente a la naturaleza de las comunidades que la practican, comunidades cuya propiedad principal es la de agrupar solo a los parientes asimilados de hecho a los *siblings*, lo que excluye que Ego se case en su grupo. Resumiendo, la comunidad de residencia en una gran casa y la pertenencia culturalmente reconocida a un mismo conjunto de parientes, definen a los grupos de la Selva Tropical como unidades sociológicas entre las que se operan intercambios y se concluyen alianzas: la exogamia, que es a la vez la condición y el medio, es esencial para estructurar estas unidades y mantenerlas como tales. Y, de hecho, el carácter local de esta exogamia es sólo contingente, ya que es una consecuencia del alejamiento geográfico de las diversas comunidades, cuando ellas se aproximan y se yuxtaponen, hasta formar una aldea, como acontece en las poblaciones tupís, no desaparece la exogamia por dejar de ser local: se convierte en exogamia de linaje.

De entrada se establece entonces una apertura al exterior, hacia las otras comunidades, apertura que compromete desde entonces el principio tan afirmado de la autonomía absoluta de cada comunidad. Pues sería sorprendente que los grupos comprometidos en un proceso de intercambio de mujeres (cuando la residencia es patrilocal), o de yernos (cuando es matrilocal), es decir en una relación *positiva*, vital para la existencia de cada grupo como tal, cuestionasen simultáneamente la positividad de este lazo por la afirmación –que parece haber sido demasiado valorizada– de una independencia radical, con signo negativo, ya que ella implica una hostilidad recíproca, rápidamente desarrollada en guerra. No se trata en absoluto, naturalmente, de negar que estas comunidades lleven una existencia

completamente autónoma en ciertos planos esenciales: vida económica, ritual, organización política interna. Pero además de que no se puede extender a todos los aspectos de la vida colectiva una autonomía que, no por concernir a niveles importantes deja de ser parcial, el hecho general de la exogamia local vuelve imposible una independencia total de cada comunidad. El intercambio de mujeres de *maloca* a *maloca*, al fundar lazos estrechos de parentesco entre familias extensas y demos, instituye relaciones políticas, más o menos explícitas y codificadas, por cierto, pero que impiden a los grupos vecinos y aliados por el matrimonio considerarse recíprocamente como completamente extraños, incluso como enemigos comprobados. El matrimonio como alianza de familias, y más allá de ellas, de los demos, contribuye pues a integrar a las comunidades en un conjunto muy difuso y bastante fluido seguramente, pero que debe marcarse por un sistema implícito de derechos y deberes mutuos, por una solidaridad revelada ocasionalmente bajo circunstancias graves, por la certeza que tiene cada comunidad de verse rodeada, por ejemplo, de caso de penuria o de ataque armado, de aliados y parientes y no de extraños hostiles. Ya que la ampliación del horizonte político más allá de la simple comunidad no surge solamente por la presencia contingente de grupos amigos en la proximidad: ella remite a la necesidad imperiosa en que se encuentra cada unidad sedentaria de asegurar su seguridad mediante la conclusión de alianzas.

Otra condición favorece la constitución de esos conjuntos multicomunitarios. En efecto, la exogamia local opera entre los cónyuges posibles una clasificación tal que los únicos consortes accesibles se encuentran en unidades diferentes de las del Ego. Pero el conjunto mismo de estos consortes es reducido, ya que

entre ellos sólo una minoría cae en la categoría de cónyuge preferencial: en efecto, la regla del *matrimonio de primos cruzados* parece ser coextensiva a la de la exogamia local. De manera que la esposa probable o deseable del Ego masculino resulta ser no solamente una mujer residente en una *maloca* distinta de la suya, sino también la hija del hermano de su madre, o de la hermana de su padre. Vale decir por consiguiente que el cambio de mujeres no se instaura entre unidades “indiferentes” al comienzo entre sí, sino entre grupos insertos en una red de lazos estrechos de parentesco, incluso si éste es –como probablemente lo es– más clasificatorio que real. Las relaciones de parentesco ya definidas y la exogamia local adicionan así sus efectos para arrancar a cada unidad de su unicidad, elaborando un *sistema* que trasciende a cada uno de sus elementos. Uno puede sin embargo preguntarse que intención profunda anima la práctica de la exogamia local: si se trata solamente de sancionar la prohibición del incesto impidiendo el matrimonio entre corresidentes, es decir entre parientes, el medio puede parecer desproporcionado con el fin; ya que contando cada *maloca* con un promedio de cien personas más o menos –todas teóricamente parientes entre sí–, el carácter bilateral de la descendencia no llega a conferir a las conexiones genealógicas la precisión y la extensión necesarias para la estimación exacta de los grados de parentesco, determinación que se obtiene únicamente a través de la descendencia unilineal. Un hombre de una familia extensa A podría por lo tanto casarse con una mujer de la misma *maloca* que él, pero que perteneciera a una familia extensa B, sin por ello arriesgar la transgresión mayor, ya que el establecimiento de un lazo de parentesco no ficticio entre el hombre A y la mujer B podría muy bien ser imposible. La función de la exogamia local no es por lo tanto negativa: asegurar la prohibición del incesto, sino positiva: obligar a contraer matrimonio fuera de la comunidad de

origen. O, en otros términos, la exogamia local encuentra su sentido en su función: *es el medio de alianza política*.

¿Es posible finalmente evaluar el número de comunidades que pueden componer ese tipo de red de alianzas? La ausencia casi completa de documentos sobre este punto parece impedir toda tentativa de respuesta, incluso aproximativa. Sin embargo, quizás algunos datos permitan llegar a una cifra verosímil, o más bien, situarla entre un mínimo y un máximo. Si en efecto la exogamia local sólo se instituyera, de manera permanente, entre dos comunidades, nos encontraríamos en este caso frente a un verdadero sistema de mitades exogámicas complementarias. Pero como este tipo de organización social, casi universal entre las tribus Ge, sólo ha sido realizada esporádicamente por las poblaciones de la Selva Tropical, con la excepción de, por ejemplo, los mundurucús o los tucanos, es muy probable que los intercambios matrimoniales tengan lugar por lo menos entre tres comunidades. Parece pues que esta cifra puede considerarse como un mínimo. Si se acepta, por otra parte, la idea que los modelos socio-políticos –y sin duda también los ecológicos– específicos de las culturas de la Selva Tropical han alcanzado su mejor realización sobre todo en ciertas poblaciones originarias del grupo tupí, podemos entonces suponer legítimamente que estos últimos han realizado la extensión política máxima que buscamos.

Ahora bien, se sabe que las aldeas tupinambas o guaraníes estaban compuestas de cuatro a ocho grandes casas colectivas. Se trata aquí de auténticas aldeas, es decir de conjuntos concentrados sobre un territorio reducido, mientras que el resto de las poblaciones del área viven en comunidades a veces muy alejadas entre sí. El signo de una diferenciación, a nivel de la

organización social y política, puede constituirse pues a partir de la mayor o menor proximidad de las *malocas*.

Por lo tanto parece posible caracterizar el tipo de organización social más notable en esta área. En conformidad con la naturaleza de las unidades, tal como han sido estudiadas precedentemente, se llamará a estas mega-unidades de tres a ocho comunidades locales *estructuras polidémicas*, cuya mejor ilustración son los tupis. En lugar pues del tradicional cuadro “en manchas” por así llamarlo, de una miríada de grupos a la vez temerosos y hostiles entre sí, vemos el lento trabajo de las fuerzas unificadoras anular el pseudo-atomismo de estas culturas, agrupándolas en conjuntos de dimensiones variables, pero que de todas maneras disuelven la imagen demasiado simple de sociedades cuyo infantilismo estaría revelado por el egocentrismo y la agresividad.

Hasta el momento estas culturas han sido enfocadas sólo desde el punto de vista de *estructura*, es decir según un esquema que no exige ninguna referencia a una posible dimensión diacrónica. En el examen de la naturaleza de las comunidades, sin embargo, se ha evidenciado que, si estas no son linajes, es decir organizaciones formalmente unilineares, sino demos exogámicos, varios factores pueden favorecer la transformación progresiva de estos demos bilaterales en linajes unilineares. Estos factores son de dos tipos: unos son inmanentes a la estructura misma del demos, los otros actúan a nivel de las relaciones políticas interdémicas. Pero todos contribuyen a iniciar entre estas poblaciones primitivas, si no una historia en sentido estricto, por lo menos una *dinámica*, cuyo movimiento concuerda con los ritmos bastante lentos de la vida de estas sociedades.

Así como se ha visto más arriba, la coresidencia crea entre los habitantes de una misma *maloca* este lazo privilegiado que los sitúa como parientes. Por otra parte, la residencia postmarital, siendo determinada como patri o matrilocal, conduce inevitablemente a un refuerzo poderoso de las relaciones de afectividad y solidaridad de los parientes en línea patri o matrilineal. En caso de residencia patrilocal por ejemplo, Ego, nacido en la misma casa que su padre y su abuelo materno, pasará su vida en el mismo lugar, rodeado de sus parientes patrilineales, es decir de los hermanos de su abuelo y de sus descendientes masculinos. El elemento estructural permanente que da el armazón del demos y alrededor del cual se organiza la vida colectiva, está constituido por una línea patrilineal, y solamente por ella, ya que el parentesco matrilineal del Ego seguirá siendo para él, si no completamente desconocido, por lo menos mucho más alejado. La madre del Ego masculino proviene en efecto de una comunidad que seguirá siendo para el Ego un grupo más bien extraño, con el cual se encuentra sólo en raras ocasiones aún cuando está ligada a la de su padre por relaciones de parentesco.

El lazo entre el Ego y su parentela matrilateral dependerá mucho de la distancia que separa las casas de sus padres. Si hay varios días, o incluso varias horas de marcha entre las dos, el contacto con el linaje de su madre sólo será periódico. Ahora bien, estando las *malocas* edificadas a menudo a distancias considerables, Ego tendrá un sentimiento de pertenencia casi exclusiva al grupo de parientes patrilineales.

Aún más, estos demos presentan igualmente una característica importante del linaje: la continuidad. Ya que, contrariamente a lo

que escribía Kirchhoff²⁸, la comunidad –que para él es una familia extensa– no se disuelve a la muerte de su jefe, por la simple razón que el liderazgo es casi siempre hereditario, como lo subraya –curiosamente– el propio Kirchhoff. La herencia del cargo político es un índice suficiente de la permanencia en el tiempo de la estructura social. De hecho, lo que se produce a veces cuando muere el jefe, como en el caso de los witotos, es no la dispersión del grupo, sino el abandono de la casa de la que el jefe es “propietario”, y la construcción de una *maloca* en las inmediaciones de la primera. La transmisión del cargo de líder de padre a hijo, es decir su mantenimiento en la línea patrilineal, que constituye el núcleo de la estructura social, traduce justamente la voluntad del grupo de mantener su unidad espacio–temporal. Los tupinambas llevaban muy lejos su respeto por la patrilinealidad ya que un niño nacido de una madre perteneciente al grupo, pero de padre extranjero –a menudo un prisionero de guerra– era rápidamente devorado, mientras que los niños de un hombre del grupo eran afiliados al linaje de su padre. Estos diversos factores, que se realizan a nivel de la organización interna del demos, revelan claramente una tendencia a poner el acento sobre una de las dos líneas de parentesco y a asegurar su continuidad; el demos se orienta hacia el linaje, y el motor, si se puede decir, de esta dinámica es la contradicción de un sistema bilateral de descendencia y una residencia unilocal, es decir entre la legalidad bilateral y la realidad unilineal.

Se sabe que la unilocalidad de la residencia no conduce necesariamente a la unilinealidad de la descendencia, incluso si ella es una condición necesaria, como lo ha mostrado Murdock, en

desacuerdo sobre este punto con Lowi. ¿Sólo se puede hablar de linaje? verdaderos si la afiliación es independiente de la residencia. Los demos patrilocales de la Selva Tropical serían linajes si las mujeres continuasen a ser parte de su grupo de origen, incluso después de su partida debido al matrimonio. Pero, precisamente, el alejamiento de las grandes casas, que da a la partida de una mujer un carácter casi definitivo, impide la tendencia a la organización en linajes de plasmarse, ya que para una mujer el matrimonio es como una desaparición. Se puede entonces decir que, en todos los sectores de la Selva Tropical en donde las estructuras polidémicas, por el hecho de la dispersión de las *malocas*, son fluidas, la tendencia al linaje no se puede realizar. No sucede lo mismo en aquellas partes donde este tipo de estructura es más claro, más asentado, más cristalizado: las grandes aldeas guaraníes o tupinambas. Aquí, la contigüidad espacial de las casas suprime el movimiento de las personas: el joven, durante los años de “servicio” debidos a su suegro, la joven cuando el matrimonio es definitivo, no hacen más que cambiar de *maloca*. Cada individuo queda luego permanentemente bajo la mirada de su familia, y en contacto cotidiano con su linaje de origen. Nada se opone entonces, en estas poblaciones, a la conversión de los demos en linajes. Y esto, menos aun cuando otras fuerzas vienen a apoyar esta tendencia. Pues si los tupis han realizado con vigor modelos apenas esbozados por las demás poblaciones de la Selva, es decir una integración avanzada de las unidades socio-políticas en un conjunto estructurado, es porque existían corrientes centrípetas, reveladas por la estructura de aldea concentrada. Pero debemos entonces preguntarnos ¿qué sucede con las unidades en el seno de esta nueva organización? Se abren aquí dos posibilidades sociológicas: o bien la tendencia a la unificación y a la integración se traduce en la disolución progresiva de estas unidades

elementales –o al menos en una disminución importante de sus funciones estructurales– y en la aparición consecutiva de un comienzo de estratificación social que puede acentuarse más o menos rápidamente; o bien las unidades subsisten y se refuerzan. La primera posibilidad ha sido realizada por las poblaciones del noroeste de América del Sur (chibchas, arawaks de las islas, por ejemplo), unificadas bajo la categoría del área cultural circuncaribe²⁹. Estas regiones, particularmente Colombia y el norte de Venezuela, vieron desarrollarse numerosos pequeños “Estados”, feudalidades limitadas a menudo a un pueblo o a un valle. En ellas, las aristocracias que controlaban los poderes religioso y militar, dominaban una masa de “plebeyos”, y una numerosa clase de esclavos conquistados por la guerra contra las poblaciones vecinas. La segunda posibilidad parece haber sido adoptada por los tupis, ya que no existía entre ellos estratificación social. No se puede, en efecto, asimilar a los prisioneros de guerra de los tupinambas con una clase social de esclavos, de cuya fuerza de trabajo se habrían apropiado sus amos–vencedores. Los primeros cronistas del Brasil como Thevet³⁰, Léry³¹ o Staden³² cuentan que la posesión de uno o varios prisioneros de guerra era generadora de tal prestigio social para los guerreros tupinambas que estos preferían, en caso de escasez, dejar de comer ellos antes que dejar pasar hambre a sus cautivos. Estos últimos eran, por otra parte, prontamente integrados a la comunidad del amo, quien no vacilaba en dar su hermana o su hija en matrimonio a este

29 Cf. HSAI, t. IV y V.

30 A. Thevet, *Le Brésil et les Bresiliens*, Paris, P. U. F., 1953, p. 93.

31 Jen de Léry, *Journal de bord, en la terre de Brésil*, 1557, Paris. ed. de Paris 1952.

32 Hans Staden, *Veritable histoire et description d'un pays. situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique*, Paris, A. Bertrand, 1837.

testimonio viviente de su gloria. Y la incorporación se realizaba completamente cuando, al cabo de un tiempo a veces bastante largo, la muerte del prisionero lo transformaba en alimento ritual de sus amos.

Las sociedades tupis no eran por lo tanto estratificadas, por consiguiente las diferenciaciones y líneas de fuerza en torno a las cuales ellas se edificaban eran las mismas que en el resto del área: sexo, edad, parentesco, etc., y precisamente el estrechamiento y la contracción del modelo general de organización social multicomunitario, cuya expresión espacial constituye la aldea, no han operado como principio unificador, cuestionando la “personalidad” de cada uno de sus elementos, en este caso los demos; sino, por el contrario, la emergencia de un tipo de fuerza centrípeta tendiente a la cristalización de una estructura “flotante”, ha determinado el reforzamiento simétrico de las tendencias centrífugas inmanentes de la estructura de los demos. O, en otros términos, la dinámica descrita aquí es de naturaleza *dialéctica*: pues, en la medida que se afirma y se precisa la constitución del sistema, los elementos que la componen reaccionan a esta transformación de su estatuto acentuando su particularidad concreta, su individualidad. De manera que el advenimiento de la estructura global engendra, no la supresión de los demás –lo que permitiría una diferenciación distinta, es decir una estratificación social–, sino una modificación estructural de las unidades. ¿Cuál será el sentido de esta transformación? Está totalmente contenido en las determinaciones que les son propias: son esencialmente los grupos de parentesco. ¿Qué medios tendrán entonces estos últimos para remodelarse en función de un devenir que los identifique unificándolos? Poner en un primer plano la unilinearidad latente que los caracteriza; centrar la ley de

pertenencia, no ya sobre una co-residencia que deja de ser primordial sino sobre la regla de la filiación: los demos se transforman por lo tanto en linajes, y la transformación de los elementos aparece solidaria con la constitución de los conjuntos. Las poblaciones tupis ilustran así *el paso de una estructura polidémica a una estructura de multilinaje*.

¿Quiere decir que los linajes sólo aparecen como reacción a una nueva organización de un conjunto de unidades residenciales y en relación con ella? Es evidentemente imposible afirmarlo ya que residencia y filiación no son concomitantes. Este paso en si mismo es contingente, es decir articulado a la historia y no a la estructura: en lo que concierne a los tupis, el elemento catalizador de la tendencia que sólo existía en potencia en las otras poblaciones de la Selva Tropical, fue la inquietud que los impulsaba a construir estructuras sociales más “concentradas”. Procesos históricos diferentes podrían muy bien operar este tránsito. Pero lo que es importante retener, es que las mutaciones de un demos en linaje conduce a desplegar la esencia *relacional* de cada unidad. No hay linaje sino en el interior de un sistema “fuerte” y, recíprocamente, la promoción de un sistema parecido desemboca o bien en una estratificación social negadora de un valor estructurante de las reglas de filiación, o bien en la confirmación e incluso en la sobrevaloración de estas reglas: el linaje, podría decirse, es de naturaleza *diacrítica*. Todo acontece entonces como si el movimiento centrípeto por el cual se extiende el campo de las relaciones políticas de una sociedad antes fluida, creando un desequilibrio interno, determinará simultáneamente el medio de remediarlo haciendo entrar en juego, a nivel de los elementos, fuerzas centrífugas que responden a la nueva situación, permitiendo reequilibrar la sociedad. Pues es finalmente la

conquista de un equilibrio constantemente amenazado hacia donde tienden, de una manera directa o indirecta, las fuerzas que “trabajan” a estas sociedades primitivas.

Es seguro por otra parte que la versión tupí del modelo sociológico de la Selva no deja subsistir idénticas a sí mismas las relaciones internas descritas a nivel del demos. Por una parte, la emergencia de la estructura de linaje, es decir de una contracción de las conexiones genealógicas en la que se afirma su carácter unitario, disminuye considerablemente el valor funcional de los subgrupos componentes del linaje, o familias extensas. Por esta razón, el problema pertinente es, a propósito los tupis, el de las relaciones entre linajes. Cada aldea tupinambá agrupaba como término medio de cuatro a ocho grandes casas, cada uno de las cuales reunía un linaje y tenía su líder. Pero la aldea como tal se encontraba ella misma bajo la dirección de un jefe; la comunidad tupinambá eleva a una escala desconocida en el resto de la Selva la cuestión de las relaciones políticas: en tanto que estructura de multilinaje, se da una autoridad “centralizada”, y conserva al mismo tiempo los sub-liderazgos “locales”. Y es sin duda a este dualismo del poder que respondía, entre estos indígenas, la institución de un “consejo de ancianos”, cuya aprobación era necesaria para el ejercicio de la autoridad por el jefe principal. Las poblaciones del grupo tupi-guaraní se diferencian pues de las otras etnias de la misma área cultural por la mayor complejidad de su problemática política, ligada a la extensión a veces muy vasta de su horizonte. Pero justamente parece que los tupis no limitaban esta extensión sólo a la constitución de comunidades de aldeas de multilinaje, ya que, en diversas zonas de la Selva, se desarrollaba una tendencia a construir un modelo de autoridad que superaba ampliamente el círculo de la aldea. Se sabe que de una manera

general, las relaciones inter tribales en América del Sur eran mucho más estrechas y continuas de lo que podría hacernos creer la insistencia sobre el carácter belicoso de estos pueblos, y diversos autores, Claude Levi–Strauss³³ y Alfred Métraux³⁴ por ejemplo, han demostrado la intensidad frecuente de los intercambios comerciales entre grupos situados a distancias algunas veces muy considerables. Ahora bien, en el caso de los tupís, no se trata solamente de relaciones comerciales, sino de una verdadera *expansión* territorial y política, con el ejercicio de la autoridad de algunos jefes sobre varias aldeas. Recordemos así la figura de Cuoniambec, ese famoso jefe Tamoio, que impresionó tan vivamente a Thevet y Staden. “Este Rey era muy venerado por todos los Salvajes, incluso por aquellos que no pertenecían a su tierra, ya que fue un buen soldado en su tiempo, y tan sensatamente los conducía en la guerra”³⁵, Estos mismos cronistas nos han enseñado por otra parte que la autoridad de los jefes tupinambas no era nunca tan fuerte como en los tiempos de guerra, y que entonces su poder era casi absoluto, y perfectamente respetada la disciplina impuesta a sus tropas. También el número de guerreros que un jefe era capaz de juntar es el mejor índice de lo extendido de su autoridad. Precisamente, las cifras citadas son algunas veces –y guardando todas las proporciones– enormes: Thevet da un máximo de 12.000 “tabaiarres y margageas” combatiendo entre ellos en un sólo encuentro. Léry da, en circunstancias similares, un máximo de 10.000 hombres y la cifra de 4.000 para una escaramuza a la que

33 C. Levi–Strauss, *Guerre et Commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*, Renaissance, vol. I, fase. I et 2.

34 A. Metraux. *La Civilisation matérielle des tribus Tupi–Guaraní*, París, P. Geuthner, 1928, p. 277.

35 *Ibíd.*, p. 93.

asistió. Staden, siguiendo a sus amos al combate, cuenta en ocasión de un ataque por mar a las posiciones portuguesas, 38 barcos de 18 hombres en promedio, es decir “cerca de 700 hombres para la pequeña aldea de Ubatuba”³⁶. Como para obtener la población total se estima que se debe aplicar un coeficiente de cuatro personas por guerrero, se ve que existía entre los tupinambas verdaderas federaciones que agrupaban de diez a veinte aldeas. Los tupís, y particularmente los de la costa brasileña, revelan pues una tendencia muy clara a la constitución de sistemas políticos amplios, a liderazgos poderosos cuya estructura sería necesario analizar; al extenderse, en efecto, el campo de aplicación de una autoridad central, surgen conflictos agudos con los pequeños poderes locales; la cuestión se plantea entonces en términos de la naturaleza de las relaciones entre el liderazgo principal y los sub-liderazgos: por ejemplo entre el “Rey” Cuaniambec y los “reyezuelos, sus vasallos”.

Los tupís de la costa no son por otra parte los únicos en revelar tales tendencias. Para evocar un ejemplo mucho más reciente, señalemos igualmente a los tupi-kawahib; uno de esos grupos, los takwatip, extendían poco a poco, a comienzos del siglo, su hegemonía sobre las tribus vecinas, bajo la dirección de su jefe Abaitara, a cuyo hijo conoció Claude Levi-Strauss³⁷. Procesos análogos han sido constatados entre los omaguas y los cocamas, poblaciones tupís establecidas en el curso medio y superior del Amazonas, entre los cuales la autoridad de un jefe se ejercía no solamente sobre la gran casa, sino sobre el conjunto de la comunidad en su totalidad: ésta podía tener una dimensión

36 Ibid., p. 178, nota 2.

37 C. Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, cap. XXXI.

considerable, ya que una aldea omagua comprendía, se dice, sesenta casas de cincuenta a sesenta personas cada una³⁸. Los guaraníes, por otra parte, culturalmente tan próximos a los tupinambás, poseían igualmente liderazgos muy desarrollados.

¿No se arriesga, sin embargo, al tomar así la cultura tupien su dinámica política creadora de “reinados”, forzar su originalidad con relación al conjunto de la Selva Tropical, y por consiguiente, constituir la como una identidad independiente del área en la cual se había situado en un comienzo? Esto implicaría descuidar los procesos idénticos, aunque de mucha menor envergadura, entre las poblaciones pertenecientes a otros stocks lingüísticos.

Conviene recordar por ejemplo que los jibaros también presentaban estos modelos de organización multicomunitaria, ya que se concluían alianzas militares entre los grupos locales: es así como varias *jivarías* –las *malocas* de estos indígenas– se asociaban para guerrear contra los españoles. Por otra parte, las tribus caribes del Orinoco utilizaban la exogamia local como medio de extender la hegemonía política sobre varias comunidades. De diversas maneras se testimonia entonces, como característica propia del área de la Selva, la tendencia a constituir conjuntos sociales más vastos que en el resto del continente. Lo que simplemente se debe retener, es que la fuerza de esta corriente variaba con las circunstancias concretas –ecológicas, demográficas, religiosas– de las culturas en donde se manifestaba. La diferencia entre los tupís y las otras sociedades no es de naturaleza, sino de grado; es decir por consiguiente que, como ellos han sido los que mejor han logrado en el plano de la

38 Cf. HSAI, t. III.

estructura social un modelo de organización que no es de su exclusividad, del mismo modo la dinámica inmanente al conjunto de las culturas de la Selva ha encontrado entre los tupís un ritmo y una cadencia más rápida que en ninguna parte.

Arcaicas, las sociedades amerindias lo fueron, pero negativamente, si así puede decirse, y según nuestros criterios europeos. ¿Debemos calificar por lo tanto de inmóviles las culturas cuyo devenir no se conforma a nuestros propios esquemas? ¿Debemos ver en ellas a sociedades sin historia? Para que la pregunta tenga un sentido es necesario plantearla de tal manera que una respuesta sea posible, es decir sin postular la universalidad del modelo occidental.

La historia posee múltiples sentidos y se diversifica en función de las diferentes perspectivas en las que se la sitúa: “la oposición entre culturas progresivas y culturas inertes parece así resultar, en primer lugar, de una diferencia de focalización”³⁹. La tendencia al *sistema*, desigualmente realizada en extensión y en profundidad según las regiones, conduce, por sus mismas diferencias, a dar a estas culturas del área una dimensión “diacrónica”, reconocible en particular entre los tupi-guaraníes: no son por lo tanto sociedades sin historia.

La oposición más clara entre culturas marginales y culturas de la Selva se sitúa mucho más al nivel de la organización política que al de la ecología. Pero tampoco son sociedades históricas: en este sentido, la oposición simétrica e inversa con las culturas andinas es igualmente fuerte. La dinámica política que confiere su especificidad a las sociedades de la Selva las situaría pues en un

39 Cf. Levi-Strauss, *Race et Histoire*, París, Unesco, 1952, p. 25.

plano estructural –y no en una etapa cronológica– que se podría llamar *prehistórica*; los marginales ofrecen el ejemplo de sociedades ahistórica, los incas el de una cultura ya histórica.

Parece por lo tanto legítimo suponer que la dinámica propia de la Selva Tropical es una *condición de posibilidad* de la historia tal como ella ha conquistado los Andes. La problemática política de la Selva remite pues a dos planos que la limitan: el genético, del lugar de nacimiento de la institución; y el histórico, de su destino.⁴⁰

40 Estudio inicialmente aparecido en *l'Homme III* (3), 1963.

IV. ELEMENTOS DE DEMOGRAFÍA AMERINDIA

Podemos quizás sorprendernos al ver situado al lado de los estudios consagrados a la antropología política un texto preocupado principalmente por la demografía. Pareciera que nada obliga, en efecto, para analizar el funcionamiento de las relaciones de poder y de las instituciones que las regulan, a estudiar el tamaño y la densidad de las sociedades consideradas. Existiría como una autonomía del espacio del poder (o del no-poder), estableciéndose y reproduciéndose al margen y fuera del alcance de toda influencia externa, como el número de la población, por ejemplo Y, de hecho, la idea de esta relación tranquila entre el grupo y su poder parece corresponder bastante bien a la realidad que ofrecen las sociedades arcaicas, que conocen y ponen en práctica múltiples medios para controlar o impedir el crecimiento de su población: aborto, infanticidio, tabúes sexuales, destete tardío, etc. Ahora bien, esta capacidad de los Salvajes para codificar el flujo de su demografía ha acreditado poco a poco la convicción de que una sociedad primitiva es necesariamente una sociedad “restringida”, tanto más que la economía llamada de

subsistencia no podría –es lo que se afirma– satisfacer las necesidades de una población numerosa.

La imagen tradicional de América del Sur (imagen en gran medida dibujada, no la olvidemos, por la misma etnología) ilustra muy particularmente esta mezcla de medias–verdades, de errores, de prejuicios, que conduce a tratar los hechos con una ligereza sorprendente (cf. en el *Handbook of South American Indians*) la clasificación de las sociedades sudamericanas⁴¹. Por una parte, los Andes y las altas culturas que ahí han existido, por otra el resto: selvas, sabanas, pampas donde hormiguean pequeñas sociedades, todas semejantes entre sí, monótona repetición, por cuanto no parece afectarlas ninguna diferencia⁴². La cuestión no es tanto saber en qué medida todo esto es verdad, sino más bien medir hasta qué punto esto es falso. Y, para volver al punto de partida, el problema de la conexión entre demografía y autoridad política se desdobra en dos interrogantes: 1) ¿Son todas las sociedades selváticas de América del Sur iguales entre sí, a nivel de las unidades socio–políticas que las componen? 2) ¿Permanece la naturaleza del poder político inmutable cuando se extiende y se sobrecarga su campo de aplicación demográfica?

Reflexionando sobre el liderazgo en las sociedades tupi–guaraníes nos hemos encontrado con el problema demográfico. Este conjunto de tribus, bastante homogéneas, tanto desde el punto de vista lingüístico como cultural, presenta dos propiedades

41 Para los datos concernientes a los siglos XVI, XVII, XVIII nos remitimos en bloque a los cronistas portugueses, españoles, franceses, alemanes, etc.; Así como a los textos y cartas de los jesuitas en América del Sur. Estas fuentes son bastante conocidas por lo que es superfluo precisarlas aún más. Además de ello hemos consultado el *Handbook of South American Indians*, New York, V, 1963.

42 *Ibíd.*, p. 103.

muy notables que impiden confundir a los tupi-guaraníes con las otras sociedades de la Selva. En primer lugar, el liderazgo se afirmaba entre estos indígenas con mucho mayor vigor que en otros sitios; luego, la densidad demográfica de las unidades sociales –los grupos locales– era claramente superior a las medias comúnmente admitidas para las sociedades sudamericanas. Sin afirmar que la transformación del poder político era provocada entre los tupi-guaraníes por la expansión demográfica, nos parece por lo menos legítimo poner en relación estas dos dimensiones, específicas de estas tribus. Pero una interrogante previa se plantea: ¿eran efectivamente los grupos locales de tupi-guaraníes mucho más numerosos que los de otras culturas?

Es el gran problema de las fuentes, y del crédito que debe acordárseles. Los tupi-guaraníes realizan la paradoja de haber desaparecido casi completamente desde hace mucho tiempo (con la excepción de algunos miles de ellos que sobreviven en Paraguay) y de ser sin embargo la población indígena quizás mejor conocida de América del Sur. Se dispone, en efecto, de una abundante literatura al respecto: la de los primeros viajeros, rápidamente seguidos de los jesuitas que, llegados de Francia, de España y de Portugal a partir de la mitad del siglo XVI, pudieron observar a su gusto a estos Salvajes que ocupaban todo el litoral brasileño, y una gran parte del Paraguay actual. Miles de páginas se han consagrado así a describir la vida cotidiana de los indígenas, sus plantas salvajes y cultivadas, su manera de casarse, de criar a los niños, de hacer la guerra, de matar ritualmente a sus prisioneros, las relaciones entre los grupos, etc. Los testimonios de estos cronistas, establecidos en momentos y lugares diferentes, ofrecen una coherencia etnográfica única en América del Sur, donde estamos a menudo confrontados a un parcelamiento extremo,

lingüístico y cultural. Los tupi-guaraníes presentan la situación inversa: tribus situadas a miles de kilómetros entre sí, viven de la misma manera, practican los mismos ritos, hablan la misma lengua. Un guaraní del Paraguay se hubiese encontrado en terreno perfectamente familiar ente los tupís del Marañen, distantes sin embargo 4.000 kilómetros. Y si la lectura de las antiguas crónicas se puede revelar algunas veces fastidiosa, en la medida en que sus autores ven y describen la misma realidad, ellas entregan en todo caso, por legitimarse recíprocamente, una sólida base de trabajo: Montoya o Jarque misioneros entre los guaraníes, hacen eco en el Paraguay a Thevet o Léry, quienes, sesenta años antes, visitaron a los tupinambás de la bahía de Río. Talentosos cronistas, casi todos instruidos y fieles observadores, relativa uniformidad de los pueblos concernidos: de su encuentro subsiste, para suerte de los americanistas, un material de una riqueza excepcional, un material sobre el cual los investigadores pueden fundamentarse.

Casi todos los cronistas se han esforzado en completar sus descripciones con datos cuantitativos concernientes a las dimensiones de las casas, la superficie de las plantaciones, las distancias que separan las aldeas y, sobre todo, el número de habitantes de las regiones que ellos visitaban. Ciertamente las preocupaciones que los animaban eran diversas: rigor etnográfico de un Léry, objetividad militar de un Staden, preocupación administrativa de los misioneros que tenían necesidad de censar la población que caía bajo su control. Pero, en este punto como en otros, las informaciones cuantitativas, aun cuando hayan sido recogidas entre los guaraníes o entre los tupís, en el Marañón o en el Sur del Brasil, no presentan ninguna discordancia: de un extremo al otro del inmenso territorio ocupado por los tupi-guaraníes, las cifras que se indican son muy cercanas. Ahora bien,

curiosamente, los especialistas de América del Sur han descuidado completamente hasta ahora estas indicaciones –tanto más valiosas cuanto que son a menudo muy precisas–, cuando no las han rechazado en bloque. Razón invocada: los cronistas han exagerado fantásticamente la importancia de la población indígena. Uno se encuentra así frente a una situación extraña: se acepta todo de los cronistas, ¡salvo las cifras que dan! No parece preocupar a nadie que los errores, cuando no las mentiras de los cronistas se sitúen todos en el mismo orden de magnitud.

Se trata de examinar, en primer lugar, el valor de las críticas, directas o implícitas, dirigidas a las evaluaciones de los cronistas. Ellas se encuentran esencialmente agrupadas y expuestas en los trabajos del principal especialista en demografía amerindia, Ángel Rosenblatt. El método que utiliza este autor para calcular la población indígena de América del Sur en el momento del descubrimiento revela claramente el poco caso que hace de las indicaciones dadas por los cronistas. ¿Cuántos indígenas existían en América antes de la llegada de los blancos? A esta pregunta, desde hace mucho tiempo, los americanistas han aportado respuestas tan variadas como arbitrarias, puesto que estaban desprovistas de todo fundamento científico. Se oscila así, para el Nuevo Mundo entero, de 8.400.000 habitantes según Kroeber a 40.000.000, según P. Rivet. Abordando a su vez el problema de la población precolombina de América, A. Rosenblatt llega a la cifra de casi 13.500.000, de los cuales 6.785.000 para la América del Sur. Estima que el margen de error en su cálculo no supera el 20 por ciento, que por lo tanto su procedimiento es rigurosamente científico. ¿Qué hay de este rigor? El autor explica que “la densidad de la población depende (...) no solamente del medio, sino también de la estructura económica y social. En el estudio de todos

los pueblos se ha observado, como es natural, un cierto paralelismo entre densidad de población y nivel cultural”⁴³. Esta determinación es bastante vaga para que pueda admitirse sin dificultad. Más discutible nos parece el punto de vista del autor, cuando escribe: “En particular se encuentra un gran centro de población allí donde se constituye una gran formación política sobre las formas agrícolas de existencia. Tal fue, en América, el caso de las civilizaciones azteca, maya, chibcha e inca. Con ellas alcanzó su apogeo la agricultura precolombina y se constituyeron densos núcleos de población”. Nos parece que, en esta afirmación, se está escamoteando algo: Rosenblatt no se contenta, en efecto, con articular fuerte densidad de población y tecnología de agricultura intensiva, introduce subrepticamente, cuando habla de “gran formación política”, la idea de Estado. Sin embargo, aunque cargada de implicaciones, esta referencia al Estado como signo y productor de la civilización sólo concierne lejanamente a nuestros propósitos. Lo esencial viene a continuación: “Pero si las grandes culturas alcanzaron la etapa agrícola, si en el Perú se llegó a domesticar la llama y la alpaca, *la mayor parte del continente vivía de la caza, de la pesca y de la recolección*. Los pueblos cazadores tienen necesidad de grandes praderas (...), los pueblos que se alimentan de la caza y de la pesca están obligados a un cierto nomadismo intermitente. La selva nunca ha abrigado grandes poblaciones, a causa de la gran mortalidad, condiciones climáticas difíciles, de la lucha con los insectos y las bestias salvajes, de la escasez de plantas alimenticias (...). Exceptuando la zona agrícola, que se extendía sobre una estrecha faja a lo largo de los Andes (...), *el continente era en 1492 una inmensa selva o una*

43 A. Rosenblatt, *La Población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 103.

estepa”⁴⁴. Sería un error considerar pérdida de tiempo el examen de tamañas necesidades, ya que toda la “demografía” de Rosenblatt está fundada sobre ellas. El procedimiento del autor es rudimentario. Teniendo los pueblos cazadores necesidad de mucho espacio, su población es de poca densidad; ahora bien, América del Sur estaba en su casi totalidad ocupada por tribus de cazadores; luego, la población indígena del continente era muy escasa. Se sobrentiende, pues, que no se puede dar ningún crédito a las evaluaciones de los cronistas, por ejemplo, ya que indican cifras de población relativamente altas.

No es menester decir que todo esto es totalmente falso, pero mejor: digámoslo. A. Rosenblatt inventa de punta a punta una América de cazadores–nómadas, con el fin de hacer admitir una evaluación demográfica baja. (Y eso, recalando que se muestra mucho más generoso que Kroeber.) ¿Qué era, en realidad, de América del Sur en 1.500? Exactamente lo contrario de lo que afirma Rosenblatt. La mayor parte del continente estaba ocupada por sociedades de agricultores sedentarios que cultivaban una gran variedad de plantas, de las que no daremos aquí la lista. Hasta se puede axiomatizar este dato fundamental diciendo que *allí donde ecológicamente y tecnológicamente la agricultura era posible, estaba presente*. Ahora bien, esta determinación del espacio cultivable posible engloba el inmenso sistema Orinoco–Amazona–Parana–Paraguay e incluso el Chaco; sólo se encuentra excluida de esta área la región de pampas que se extiende desde la Tierra del Fuego hasta el paralelo 32 más o menos, territorio de caza y recolección de las tribus tehuelches y puelches. Es por lo tanto sólo una pequeña parte del continente que responde a la

44 *Ibíd.*, pp. 104–105; el subrayado es nuestro.

tesis de Rosenblatt. Se nos objetará quizás que en el interior de la zona donde la agricultura es posible, algunas poblaciones no la practiquen. Haremos observar, en primer lugar, que son pocos estos casos y muy localizados: guayakis del Paraguay, sirionos de Bolivia, guajiros de Colombia. Recordaremos, luego, que prácticamente, para cada una de estas poblaciones, ha sido posible establecer que no se trataba de verdaderas sociedades arcaicas sino, por el contrario, de sociedades *que habían perdido la agricultura*. Nosotros hemos mostrado, por nuestra parte, que los guayakis, cazadores–nómadas puros de la selva, renunciaron al cultivo del maíz hacia fines del siglo XVI. En resumen, no subsiste ninguna base que asegure la teoría de Rosenblatt. Sin duda, esto no implica necesariamente rechazar la cifra de 6.785.000 habitantes propuesta por el autor para América del Sur. Simplemente como todas las evaluaciones anteriores, es del todo arbitraria, y si se confirmase su justeza, sería pura casualidad. Por otra parte, siendo mera fantasía la razón que lleva a Rosenblatt a no tomar en cuenta las evaluaciones de los cronistas, podemos con todo derecho afirmar: ya que ningún argumento válido destruye los datos demográficos de los cronistas –*que fueron testigos oculares*–, quizás convenga, eliminando los prejuicios habituales, tomar por una vez en serio lo que ellos nos dicen. Es lo que intentaremos hacer.

No tomaremos el camino clásico de calcular la población indígena para el conjunto de la América del Sur de 1.500, tarea irrealizable en lo que nos concierne. Pero sí podemos tratar de saber cuántos eran en esa época los indios guaraníes y esto por dos razones. La primera se debe a la disposición de su territorio, particularmente, homogéneo, con límites conocidos, y por lo tanto mensurable. Tal no es el caso de los tupis: éstos ocupaban casi

todo el litoral brasileño, pero se ignora a que profundidad hacia el interior se extendían sus tribus; es imposible por consiguiente medir el territorio tupí. La segunda razón concierne a los datos cifrados. Más abundantes, como se verá, de lo que se podría creer, ellos son de dos tipos: los que fueron recogidos en el siglo XVI y a comienzos del XVII; y los de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Estos últimos, dados por los jesuitas, conciernen sólo a los guaraníes. En cuanto a los primeros, dan informaciones sobre los guaraníes y los tupís, y por lo demás, sobre éstos más que sobre aquellos. Pero es tal la homogeneidad de estas sociedades, y desde todo punto de vista, que las dimensiones demográficas de los grupos locales guaraníes y tupís eran ciertamente muy similares. De esto se desprende que se puede, si no transponer mecánicamente las cifras tupís sobre la realidad guaraní, al menos tenerlas como una aproximación verosímil, en caso de que las informaciones faltaran acerca de los guaraníes.

Entre indios del Brasil y europeos, los contactos se entablaron muy pronto, sin duda en el curso del primer decenio del siglo XVI, por medio de comerciantes navegantes franceses y portugueses que venían a cambiar, por instrumentos metálicos y pacotillas, el palo brasil. Las primeras cartas de los misioneros jesuitas portugueses instalados entre los tupinambás son de 1.549. La penetración blanca al corazón del continente se desarrolló durante la primera mitad del siglo. Los españoles, lanzados a la búsqueda del El dorado inca, remontaron el Río de la Plata, y después el Paraguay. La primera fundación de Buenos Aires tuvo lugar en 1.536. Los conquistadores debieron, bajo la presión de las tribus, abandonarlo casi enseguida para fundar en 1.537 Asunción, desde entonces capital del Paraguay. No era en ese entonces más que un puerto de amparo y reparo para organizar expediciones de

conquista y de exploración hacia los Andes, separados por la inmensidad del Chaco. Los españoles se aliaron con los indios guaraníes, amos de toda la región. Estos breves datos históricos explican por qué los tupi-guaraníes fueron casi tan precozmente conocidos como los aztecas o los incas.

¿Cómo estaban constituidos los grupos locales, o aldeas de los tupi-guaraníes? Todos estos hechos son conocidos, pero no es inútil recordar lo esencial. Una aldea guaraní o tupí se componía de cuatro a ocho grandes casas colectivas, las *malocas*, dispuestas alrededor de una plaza central reservada a la vida religiosa y ritual. Las dimensiones de las *malocas* varían según los observadores y, sin duda, según los grupos visitados. Su longitud se sitúa entre los 40 metros para las más pequeñas y 160 metros para las más grandes. En cuanto al número de habitantes de cada *maloca*, oscila de cien (según Cardim, por ejemplo) a quinientos o seiscientos (Le ry). De esto resulta que la población de las aldeas tupinambás más modestas (cuatro *malocas*) podían tener alrededor de cuatrocientas personas, mientras que las más importantes (siete a ocho *malocas*) alcanzaban, si es que no superaban, las tres mil personas. En cuanto a Thevet, habla de algunas aldeas en donde residió, de seis mil e incluso de diez mil habitantes. Admitamos que estas últimas cifras sean exageradas. No es menos cierto que la talla demográfica de los grupos tupís supera en mucho, la dimensión corriente de las sociedades sudamericanas. A título comparativo recordemos que entre los yanomanís de Venezuela, población selvática, intacta por añadidura pues está aún protegida del contacto con los blancos, los grupos locales más numerosos reúnen doscientas cincuenta personas.

Los informes de los cronistas indican claramente que las aldeas tupi-guaraníes tenían una importancia desigual. Pero se puede aceptar un promedio de seiscientas a mil personas por grupo, hipótesis, hay que insistir en ello, deliberadamente *baja*. Esta evaluación podría aparecer enorme a los americanistas. Queda confirmada no solamente por los apuntes impresionistas de los primeros viajeros –la multitud de niños que bullen en las aldeas–, sino sobre todo por las indicaciones en cifras que traen. Estas conciernen, a menudo, a las actividades militares de los tupinambás. Unánimamente, en efecto, los cronistas fueron impresionados, a veces horrorizados, del gusto fanático de estos indios por la guerra. Franceses y portugueses, en competición armada por asegurarse la dominación del litoral brasileño, supieron explotar esta belicosidad indígena haciendo alianzas con tribus enemigas entre ellas. Staden, por ejemplo, o Anchieta, hablan, como testigos oculares, de flotas de guerra tupinambás que comprendían hasta doscientas piraguas, cada una de las cuales transportaba de veinte a treinta hombres. Las expediciones guerreras podían incluir solamente a algunas centenas de combatientes. Pero algunas que duraban varias semanas, e incluso varios meses, ponían en movimiento hasta doce mil guerreros, sin contar a las mujeres, encargadas de la “logística” (transporte de la “harina de guerra” destinada a alimentar a la tropa). Léry cuenta como participó en un combate en las playas de Río, que duró media jornada: estima en cinco a seis mil el número de combatientes *de cada facción*. Tales concentraciones, incluso considerando el error inherente a la apreciación a simple vista, sólo eran posible naturalmente mediante la alianza de varias aldeas. Pero la relación entre número de hombres en edad de combatir y número total de la población muestra, con evidencia, la amplitud demográfica de la sociedad tupi-guaraní. (Podremos

darnos cuenta que todas las cuestiones relativas a la guerra y al número de grupos locales implicados en la red de alianzas tocan muy de cerca a la vez el problema demográfico y el problema político. No nos podemos detener en eso. Se señalará solamente de pasada que, por su duración y por las masas que ponen en acción, estas expediciones militares no tienen nada de común con lo que se llama guerra entre las otras tribus sudamericanas, consistente casi siempre en una incursión relámpago realizada al alba por un puñado de asaltantes. Más allá de las diferencias en la naturaleza de la guerra, se perfila la diferencia en la naturaleza del poder político).

Todos estos datos conciernen a los tupís del litoral. Pero ¿qué pasa con los guaraníes? Si los conquistadores españoles se han mostrado a propósito de ellos avaros en cifras, sabemos por el contrario que sus aldeas, compuestas como la de los tupí de cuatro a ocho *malocas*, dejaron a los primeros exploradores una impresión de multitud. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, que partió del Atlántico en 1.541, llegó a Asunción en marzo de 1.542. El relato de esta travesía a lo largo de todo el territorio guaraní abunda en notas sobre el número de aldeas visitadas y el de habitantes de cada aldea. Veamos ahora las primeras informaciones cuantitativas sobre los guaraníes, más convincentes por ser más precisas. Cuando los españoles, conducidos por Domingo de Irala, llegaron al sitio actual de Asunción, entraron en contacto con los dos jefes que controlaban la región: estos podían poner en pie de combate a *cuatro mil guerreros*. Muy poco después de la conclusión de la alianza, estos dos caciques fueron capaces de levantar lo que bien puede llamarse un ejército –ocho mil hombres que ayudaron a Irala y a los suyos a combatir las tribus agaces, sublevadas contra los españoles. Estos, en 1.542, debieron librar

batalla contra un gran jefe guaraní, Tabaré, que dirigía a ocho mil guerreros. En 1.560, nueva revuelta de los guaraníes, de los cuales tres mil fueron exterminados por los nuevos amos. No terminaríamos de presentar cifras, todas se sitúan en el mismo orden de magnitud. Citemos sin embargo algunas más dadas por los jesuitas. Se sabe que las primeras “reducciones”, fundadas a comienzos del siglo XVII por Ruíz de Montoya, sufrieron inmediatamente los asaltos de los llamados *mamelucos*. Estas bandas de asesinos constituidas por portugueses y mestizos, partían de la región de Sao Paulo para ir, en país guaraní, a capturar el mayor número de indios, que revendían como esclavos a los colonos instalados en el litoral. La historia del comienzo de las Misiones, es la historia de la lucha contra los *mamelucos*. Estos, dicen los archivos de los jesuitas, habrían matado o capturado en algunos años a trescientos mil indios. Entre 1628 y 1630 los portugueses capturaron sesenta mil guaraníes *de las misiones*. En 1631, Montoya se resignó a evacuar las dos últimas reducciones del Guaira (por lo tanto situadas en territorio portugués). Doce mil indios se pusieron en marcha bajo su conducción en una desoladora anábasis: cuatro mil sobrevivientes llegaron al Paraná. En una aldea Montoya censó ciento setenta familias, es decir aproximadamente una población de ochocientas a ochocientas cincuenta personas.

Estos diversos datos cubren cerca de un siglo (desde 1537 con los conquistadores, a 1631 con los jesuitas); estas cifras, aún aproximativas, junto con las cifras tupís, determinan magnitudes muy similares. Anchieta, homólogo de Montoya en el Brasil, escribe que en 1560 la Compañía de Jesús ejerce ya su tutela sobre ochenta mil indios. Esta homogeneidad demográfica de los tupi-guaraníes entraña dos conclusiones provisorias. La primera es que,

para estas poblaciones, es necesario aceptar hipótesis altas (entendemos por esto, altas en relación con las tasas habituales de otras sociedades indígenas). La segunda es que, si fuera necesario, se puede con todo derecho consultar cifras tupís para tratar la realidad guaraní, con la reserva subsiguiente –y es lo que intentaremos hacer–, demostrar la validez de nuestro método.

Es la importancia, pues, de la población guaraní lo que queremos calcular. En primer lugar, se trata de establecer la superficie de territorio ocupado por estos indios. A diferencia del área tupí, imposible de medir, la tarea se muestra aquí relativamente cómoda, aunque no permita obtener resultados con precisión de catastro. El país guaraní estaba, a grandes rasgos, limitado al oeste por el río Paraguay, al menos en aquella parte de su curso situada entre el paralelo 22 río arriba, y el 28 río abajo. La frontera meridional se encontraba un poco al sur de la confluencia del Paraguay y del Paraná. Las riberas del Atlántico constituían el límite oriental, cerca del puerto brasileño de Paranaguá al norte (paralelo 26), a la frontera del Uruguay actual, antaño patria de los indios charrúas (paralelo 33). Se tiene así dos líneas paralelas (el curso del Paraguay, el litoral marino), y basta unir los extremos para obtener los límites septentrionales y meridionales del territorio guaraní. Este cuadrilátero de alrededor de 500.000 kilómetros cuadrados, era habitado sólo parcialmente por los guaraníes, ya que otras tribus residían en esta región, principalmente los caingangos. Se puede evaluar en 350.000 kilómetros cuadrados la superficie del territorio guaraní.

Establecido esto, y conociendo la densidad *media* de los grupos locales. ¿Se puede llegar a determinar la población total? Para ello sería necesario poder establecer el número de grupos locales

comprendidos en el conjunto territorial. Se subentiende que a este nivel nuestro cálculo se apoye sobre medias, sobre los “grandes” números, y que los resultados que se logren serán hipotéticos, lo cual no significa arbitrarios. Existe, en nuestro conocimiento –para este período–, un único censo de población para un territorio dado. Es el que efectuó, a comienzos del siglo XVII, el padre Claude d'Abbeville, en la isla de Marañón, durante la última tentativa francesa de instalación en el Brasil. Sobre este espacio de 1.200 kilómetros cuadrados, doce mil indios tupís se repartían en veintisiete grupos locales, lo que da un promedio de cuatrocientas cincuenta personas por aldea; cada grupo ocupaba, en promedio, un espacio de 45 kilómetros cuadrados. La densidad de población en la isla de Marañón era así exactamente de 10 habitantes por kilómetro cuadrado. Pero no se puede proyectar esta densidad sobre el espacio guaraní (lo que nos daría 3.500.000 indios). No es que nos asuste tal cifra, pero la situación de la isla de Marañón no es generalizable. Era en efecto una zona de refugio para los tupinambás que querían escapar de los portugueses. Por lo tanto, la isla estaba sobrepoblada. Esto es sin duda lo que explica, paradójicamente, el tamaño más bien reducido de los grupos: había demasiadas aldeas. En las zonas costeras inmediatamente vecinas a la isla, los misioneros franceses habían censado de quince a veinte grupos en Tapuy–taperá, quince a veinte grupos en Cuma, y de veinte a veinticuatro grupos entre los caites. Había un total de cincuenta a sesenta y cuatro grupos, que debía comprender de treinta a cuarenta mil individuos. Y, dicen los cronistas, todas estas aldeas, distribuidas sobre un espacio mucho más vasto que el de la isla, era a su vez cada una más poblada que las de la isla. Resumiendo, la isla de Marañón con su densidad de población es un caso un tanto aberrante, inutilizable.

Se encuentra felizmente entre los cronistas informaciones susceptibles de permitirnos avanzar; y, particularmente, una información muy preciosa de Staden. Este, durante nueve meses que fue prisionero de los tupinambás, anduvo de grupo en grupo, pudiendo cómodamente observar la vida de sus amos. Apunta que las aldeas estaban, en general, alejadas de 9 a 12 kilómetros unas de otras, lo que daría alrededor de 150 kilómetros cuadrados por grupo local. Retengamos esta cifra y supongamos que sucedía lo mismo entre los guaraníes. Desde este momento es posible conocer el número –hipotético y estadístico– de los grupos locales. Sería de 350.000 dividido por 150: 2.340 aproximadamente. Si aceptamos como verosímil la cifra de 600 personas en promedio por unidad, se tendrá entonces: 2.340×600 igual a 1.404.000 habitantes. En consecuencia, cerca de *un millón y medio* de indígenas guaraníes antes de la llegada de los blancos. Esto implica una densidad de 4 habitantes por kilómetro cuadrado. (En la isla de Marañón era de 10 habitantes por kilómetro cuadrado).

Esta cifra parecerá enorme, inverosímil, inaceptable para algunos, si no para muchos. Ahora bien, no hay ninguna razón (salvo ideológica) para rechazarla, e incluso estimamos modesta nuestra estimación. Este es el momento de evocar las investigaciones de lo que se llama la Escuela de Berkeley, grupo de historiadores demógrafos cuyos trabajos derrumban totalmente las certezas clásicas en cuanto a América y su población. Es Pierre Chaunu⁴⁵ quien tiene el mérito de haber, desde 1.960, señalado a los investigadores la extrema importancia de los descubrimientos de la Escuela de Berkeley, y remitimos a los dos textos en donde

45 “Une histoire hispano–americaine pilote. En margen de l'oeuvre de l'Ecole de Berkeley”, *Revue historique*, t. IV, 1960, pp. 339–368. Y: “La Population de l'Amerique indienne. Nouvelles recherches”, *Revue historique*, 1963, t. I, p. 118.

este autor expone con vigor y claridad el método y los resultados de los investigadores norteamericanos. Diremos simplemente que sus estudios demográficos, conducidos con un rigor irreprochable, llevan a admitir cifras de población y tasas de densidad hasta el presente insospechadas, casi increíbles. Es así como para la región mexicana de Anáhuac (514.000 kilómetros cuadrados), Borah y Cook determinan, en 1.519, una población de 25 millones, es decir, como lo escribe Pierre Chaunu, “una densidad comparable a la de Francia de 1.789, de 50 habitantes por kilómetro cuadrado”. Vale decir que la demografía de Berkeley, no hipotética puesto que está demostrada, va, a medida que avanza, en el sentido de las cifras más altas. Los trabajos recientes de Nathan Wachtel, sobre los Andes, establecen también densidades de población mucho mayores de lo que se creía: 10 millones de indígenas en el Imperio inca en 1.530. Es necesario por lo tanto constatar que las investigaciones llevadas a cabo en México o en los Andes obligan a aceptar las hipótesis altas en lo que respecta a la población indígena de América. Y esta es la razón por la cual nuestra cifra de 1.500.000 indios guaraníes, absurda a los ojos de la demografía clásica (Rosenblatt y otros), se convierte en muy razonable cuando se sitúa en la perspectiva demográfica trazada por la Escuela de Berkeley.

Si tenemos razón, si efectivamente 1.500.000 guaraníes habitaban un territorio de 350.000 kilómetros cuadrados, entonces es necesario transformar radicalmente nuestras concepciones sobre la vida económica de las poblaciones selváticas (necedad del concepto de economía de subsistencia), rechazar las tontas creencias sobre la incapacidad pretendida de este tipo de agricultura para mantener una población importante y, por supuesto, revisar totalmente la cuestión del poder político.

Nada impedía a los guaraníes ser numerosos. Consideremos en efecto la cantidad de espacio necesario para los cultivos. Es sabido que se necesita alrededor de media hectárea para una familia de cuatro a cinco personas. Esta cifra está perfectamente establecida por las medidas muy precisas de Jacques Lizot⁴⁶ realizadas entre los yanomanís: descubrió entre ellos (al menos en los grupos donde ha efectuado sus mediciones) una media de 1.070 metros cuadrados cultivados por persona. Por lo tanto, si es necesario media hectárea para cinco personas, serán necesarias 150.000 hectáreas de cultivos para 1.500.000 indígenas, es decir 1.500 kilómetros cuadrados. Lo que equivale a decir que la superficie total de las tierras simultáneamente cultivadas para subvenir a las necesidades de 1.500.000 indios ocupa la 220ª parte del territorio total. (En la isla de Marañón, caso especial como se ha visto, los huertos ocupan no obstante sólo la novena parte de la superficie de la isla. Y, según Yves d'Evreux o Claude d'Abbeville, no parece que los habitantes de la isla estuviesen particularmente amenazados de penuria alimenticia). En consecuencia, nuestra cifra de 1.500.000 guaraníes, hipotética, por cierto, no tiene nada de inverosímil. Muy por el contrario, son las evaluaciones de Rosenblatt las que nos parecen absurdas, ya que acepta 280.000 indios en el Paraguay para 1492. ¿Sobre qué bases reposan sus cálculos?; no se sabe. En cuanto a Steward, él descubre para los guaraníes, una densidad de 28 habitantes por 100 kilómetros cuadrados, lo que debería dar un total de 98.000 indígenas. ¿Por qué entonces decide que habían 200.000 en 1500? Misterio e incoherencia de la demografía amerindia “clásica”.

46 Comunicación personal.

No se nos escapa en absoluto que nuestra cifra permanece como hipotética (aun cuando pueda considerarse un éxito la posibilidad de haber establecido un orden de magnitud que no tiene ya nada que ver con los cálculos anteriores). Ahora bien, disponemos de un medio para controlar la validez de estos resultados. La utilización del *método regresivo*, brillantemente ilustrado por la Escuela de Berkeley, servirá como contra-prueba al método que relacionaba las superficies con las densidades.

No es posible, efectivamente, proceder de una forma diferente: a partir de la tasa de despoblación. Tenemos la suerte de disponer de dos estimaciones efectuadas por los jesuitas. Ellas se refieren a la población indígena agrupada en las misiones, es decir, de hecho, a la casi totalidad de los guaraníes. La primera, se debe al Padre Sepp. Este escribe que existía, en 1690, un total de treinta reducciones, ninguna de las cuales contaba menos de seis mil indios, y varias superaban los ocho mil habitantes. Existían, por lo tanto, a finales del siglo XVII, alrededor de doscientos mil guaraníes (sin contar las tribus libres). Con la segunda, tenemos el caso de un verdadero censo, hecho con una estimación muy precisa, de todos los habitantes de las Misiones. Es el Padre Lozano, historiador de la Compañía de Jesús, quien enuncia sus resultados en su irremplazable *Historia de la Conquista del Paraguay*. La población guaraní era de 130.000 personas en 1730. Reflexionemos sobre estos datos.

Como testimonia la desaparición, en menos de medio siglo, de más de la tercera parte de la población, las Misiones jesuitas no pusieron nunca al abrigo del despoblamiento a los indígenas que ahí residían. Muy por el contrario, la concentración de la población en verdaderos pueblos debía ofrecer un terreno privilegiado para

la propagación de epidemias. Son numerosas las cartas de los jesuitas en las que constatan horrorizados las devastaciones periódicas de la viruela o de la gripe. El Padre Sepp, por ejemplo, escribe que en 1687 una epidemia mató a dos mil indios *en una sola misión*, y que en 1695 una epidemia de viruela diezmó *todas las reducciones*. Es muy evidente que los progresos de despoblamiento no comenzaron a fines del siglo XVII, sino con la llegada de los blancos, en la mitad del siglo XVI. El Padre Lozano lo constata: en la época en que redacta su *Historia*, la población indígena ha disminuido mucho en relación a la existente antes de la Conquista. De esta manera escribe que a fines del siglo XVI había, solamente en la región de Asunción, veinticuatro mil indios de *encomienda*. En 1730, no existen más que dos mil. Todas las tribus que habitaban esta parte de Paraguay, no sometida a la autoridad de los jesuitas, han desaparecido completamente, a causa de la esclavitud de la *encomienda* y de las epidemias. Y, con congoja, Lozano escribe: “La Provincia del Paraguay era la más poblada de las Indias, y hoy en día está casi desierta, no se encuentra más que los indios de las Misiones”.

Los investigadores de Berkeley han trazado, para la región de Anahuac, la curva de despoblación. Ella es terrorífica, ya que de 25 millones de indígenas en 1500, no quedan más que un millón en 1605. Wachtel⁴⁷ da, para el Imperio inca, cifras apenas menos abrumadoras: 10 millones de indígenas en 1530, un millón en 1.600. Por diversas razones, la caída demográfica ha sido menos abrumadoras: 10 millones de indígenas en 1530, un millón – solamente, si se puede decir, en nueve décimas, mientras que en México ha sido de noventa y seis centésimas. Tanto en los Andes

47 N. Wachtel, *La Vision des Vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.

como en Méjico se asiste, desde fines del siglo XVII, a un lento aumento demográfico de los indígenas. Este no es el caso guaraní, ya que entre 1690 y 1730 la población pasa de 200.000 a 130.000.

Se puede estimar que en esta época, los guaraníes libres, es decir que habían escapado tanto a la *encomienda* como a las Misiones, no eran más de 20.000. Sumados a los 130.000 guaraníes de las Misiones, se tiene por lo tanto un total de 150.000 hacia 1730. Creemos, por otra parte, que se debe admitir a una tasa de despoblación relativamente pequeña –si se la compara al caso mexicano–, de nueve décimas en dos siglos (1530–1730). Por consiguiente, los 150.000 indios de 1730 eran diez veces más numerosos dos siglos antes: 1.500.000. Consideramos la tasa de descenso de nueve décimas como moderada, aun cuando es catastrófica. Tal vez aparezca aquí una función relativamente “protectora” de las misiones, ya que los indígenas de *encomienda* desaparecían más rápido: 24.000 a fines del siglo XVI, 2.000 en 1730.

La cifra de 1.500.000 guaraníes en 1539, obtenida de esta manera, deja de ser hipotética, como la modalidad del cálculo anterior. Nosotros la consideramos inclusive como mínima. En todo caso, la convergencia de los resultados obtenidos por el método regresivo y por el método de densidades medias, refuerza nuestra convicción de que no nos equivocamos. Estamos lejos de los 250.000 guaraníes de 1570, según Rosenblatt, que acepta así, para un período de casi un siglo (1570–1650), sólo una tasa de despoblación de 20 por ciento (250.000 indios en 1570, 200.000 en 1650). Esta tasa está arbitrariamente establecida, se halla en completa contradicción con las tasas conocidas en toda América. Con Steward, la cosa se vuelve aún más absurda: si había 100.000

guaraníes (de acuerdo con su densidad de 28 habitantes por kilómetro cuadrado) en 1530, entonces, caso único, ¡su población no habría cesado de aumentar durante los siglos XVI y XVII! Todo esto no es serio.

Es necesario, por lo tanto, para reflexionar sobre los guaraníes, aceptar estos datos de base: *eran antes de la Conquista 1.500,000, repartidos sobre 350.000 kilómetros cuadrados, vale decir una densidad de un poco más de 4 habitantes por kilómetro cuadrado.* Este hecho está cargado de consecuencias:

- 1) En lo que concierne a la “demografía” deducible de las estimaciones de los cronistas, estamos en la obligación de constatar que ellos tenían razón. Sus evaluaciones, todas coherentes entre sí, en la medida en que todas definen una misma magnitud, lo son igualmente con los resultados obtenidos por el cálculo. Ello descalifica la demografía tradicional demostrando su falta total de rigor científico, y lleva a preguntarse porqué Rosenblatt, o Steward han escogido sistemáticamente –contra la evidencia– las hipótesis más bajas posibles en cuanto al número de la población indígena.
- 2) En lo que concierne a la cuestión del poder político, la desarrollaremos ulteriormente. Nos contentaremos por ahora con indicar que entre el guía de una banda de cazadores nómadas guayakís, de veinticinco o treinta personas, o el jefe de una partida de un centenar de guerreros en el Chaco, y los grandes *mburuvichá*, los líderes tupi-guaraníes que conducían al combate ejércitos de varios miles de hombres, existe una diferencia radical, una diferencia de naturaleza.
- 3) Pero el punto esencial es la cuestión general de la demografía indígena antes de la llegada de los blancos. Las investigaciones

de la Escuela de Berkeley para México, las de Wachtel para los Andes, convergen por sus resultados (hipótesis altas), y tienen en común el hecho de que ambas se refieren a lo que se llama las Altas Culturas. Ahora bien, nuestra modesta reflexión sobre los guaraníes, es decir sobre una población selvática, va, por sus resultados, exactamente en la misma dirección que los trabajos pre-citados: *para las poblaciones de la Selva, también es necesario recurrir a las hipótesis altas*. Nosotros no podemos pues, aquí, sino afirmar nuestro total acuerdo con P. Chaunu: “Los resultados de Borah y Cook conducen a una revisión completa de nuestra representación de la historia americana. Aunque juzgados excesivos, los 40 millones de habitantes del Dr. Rivet ya no se pueden aceptar, pues hay que atribuir a la América precolombina 80, quizás 100 millones de almas. La catástrofe de la *Conquista...* ha sido tan grande como Las Casas lo había denunciado”. La conclusión deja petrificado: “...Es el cuarto de la humanidad, aproximadamente, lo que han aniquilado los chocs microbianos del siglo XVI”⁴⁸.

Nuestro análisis de un caso selvícola, muy localizado, debe, si se lo acepta, aparecer como una confirmación de las hipótesis de Berkeley. Nos obliga a admitir la hipótesis demográfica alta *para toda América*, y no solamente para las Altas Culturas. Y nos sentiremos satisfechos si este trabajo sobre los guaraníes convence que es necesario “emprender esta gran revisión a la cual la Escuela de Berkeley nos invita de una manera insistente, desde hace quince años”⁴⁹.

48 P. Chaunu, op. cit., 1963, p. 117.

49 Estudio inicialmente aparecido en *L'Homme* XIII (1-2), 1973.

V. EL ARCO Y EL CESTO

Casi sin transición, la noche se ha apoderado de la selva, y la masa de los grandes árboles parece acercarse. Con la oscuridad también se instala el silencio; pájaros y monos se han callado y sólo se dejan oír, lúgubres, las seis notas desesperadas del *urutau*. Y, como por tácito acuerdo con el recogimiento general en que se disponen seres y cosas, ningún ruido surge ya de este espacio furtivamente habitado donde acampa un pequeño grupo de hombres. Allí descansa una banda de indios guayakíes. Avivada a veces por un ventarrón, la luz de cinco o seis fogatas arranca a la sombra el círculo vago de los refugios de palmas cada uno de los cuales, endeble y pasajera morada de los nómadas, protege el reposo de una familia. Las conversaciones susurradas que siguieron a la cena se han apagado poco a poco, las mujeres que abrazan todavía a los hijos acurrucados duermen. Pareciera que también duermen los hombres, los cuales sentados cerca de sus fogatas montan una guardia muda y rigurosamente inmóvil. Pero no duermen y sus miradas pensativas, prendidas a las tinieblas vecinas, delatan una soñadora expectativa. Es que los hombres se aprestan a cantar, y esta noche, como a veces en esta hora

propicia, entonaran, cada cual para sí, el canto de los cazadores: la meditación prepara el sutil acuerdo del alma y del instante con las palabras que han de expresarlo. De pronto una voz se eleva, al comienzo casi imperceptible –tan interiormente nace–, prudente murmullo que aún no articula nada, entregado a la búsqueda paciente de un tono y de un discurso exactos. Poco a poco se eleva, el cantor se siente ya seguro de sí, y de repente, límpido, libre y tenso, brota su canto. Estimulada por aquella, una segunda voz se une a la primera, luego una tercera; lanzan palabras apresuradas, como respuestas que se adelantan siempre a las preguntas. Ahora todos los hombres cantan. Siguen siempre inmóviles, con la mirada tan sólo algo más extraviada; todos cantan a la vez, pero cada cual canta su propio canto. Son dueños de la noche y cada uno se quiere dueño de sí.

Pero precipitadas, ardientes y graves, las palabras de los cazadores achés⁵⁰ se entrecruzan, sin saberlo, en un diálogo que ellas quisieran olvidar.

Un contraste muy notorio organiza y domina la vida cotidiana de los guayakís: el de los hombres y de las mujeres, cuyas actividades respectivas, marcadas fuertemente por la división sexual de las tareas, constituyen claramente dos campos separados y, como en todas partes, complementarios. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las demás sociedades indígenas, los guayakís no conocen forma de trabajo en la cual uno y otro sexo participen a la vez. El caso de la agricultura por ejemplo ofrece un campo de actividades tanto masculinas como femeninas ya que, si en general las mujeres se dedican a la siembra, a la escarda de los huertos y a

50 Achés: autodenominación de los guayakís.

la cosecha de legumbres y cereales, son los hombres los que se ocupan de preparar los terrenos para los cultivos, derribando los árboles y quemando la vegetación seca. Si es verdad que los papeles son muy distintos y no se intercambian jamás, no es menos cierto que juntos aseguran la ejecución y el éxito de una operación tan importante como la agricultura. Ahora bien, nada de eso ocurre entre los guayakíes que siendo nómadas ignoran todo sobre el arte de cultivar, y cuya economía se apoya exclusivamente en la explotación de los recursos naturales que les ofrece la selva. Estos pueden inscribirse en dos rubros principales: productos de la caza y productos de la recolección, comprendiendo esta última sobre todo la miel, las larvas y la médula de la palmera pindó. Se podría pensar que la búsqueda de estas dos clases de alimentos se conforma con el modelo muy extendido en América del Sur según el cual los hombres cazan, lo que es natural, dejando a las mujeres el cuidado de coleccionar. En realidad, las cosas suceden de una manera muy diferente, pues, entre los guayakíes, los hombres cazan y *también* coleccionan. No es una especial solicitud lo que los impulsa a dispensar a las esposas de las tareas que normalmente corresponderían a estas; de hecho, los productos de recolección son obtenidos sólo mediante penosas operaciones que las mujeres difícilmente podrían realizar: localización de colmenas, extracción de miel, corta de árboles, etc. Se trata pues de un tipo de recolección que corresponde más bien a las actividades masculinas. En otros términos, la recolección conocida en otras partes de América consistente en coger bayas, frutas, raíces, insectos, etc., es prácticamente desconocida por los guayakíes, ya que en la selva donde habitan los recursos de este tipo son escasos. Finalmente, si las mujeres prácticamente no recolectan, es porque no hay casi nada para recolectar.

Por consiguiente, dado que las posibilidades económicas de los guayakíes se hallan reducidas, culturalmente, por la ausencia de agricultura y, naturalmente, por la escasez relativa de alimentos vegetales, la tarea emprendida diariamente de buscar alimentos para el grupo incumbe esencialmente a los hombres. Esto no significa que las mujeres no participan en la vida material de la comunidad. Además de corresponderles la función, decisiva entre los nómadas, del transporte de los bienes familiares, las esposas de los cazadores fabrican la cestería, la alfarería, las cuerdas de los arcos; cocinan, cuidan a los niños, etc. Lejos de permanecer ociosas, ellas dedican su tiempo íntegramente a la ejecución de todos estos trabajos necesarios. Pero es cierto que, en la esfera fundamental de la “producción” de alimentos, el papel secundario que desempeñan las mujeres, reserva a los hombres su absorbente y prestigioso monopolio. Más precisamente, la diferencia de los hombres y de las mujeres al nivel de la vida económica se lee como la oposición de un grupo de productores con la de un grupo de consumidores.

El pensamiento guayakí, como se verá, expresa claramente la naturaleza de esta oposición que, por estar situada en la raíz misma de la vida social de la tribu, rige la economía de su existencia cotidiana y le confiere sentido a todo un conjunto de actitudes donde se anuda la trama de las relaciones sociales. El espacio de los cazadores nómades no puede distribuirse según las mismas líneas que el de los agricultores sedentarios. Dividido para éstos en espacio de la cultura, que constituyen la aldea y los huertos, y espacio de la naturaleza, ocupado por la selva circundante, el espacio en su conjunto se estructura en círculos concéntricos. Para los guayakíes, por el contrario, el espacio es de una constante homogeneidad, reducido a la pura extensión en donde está

abolida, pareciera, la diferencia entre naturaleza y cultura. Pero, en realidad, la oposición ya establecida en el campo de la vida material, coloca también el principio de una dicotomía del espacio que, no por estar más encubierta que en las sociedades con otro nivel cultural, deja de ser menos pertinente. Existe entre los guayakíes un espacio masculino y un espacio femenino, respectivamente definidos por la selva donde cazan los hombres y por el campamento donde reinan las mujeres. Así las paradas, aunque muy provisorias –rara vez duran más de tres días– son el lugar de reposo en donde se consumen los alimentos preparados por las mujeres, mientras que la selva es el lugar del movimiento especialmente dedicado al recorrido de los hombres lanzados en pos de la presa. No por esto, naturalmente, se habrá de concluir que las mujeres son menos nómadas que sus esposos, pero, en razón del tipo de economía sobre la cual reposa la existencia” de la tribu, los verdaderos amos de la selva son los cazadores: toman posesión de ella, efectivamente, obligados como están de explorarla con minucia para explotar sistemáticamente todos los recursos. Espacio para los hombres, del peligro, del riesgo, de la aventura siempre renovada, la selva es por el contrario, para las mujeres, espacio de trayecto entre dos etapas, travesía monótona y cansadora, simple extensión neutra. En el polo opuesto, el campamento ofrece al cazador la tranquilidad del reposo y la ocasión del trabajo menudo rutinario, mientras que para las mujeres es el lugar donde se realizan sus actividades específicas y se despliega una vida familiar, que ellas controlan ampliamente. La selva y el campamento se encuentran afectados así con signos contrarios según se trate de hombres o de mujeres. El espacio, podría decirse, de la “banalidad cotidiana”, es la selva para las mujeres, el campamento para los hombres: para estos la existencia se transforma en auténtica sólo cuando la realizan como

cazadores, es decir en la selva, y para las mujeres cuando, dejando de ser medios de transporte, pueden vivir en el campamento, como esposas y como madres.

Se puede por lo tanto medir el valor y el alcance de la oposición socio-económica entre hombres y mujeres por lo que ella estructura el tiempo y el espacio de los guayakíes. Ahora bien, la vivencia de esta *praxis* no queda en lo impensado: tienen los indios una conciencia clara de la misma y el desequilibrio de las relaciones económicas entre los cazadores y sus esposas se expresa, en el pensamiento de los indígenas, como la *oposición del arco y del cesto*. Cada uno de estos dos instrumentos es en efecto el medio, el signo, y el resumen de dos “estilos” de existencia a la vez opuestos y cuidadosamente separados. Apenas es necesario subrayar que el arco, única arma de los cazadores, es un instrumento exclusivamente masculino y que el cesto, propio de mujeres, es utilizado sólo por ellas: los hombres cazan, las mujeres llevan. La pedagogía de los guayakíes se establece principalmente sobre esta gran división de roles. Apenas llegado a la edad de cuatro o cinco años, el muchachito recibe de su padre un pequeño arco hecho a su talla; desde entonces, comenzará a ejercitarse en el arte de disparar la flecha. Algunas años más tarde, se le ofrece un arco mucho más grande, flechas ya eficaces y los pájaros que lleva a su madre son la prueba de que es un niño serio y la promesa de que será un buen cazador. Transcurridos algunos años más viene el tiempo de la iniciación; el labio inferior del joven de alrededor de quince años, es perforado, tiene el derecho a llevar el ornamento labial, el *beta*, es desde entonces considerado como un verdadero cazador, como un *kybuchueté*. Vale decir que un poco más tarde podrá tomar mujer y deberá, en consecuencia, satisfacer las necesidades del nuevo matrimonio. También su

primer cuidado, apenas integrado en la comunidad de los hombres, es el de fabricarse un arco; en adelante, como miembro productor de la banda, cazará con un arma tallada con sus propias manos y solamente la muerte o la vejez lo separaran de su arco. Complementario y paralelo es el destino de la mujer. Jovencita de nueve o diez años, recibe de su madre una miniatura de cesto cuya confección ha seguido atentamente. En ella no transporta nada, sin duda, pero el gesto gratuito de su caminar, cabeza baja y nuca tensa en esta anticipación de su futuro esfuerzo, la prepara para un porvenir ya próximo. Pues la aparición, hacia los doce o trece años, de su primera menstruación, y el ritual que sanciona el acontecimiento de su feminidad, hacen de la joven virgen una *daré*, una mujer que pronto será la esposa de un cazador. Primera tarea de su nuevo estado y marca de su condición definitiva, ella fabrica su propio cesto. Y cada uno de los dos, el joven y la muchacha, a la vez dueños y prisioneros, ella de su cesto, él de su arco, entran así a la edad adulta. Finalmente, cuando muere un cazador, su arco y sus flechas son quemadas ritualmente, como igualmente acontece con el último cesto de una mujer: ya que como signos propios de las personas, no podrían sobrevivirles.

Los guayakíes aprehenden esta gran oposición, según la cual funciona su sociedad, a través de un sistema de prohibiciones recíprocas: la una prohíbe a las mujeres tocar el arco de los cazadores, la otra impide a los hombres manipular el cesto. De manera general, los útiles y los instrumentos son sexualmente neutros, si así puede decirse: el hombre y la mujer pueden utilizarlos indiferentemente; sólo escapan a esta neutralidad el arco y el cesto. Este tabú sobre el contacto físico con las insignias más destacadas del sexo opuesto, permite evitar toda trasgresión del orden socio-sexual, que regula la vida del grupo. Es

escrupulosamente respetado y jamás se asiste a la conjunción extraña de una mujer y un arco, ni a la más que ridícula, de un cazador y un cesto. Los sentimientos que experimenta cada sexo con relación al objeto privilegiado del otro son muy diferentes: un cazador no soportaría la vergüenza de transportar un cesto, mientras que su esposa temería tocar su arco. Esto se debe a que el contacto de la mujer con el arco es mucho más grave que el del hombre con el cesto. Si a una mujer se le ocurriese tomar un arco, ella atraería sin duda alguna sobre su propietario el *pane*, es decir la mala suerte en la caza, lo que sería desastroso para la economía de los guayakíes. En cuanto al cazador, lo que él ve y rechaza en el cesto, es precisamente la posible amenaza de lo que teme por sobre todo, el *pane*. Pues cuando un hombre es víctima de esta verdadera maldición, siendo incapaz de cumplir su función de cazador, pierde por ello mismo su propia naturaleza, sus substancia se le escapa: obligado a abandonar un arco en adelante inútil, no le queda más que abandonar su masculinidad y, trágico y resignado, cargar un cesto. La dura ley de los guayakíes no les deja escapatoria. Los hombres existen sólo como cazadores, y mantienen la afirmación de su ser preservando su arco del contacto de la mujer. Inversamente, si un individuo no logra más realizarse como cazador, deja al mismo tiempo de ser un hombre: pasando del arco al cesto, metafóricamente *se convierte en una mujer*. En efecto, la conjunción del hombre y el arco no puede romperse sin transformarse en su opuesto y complementario: la de la mujer y el cesto.

Ahora bien, la lógica de este sistema cerrado constituido por cuatro términos agrupados en dos pares opuestos, ha llegado a realizarse efectivamente: existía entre los guayakíes dos hombres portadores de cestos. Uno, Chachubutawachugi, estaba *pane*. No

poseía arco y la sola caza a la cual se podía entregar, de un tiempo a otro, consistía en la captura a mano de tatúes y coatís: tipo de caza que, aunque corrientemente practicado por todos los guayakíes, está lejos de revestir a sus ojos la misma dignidad que la caza al arco, el *jyvondy*. Por otra parte, Chachubutawachugi era viudo; y como estaba *pane*, ninguna mujer lo quería, fuese incluso a título de marido secundario. El no buscaba tampoco integrarse en la familia de alguno de sus parientes: estos habrían juzgado indeseable la presencia permanente de un hombre que agravaba su incompetencia técnica con un excelente apetito. Sin esposa, ya que no poseía arco, no le quedaba más que aceptar su triste suerte. No acompañaba jamás a los otros hombres en sus expediciones de caza sino que salía, solo o en compañía de las mujeres, a traer las larvas, la miel o las frutas que había encontrado previamente. Y, con el fin de poder transportar el producto de su recolección, cargaba con un cesto que le había sido regalado por una mujer. La mala suerte en la caza al impedirle el acceso a las mujeres, le hacía perder, al menos parcialmente, su calidad de hombre; se encontraba así relegado al campo simbólico del cesto.

El segundo caso es un tanto diferente. Krembegi era en efecto un sodomita. Vivía como las mujeres y con ellas, llevaba en general los cabellos más largos que los de los otros hombres, y sólo ejecutaba trabajos femeninos: sabía “tejer” y fabricaba, con dientes de animales que le regalaban los cazadores, collares que mostraban un gusto y una disposición artística mucho más firme que los trabajos de las mujeres. Finalmente, era evidentemente propietario de un cesto. En resumen, Krembegi demostraba así en el seno de la cultura guayakí la existencia inesperada de un refinamiento habitualmente reservado a las sociedades menos rústicas. Este pederasta incomprensible se vivía a sí mismo como

una mujer y había adoptado las actitudes y comportamientos particulares de este sexo. Rechazaba por ejemplo tan firmemente el contacto de un arco como el cazador el de un cesto; consideraba que su sitio natural era el mundo de las mujeres. Krembegi era homosexual porque estaba *pane*. Quizás también su mala suerte en la caza proviniese de que él era, anteriormente, un invertido inconsciente. En todo caso las confidencias de sus compañeros revelaban que su homosexualidad se había convertido en oficial, es decir socialmente reconocida, cuando se hubo hecho evidente su incapacidad para manejar un arco: para los guayakíes mismos se convirtió en un *kyrypý-menó* (a no-hacer el amor) porque estaba *pane*.

Los achés observaban por otra parte una actitud muy diferente hacia cada uno de los dos portadores de cestos evocados más arriba. El primero, Chachubutawachugi, era objeto de la burla general, a fin de cuentas, desprovista de una verdadera maldad: los hombres lo despreciaban, sin lugar a dudas, las mujeres se reían en sus fueros íntimos, y los niños lo respetaban mucho menos que al resto de los adultos. Krembegi por el contrario no suscitaba ninguna atención especial; se consideraban como evidentes y adquiridas su incapacidad como cazador y su homosexualidad. A veces, algunos cazadores lo escogían como compañero sexual, manifestando en estos juegos eróticos más lubricidad –al parecer– que perversión. Pero en toda esta situación jamás se dio un sentimiento de desprecio hacia su persona. Inversamente y conformándose en esto con la representación que su propia sociedad se hacía de ellos. Ambos mostraban una desigual adaptación a su estatuto respectivo. Así como Krembegi se sentía cómodo, tranquilo y sereno en su papel de hombre transformado en mujer, Chachubutawachugi se mostraba

inquieto, nervioso y a menudo descontento. ¿Cómo se explica esta diferencia manifestada por los achés en el tratamiento reservado a dos individuos que, formalmente al menos, eran *negativamente* idénticos? Sucede que, ocupando uno y otro una misma posición en relación con los otros hombres, es decir que ambos estaban *pane*, su estatuto *positivo* dejaba de ser equivalente, ya que uno, Chachubutawachigi, aunque obligado a renunciar parcialmente a las determinaciones masculinas, seguía siendo hombre, mientras que el otro, Krembegi, había asumido hasta sus últimas consecuencias su condición de hombre no cazador, “transformándose” en una mujer. En otros términos, éste había encontrado, mediante su homosexualidad, el *topos* al que le destinaba lógicamente su incapacidad de ocupar el espacio de los hombres; el otro por el contrario, rechazando el movimiento de esta misma lógica, estaba eliminado del círculo de los hombres, sin integrarse por ello al de las mujeres. Vale decir por consiguiente que, literalmente, *él no se hallaba en ninguna parte*, y que su situación era mucho más inconfortable que la de Krembegi. Este último ocupaba a los ojos de los achés un lugar definido, aunque paradójico; y, en un sentido exenta de toda ambigüedad, su posición en el grupo resultaba normal, aunque esta nueva norma fuera la de las mujeres. Chachubutawachigi, por el contrario, constituía por sí mismo una especie de escándalo lógico; al no situarse en ningún lugar claramente discernible, escapaba al sistema introduciendo en él un factor de desorden: lo anormal, desde cierto punto de vista, no era el otro, era él. De allí sin duda la agresividad secreta de los guayakés para con él, agresividad que se traslucía a veces bajo las burlas. También de allí provenían, probablemente, sus dificultades psicológicas y un agudo sentimiento de desamparo: tan difícil es mantener la conjunción absurda de un hombre y un cesto. Chachubutawachugi deseaba

patéticamente mantenerse hombre sin ser cazador: se exponía así al ridículo y por lo tanto a las burlas, pues él era el nexo entre dos regiones normalmente separadas.

Se puede suponer que estos dos hombres mantenían con respecto a sus cestos la misma diferencia de relación que mantenían con su masculinidad. De hecho, Krembegí llevaba su cesto como las mujeres, es decir con la correa *sobre la frente*. En lo que respecta a Chachubutawachugi, la misma correa la llevaba *sobre el pecho* y jamás sobre la frente. Esta era una forma de transportar el cesto, notoriamente incómoda y mucho más cansadora que la otra, pero la única, sin duda, de mostrar que, incluso sin arco, era siempre un hombre.

Central por su posición y poderosa por sus efectos, la gran oposición de los hombres con las mujeres impone pues su marca a todos los aspectos de la vida de los guayakíes. Es ella también la que fundamenta la diferencia entre el canto de los hombres y el de las mujeres. El *prera* masculino y el *chengaruvará* femenino se oponen en efecto totalmente por su estilo y por su contenido; expresan dos modos de existencia, dos presencias en el mundo, dos sistemas de valores muy diferenciados unos de otros. Por otra parte, casi no podría hablarse de canto a propósito de las mujeres; se trata en realidad de una “salutación quejumbrosa” generalizada: aún cuando se trata de un saludo ritual a un extranjero o a un pariente ausente desde hace tiempo, las mujeres “cantan” llorando. Con un tono lastimero, pero con voz fuerte, en cuclillas y con la cara oculta entre sus manos, puntúan cada frase de su melopea con sollozos estridentes. A menudo las mujeres cantan todas juntas y el estrépito de sus gimoteos conjugados ejerce sobre el auditorio desprevenido una impresión de malestar.

También nos sorprendemos al ver, cuando ya todo ha terminado, el rostro impasible de las lloronas y sus ojos perfectamente secos. Conviene por otra parte subrayar que el canto de las mujeres interviene siempre bajo circunstancias rituales: sea durante las principales ceremonias de la sociedad guayakíes, sea en el curso de las múltiples ocasiones que otorga la vida cotidiana. Por ejemplo, si un cazador regresa al campamento con un animal determinado, una mujer lo “saluda” llorando pues le recuerda tal pariente desaparecido, o si un niño se hiere jugando, su madre de inmediato entona un *chengaruvará* exactamente similar a los otros. El canto de las mujeres nunca es, como podría suponerse, alegre. Sus temas son siempre la muerte, la enfermedad, la violencia de los blancos, y las mujeres asumen así en la tristeza de sus cantos toda la pena y toda la angustia de los achés.

El contraste que se forma con el canto de los hombres es pasmoso. Al parecer existe entre los guayakíes una especie de división sexual del trabajo lingüístico, según el cual las mujeres se hacen cargo de todos los aspectos negativos de la existencia, mientras que los hombres se dedican sobre todo a celebrar sino los placeres, al menos los valores que la hacen soportable. Si la mujer hasta en sus gestos se esconde y parece humillarse para cantar, o mejor para llorar, el cazador, por el contrario, con la cabeza erguida y el cuerpo derecho, se exalta en su canto. La voz es potente, casi brutal, y a veces finge la irritación. En la extrema virilidad que el cazador confiere a su canto se afirma una seguridad en sí absoluta, un acuerdo consigo mismo que nada puede desmentir. El lenguaje del canto masculino es, por otra parte, extremadamente deformado. A medida que su improvisación se hace más fácil y más rica, que las palabras brotan solas, el cantor les impone una transformación tal, que, de pronto, uno creería

escuchar otro idioma: para un no-aché, estos cantos son rigurosamente incomprensibles. En cuanto a su temática, ella consiste esencialmente en una alabanza enfática que el cantor se dirige a sí mismo. En efecto el contenido de su discurso es estrictamente personal y todo se dice en primera persona. El hombre habla casi exclusivamente de sus hazañas como cazador, de los animales que ha encontrado, de las heridas que ha recibido, de su habilidad para lanzar la flecha. Como leitmotiv indefinidamente repetido, se le escucha proclamar de manera casi obsesional: *cho ró breteté, cho ró jyvondy, cho ró ymá wachú, yma chijá*: “¡Yo soy un gran cazador, tengo por costumbre matar con mis flechas, soy de una naturaleza poderosa, una naturaleza irritada y agresiva!” Y a menudo, para subrayar hasta qué punto su gloria es indiscutible, puntea su frase prolongándola con un vigoroso *Cho, cho, cho*: “Yo, yo, yo”⁵¹.

La diferencia de los cantos traduce admirablemente la oposición de los sexos. El canto de las mujeres es una lamentación generalmente coral, escuchada solamente durante el día; el de los hombres prorrumpe durante la noche casi siempre, y si sus voces algunas veces simultáneas pueden dar la impresión de un coro, es una apariencia falsa, ya que cada cazador es de hecho un solista. Aún más el *chengaruvará* femenino parece consistir en fórmulas mecánicamente repetidas, adaptadas a las diversas circunstancias rituales. En cambio, el *prera* de los cazadores depende sólo de su humor y se organiza únicamente en función de su individualidad; es pura improvisación personal que autoriza, además, la búsqueda

51 Como era de esperar, los dos hombres pane de los cuales hemos hablado observaban en cuanto al canto una actitud muy diferente: Chachubutawachugí cantaba sólo en ciertas ceremonias en donde se encontraba directamente comprometido, por ejemplo, el nacimiento de un niño. Krembegí no cantaba nunca.

de efectos artísticos en el juego de la voz. Esta determinación colectiva del canto de las mujeres, individual del de los hombres, nos remite así a la oposición de la que se partió: único elemento realmente “productor” de la sociedad guayakí, el cazador experimenta, en la esfera del lenguaje, una libertad de creación que su posición de “grupo consumidor” impide a las mujeres.

Ahora bien, esta libertad que los hombres viven y dicen como cazadores no apunta solamente a la naturaleza de la relación que como grupo les une a las mujeres y a la vez les separa. Porque a través del canto de los hombres, se revela, secreta, otra oposición, no menos poderosa que la primera aunque inconsciente: *la de los cazadores entre ellos*. Y para escuchar mejor sus cantos y entender lo que en ellos realmente se dice, es necesario volver de nuevo a la etnología de los guayakíes y a las dimensiones fundamentales de su cultura.

Existe para el cazador ache un tabú alimenticio que le prohíbe formalmente consumir la carne de sus propias capturas: *bai jyvombré ja uemeré*: “los animales que uno ha matado, no debe comerlos uno mismo”. De manera que cuando un hombre llega al campamento, comparte el producto de su caza entre su familia (mujer e hijos) y los otros miembros de la banda; naturalmente, él no probará la carne preparada por su esposa. Ahora bien, como se ha visto, la caza ocupa el lugar más importante en la alimentación de los guayakíes. De ello resulta que cada hombre pasa su vida cazando para los otros y recibiendo de ellos su propio alimento. Esta prohibición es estrictamente respetada, incluso por los niños no iniciados cuando matan pájaros. Una de sus consecuencias más importante es que ella impide *ipso facto* la dispersión de los indígenas en familias elementales: el hombre moriría de hambre a

menos de renunciar al tabú. Es necesario por lo tanto desplazarse en grupo. Los guayakíes, para dar cuenta de ello, afirman que comer los animales que mata uno mismo, es el medio más seguro de atraerse el *pane*. Este gran temor de los cazadores basta para imponer el respeto de la prohibición que él fundamenta: si se quiere seguir matando animales, es necesario no comerlos. La teoría indígena se apoya simplemente sobre la idea que la conjunción entre el cazador y los animales muertos, sobre el plan del consumo, traería una disyunción entre el cazador y los animales vivos, en el plan de la “producción”. Tiene pues un alcance explícito, sobre todo negativo, puesto que ella se resuelve en la interdicción de esta conjunción.

En realidad, esta prohibición alimenticia posee también un valor positivo, en lo que ella opera como un principio estructurante que fundamenta como tal a la sociedad guayakí. Al establecer una relación negativa entre cada cazador y el producto de su caza, ella sitúa a *todos* los hombres en una misma posición unos en relación con otros, y la reciprocidad del don del alimento resulta desde entonces no solamente posible sino necesaria: todo cazador es a la vez un donador y un receptor de carne. El tabú sobre la presa aparece por lo tanto como un acto fundador del intercambio de alimentos entre los guayakíes, es decir como un fundamento de la sociedad misma. Otras tribus conocen sin duda este mismo tabú. Pero entre los achés reviste una importancia particularmente grande, en la medida que su principal fuente de alimento está involucrada. Obligando al individuo a separarse de su caza, lo obliga a confiar en los otros, permitiendo así al lazo social anudarse de manera definitiva; la interdependencia de los cazadores garantiza la solidez y la permanencia de este lazo, y la sociedad gana en fuerza lo que los individuos pierden en autonomía. La

disyunción del cazador y su presa fundamenta la conjunción de los cazadores entre ellos, es decir el contrato que rige a la sociedad guayakí. Aún más, la disyunción al nivel del consumo entre los cazadores y los animales muertos asegura, protegiendo a aquellos del *pane*, la repetición futura de la conjunción entre cazadores y animales vivos, es decir el éxito en la caza y por lo tanto la supervivencia de la sociedad.

Al rechazar hacia la Naturaleza el contacto directo entre el cazador y su presa, el tabú alimenticio se sitúa en el corazón mismo de la Cultura: entre el cazador y su alimento, impone la mediación de los otros cazadores. Vemos así el intercambio de la caza, que en gran parte circunscribe entre los guayakíes el nivel de la vida económica, transformar, por su carácter obligatorio, cada cazador individual en una *relación*. Entre el cazador y su “producto” se abre el espacio peligroso de la prohibición y de la transgresión; el temor del *pane* fundamenta el intercambio al privar al cazador de todo derecho sobre su caza: este derecho sólo se ejerce sobre la de los otros. Ahora bien, es asombroso constatar que esta misma estructura relacional por la cual se definen rigurosamente los hombres al nivel de la circulación de los bienes, se repiten mucho en la esfera de las instituciones matrimoniales.

Desde los comienzos de siglo XVII, los primeros misioneros jesuitas habían intentado inútilmente tomar contacto con los guayakíes. Pudiendo sin embargo recoger numerosas informaciones sobre esta misteriosa tribu y supieron así, bastante asombrados, que a la inversa de lo que sucedía entre los otros salvajes, existía entre los guayakíes un exceso de hombres en relación al número de mujeres. No se equivocaban, ya que casi cuatrocientos años después de ellos, hemos podido observar el

mismo desequilibrio del *sex ratio*: en uno de los numerosos grupos meridionales, por ejemplo, había exactamente una mujer por cada dos hombres.

No es necesario considerar aquí las causas de esta anomalía,⁵² pero sí es importante examinar las consecuencias. Cualquiera sea el tipo de matrimonio preferido por una sociedad, hay casi siempre un número más o menos equivalente de esposas y maridos potenciales. La sociedad guayakí podía elegir entre varias soluciones para igualar ambos números. Ya que era imposible la solución suicida consistente en renunciar a la prohibición del incesto, ella hubiera podido en primer lugar admitir la eliminación de los recién nacidos del sexo masculino. Pero todo niño es un futuro cazador, es decir un miembro esencial de la comunidad: hubiese sido por lo tanto contradictorio desembarazarse de él. Se podía también aceptar la existencia de un número relativamente importante de solteros; pero esta elección hubiese sido aun más arriesgada que la precedente, pues, en las sociedades tan reducidas demográficamente, no hay nada más peligroso que un soltero para el equilibrio del grupo. En lugar, pues, de disminuir artificialmente el número de esposos posibles, no quedaba más solución que aumentar, para cada mujer, el número de maridos reales, es decir instituir un sistema de matrimonio poliándrico. Y de hecho, todo el excedente de hombres es absorbido por las mujeres bajo la forma de maridos secundarios, de *japetyvá*, que ocuparán al lado de la esposa común un lugar casi tan envidiable como el del *imeté* o marido principal.

52 Pierre Clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki*, París, Plon, 1972.

La sociedad guayakí ha sabido por lo tanto preservarse de un peligro mortal al adaptar la familia conyugal a esta demografía completamente desequilibrada. ¿Cuál es el resultado, desde el punto de vista de los hombres? Prácticamente, ninguno de ellos puede conjugar, si cabe la expresión, su mujer en singular, puesto que él no es el único marido y que la comparte con uno y a veces hasta con dos hombres más. Podría pensarse que, por ser la norma de la cultura en la cual y por la cual ellos se determinan, está situación no afecta a los hombres y que éstos no reaccionan de manera especialmente determinada. En realidad, la relación no se establece mecánicamente entre la cultura y los individuos que la viven; los maridos guayakíes, aceptando la única solución posible al problema que se les plantea, no llegan a resignarse totalmente, sin embargo. Los matrimonios poliándricos llevan una existencia sin duda tranquila y los tres términos del triángulo conyugal viven en armonía. Esto no impide que, casi siempre, los hombres experimenten en secreto –que de esto no hablan nunca entre ellos– sentimientos de irritación, incluso de agresividad con respecto del copropietario de su esposa. En el transcurso de nuestra estancia entre los guayakíes, una mujer casada estableció una intriga amorosa con un joven soltero. Furioso, el marido golpeó primeramente a su rival; luego, ante la insistencia y el chantaje de su mujer, aceptó finalmente legalizar la situación dejando al amante clandestino convertirse en el marido secundario oficial de su esposa. No tenía, además, la posibilidad de elegir; si él hubiese rechazado este arreglo, su mujer quizás lo hubiera abandonado, condenándolo así al celibato, pues no existía en la tribu ninguna otra mujer disponible. Por otra parte, la presión del grupo, inquieto por eliminar todo factor de desorden, lo hubiera obligado, tarde o temprano, a conformarse a una institución precisamente destinada a resolver este tipo de

problema. Se resignó pues a compartir su mujer con otro, pero completamente a regañadientes. Casi por la misma época murió el esposo secundario de otra mujer. Sus relaciones con el marido principal habían sido siempre buenas: impregnadas, si no de extrema cordialidad, al menos de constante cortesía. Pero el *imeté* sobreviviente no mostró un pesar excesivo por la desaparición *del japetyvá*. No disimuló su satisfacción: “Estoy contento, dijo, ahora soy el único marido de mi mujer”.

Se podría multiplicar los ejemplos. Sin embargo, los dos casos evocados bastan para mostrar que, si los hombres guayakíes aceptan la poliandria, están lejos de sentirse cómodos con ella. Existe una especie de “desajuste” entre esta institución matrimonial que protege –eficazmente– la integridad del grupo⁵³ y los individuos concernidos. Los hombres aprueban la poliandria porque ella es necesaria a causa del déficit de mujeres, pero la soportan como una obligación muy desagradable. Numerosos maridos guayakíes deben compartir sus mujeres con otro hombre, y en cuanto a aquellos que ejercen solos sus derechos conyugales, arriesgan a cada instante ver suprimido este raro y frágil monopolio por la competencia de un soltero o un viudo. Las esposas guayakíes juegan por consiguiente un rol mediador entre receptores y dadores de mujeres, y *también* entre los mismos receptores. El intercambio mediante el cual un hombre da a otro su hija o su hermana, no detiene allí la circulación, si así puede decirse, de esta mujer: el receptor de este “mensaje” deberá, a

53 Unos diez años antes, una escisión había dividido la tribu de los achés gatú. La esposa del jefe mantenía relaciones sexuales con un joven. El marido muy irritado, se había separado del grupo, arrastrando con él una parte de los guayakíes. Amenazó incluso con masacrar a flechazos a aquellos que no le siguiesen. Solamente al cabo de algunos meses el temor de perder a su mujer y la presión colectiva de los Aché Gatu lo llevaron a reconocer al amante de su mujer como *mjapetyva*.

más corto o más largo plazo, compartir la “lectura” con otro hombre. El intercambio de mujeres es en sí mismo creador de alianza entre familias; pero la poliandria, bajo la forma guayakí, se sobrepone al intercambio de mujeres para cumplir una función bien determinada: permite preservar como cultura la vida social que el grupo construye mediante el intercambio de mujeres. En último extremo, el matrimonio no puede ser, entre los guayakíes, sino poliándrico, puesto que únicamente bajo esta forma adquiere el valor y el alcance de una institución que crea y mantiene en cada instante a la sociedad como tal. Si los guayakíes rechazaran la poliandria, su sociedad no sobreviviría; no pudiendo, a causa de su debilidad numérica, conseguirse mujeres atacando otras tribus, se encontrarían situados ante la perspectiva de una guerra civil entre solteros y poseedores de mujeres, es decir, ante un suicidio colectivo de la tribu. La poliandria suprime así la oposición suscitada entre los deseos de los hombres por la escasez de esos bienes constituidos por las mujeres.

Es pues una especie de razón de Estado lo que determina a los maridos guayakíes a aceptar la poliandria. Cada uno de ellos renuncia al uso exclusivo de su esposa en beneficio de un soltero cualquiera de la tribu, con el fin de que ésta pueda subsistir como unidad social. Alienando la mitad de sus derechos matrimoniales, los maridos achés hacen posibles la vida en común y la supervivencia de la sociedad. Pero esto no impide, como lo muestran las anécdotas evocadas anteriormente, sentimientos latentes de frustración y de descontento: se acepta a fin de cuentas compartir a la mujer con otro porque no existe otra alternativa, pero con un evidente mal humor. Todo hombre guayakí es, potencialmente, un receptor y un dador de esposa pues, mucho antes de compensar la mujer que habrá recibido por

la hija que él dará, deberá ofrecer a otro hombre su propia esposa, sin que se establezca una reciprocidad imposible: antes de dar a la hija, es necesario también dar a la madre. Es decir que, entre los guayakíes, un hombre es marido sólo aceptando serlo a medias, y la superioridad del marido principal sobre el secundario no cambia nada al hecho que el primero debe de tener en consideración los derechos del segundo. No es entre cuñados que las relaciones personales son más marcadas, sino entre los maridos de una misma mujer, y muy a menudo, como se ha visto, de manera negativa.

¿Se puede descubrir ahora una analogía de estructura entre la relación del cazador y su presa y la del marido y su esposa? Se constata en primer lugar que, en relación al hombre como esposo y como cazador, las mujeres y los animales ocupan un lugar equivalente. En un caso, el hombre se ve radicalmente separado del producto de su caza, ya que no debe consumirla; en el otro, él no es jamás completamente un marido sino, a lo más, solamente medio marido: entre un hombre y su mujer viene a interponerse el tercer término, que es el marido secundario. De la misma manera pues que un hombre depende para alimentarse de la caza de los otros, un marido, para “consumir” su esposa⁵⁴, depende del otro esposo, cuyos deseos debe también respetar, so pena de volver la coexistencia imposible. El sistema poliándrico limita, por lo tanto, doblemente los derechos matrimoniales de cada marido: a nivel de los hombres que, si así se puede decir, se neutralizan uno al otro, y a nivel de la mujer que, sabiendo muy bien sacar

54 No se trata de un juego de palabras: en guayakí, el mismo verbo designa la acción de alimentarse y hacer el amor (tykú).

provecho de esta situación privilegiada, no deja, cuando se hace necesario, de dividir a sus maridos para mejor reinar sobre ellos.

Por consiguiente, desde un punto de vista formal, la presa es al cazador lo que la mujer es al marido, en la medida en que una y otra mantienen con el hombre una relación solamente mediatizada: para cada cazador guayakí la relación con el alimento animal y con las mujeres pasa por otros hombres. Las circunstancias muy particulares de su vida obligan a los guayakíes a asignar al intercambio y a la reciprocidad un coeficiente de rigor mucho más fuerte que en otros sitios, y las exigencias de este hiperintercambio son suficientemente aplastantes para surgir en la conciencia indígena y suscitar a veces conflictos ocasionados por la necesidad de la poliandria. Es necesario en efecto subrayar que, *para los indígenas*, la obligación de dar la presa no es de ninguna manera vivida como tal, mientras que el compartir la esposa es sentido como una alienación. Pero es la identidad *formal* de la doble relación cazador–presa, marido–esposa la que debe retenerse aquí. El tabú alimenticio y el déficit de mujeres ejercen, cada uno en su propio nivel, funciones paralelas: garantizar el ser de la sociedad por la interdependencia de los cazadores, asegurar su permanencia por las mujeres compartidas. Positivas por cuanto ellas crean y recrean en cada instante la estructura social misma, estas funciones se desdoblán también con una dimensión negativa, por cuanto introducen entre el hombre por una parte, su presa y su mujer por la otra, toda la distancia que vendrá a ocupar precisamente lo social. Aquí se determina la relación estructural del hombre con la esencia del grupo, es decir con el intercambio. En efecto, el don de la presa y la partición de las esposas remiten respectivamente a dos de los tres soportes fundamentales sobre

los que reposa el edificio de la cultura: el intercambio de bienes y el intercambio de mujeres.

Esta doble e idéntica relación de los hombres con su sociedad, aunque la misma no surja jamás en la conciencia, no es, sin embargo, inerte. Por el contrario, estando más activa aún por el hecho de subsistir en el inconsciente, es ella la que define la relación muy singular entre los cazadores y el tercer orden de la realidad, en y por el cual existe la sociedad: el lenguaje como intercambio de mensajes. Ya que es en su canto, que los hombres expresan a la vez el saber impensado de su destino de cazadores y de esposos y la protesta contra este destino. Así se organiza la figura completa de la triple relación de los hombres con el intercambio: el cazador individual se sitúa en el centro, mientras que la simbólica de los bienes, de las mujeres y de las palabras se inscribe en la periferia. Pero mientras que la relación del hombre con la presa y con las mujeres consiste en una disyunción que funda la sociedad, su relación con el lenguaje se condensa, en el canto, en una conjunción bastante radical para negar justamente la función de comunicación del lenguaje y, más allá, el intercambio en sí. Por consiguiente, el canto de los cazadores ocupa una posición simétrica e inversa a la del tabú alimenticio y de la poliandria, con respecto a los cuales marca, tanto por su forma como por su contenido, que los hombres quieren negarlos como cazadores y como maridos.

Recordamos en efecto que el contenido de los cantos masculinos es eminentemente personal, siempre articulado en primera persona y estrictamente consagrado a la alabanza del cantor en tanto buen cazador que es. ¿Por qué sucede así? El canto de los hombres, si bien es indudablemente lenguaje, no es ya sin

embargo lenguaje corriente de la vida cotidiana, el que permite el intercambio de signos lingüísticos. Es hasta lo contrario. Si hablar consiste en emitir un mensaje destinado a un receptor, entonces el canto de los hombres achés se sitúa en el exterior del lenguaje. Pues ¿quién escucha el canto de un cazador, fuera del mismo cantor? ¿Y a quién está destinado el mensaje sino al que lo emite? Siendo él mismo objeto y sujeto de su canto, el cazador no dedica sino a sí mismo su recitativo lírico. Prisioneros de un intercambio que los determina solamente como elementos de un sistema, los guayakíes aspiran a liberarse de sus exigencias, pero sin poder rehusarlo en el plan mismo en el cual lo cumplen y lo padecen. ¿Cómo separar, a partir de allí, los términos sin quebrar las relaciones? Sólo el recurso del lenguaje lo permite. Los cazadores guayakíes han encontrado en el canto el subterfugio inocente y profundo que les permite rechazar, en el plano del lenguaje, el intercambio que no pueden abolir en el de los bienes y de las mujeres.

No es en vano seguramente que los hombres escojan por himno de su libertad el *solo* nocturno de su canto. Allí solamente puede articularse una experiencia sin la cual no podrían quizás soportar la tensión permanente que las necesidades de la vida social imponen a su vida cotidiana. El canto del cazador, este endo- lenguaje, es así para él el momento de su reposo real, en el que viene a refugiarse la libertad de su *soledad*. Es por ello que, una vez entrada la noche, cada hombre toma posesión del prestigioso reino reservado para él solo, en donde puede, por fin, reconciliado consigo mismo, soñar en las palabras el imposible “enfrentamiento consigo mismo”. Pero los cantores achés, poetas desnudos y salvajes que confieren a su lenguaje una nueva santidad, no saben que dominando entre todos una magia igual de

palabras –sus cantos simultáneos ¿no son acaso la misma emocionante e ingenua canción de su propia gesta? –se disipa para cada uno la esperanza de alcanzar su diferencia. ¿Qué les importa, además? Cuando cantan lo hacen, dicen, *ury vwa*: “para estar contentos”. Y así se repiten a lo largo de las horas aquellos desafíos cien veces declamados: “Soy un gran cazador, mato mucho con mis flechas, soy una naturaleza fuerte”. Pero son lanzados para no ser recogidos, y si su canto da al cazador el orgullo de una victoria es porque el canto pretende el olvido de todo combate. Precisemos que no se quiere sugerir aquí ninguna biología de la cultura; la vida social no es la vida y el intercambio no es una lucha. La observación de una sociedad primitiva nos muestra lo contrario; si el intercambio como esencia de lo social puede tomar la forma dramática de una competencia entre aquellos que intercambian, ésta está condenada a permanecer estática, pues la vigencia del “contrato social” exige que no haya ni vencedores ni vencidos, y que las ganancias y pérdidas se equilibren constantemente para cada uno. Se podría decir en resumen que la vida social es un “combate” que excluye toda victoria y que inversamente, cuando se puede hablar de “victoria”, es que está fuera de todo combate, es decir, en el exterior de la vida social. Finalmente, lo que nos recuerdan los cantos de los indios guayakíes, es que no se podría ganar en todos los planos, que no se puede dejar de respetar las reglas del juego social, y que la fascinación de no participar en él lleva a una gran ilusión. Por su naturaleza y su función, estos cantos ilustran en forma ejemplar la relación general del hombre con el lenguaje, sobre lo cual estas lejanas voces nos llaman a meditar. Nos invitan a tomar un camino ya casi borrado, y el pensamiento de los salvajes, sustentado en un lenguaje aún primigenio, hace señas sólo hacia el pensamiento. Hemos visto, en efecto, que más allá de la satisfacción que les procura, el canto provee a los

cazadores –y sin que lo sepan– el medio de sustraerse de la vida social negando el intercambio sobre el cual está fundada. El mismo movimiento mediante el cual se separa del hombre *social* que es, lleva al cantor a saberse y a decirse en tanto que *individualidad* concreta absolutamente encerrada en sí. El mismo hombre existe por lo tanto como *relación* pura en el plano del intercambio de bienes y mujeres, y como *mónada*, si se puede decir, en el plano del lenguaje. Es por medio del canto que accede a la conciencia de sí como *Yo* y a la utilización, desde entonces legítima, de este pronombre personal. El hombre existe por sí en y por su canto, él mismo es su propio canto: yo canto, luego yo soy. Ahora bien, es evidente que si el lenguaje, bajo las formas del canto, se designa al hombre como el verdadero lugar de su ser, ya no se trata del lenguaje como arquetipo del intercambio, puesto que es precisamente de ello de lo cual se quiere liberar. En otros términos, el modelo mismo del universo de la comunicación es también el medio para evadirse de él. Una palabra puede ser a la vez un mensaje intercambiado y la negación de todo mensaje, puede pronunciarse como un signo y como lo contrario de un signo. El canto de los guayakíes nos remite pues a una naturaleza doble y esencial del lenguaje, que se despliega ora en su función abierta de comunicación, ora en su función cerrada de constitución de un Ego. Esta capacidad del lenguaje para ejercer funciones inversas descansa sobre la posibilidad de su desdoblamiento en *signo* y en *valor*.

Lejos de ser inocente como una distracción o un simple descanso, el canto de los cazadores guayakíes deja escuchar la vigorosa intención que lo anima, la de escapar a la sujeción del hombre a la red general de los signos (cuya metáfora privilegiada está constituida aquí por las palabras) por una agresión contra el

lenguaje, bajo la forma de una transgresión de su función. ¿En qué se convierte una palabra cuando se deja de utilizarla como un medio de comunicación, cuando ella es desviada de su fin “natural”, que es la relación con el Otro? Separadas de su naturaleza de signos, las palabras ya no se destinan a ningún auditor, las palabras guardan en ellas mismas su propio fin, se convierten, para quien las pronuncia, en valores. Por otra parte, no por transformarse de un sistema de signos móviles entre emisores y receptores exclusivamente en una pura posición de valor para un Ego, el lenguaje deja de ser el lugar del sentido: lo meta-social no es lo infra-individual, el canto solitario de un cazador no es el discurso de un loco y sus palabras no son gritos. El sentido subsiste, desprovisto de todo mensaje, y es en su permanencia absoluta en donde reposa el valer de la palabra como valor. El lenguaje puede dejar de ser lenguaje sin por ello aniquilarse en lo insensato, y cada uno puede comprender el canto de los achés aunque, de hecho, nada diga. O más bien, lo que éste nos convida a oír es que hablar no es poner siempre al otro en juego, que el lenguaje puede ser manejado para sí mismo, y que no se reduce a la función que ejerce: el canto quayakí es la reflexión en sí del lenguaje, aboliendo el universo social de los signos para dar lugar a la eclosión del sentido como valor absoluto. No hay pues paradoja en el hecho de que lo más inconsciente y lo más colectivo en el hombre –su lenguaje– pueda ser igualmente su conciencia más transparente y su dimensión más liberada. *A la disyunción de la palabra y del signo en el canto responde la disyunción del hombre y de lo social para el cantor*, y la conversión del sentido de valor es la de un individuo en sujeto de su soledad.

El hombre es un animal político, la sociedad no se reduce a la suma de sus individuos, y la diferencia entre la adición que ella no

es y el sistema que la define, consiste en el intercambio y en la reciprocidad mediante lo cual están ligados los hombres. Sería inútil recordar estas trivialidades si no se quisiese marcar que con ello se indica lo contrario. A saber, que precisamente si el hombre es un “animal enfermo” es porque no es solamente un “animal político”, y que de su inquietud nace el gran deseo que lo habita: el de escapar a una necesidad apenas vivida como destino y de rechazar la obligación del intercambio, el de rehusar su ser social para liberarse de su *condición*. Pues es en el convencimiento que los hombres tienen de estar atravesados y llevados por la realidad de lo social donde se origina el deseo de no dejarse reducir por ello y la nostalgia de evadirse de allí. La audición atenta del canto de algunos salvajes nos enseña que, en verdad, se trata de un canto general y que en él se despierta el sueño universal de no ser más lo que se es.

Situado en el corazón mismo de la condición humana, el deseo de abolirla se realiza solamente como un sueño que puede traducirse de maneras múltiples, ora como mito, ora, entre los guayakíes, como canto. Quizás el canto de los cazadores achés no sea más que su mito individual. De todas maneras, el deseo secreto de los hombres demuestra su imposibilidad en lo que ellos no pueden sino soñarlo, y es solamente en el espacio del lenguaje que viene a realizarse. Ahora bien, esta vecindad entre sueño y palabra, si bien marca el fracaso de los hombres en renunciar a lo que son, significa al mismo tiempo el triunfo del lenguaje. El solo, en efecto, puede cumplir la doble misión de reunir a los hombres y de romper los lazos que los unen. Única posibilidad para ellos de trascender su condición, el lenguaje se plantea entonces como su *más allá*, y las palabras, dichas por lo que *valen*, son la tierra natal de los dioses.

A pesar de las apariencias, es todavía el canto de los guayakíes lo que escuchamos. Si se llega a dudar, ¿no será justamente porque no logramos comprender el lenguaje del mismo? Naturalmente, no se trata ya aquí de traducción. A fin de cuentas, el canto de los cazadores achés nos designa un cierto parentesco entre el hombre y su lenguaje: más precisamente, un parentesco tal cual parece subsistir solamente en el hombre primitivo. Es decir que, muy lejos de todo exotismo, el discurso ingenuo de los salvajes nos obliga a considerar aquello que los poetas y los pensadores son los únicos que no olvidan: que el lenguaje no es un simple instrumento, que el hombre puede estar al mismo nivel que aquél, y que el Occidente moderno pierde el sentido de su valor por el exceso de uso al cual lo somete. Al hombre civilizado el lenguaje se le volvió completamente *exterior*, porque ya no es para él sino un puro medio de comunicación y de información. La cualidad del sentido y la cantidad de los signos varían en sentido inverso. Las culturas primitivas, por el contrario, más cuidadosas de celebrar el lenguaje que de servirse de él, han sabido mantener con él esta relación *interior* que es en sí misma ya alianza con lo sagrado. No hay, para el hombre primitivo, lenguaje poético, porque su lenguaje ya es en sí mismo un poema natural en el que reposa el valor de las palabras. Y si hemos hablado del canto de los guayakíes como de una agresión contra el lenguaje, es más bien como del abrigo que le protege que debemos en adelante escucharlo. ¿Pero podemos aún escuchar, de unos miserables salvajes errantes, la demasiado fuerte lección sobre el buen uso del lenguaje?

Así van los indios Guayakí. Durante el día caminan juntos a través de la selva, hombres y mujeres, el arco delante, el cesto detrás. La entrada de la noche los separa, cada uno dedicado a su sueño. Las

mujeres duermen y los cazadores cantan, a veces, solitarios. Paganos y bárbaros, solamente la muerte les salva del resto.⁵⁵

55 Estudio inicialmente aparecido en *L'Homme* VI (2), 1966.

VI. DE QUÉ SE RÍEN LOS INDIOS

El análisis estructural que resueltamente toma en *serio* los relatos de los “salvajes”, nos señala desde hace algunos años que dichos relatos son precisamente muy serios y que en ellos se articula un sistema de interrogaciones que elevan el pensamiento mítico al plano del pensamiento estricto. Como sabemos desde entonces, gracias a las *Mitológicas* de Claude Levi–Strauss, que los mitos no hablan para no decir nada, éstos adquieren a nuestros ojos un prestigio nuevo: y, tal vez, no es honrarles demasiado si se les confiere así la debida gravedad. Sin embargo, quizás el interés muy reciente que suscitan los mitos pueda llevarnos a tomarlos esta vez demasiado “en serio”, si se puede decir, y a evaluar mal su dimensión en tanto que pensamiento. En suma, al dejar en la oscuridad sus aspectos menos tensos, veríamos difundirse una especie de *mitomanía* olvidadiza de un rasgo común a numerosos mitos, y no exclusivo de su gravedad: a saber, su humor.

Los mitos, no menos serios para los que los cuentan (los indios por ejemplo) que para los que los recogen o los leen, pueden no obstante desplegar una intención marcada de comicidad,

cumpliendo a veces la función explícita de divertir a los auditores, de estimular su hilaridad. Si se experimenta la preocupación de preservar integralmente la verdad de los mitos, es necesario no subestimar el alcance real de la risa que provocan y considerar que un mito puede *a la vez* hablar sobre cosas graves y hacer reír al auditorio. La vida cotidiana de los “primitivos”, a pesar de su dureza, no siempre se desarrolla bajo el signo del esfuerzo o de la inquietud; ellos saben también procurarse verdaderos momentos de tranquilidad, y su agudo sentido del ridículo a menudo les hace burlarse de sus propios temores. Ahora bien, no es extraño que estas culturas confíen a sus mitos la tarea de distraer a los hombres, desdramatizando, de alguna manera, su existencia.

Los dos mitos que a continuación pasaremos a leer pertenecen a esta categoría. Fueron recogidos el año pasado, entre los indios Chulupí que viven en el sur del Chaco paraguayo. Estas narraciones, ora burlescas, ora libertinas, pero nunca desprovistas de algún sentido poético, son harto conocidas por todos los miembros de la tribu, jóvenes y viejos: cuando realmente tienen deseos de reír, le piden a algún anciano versado en el saber tradicional que les vuelva a contar una vez más. El efecto nunca se desmiente: las sonrisas del comienzo se convierten en risas a duras penas contenidas, la risa estalla francamente en carcajadas, y al final se termina con gritos de alegría. Mientras la grabadora registraba estos mitos, el estrépito de decenas de indígenas que escuchaban cubría por momentos la voz del narrador, a cada instante a punto de perder su serenidad. Aunque no somos indios quizás encontremos al escuchar sus mitos alguna razón para regocijarnos con ellos.

PRIMER MITO

EL HOMBRE A QUIEN NADA SE PODÍA DECIR ⁵⁶

La familia de este viejo poseía solamente una pequeña cantidad de calabazas hervidas, cuando un día le rogaron ir a buscar a algunos amigos para invitarlos a comer estas calabazas. Pero él llamó a viva voz a la gente de todas las casas de la aldea. A gritos lanzaba: “¡Venid todos a comer!” ¡Es necesario que todo el mundo venga a comer!

– ¡Ya vamos! ¡Ya llegamos todos!” respondían las gentes. Y sin embargo había solamente un plato de calabazas. Así fue como los dos o tres primeros en llegar se comieron todo, y para los que continuaban presentándose no quedaba absolutamente nada. Todos se encontraban reunidos en la casa del viejo, y no quedaba nada más para comer. “¿Cómo es posible? se decía asombrado. ¿Por qué diablos me han dicho de invitar a la gente a comer? Yo he hecho lo que me han pedido. Creía que había un montón de calabazas. ¡No se me puede culpar! ¡Siempre los otros me hacen mentir! ¡Y después me tienen rabia, porque me hacen decir lo que no es!” Su mujer le explicó entonces: “¡Debes hablar suavemente! Tienes que decir tranquilamente, muy quedo: ¡Venid a comer calabazas!

56 Es el título que los indígenas nos han dado.

– Pero ¿por qué me has dicho de invitar a toda la gente que está allá? ¡Yo he gritado para que me pudiesen oír!” La vieja refunfuñó: “¡Que viejo cretino este, ir a invitar a toda esa gente!”

Algún tiempo después, se fue a invitar a su parentela para ayudar a la cosecha de su plantación de sandías. Pero, también en esta ocasión, toda la gente se presentó, cuando no había más que tres plantas: “¡Vamos a recoger mi cosecha de sandías! ¡Hay muchas!”, proclamaba a viva voz. Y toda la gente estaba ahí con sus sacos, delante de las tres plantas de sandías. “¡Yo creía que había muchas! Se excusaba el viejo. Pero hay calabazas y *anda'i*⁵⁷: ¡Pueden tomarlas!” La gente que se encontraba allí llenó sus sacos, delante de las tres plantas de sandías. “¡Yo creía que...!”

Después de la cosecha, el viejo indio volvió a su casa. Se encontró con su nieta, que llevaba su hijo enfermo para que él lo curara, pues era un *tóoie'éh*, un chamán.

– ¡Abuelo! ¡Cura pues a tu bisnieto que tiene fiebre! ¡Escupe!

– ¡Sí! Lo voy a curar enseguida.

Y empezó a escupir sobre el pequeño sin cesar, cubriéndolo completamente de saliva. La madre del niño exclamó.

– ¡Pero no! ¡Hay que soplar! ¡Sopla también! ¡Cúramelo mejor, mira!

– ¡Sí, sí! Pero ¿por qué no me lo has dicho antes? Lo que tú me has pedido es escupir sobre mi bisnieto, pero no soplar. ¡Por lo tanto, he escupido!

Obedeciendo a su nieta, el viejo se puso pues a soplar sobre el niño, a soplar y a soplar sin detenerse. Al cabo de un momento, la mujer lo detuvo recordándole que era necesario igualmente buscar el espíritu enfermo. El abuelo de inmediato se levantó y se puso a buscarlo, hurgando entre los objetos en todos los rincones de la casa.

– ¡Pero no, abuelo! ¡Siéntate! ¡Sopla! ¡Y canta pues!

– Pero ¿Por qué me lo dices solamente ahora? Me pides que busque a mi bisnieto: ¡por lo tanto, me he levantado para buscarlo!

Volvió a sentarse y envió a buscar otros hechiceros para que le asistiesen en la cura, para que le ayudasen a encontrar el espíritu de su bisnieto. Todos se juntaron en su casa. El viejo los arengó:

– Nuestro bisnieto está enfermo. Vamos pues a tratar de descubrir la causa de su enfermedad.

Como animal doméstico de su espíritu, el viejo poseía una borrica. Los espíritus de los chamanes emprendieron el viaje. El viejo saltó sobre su borrica y entonó su canto: “¡Kuvo'uitaché! ¡Kuvo'uitaché! ¡Kuvo'uitaché!... ¡Bo–rrica! ¡bo–rrica! ¡borrica...! y anduvieron bastante tiempo.

En un momento dado, la borrica hundió una pata en la tierra blanda: allí, había granos de calabaza. La borrica se detuvo. El viejo

chamán señaló el hecho a sus compañeros: “La borrica acaba de detenerse. ¡Debe existir alguna cosa allí!” Observaron atentamente y descubrieron una gran cantidad de calabazas cocidas, que se pusieron a comer. Cuando hubieron terminado, el viejo declaró: “¡Pues bien! ahora, podemos continuar nuestro viaje”.

Retomaron la marcha, siempre al ritmo del mismo canto: “¡Kuvo'uitaché! ¡Kuvo'uitaché! ¡Kuvo'uitaché...! ¡bo-rrica! ¡bo-rrica! ¡bo-rrica...!” De pronto, la oreja del animal se movió: “¡Chchuuk!” lanzó el viejo en este instante, recordó que allí, muy cerca, se encontraba una colmena que antaño había taponado para que nuevamente las abejas viniesen a fabricar su miel. Para permitir que la borrica pudiese llegar a este lugar, los chamanes abrieron un camino a través de la selva. Llegados junto a la colmena, colocaron la grupa del animal contra el árbol y, con su cola, se puso a extraer la miel. El viejo decía: “¡Pueden chupar la miel! ¡Toda la miel que hay en las crines de la cola! Vamos a seguir extrayéndola.” El animal repitió la operación y recogió aún más miel: “¡Vaya, vaya! decía el viejo. ¡Cómense toda la miel, hombres con nariz idéntica! ¿Quieren más, o ya tienen bastante?” Los otros chamanes ya no tenían hambre. “¡Pues bien! ¡Vamos a continuar!”

Retomaron la marcha, siempre cantando: “¡Bo-rrica! ¡bo-rrica! ¡bo-rrica...!” Avanzaron un trecho. De pronto el viejo exclamó: “¡Chuhuuuk! ¡Hay algo ahí adelante! ¿Qué puede ser? ¡Debe ser un ts'ich'é, un espíritu maléfico!” Se aproximaron y el viejo afirmó: “¡Oh! ¡Eso es un ser rápido! ¡No se le puede alcanzar!”. Sin embargo, no era más que una tortuga. “Me voy a quedar en el medio para atraparla, dijo, pues yo soy más viejo y más experimentado que ustedes”. Dispuso a los otros en círculo y, a

una señal, atacaron todos juntos a la tortuga: “¡Bo–rrica! ¡bo–rrica! ¡bo–rrica!...” Pero el animal no hizo el menor movimiento, pues era una tortuga. La atraparon. El viejo exclamó: “¡Qué bonita es! ¡Qué bello dibujo! será mi animal doméstico”. Se la llevó, y continuaron, siempre cantando: “¡Borrিকা!...”

Pero enseguida, de nuevo, “¡Chchuuuk!” Se detuvieron. “¡La borrica no avanza más! Hay una cosa ahí delante”. Observaron y descubrieron una mofeta: “¡Será nuestro perro! decidió el viejo. Es muy bonito, es un perro salvaje”. Lo cercaron y el viejo se situó en el centro, declarando: “¡Yo soy más viejo y más hábil que ustedes!” Y, al canto de: “¡Bo–rrica! ¡bo–rrica! ¡bo–rrica!...”, pasaron al ataque. Pero la mofeta se metió en su madriguera: “¡Entró ahí! voy a tratar de sacarla.” El viejo hechicero introdujo su mano en el hueco, inclinándose con todo su cuerpo, y la mofeta se orinó en el rostro⁵⁸. “¡Miaaa!” rugió el viejo. Estuvo a punto de desvanecerse, tal era la fetidez. Los otros chamanes “se dispersaron en desorden, gritando: “¡Eso hiede! ¡Hiede horriblemente!”.

Prosiguieron su viaje, cantando todos en coro, y de pronto tuvieron ganas de fumar. La oreja de la borrica se movió y el animal se detuvo una vez más. “Pues bien, ahora vamos a fumar un poco”, decidió el viejo. Llevaba consigo sus pertrechos para fumar en su bolsita; se puso a buscar su pipa y su tabaco. “¡Ah! ¡No esperaba haber olvidado mi pipa!” Buscó en todas partes sin encontrar nada. “¡No se muevan! ordenó a los otros. Voy a toda velocidad a buscar mi pipa y mi tabaco”. Y partió acompañándose con su canto: “¡Bo–

58 En realidad, la mofeta proyecta un líquido nauseabundo que guarda en una glándula anal.

rrica! ¡bo–rrica! ¡bo–rrica!...” Al terminar el canto, ya estaba de regreso.

– ¡Heme aquí!

– Ah, ¿Ya estás? Vamos pues a poder fumar un poco.

Se pusieron a fumar.

Cuando hubieron fumado bastante, retomaron el camino, cantando siempre. De repente la oreja del animal se movió y el viejo alertó a sus compañeros: “¡Chchuuuk! ¡Diríase que allí hay un baile!” En efecto, se oía un ruido de tambor. Los chamanes se dirigieron al lugar de la fiesta y comenzaron a danzar. Cada uno de ellos se juntó a una pareja de bailarines. Bailaron durante un rato y luego se entendieron con las mujeres para dar una vuelta. Dejaron el lugar del baile y todos los chamanes hicieron el amor con las mujeres. El viejo jefe también copuló. Pero apenas hubo terminado se desvaneció, pues era muy viejo. “¡Eich!, ¡Eich!, ¡Eich!” Jadeaba cada vez más fuerte y finalmente, en el colmo del esfuerzo, se desmayó. Al cabo de un momento, recuperó el sentido. “¡Eich!, ¡Eich!, ¡Eich!” exclamaba lanzando profundos suspiros, ya mucho más calmado. Se recuperó lentamente, reunió a sus compañeros y les preguntó:

– ¿Qué, todo el mundo está aliviado?

– ¡Ah sí! Ahora nos sentimos libres. ¡Podemos proseguir, y mucho más livianos!

Y entonando su canto, retomaron la marcha. Al cabo de cierto tiempo, el camino se estrechó: “Vamos a desbrozar el sendero para que la borrica no se espine las patas”. Sólo había cactus.

Limpiaron pues hasta llegar al lugar en donde el camino volvía a ensancharse. Continuaban cantando: “¡Bo–rrica! ¡bo–rrica! ¡borri–ca! ...” Un movimiento de la oreja del animal les detuvo: “¡Hay algo ahí delante! Vamos a ver lo que es”. Se adelantaron y el viejo chamán percibió que eran sus espíritus asistentes. Ya les había prevenido de lo que buscaba. Se aproximó y ellos le anunciaron:

– Es *Faiho 'ai*, el espíritu del carbón, quien retiene el alma de tu bisnieto. También se hace ayudar por *Op'etsukfai*, el espíritu del cactus.

– ¡Si! ¡si! ¡Perfectamente! ¡Es ese! ¡Conozco muy bien esos espíritus!

Había otros más, pero él no los conocía. Advertido de todo esto por sus espíritus asistentes, sabía desde ya donde se encontraba su bisnieto: en un granero⁵⁹.

Montado sobre su borrica, se adelantó cantando y llegó al lugar indicado. Pero ahí, quedó atrapado por las espinosas ramas de la construcción. Sintió miedo y llamó a los otros hechiceros en su ayuda.

Pero, viendo que permanecían indiferentes, lanzó un alarido. Sólo entonces sus compañeros chamanes vinieron en su ayuda, y

59 Choza de ramas donde los indios almacenan sus provisiones.

pudo así recuperar el espíritu del enfermo. Lo llevó consigo a su casa y lo reintrodujo en el cuerpo del niño. Entonces su nieta se incorporó, tomó a su hijo sanado y se fue.

Este viejo chamán tenía otras nietas. A ellas les encantaba mucho ir a recoger frutos de *algarrobo*. El día siguiente, al alba, vinieron a buscarlo:

– ¿Se ha levantado ya nuestro abuelo?

– ¡Oh sí! ¡Hace mucho rato que me he despertado!

– ¡Pues bien, vamos entonces!

Y partió a buscar *algarrobo* negro con una de sus nietas que permanecía aún soltera. La condujo a un lugar donde había muchos árboles y la muchacha se puso a recoger los frutos. Por su parte, él se sentó a fumar. Pero poco a poco, le venían las ganas de hacer algo con su nieta, pues el episodio del día anterior, en su encuentro con las mujeres durante el viaje, le había excitado mucho. Se puso pues a reflexionar sobre los medios para tumbar a su nieta.

Recogió una espina de algarrobo y se la clavó en el pié. Después fingió tratar de sacársela. Gemía quejumbrosamente.

– ¡Ay! ¡ay! ¡ay!

– ¡Oh! ¡Pobre abuelo! ¿Qué te pasa?

– ¡Una desgracia! ¡Tengo una espina en el pié, y me parece que pronto me va a llegar al corazón!

La muchacha, emocionada, se aproximó y el abuelo le dijo: “¡Sácate tu faja, para vendarme la herida! ¡Ya no puedo más!” Ella así lo hizo y el abuelo la convidó a sentarse: “¡Levanta ahora un poco tu vestido para que pueda posar mi pie sobre tus muslos! ¡Uf! ¡Uf! ¡Ay! ¡Ay!” ¡Gemidos espantosos! Sufría horriblemente: “¡Déjame poner mi pie sobre tus muslos! ¡Ay! ¡Ay! ¡Ay! ¡Como me duele! ¡Ya no soporto más! ¡Separa un poquito tus muslos! ¡Ay! ¡Ay! ¡Ay!” Y la muchacha, compasiva, obedecía. El viejo estaba muy excitado ya que ella se hallaba totalmente desnuda: “¡Hum! ¡Que hermosas piernas tiene mi nieta! ¿No puedo poner mi pie un poco más arriba, nietecita?”

En ese instante se arrojó sobre ella, exclamando:

- ¡Ah, ah! ¡Ahora, vamos a olvidarnos de tu futuro marido!
- ¡Aaah! ¡Pero abuelo! ¡protestó la muchacha que no quería!
- ¡Yo no soy tu abuelo!
- ¡Abuelo, lo contaré todo!
- ¡Que más! Yo también contaré todo.

La tumbó y le introdujo su pene. Estando encima de ella, exclamó: “¡Tsu! ¡Ves! ¡Ahora te estás aprovechando de mis restos! ¡Los últimos, verdaderamente!” Después regresaron a la aldea. Ella no contó nada, tal era su vergüenza.

El viejo chamán aún tenía otra nieta, también soltera. Y bien hubiera querido aprovecharse igualmente de ella. La invitó pues a recoger frutos de algarrobo y, una vez en el lugar, repitió la misma comedia de la espina. Pero esta vez, se apresuró en demasía,

mostró la espina a su nieta y, sin esperar más, la arrojó a tierra echándose sobre ella. Comenzó a penetrarla. Pero la muchacha tuvo un sobresalto violento, y el pene del viejo fue a clavarse en una mata de hierba donde una brinza se le introdujo, hiriéndolo levemente: “¡Ay! ¡Mi nieta me ha picado la nariz⁶⁰!” Nuevamente se arrojó sobre ella. Lucharon en el suelo. En un momento favorable, el abuelo tomó su impulso, pero nuevamente falló en su objetivo y, en su esfuerzo, fue a dar con su pene en la mata de hierba, arrancándola. Comenzó a sangrar, ensangrentando el vientre de su nieta.

Esta hizo un gran esfuerzo y logró sacarse al abuelo de encima.

Lo agarró por el cabello, arrastrándolo hasta un cactus y se puso a frotarle el rostro contra las espinas. El suplicaba:

- ¡Ten piedad de tu abuelo!
- ¡No quiero saber nada de mi abuelo!
- ¡Vas a perder a *tu* abuelo!
- ¡Me da lo mismo!

Y ella continuaba hundiéndole el rostro en el cactus. Enseguida, lo volvió a tomar por los cabellos y lo arrastró hacia un matorral de caraguatá. El viejo soportó algunos instantes, después intentó levantarse; pero ella se lo impidió. Las espinas del caraguata le arañaban el vientre, los testículos y el pene: “¡Mis testículos! ¡Mis testículos van a desgarrarse!” clamaba el abuelo. *Crr! Crr!* Sonaban

60 Según la costumbre chulupí, sería grosero denominar al pene por su nombre. Por lo tanto debe decirse: la nariz.

las espinas al destrozarlo. Finalmente, la muchacha lo abandonó sobre la pila de *caraguatá*. El viejo tenía ya la cabeza completamente hinchada a causa de todas las espinas que en ella se habían clavado. La muchacha recogió su saco, volvió a su casa y reveló a su abuela lo que el abuelo había querido hacer. En cuanto a él, que casi no veía a causa de las espinas que le cubrían los ojos, volvió a tuestas y se arrastró hasta su casa.

Allí, su mujer se quitó el vestido y le golpeó con él el rostro: “¡Ven a tocar lo que tengo ahí!” gritó ella. Y tomándole la manó le hizo tocar su *hlasu*, su vagina. Y rabiaba:

– ¡Sí! ¡A ti te gustan las cosas de los otros! ¡Pero lo que te pertenece, no lo quieres!

– ¡No quiero *tu hlasu*! ¡Es demasiado viejo! ¡Las cosas viejas, a uno no le dan ganas de usarlas!

SEGUNDO MITO

LAS AVENTURAS DEL JAGUAR

Una mañana, el jaguar partió a pasear y se encontró con el camaleón. Este, como cada uno sabe, puede atravesar el fuego sin quemarse. El jaguar exclamó:

– ¡Cómo me gustaría a mí también jugar con el fuego!

– ¡Puedes divertirte si lo quieres! Pero no podrás soportar el calor y te vas a quemar.

– ¡Eh! ¡Eh! ¿Por qué no lo soportaría? ¡Yo también soy rápido!

– ¡Pues bien! Vamos allá: la brasa es menos fuerte.

Allá se dirigieron, pero en realidad la brasa estaba más ardiente que en otra parte. El camaleón explicó al jaguar cómo era necesario proceder y pasó una vez a través del fuego para mostrarle: nada le sucedió. “¡Bien! ¡Sal de ahí! Yo también voy a pasar. “¡Si tú lo logras yo también puedo lograrlo!” El jaguar se arrojó al fuego y de inmediato se quemó: ¡f f f f! Logró atravesar, pero ya estaba calcinado a medias, y murió, reducido a cenizas.

En aquel momento llegó el pájaro *ts'a-ts'i*, que se puso a llorar: “¡Ah! ¡Mi pobre nieto! ¡Jamás podré acostumbrarme a cantar sobre las huellas de un corzo!” Bajó del árbol y con su ala se puso a juntar en un montón las cenizas del jaguar. Enseguida vertió agua sobre las cenizas y pasó por encima del montón: el jaguar se levantó “¡Vaya! ¡Qué calor! exclamó. ¿Por qué diablos me he acostado en pleno sol?” Reanudó su paseo.

Al cabo de un momento, oyó que alguien cantaba: era el corzo, que se encontraba en su plantación de papas. En realidad, las papas eran cactus. “¡At 'ona 'i! ¡At 'ona 'i! ¡Tengo sueño sin razón!” Y, siempre cantando, bailaba sobre los cactus: como el corzo tiene los pies muy finos, podía fácilmente evitar las espinas. El jaguar observaba su ejercicio:

– ¡Ah! ¡Como me gustaría a mí también bailar allí encima!

– No creo que puedas caminar sobre los cactus sin clavarte las espinas en los pies.

– ¿Y por qué no? ¡Si tú lo haces, yo muy bien puedo hacerlo también!

– ¡Muy bien! En ese caso, vamos allá: hay menos espinas.

En realidad, había muchas más. El corzo pasó el primero, para mostrar al jaguar: bailó sobre los cactus y luego volvió, sin una sola espina. “¡Hi! ¡Hi! ¡Hi! exclamó el jaguar. ¡Cómo me gusta todo esto!” Llegó su turno. Se introdujo entre los cactus y llegó al medio del campo del cactus. Sufrió mucho y ya no podía mantenerse de pie: se echó cuan largo era, con el cuerpo acribillado de espinas.

De nuevo apareció el *ts'a–ts'i* que sacó al jaguar de allí y le extrajo todas las espinas, una por una. Después, con su ala, le empujó un poco más lejos. “¡Qué calor! exclamó el jaguar. ¿Por qué diablos me he quedado dormido en pleno sol?”

Volvió a ponerse en marcha. Algunos momentos más tarde, se encontró con una lagartija: ésta puede subir a los árboles, hasta la punta de las ramas y bajar muy rápido sin caer. El jaguar la vio hacer e, inmediatamente, le entraron ganas de divertirse también. La lagartija le condujo entonces a otro árbol y le mostró lo que cabía hacer: subió a la cúspide del árbol y bajó a toda velocidad. El jaguar se lanzó a su vez. Pero, una vez que llegó a lo alto del árbol, cayó y una rama se le clavó en el ano, saliéndole por la boca. “¡Oh! dijo el jaguar. ¡Esto me recuerda fielmente cuando tengo diarrea!” Una vez más, *ts'a–ts'i* vino a sacarlo de este mal paso, le curó el ano y el jaguar pudo proseguir su camino

Se encontró entonces con un pájaro que estaba jugando con dos ramas que el viento hacía cruzarse: el pájaro se divertía pasando entre ellas rápidamente, en el momento en que se cruzaban. Esto gustó enormemente al jaguar:

– ¡Yo también quiero jugar!

– ¡Pero tú no lo lograrás! Eres demasiado grande, yo soy pequeño.

– ¿Y por qué no podría yo hacerlo?

El pájaro condujo pues al jaguar a otro árbol y pasó una vez para mostrarle: las ramas casi tocaron su cola en el momento en que se cruzaron. “¡A ti te toca ahora!” El jaguar saltó, pero las ramas lo apretaron por la mitad del cuerpo, partiéndolo en dos. “¡Ay!” gritó el jaguar. Los dos pedazos cayeron y murió.

Ts'a-ts'i reapareció y vio a su nieto muerto. Se puso a llorar: “¡Jamás podré acostumbrarme a cantar sobre las huellas de un corzo! Bajó y juntó los dos pedazos del jaguar. Con una concha de caracol, pulió cuidadosamente la juntura; después caminó sobre el jaguar quien entonces se levantó, vivo.

Se puso nuevamente en marcha. Avistó entonces a *It'o*, el buitre real, quien se divertía volando de arriba abajo y de abajo arriba. Eso también le gustó mucho al jaguar: le declaró a *It'o* que deseaba jugar como él:

– ¡Ah! amigo mío, ¡Cómo me gustaría jugar como tú!

– ¡Sería muy bueno! ¡Pero tú no posees alas!

– No tengo, es verdad, pero tú puedes prestármelas.

It'o aceptó. Preparó dos alas que pegó al cuerpo del jaguar con cera. Hecho esto, invitó a su compañero a volar. Juntos se elevaron hasta una altura increíble, divirtiéndose durante toda la mañana. Pero hacia mediodía el sol estaba ardiente y derritió la cera: las dos alas se desprendieron. El jaguar se aplastó sobre la tierra con todo su peso y murió, casi reducido a migajas. *Ts'a–ts'i* llegó, arregló los huesos del jaguar y lo levantó. Este volvió a partir.

No tardó en encontrar a la mofeta que se divertía con su hijo, rompiendo pedazos de madera. El jaguar se aproximó para ver lo que sucedía: de pronto saltó sobre el hijo de la mofeta y luego quiso atacar al padre. Pero éste le meó en los ojos y el jaguar quedó enceguecido.⁶¹ Caminaba y ya no veía nada. Pero *Ts'a–ts'i* surgió de nuevo y le lavó cuidadosamente los ojos: es por esto que el jaguar tiene una vista tan buena. Sin el pájaro *ts'a–ts'i*, el jaguar ya no existiría.

El valor de estos dos mitos no se limita a la intensidad de la risa que provocan. Se trata de comprender lo que precisamente, en estas historias, divierte a los indígenas; también se trata de establecer que la fuerza cómica no es la única propiedad común a estos dos mitos, sino que, por el contrario, constituyen un conjunto fundamentado sobre razones menos externas, razones que permiten ver en su agrupación algo más que una yuxtaposición arbitraria.

61 Cf. nota 52.

El personaje central del primer mito es un viejo chamán. Se le ve primero tomar todo al pie de la letra, confundir la letra y el espíritu (de tal manera que *no se le puede decir nada*) y por consiguiente cubrirse de ridículo ante los ojos de los indios. Lo seguimos a continuación en las aventuras a que lo expone su “oficio” de médico. La expedición extravagante que emprende con los otros chamanes a la búsqueda del alma de su bisnieto, está llena de episodios que revelan una incompetencia total entre los médicos y una capacidad prodigiosa para olvidar el objetivo de su misión: ellos cazan, comen, copulan, buscan el menor pretexto para olvidar que son médicos. Su viejo jefe, después de haber logrado la cura por poco, da curso libre a un libertinaje desenfrenado: abusa de la inocencia y de la bondad de sus propias nietas para sofaldarlas en la selva. En resumen, es un héroe grotesco y uno se ríe a sus expensas. El segundo mito nos habla del jaguar. Su viaje, para ser sólo un simple paseo, no carece de imprevistos. Este gran bobo, que decididamente encuentra mucha gente en el camino, cae sistemáticamente en las trampas que le tienden aquellos que él desprecia con tanta soberbia. El jaguar es grande, fuerte y tonto, no comprende nunca nada de lo que le sucede y, sin la intervención repetida de un insignificante pajarito, habría sucumbido enseguida. Cada uno de sus pasos testimonia su torpeza y demuestra lo ridículo del personaje. En resumen, estos dos mitos presentan chamanes y jaguares como víctimas de su propia estupidez y de su propia vanidad, víctimas que por tales motivos no merecen la compasión, sino la carcajada.

A estas alturas se puede plantear la cuestión: ¿de quién se burlan? Una primera conjunción nos muestra al chamán y al jaguar unidos por la risa que provocan sus desdichas. Pero, interrogándonos sobre el estatuto real de estos dos tipos de seres

y sobre la relación vivida que los indígenas mantienen con ellas, les descubrimos colindar en una segunda analogía: es que, lejos de ser personajes cómicos, son por el contrario, tanto el uno como el otro, seres peligrosos, capaces de inspirar temor, respeto, odio, pero sin duda nunca ganas de reír.

En la mayoría de las tribus sudamericanas, los chamanes comparten con los jefes –cuando no son ellos mismos los que cumplen esta función política– prestigio y autoridad. El chamán es siempre una figura muy importante de las sociedades indígenas y, como tal, es a la vez respetado, admirado y temido. En efecto, es el único en el grupo que posee poderes sobrenaturales, el único que puede dominar el mundo peligroso de los espíritus y de los muertos. El chamán es pues un sabio que pone su saber al servicio del grupo curando a los enfermos. Pero los mismos poderes que le hacen de él un médico, es decir, un hombre capaz de provocar la vida, le permiten también dominar la muerte: es un hombre que puede matar. En este sentido es peligroso, inquietante y se desconfía constantemente de él. Amo tanto de la muerte como de la vida, se le hace inmediatamente responsable de todo acontecimiento extraordinario y a menudo lo matan porque le temen. Es decir, por consiguiente, que el chamán se mueve en un espacio demasiado lejano, demasiado exterior al del grupo para que éste conciba, en la vida real, que su risa pueda reconciliarle con él.

¿Qué pasa con el jaguar? Este felino es un cazador muy eficaz, pues es poderoso y astuto. Las presas que ataca con predilección (cerdos, ciervos, etc.) son también la caza generalmente preferida de los indios. Se desprende de ello que el jaguar es percibido por ellos –y los mitos en los cuales él aparece confirman a menudo esta

constatación empírica— más como un competidor de cuidado que como un enemigo temible. Uno se equivocaría sin embargo si dedujera que el jaguar no es peligroso. Sin duda raramente ataca al hombre: pero conocemos varios casos de indios atacados y devorados por esta fiera, por lo que es siempre arriesgado encontrarlo. Por otra parte, sus cualidades mismas de cazador, y el imperio que ejerce sobre la selva, inducen a los indígenas a apreciarlo en su justo valor y a evitar subestimarlos: ellos respetan a su igual en el jaguar y, en ningún caso, se mofan de él⁶². En la vida real, la risa de los hombres y el jaguar subsisten siempre en la disyunción.

Concluamos pues la primera etapa de este examen sumario enunciando que:

- 1º. Los dos mitos considerados nos presentan al chamán y al jaguar como dos seres grotescos y objetos de risa;
- 2º. En el plano de las relaciones efectivamente vividas entre los hombres por una parte, los chamanes y los jaguares por otra, la posición de estos últimos es exactamente contraria a la que presentan los mitos: el jaguar y el chamán son seres peligrosos, por lo tanto respetables, y por ello mismo se hallan más allá de la risa;
- 3º. La contradicción entre lo imaginario del mito y lo real de la vida cotidiana se resuelve cuando se reconoce en los mitos una

62 Hemos constatado entre tribus de culturas muy diferentes, como los guayakís, los guaraníes, los chulupís, una tendencia a exagerar el riesgo que hace correr este animal; los indios juegan a tener miedo al jaguar porque ellos le temen efectivamente.

intención de escarnio: *los chalupíes realizan al nivel del mito lo que les está prohibido al nivel de lo real*. Uno no se ríe de los chamanes reales o de los jaguares reales, pues de ninguna manera son seres risibles. Se trata, por lo tanto, para los indígenas, de cuestionar, de desmitificar a sus propios ojos el temor y el respeto que les inspiran jaguares y chamanes. Este cuestionamiento puede operar de dos maneras: sea realmente, y entonces se mata al chamán considerado demasiado peligroso o al jaguar encontrado en la selva; sea simbólicamente, *por la risa*, y el mito (desde entonces instrumento de desmitificación) inventa una variedad de chamanes y jaguares tales que uno pueda burlarse de ellos, despojados de sus atributos reales para encontrarse transformados en idiotas de aldea.

Consideremos por ejemplo el primer mito. La parte central está consagrada a la descripción de una cura chamánica. La tarea de un médico es cosa grave pues para curar un enfermo es necesario descubrir y reintegrar en el cuerpo del paciente el alma cautiva en la lontananza. Es decir, que durante la expedición que emprende su espíritu, el chamán debe estar atento sólo a su trabajo y no puede dejarse distraer por nada. Ahora bien, ¿qué sucede en el mito? Primeramente, los chamanes son numerosos, mientras que el caso a tratar es relativamente benigno: el niño tiene fiebre. Un chamán sólo solicita a sus colegas en los casos verdaderamente desesperados. Luego se ve a los médicos, como niños, aprovechar la menor ocasión para hacer novillos: comen (primeramente calabazas cocidas, luego la miel extraída de la cola de la borrica), cazan (una tortuga, después una mofeta); bailan con las mujeres (en lugar de bailar solos, como deberían hacerlo), y se apresuran a seducirlas para ir a copular con ellas (de lo cual debe abstenerse

absolutamente un chamán durante su trabajo). Durante todo este tiempo, el viejo se da cuenta que ha olvidado la única cosa que un verdadero chamán no olvidaría jamás, es decir, su tabaco. Para terminar, se enreda estúpidamente en una zarza en donde sus compañeros, pudiendo ser útiles por una vez, lo habrían dejado tranquilamente forcejear si es que no hubiese lanzado verdaderos alaridos. Resumiendo, el jefe de los chamanes hace exactamente lo contrario de lo que haría un médico auténtico. No se podría, sin sobrecargar desmesuradamente la exposición, evocar todos los rasgos que transforman en irrisorio al chamán del mito. Sin embargo, es necesario que señalemos brevemente dos de ellos: su “animal doméstico” y su canto. Cuando un chamán del Chaco comienza una cura, envía (imaginariamente, por supuesto) a su animal familiar en exploración. Todo chamán es dueño de este tipo de espíritu–asistente animal: se trata a menudo de pequeños pájaros o de serpientes, pero en ningún caso de animales tan ridículos (para los indígenas) como una borrica. El mito, al escoger para el chamán un animal doméstico tan molesto y terco, indica de entrada que va a hablar de un pobre diablo. Por otra parte, el canto de los chamanes chulupís nunca tiene letra. Consiste en una melopea tenuemente modulada, indefinidamente repetida y puntuada, en escasos intervalos, por una sola palabra: el nombre del animal familiar. Ahora bien, el canto de nuestro chamán se compone exclusivamente del nombre de su animal: de este modo, no cesa de lanzar, como un grito de triunfo, la confesión de sus “chamanerías”.

Se ve aparecer aquí una función por así decirlo catártica del mito: libera en su relato una pasión de los indígenas, la obsesión secreta de reír de aquello que se teme. Devalúa en el plano del lenguaje lo que no podría serlo en la realidad y, revelando en la risa un

equivalente de la muerte, nos enseña que, entre los indígenas, el ridículo mata.

Superficial hasta ahora, nuestra lectura de los mitos es suficiente sin embargo para establecer que la analogía mitológica del jaguar y del chamán no es más que la transformación de una analogía real. Pero la equivalencia existente entre ellos permanece exterior, y las determinaciones que los unen remiten siempre a un tercer término: la actitud real de los indígenas frente a los chamanes y a los jaguares. Penetremos, pues, más profundamente en los textos de los mitos, con el fin de ver si el parentesco de estos dos seres no es más íntimo de lo que a primera vista parece.

Se notará ante todo que la parte central del primer mito y el segundo en su totalidad, se refieren exactamente a la misma cosa: en ambos casos se trata de un *viaje sembrado de obstáculos*, el del chamán lanzado a la búsqueda del espíritu de un enfermo, y el del jaguar, que se encuentra simplemente de paseo. Ahora bien, las aventuras gallardas o burlescas de nuestros dos héroes disimulan en realidad, bajo la máscara de una falsa inocencia, una empresa muy seria, un género de viaje muy importante: *aquel que conduce a los chamanes hasta el Sol*. Aquí es necesario recurrir al contexto etnográfico.

Los chamanes del Chaco no son solamente médicos sino también adivinos capaces de prever el futuro (por ejemplo, el resultado de una expedición guerrera). A veces, cuando no se sienten seguros de su saber, van a consultar al Sol, que es un ser omnisciente. Pero el Sol, poco deseoso de ser importunado, ha dispuesto sobre el trayecto que lleva a su morada toda una serie de obstáculos, muy difíciles de franquear. Por eso, únicamente los mejores chamanes, los más astutos y más valientes, logran superar las pruebas; el Sol

acepta entonces apagar sus rayos e informar a aquellos que se presentan ante él. Las expediciones de este género son siempre colectivas, en razón justamente de su dificultad, y se desarrollan bajo la dirección del más experimentado de los hechiceros. Ahora bien, si se compara las peripecias de un viaje al Sol con las aventuras del viejo chamán y del jaguar, se nota que ambos mitos describen, a menudo con gran precisión, las etapas del Gran Viaje de los chamanes. El primer mito cuenta una cura: el médico envía su espíritu a la búsqueda del espíritu del enfermo. Pero el hecho de que el viaje se realice en grupo indica ya que no se trata solamente de un desplazamiento rutinario, sino de algo mucho más solemne: un viaje hacia el Sol. Por otra parte, ciertos obstáculos que los chamanes encuentran en el mito corresponden a las trampas con las cuales el Sol ha jalonado su camino: las diversas barreras de espinas, por ejemplo, y también el episodio de la mofeta: esta, *encegueciendo* al chamán, repite uno de los momentos del viaje al Sol: la travesía de las tinieblas donde no se *ve nada*.

Lo que se encuentra finalmente en este mito es una parodia burlesca del viaje al Sol, parodia que toma como pretexto un tema más familiar a los indios (el de la cura chamánica) para burlarse doblemente de sus hechiceros. En cuanto al segundo mito, retoma casi término a término el desglose del viaje al Sol, y los diversos juegos en los que el jaguar pierde corresponden a los obstáculos que el verdadero chamán sabe franquear: la danza en las espinas, las ramas que se entrecruzan, la mofeta que sume al jaguar en las tinieblas y, finalmente, el vuelo icariano hacia el Sol en compañía del buitre. No hay nada de asombroso, en efecto, en que el sol derrita la cera que mantiene las alas del jaguar, ya que, para que

el Sol consienta a apagar sus rayos, el buen chamán debe haber franqueado los obstáculos anteriores.

Nuestros dos mitos utilizan así el motivo del Gran Viaje para con esto caricaturizar a los chamanes y a los jaguares, mostrándolos incapaces de realizarlo. El pensamiento indígena no escoge en vano la actividad más estrechamente ligada a la tarea de los chamanes, el dramático encuentro con el Sol; lo que busca es introducir un espacio de desmesura entre el chamán y el jaguar del mito y su objetivo, espacio que viene a ser llenado por el cómico. Y la caída del jaguar, que pierde sus alas por imprudencia, es la metáfora de una desmitificación buscada por el mito.

Se comprueba pues que siguen una misma dirección los caminos en los cuales los mitos involucran respectivamente al chamán y al jaguar; y vemos precisarse poco a poco la semejanza que desean reconocer entre los dos héroes. ¿Pero estas paralelas están destinadas a juntarse? Se podría oponer una objeción a las observaciones que preceden: si es perfectamente coherente e incluso, podría decirse, previsible que el primer mito evoca la escenificación del viaje al Sol para burlarse de aquellos que lo realizan –los chamanes– no se comprende por el contrario la conjunción del jaguar en tanto que jaguar y el motivo del Gran Viaje, no se comprende por qué el pensamiento indígena recurre a este aspecto del chamanismo para burlarse del jaguar. Los dos mitos examinados no nos enseñan nada a este respecto, para ello es aún necesario apoyarse sobre la etnografía del Chaco.

Diversas tribus de esta área comparten, como se ha visto, la convicción de que los buenos chamanes son capaces de acceder a la morada del Sol, lo que les permite a la vez demostrar su talento y enriquecer su saber al interrogar al astro omnisciente. Pero

existe para estos indígenas otro criterio del poder (y de la maldad) de los mejores hechiceros: es que éstos pueden *transformarse en jaguares*. La relación entre nuestros dos mitos cesa entonces de ser arbitraria y a los lazos, hasta el momento exteriores entre jaguares y chamanes, substituye una identidad, ya que, desde cierto punto de vista, los *chamanes son jaguares*. Nuestra demostración sería completa si se lograra establecer una proposición recíproca a ésta. ¿Son los jaguares chamanes?

Ahora bien, otro mito chulupí (demasiado largo para ser transcrito aquí) nos da la respuesta: en tiempos antiguos, los jaguares eran efectivamente chamanes. Eran por otra parte malos chamanes pues, en lugar de tabaco, fumaban sus excrementos, y en lugar de sanar a sus pacientes, buscaban más bien devorarlos. El círculo está ahora, parece, cerrado, ya que esta última información nos permite confirmar la precedente: *los jaguares son chamanes*. Al mismo tiempo se aclara un aspecto oscuro del segundo mito: si hace del jaguar el héroe de aventuras habitualmente reservadas a los hechiceros, es que no se trata del jaguar en tanto que jaguar, sino del jaguar en tanto que chamán.

El hecho pues que jaguar y chamán sean en un sentido intercambiables confiere cierta homogeneidad a nuestros dos mitos y hace verosímil la hipótesis del comienzo: a saber, que constituyen una especie de grupos tal que cada uno de los dos elementos que lo componen no puede ser comprendido sino por referencia al otro. Sin duda estamos ahora lejos de nuestro punto de partida. La analogía de los dos mitos les era entonces sólo exterior, se basaba solamente en la necesidad, para el pensamiento indígena, de realizar míticamente una conjunción imposible en el plano de la realidad: la de la risa, por una parte, la

del chamán y del jaguar por la otra. El comentario que precede (y que no es, subrayémoslo, de ninguna manera un análisis, sino más bien un preludio a un tal tratamiento) ha intentado establecer que esta conjunción disimulaba, bajo su intención cómica, la identificación de los dos personajes.

Cuando los indios escuchan estas historias, no piensan naturalmente más que en reír. Pero lo cómico de los mitos no les priva de su seriedad. En la risa provocada se abre paso a una intención pedagógica: sin dejar de divertir a aquellos que los escuchan, los mitos vehiculan y transmiten la cultura de la tribu. Ellos constituyen así el *gay saber* de los indígenas.⁶³

63 Estudio inicialmente aparecido en *Les Temps Modernes* (n. 253, junio 1967).

VII. EL DEBER DE PALABRA

Hablar es, antes que nada, poseer el deber de hablar. O mejor aún, el ejercicio del poder asegura la dominación de la palabra: sólo los amos pueden hablar. En cuanto a los súbditos, están destinados al silencio del respeto, de la veneración o del terror. Palabra y poder mantienen relaciones tales que el deseo de uno se realiza por la conquista del otro. Sea príncipe, déspota o jefe de Estado, el hombre del poder es siempre no solamente el hombre que habla, sino la única fuente legítima de la palabra: palabra empobrecida, palabra pobre, es cierto, pero rica en eficiencia, pues ella tiene por nombre *mando* y no quiere más que la *obediencia* del ejecutante. Extremos inertes cada uno para sí mismo, poder y palabra sólo subsisten uno en el otro, cada uno de ellos es substancia del otro y la permanencia de su relación, aun cuando parece trascender la Historia, nutre sin embargo el movimiento de ella: hay acontecimiento histórico cuando, abolido lo que los separa y por lo tanto destinados a la inexistencia, el poder y la palabra se establecen en el acto mismo del encuentro. Toda toma de poder es asimismo una adquisición de palabra.

Naturalmente, esto concierne en primer lugar a las sociedades fundadas sobre la división: amos–esclavos, señores–súbditos, dirigentes–ciudadanos, etc. La marca primordial de esta división, su lugar privilegiado de desarrollo, es el hecho masivo, irreductible, quizás irreversible, de un poder separado de la sociedad global puesto que solamente algunos miembros lo poseen, de un poder que, separado de la sociedad, se ejerce sobre ella y, en caso necesario, contra ella. Lo que aquí se ha señalado, es el conjunto de las sociedades con Estado, desde los despotismos más arcaicos hasta los Estados totalitarios más modernos, pasando por las sociedades democráticas, cuyo aparato de Estado, no por liberal deja de constituirse en el dueño encubierto de la *violencia legítima*.

Vecindad, buena vecindad de la palabra y del poder: he ahí lo que suena claramente en nuestros oídos acostumbrados desde hace mucho tiempo a escuchar esa palabra. Ahora bien, no puede desconocerse esta enseñanza decisiva de la etnología: el mundo salvaje de las tribus, el universo de las sociedades primitivas o incluso –y es lo mismo– de las sociedades sin Estado, ofrece extrañamente a nuestra reflexión esta alianza ya revelada, pero sólo para las sociedades con Estado, entre el poder y la palabra. Sobre la tribu reina su jefe y este reina igualmente sobre las palabras de la tribu. En otros términos, y muy particularmente en el caso de las sociedades primitivas americanas, el jefe –el hombre del poder–, posee también el monopolio de la palabra. No es necesario, entre estos Salvajes, preguntar: ¿quién es vuestro jefe?, sino más bien: ¿quién es entre vosotros el que habla? Dueño de las palabras: es así como numerosos grupos denominan a su jefe.

No se puede, pues, aparentemente, pensar el uno sin el otro, el poder y la palabra, ya que el vínculo entre ellos, claramente meta-histórico, no es menos indisoluble en las sociedades primitivas que en las formaciones con Estado.

Sería sin embargo poco riguroso limitarse a una determinación estructural de esta relación. En efecto, la ruptura radical que separa las sociedades, reales o posibles, según tengan o no Estado, esa ruptura no puede dejar indiferente el modo de relación existente entre el poder y la palabra. ¿Cómo se efectúa esta relación en las sociedades sin Estado? El ejemplo de las tribus indígenas nos lo enseña.

Una diferencia, la más aparente y a la vez la más profunda, se revela en la conjugación de la palabra y del poder: si en las sociedades con Estado la palabra es el *derecho* del poder, en las sociedades sin Estado, por el contrario, la palabra es el *deber* del poder. O para decirlo de otra forma, las sociedades indígenas no reconocen al jefe el derecho de la palabra porque es el jefe: ellas exigen del hombre destinado a ser jefe, que pruebe su dominio sobre las palabras. Hablar es para el jefe una obligación imperativa, la tribu quiere escucharlo: un jefe silencioso no puede seguir siendo un jefe.

Y no nos equivoquemos. No se trata aquí del gusto, tan fuerte entre muchos Salvajes, por los discursos hermosos, por el talento oratorio, por la bella palabra. No se trata aquí de estética, sino de política. En la obligación que se hace asumir al jefe de constituirse en el hombre de la palabra, se revela en efecto toda la filosofía política de la sociedad primitiva.

Allí se despliega el espacio verdadero en el cual se sitúa el poder. Espacio que no es el que en un primer instante pudiera pensarse. Y es la naturaleza de este discurso, por cuya repetición la tribu vela escrupulosamente, es la naturaleza de esta palabra capitana lo que nos indica el lugar real del poder.

¿Qué dice el jefe? ¿Qué es una palabra de jefe? Es, primeramente, un acto ritualizado. Casi siempre el líder se dirige cotidianamente al grupo, al alba o al crepúsculo. Recostado en su hamaca o sentado cerca de su fogata, pronuncia con voz potente el discurso esperado, y su voz, ciertamente, necesita fuerza para lograr hacerse oír.

Ningún recogimiento, en efecto, cuando el jefe habla, nada de silencio, cada uno continúa tranquilamente, como si nada sucediese, dedicado a sus ocupaciones. *La palabra del jefe no es dicha para ser escuchada.* Paradoja: nadie presta atención al discurso del jefe. O más bien, se finge desatención. Si el jefe debe, como tal, someterse a la obligación de hablar para la gente a la cual se dirige, es suficiente con aparentar no escucharlo.

Y, en un sentido, ellos no pierden, si así se puede decir, nada. ¿Por qué? Porque, literalmente, el jefe no dice, prolijamente, nada. Su discurso consiste, en lo esencial, en una celebración, frecuentemente repetida, de las normas de vida tradicionales: “Nuestros abuelos se encontraron bien al vivir en la forma que vivían. Sigamos su ejemplo y, de esta manera, llevaremos juntos una existencia apacible”. He aquí, más o menos, a lo que se reduce un discurso de jefe. Se comprende pues que el mismo no preocupe mayormente a aquellos para quienes está destinado.

¿Qué quiere decir hablar en este caso? ¿Por qué el jefe de la tribu debe hablar precisamente para no decir nada? ¿A qué necesidad de la sociedad primitiva responde esta palabra vacía que emana del lugar aparente del poder? Vacío, el discurso del jefe lo es porque justamente no es discurso de poder: el jefe está separado de la palabra porque está separado del poder.

En la sociedad primitiva, en la sociedad sin Estado, no es del lado del jefe que se encuentra el poder: de esto se desprende que su palabra no puede ser palabra de poder, de autoridad, de mando. Una orden: he ahí precisamente lo que el jefe no podría dar, he ahí precisamente el tipo de plenitud negado a su palabra.

Más allá del rechazo de obediencia que no dejaría de provocar una tentativa tal por parte de un jefe olvidadizo de su deber, no tardaría en plantearse el rechazo a su reconocimiento.

Al jefe lo suficientemente loco como para pensar, no tanto en el abuso de un poder que no posee, sino en el uso mismo del poder, *al jefe que quiere hacer de jefe*, se le abandona: la sociedad primitiva es el lugar del rechazo de un poder separado, porque ella misma, y no el jefe, es el lugar real del poder.

La sociedad primitiva sabe, por naturaleza, que la violencia es la esencia del poder. En este saber se arraiga la preocupación de mantener constantemente separado uno de otro, el poder y la institución, el mando y el jefe. Y es el campo mismo de la palabra lo que asegura la demarcación y traza la línea de separación.

Constriñendo al jefe a moverse sólo en el elemento de la palabra, vale decir en el extremo opuesto al de la violencia, la tribu se asegura de que todas las cosas permanecen en su lugar, que el eje

del poder se repliega sobre el exclusivo cuerpo de la sociedad y que ningún desplazamiento de fuerzas vendrá a subvertir el orden social. El deber de palabra del jefe, ese flujo constante de palabra vacía que *debe* a la tribu, es su deuda infinita, la garantía que prohíbe al hombre de palabra convertirse en hombre de poder.⁶⁴

64 Estudio inicialmente aparecido en la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (8, otoño 1973).

VIII. PROFETAS EN LA JUNGLA

La América indígena no cesa de desconcertar a quienes intentan descifrar su gran rostro. Verla asignar a veces a su verdad lugares imprevistos, nos obliga a reconsiderar la quieta imagen que de ella se tiene y a la cual astutamente quizá se adapta. La tradición nos ha legado una geografía restringida y superficialmente verídica del continente sudamericano y de los pueblos que lo habitaban: por una parte las Altas Culturas andinas y todo el prestigio de sus refinamientos, por otra parte las culturas llamadas de la Selva Tropical, tenebroso reino de tribus errantes por sabanas y junglas. Se podrá observar así el etnocentrismo de este orden que opone, de una manera familiar al Occidente, la civilización, de un lado, a la barbarie, del otro. Complementaria a esta partición, se expresa luego la convicción más sabia de que la vida del espíritu accede a sus formas más nobles sólo cuando la sostiene el suelo, considerado más rico, de una gran civilización: es decir, que el espíritu de los Salvajes permanece espíritu salvaje.

Ahora bien, los mbya-guaraníes nos enseñan que esto no es verdad y que el mundo indígena se muestra capaz de sorprender al auditor occidental con un lenguaje que antaño no hubiese dejado de tener eco. Ya que el pensamiento religioso de estos

indígenas, al desplegarse en la frescura original de un mundo en que coexisten dioses y hombres, se carga de la densidad de una meditación rigurosa y liberada. Los tupí-guaraníes –de los cuales los mbyá constituyen una de las últimas tribus–, proponen a la etnología americanista el enigma de una singularidad que, desde antes de la Conquista, los destinaba a la preocupación incesante de buscar el más allá prometido por sus mitos, *ywy mará eÿ*, la Tierra sin Mal. De esta búsqueda mayor y ciertamente excepcional entre los indígenas sudamericanos, se conoce la consecuencia más espectacular: las grandes migraciones religiosas de las que hablan las relaciones de los primeros cronistas. Bajo la conducción de chamanes inspirados, las tribus se ponían en movimiento y, a través de ayunos y danzas, intentaban acceder a las ricas moradas de los dioses, situadas en el levante. Pero entonces aparecía el obstáculo aterrador, el límite doloroso, el gran océano, aún más terrible por confirmar a los indígenas en la certeza de que su ribera opuesta era el asiento de la tierra eterna. Es por esto que substituía en toda su plenitud la esperanza de alcanzarla algún día y los chamanes, atribuyendo el fracaso a la carencia de fervor y a la falta de respeto a las reglas del ayuno, esperaban sin impaciencia la llegada de un signo o de un mensaje de lo alto para renovar su tentativa.

Los chamanes tupí-guaraníes ejercían pues sobre las tribus una influencia considerable, sobre todo los mayores, los *karaí*, cuya palabra, según se quejaban los misioneros, contenía todo el poder del demonio. Desgraciadamente sus textos no dan ninguna indicación sobre el contenido de los discursos de los *karaí*: sin duda por la simple razón de que los jesuitas no tenían muchos deseos de hacerse cómplices del diablo al reproducir por escrito lo que Satanás sugería a sus agentes indígenas. Pero los Thevet, Nóbrega,

Anchieta, Montoya, etc., traicionan sin querer el silencio de censura al reconocer la capacidad seductora de la palabra de los hechiceros, que constituye, según ellos, el principal obstáculo para la evangelización de los Salvajes. Allí se deslizaba, a pesar de ellos, el reconocimiento que el cristianismo encontraba en el universo espiritual de los tupí-guaraníes, es decir de hombres “primitivos”, algo bastante bien articulado para oponerse con éxito, y como en un plano de igualdad, a la intención misionera. Sorprendidos y amargados, los activos jesuitas descubrían, en la dificultad de su prédica, la finitud de su mundo y la irrisión de su lenguaje: constataban con estupor que las supersticiones diabólicas de los indígenas podían elevarse hasta las regiones supremas de lo que merece ser llamado una religión.

Oculto de este modo, todo este antiguo saber podría haberse perdido para siempre si no lo hubiesen mantenido vivo, silenciosamente, los últimos indios guaraníes, atentos como han estado a su llamado y respetuosos como han sido de su memoria. De poderosos pueblos que eran antaño, no son ahora sino unos pocos los que sobreviven en las selvas del este paraguayo. Admirables por su perseverancia en no renunciar a ellos mismos, los mbyá, que cuatro siglos de ofensas no fueron capaces de humillar, persisten extrañamente en habitar su antigua tierra, según el ejemplo de sus antepasados, en fiel acuerdo con las normas que promulgaron los dioses antes de abandonar la morada que confiaban a los hombres. Los mbyá llegaron a conservar su identidad tribal a despecho de circunstancias y pruebas de su pasado. En el siglo XVIII, los jesuitas fracasaron en convencerlos de renunciar a la idolatría y unirse a los demás indígenas en las misiones. Lo que sabían los mbyá, y que los fortificaba en su rechazo, era la vergüenza y el dolor de ver lo que despreciaban

amenazar su propia substancia, su pundonor y su ética: sus dioses y el discurso de sus dioses, reducidos poco a poco a la nada por el de los recién llegados. En este rechazo reside la originalidad de los guaraníes, se delimita el lugar muy especial que ocupan entre las demás culturas indígenas y se impone el interés que presentan para la etnología. Efectivamente, es raro ver una cultura indígena persistir existiendo de acuerdo con las normas de su propio sistema de creencias y llegar a conservar este campo especial prácticamente libre de injertos. A menudo el resultado del contacto entre el mundo blanco y el mundo indígena es un sincretismo empobrecedor donde, bajo el peso de un cristianismo siempre superficial, el pensamiento indígena sólo busca diferir su muerte. Precisamente es lo que no sucedió con los mbyá que continúan, hasta ahora, condenando al fracaso toda empresa misionera.

Esta secular resistencia de los guaraníes a plegarse ante la religión de los *juru'a*, de los Blancos, toma pues fuerza en la convicción de los indios de que su destino se da en función de la promesa de los antiguos dioses: que viviendo en la tierra mala, *ywy mba'é megua*, en el respeto de sus normas, recibirán de los que están en lo alto los signos favorables a la apertura de un camino que, más allá del horror del mar, los llevará a la tierra eterna. Podríamos sorprendernos de lo que se configura casi como una locura: a saber, la constancia de esta rígida certidumbre capaz de atravesar la historia sin parecer afectada por ella. Sería desconocer la incidencia sociológica del fervor religioso. En efecto, si los mbyá actuales se piensan aún como tribu, es decir como unidad social tendente a preservar su diferencia, esta intención se proyecta esencialmente sobre un fondo religioso: los mbyá son una tribu porque son una minoría religiosa no cristiana, porque el cimiento

de su unidad es la comunidad de la fe. El sistema de las creencias y de los valores constituye pues el grupo como tal y, recíprocamente, este repliegue obstinado sobre sí lleva al grupo, depositario celoso de un saber honrado hasta en la más humilde experiencia, a permanecer como el fiel protector de sus dioses y el guardián de su ley.

Ciertamente, el conocimiento de la temática religiosa se reparte desigualmente entre los miembros de la tribu. La mayoría de los indígenas se contenta, como es normal, con participar aplicadamente en las danzas rituales, con respetar las normas tradicionales de la vida y con escuchar con recogimiento las exhortaciones de sus *pa'i*, de sus chamanes. Ya que ellos son los verdaderos sabios que, tal como los *karaí* de los tiempos antiguos, habitados por la misma pasión, se abandonan a la exaltación de interrogar a sus dioses. Allí se vuelve a descubrir el gusto de los indígenas por la palabra, a la vez como oradores y como auditores: maestros de las palabras y fervientes en pronunciarlas, los caciques chamanes encuentran siempre en el resto de los indígenas un público dispuesto a escucharles.

Se trata casi siempre de abordar en esos discursos los temas que literalmente obsesionan a los mbyá: su destino sobre la tierra, la necesidad de prestar atención a las normas fijadas por los dioses, la esperanza de conquistar el estado de perfección, el estado de *aguyje* el único que permite a los que acceden a él verse abrir por los habitantes del cielo el camino de la Tierra sin Mal. La naturaleza de las preocupaciones de los chamanes, su significación, su alcance y la manera en que ellos las exponen, nos enseñan justamente que el término de chamán califica mal la verdadera personalidad de esos hombres, capaces de ebriedad verbal, cuando les toca el

espíritu de los dioses. A veces médicos, pero no necesariamente, les preocupa mucho menos devolver la salud al cuerpo enfermo que adquirir, por danzas, discursos y mediaciones, esa fuerza interior, esa firmeza del corazón, las únicas que pueden agradar a Numandú, a Karaí Ru Eté, a todas las figuras del panteón guaraní. Más que practicantes, *los pa'i mbyá* son meditantes. Apoyados en el sólido terreno de los mitos y de las tradiciones, ellos se entregan, cada uno para sí mismo, a un verdadero trabajo de glosa de esos textos. Se encuentra pues entre los mbyá dos sedimentaciones, podríamos decir, de su “literatura” oral: una, profana, que comprende el conjunto de la mitología y en especial el gran mito que se llama de los mellizos, y la otra, sagrada, es decir secreta para los Blancos, que se compone de plegarias, de cantos religiosos, de todas las improvisaciones que arranca a los *pa'i* su fervor ardiente cuando sienten que en ellos un dios quiere hacerse oír. A la sorprendente profundidad de su discurso, los *pa'i* –a los que deberíamos llamar profetas y no chamanes– imponen la forma de un lenguaje notable por su riqueza poética. Ello muestra claramente, por lo demás, la preocupación de los indígenas en definir una esfera de lo sagrado tal, que el lenguaje que lo enuncia sea él mismo una negación del lenguaje profano. La creación verbal, surgida de la preocupación de nombrar seres y cosas según su dimensión encubierta, según su ser divino, desemboca así en una transmutación lingüística del universo cotidiano, en un Gran Hablar, del que se pudo creer que era una lengua secreta. De este modo, los mbyá hablan de la “flor del arco” para designar a la flecha, del “esqueleto de la bruma”, para nombrar a la pipa, y de los “ramajes floridos”, para evocar los dedos de Namandu. Transfiguración admirable la de abolir la confusión y el resentimiento de las apariencias, en que no desea contenerse la pasión de los *últimos hombres*: este es el sentido del verdadero

nombre de los mbyá, indígenas resueltos a no sobrevivir a sus dioses.

La primera blancura del alba recorta la copa de los grandes árboles. Se despierta al mismo tiempo en el corazón de los indios guaraníes el tormento, rebelde a la tranquilidad de la noche, de su *tekoach*, de la existencia enferma, que viene a iluminar nuevamente el fulgor del astro, recordándoles así su condición de habitantes de la tierra. No es raro, entonces, ver levantarse *un pa'i*. Voz inspirada por los invisibles, lugar de espera del diálogo entre los humanos y los dioses, él acuerda al rigor de su logos el impulso de la fe que anima las bellas formas del saber. Maitines salvajes en la selva, las graves palabras de su lamento se vuelven hacia el este, al encuentro del sol, mensajero visible de Namandú, el poderoso señor de lo alto: a él se dirige esta ejemplar plegaria.

Desmintiendo el primer y legítimo movimiento de esperanza, las palabras que inspira la salida del astro al *pa'í* lo sumen poco a poco en el círculo del desamparo en que lo abandona el silencio de los dioses. Los esfuerzos de los hombres para arrancarse a su morada terrestre parecen inútiles, ya que no conmueven a quienes ellos solicitan. Pero, llegado el punto extremo de su duda y de su angustia, el que las experimenta y las dice rememora el pasado, el recuerdo de los ancestros: ¿no fueron acaso sus danzas, ayunos y plegarias recompensados antaño, y no les fue otorgado atravesar el mar, descubrir la senda? Quiere decir que los hombres pueden con los dioses, que aún todo es posible. Se afirma entonces la confianza en un destino semejante para los hombres de ahora, para los últimos *Jeguakava*: la espera de las Palabras no será vana, los dioses se harán oír de aquellos que aguardan su voz.

Así se construye el movimiento de la súplica tardía y pronto llegada. Dejando brotar nuevamente su luz, Namandú consiente en dejar vivir, pues, a los hombres: su sueño nocturno es una muerte de la que los arranca el alba. Pero vivir, para los *Jeguakava*, para los portadores de *jeguaka*, para aquellos que el peinado ritual masculino adorna, no sólo es despertar a la neutralidad de las cosas. Los mbyá habitan la tierra en el espacio del cuestionamiento y el Padre acepta pues escuchar la queja de sus adornados. Pero, al mismo tiempo que surge la esperanza donde se arraiga la misma posibilidad de cuestionar, la terrena fatiga lleva a frenar el impulso: la sangre y la carne la miden, y pueden tener razón de ella la plegaria y la danza, sobre todo la danza, cuyo ritmo exacto aligera el cuerpo de su carga terrestre. ¿Qué ausencia expresa esta búsqueda tan apremiante que inaugura el día? La de las *ñe'é porä tenonde* las hermosas palabras originales, lenguaje divino donde se alberga la salvación de los hombres. Pausa en el umbral de su verdadera morada: así es el habitar de los *Jeguakava* en la mala tierra. La imperfección de los cuerpos y de las almas impide abandonarla, sólo ella los mantiene en el más acá de la frontera, del metafórico mar, menos temible en su realidad muy a menudo desconocida por los indígenas, que en el hecho de llevarlos a presentir la división, tal vez definitiva, de lo humano y de lo divino, cada cual anclado en su propia ribera. Agradar a los dioses, merecer de ellos las Palabras que abren el camino de la tierra eterna, las Palabras que enseñan a los hombres las normas de su futura existencia: tal es sin embargo el deseo de los mbyá. ¡Que hablen pues los dioses! ¡Que reconozcan el esfuerzo de los hombres, sus ayunos, sus danzas, sus plegarias! No menos ricos en méritos que sus padres, los *Jeguakava tenonde porangue'í*, los últimos de aquellos que fueron los primeros adornados, aspiran a dejar la tierra: se cumplirá, pues, su destino. He aquí, trágica en el

silencio matinal de una selva, la meditante plegaria de un indio: la claridad de su llamada no se altera por lo que, subterráneamente, se perfila en él el sentido y el gusto de la muerte, hacia donde sabe encaminarse la extrema sabiduría de los guaraníes.

¡Padre mío! ¡Namandú! ¡Haces que me levante nuevamente! Del mismo modo, haces que se levanten los Jeguakava, la totalidad de los adornados.

Y las Jachukava, las adornadas, también haces que se levanten nuevamente todas.

Y en cuanto a todos aquellos a quienes no has dado jeguaká, también haces que se levanten nuevamente todos.

Y he aquí: a propósito de los adornos, a propósito de los que no son tus adornados, a propósito de todos ellos, yo pregunto.

Y sin embargo, en cuanto a todo ello, tú no pronuncias las palabras, Karaí Ru Eté: ni para mí ni para tus hijos destinados a la tierra indestructible, a la tierra eterna que ninguna pequeñez altera.

Tú no pronuncias las palabras donde residen las futuras normas de nuestra fuerza, las futuras normas de nuestro fervor.

Ya que, en verdad, yo existo de un modo imperfecto.

Mi sangre es de naturaleza imperfecta, mi carne es de naturaleza imperfecta, es espantosa, está desprovista de toda excelencia.

Estando así dispuestas las cosas, con el fin de que mi sangre de naturaleza imperfecta, con el fin de que mi carne de naturaleza

imperfecta, se sacudan y lancen lejos de ellas la imperfección: con las rodillas dobladas⁶⁵ me inclino, para conseguir un corazón valeroso.

Y sin embargo, he aquí: tú no pronuncias las palabras.

Por eso, por todo esto no es en absoluto en vano que, en lo que me concierne, necesito tus palabras: las de las futuras normas de la fuerza, las de las futuras normas de un corazón valeroso, las de las futuras normas del fervor.

Ya nada, entre la totalidad de las cosas, inspira valor a mi corazón.

Ya nada me dirige hacia las futuras normas de mi existencia.

Y el maléfico mar, el maléfico mar, no has hecho que yo lo atraviere.

Es por eso, en verdad, es por eso que sólo permanecen mis hermanos reducidos a un pequeño número, que sólo permanecen en pequeño número, mis hermanas.

He aquí: sobre el pequeño número de los que quedan, yo hago escuchar mi lamento.

65 Descripción del movimiento de la danza ritual: Y porque el interés de su mirada se dirige a su futuro alimento, son, entonces, todos ellos los que existen. *Tú haces que sus palabras tomen vuelo, tú inspiras sus preguntas, tú haces que de todos ellos se levante un gran lamento.* Pero he aquí: yo me levanto en mi esfuerzo, y sin embargo tu no pronuncias las palabras, no, en verdad, tu no pronuncias las palabras.

Sobre ellos, nuevamente pregunto: ya que Namandú hace que se levanten.

Estando así dispuestas las cosas, en cuanto a la totalidad de los que se levantan, es a su futuro alimento adonde dirigen su mirada todos, y porque el interés de su mirada se dirige a su futuro alimento, son, entonces, todos ellos los que existen.

Tú haces que sus palabras tomen vuelo, tu inspiras sus preguntas, tú haces que de todos se levanten un gran lamento.

Pero he aquí: yo me levanto en mi esfuerzo, y sin embargo tú no pronuncias las palabras, no en verdad, tú no pronuncias las palabras.

En consecuencia, he aquí lo que me veo llevado a decir, Karaí Ru Eté, Karaí Chy Eté: los que no eran poco numerosos, los destinados a la tierra indestructible, a la tierra eterna que ninguna pequeñez altera, todos esos, tu has hecho que en verdad ellos pregunten, antaño, sobre las futuras normas de la propia existencia. Y, seguramente, las conocieron en su perfección, antaño. Y si, en cuanto a mí, mi naturaleza se libera de su habitual imperfección, si la sangre se libera de su habitual imperfección de antaño: entonces, seguramente, ello no proviene de todas las cosas malas, sino de que mi sangre de naturaleza imperfecta, mi carne, de naturaleza imperfecta, se sacudan y lanzan lejos de ellas su imperfección.

Es por eso que tú pronunciarás en abundancia las palabras, las palabras de alma excelente, para aquel cuyo rostro no está dividido con ningún signo.⁶⁶

Tú las pronunciarás en abundancia, las palabras, ¡oh! tú Karaí Ru Eté, y tú Karaí Chy Eté, para todos los destinados a la tierra indestructible, a la tierra eterna que ninguna pequeñez altera. ¡Tú, Vosotros!⁶⁷

66 Es decir, para aquél que rechaza el bautismo cristiano.

67 Estudio aparecido inicialmente en *Echangeset Communications* (Melanges offerts a Claude Levi-Strauss en su 60 cumpleaños) J. Pouillon et P. Maranda, ed. Paris-La Haye, Mouton, 1970.

IX. DEL UNO SIN LO MÚLTIPLE

Era después del diluvio. Un dios calculador y malicioso enseñaba a su hijo como recomponer el mundo: “Hijo, he aquí lo que harás. Establece los fundamentos futuros de la tierra imperfecta... Coloca un buen gancho como futuro fundamento de la tierra... es el pequeño jabalí que va a provocar la multiplicación de la tierra imperfecta. Cuando ella haya alcanzado la dimensión que queremos, yo te voy a prevenir, hijo... Yo, Tupan, que soy quien vela por el sostén de la tierra...” Tupan, amo del granizo, de la lluvia y de los vientos se aburría, se encontraba solo para jugar, necesitaba compañía. Pero no cualquier persona, no en cualquier parte. A los dioses les gusta elegir a sus compañeros de juego. Y éste quería que la nueva tierra fuera una tierra imperfecta, una tierra mala, sin embargo, capaz de acoger a los pequeños seres destinados a permanecer allí. Es por esto que, previsor, sabía de antemano que debería enfrentarse a Nande Ru Eté, el amo de una bruma pesada y tenebrosa que, exhalándose de la pipa que fuma, vuelve inhabitable la tierra imperfecta. “Yo canto más que Nade Ru Eté. Yo sabré que hacer, yo volveré. Yo haré que la bruma sea liviana para la tierra imperfecta. Sólo de este modo los seres

pequeños que enviamos allí, se refrescarán, felices. Los que enviamos a la tierra, nuestros hijos, esos pedazos de nosotros, serán felices. A ellos, debemos engañarlos”. Travieso: así era el divino Tupan.

¿Quién habla así en nombre del dios? ¿Qué mortal sin temor se iguala sin temblar a uno de los poderosos de lo alto? Y sin embargo no está loco, este modesto habitante de la tierra. Es uno de los pequeños seres a quien Tupan confió, desde el alba de los tiempos, su propia distracción. Es un indio Guaraní. Rico en el conocimiento de las cosas, reflexiona en el destino de los suyos, que se llaman a sí mismos, con altiva y amarga certeza, los Últimos Hombres. Los dioses revelan a veces sus designios. Y él, el *karaí* diestro en escucharlos y destinado a decir la verdad, la revela a sus compañeros.

Tupan lo inspiraba esa noche, por ello su boca estaba divinizada, él era el mismo dios y contaba la génesis de la tierra imperfecta, *ywy mba'emaguá*, la morada maliciosamente confiada a la felicidad de los guaraníes. Habló largamente, y la luz de las llamas iluminaba las metamorfosis: ya sea el tranquilo rostro del indiferente Tupan, y la amplitud acordada del gran lenguaje, ya sea la tensión intranquila de un demasiado humano resurgiendo detrás, y palabras extrañas. Al discurso del dios seguía la búsqueda de su sentido, el pensamiento de un mortal se adiestraba en traducir la engañosa evidencia. Los dioses no tienen que reflexionar. Y en cuanto a los Últimos Hombres, ellos no se resignan: son sin duda los últimos, pero sabiendo por que. Y he aquí que los labios inspirados del *karaí* disiparon el enigma de la desgracia, glosa inocente y constatación gélida, cuyo brillo no es alterado por ningún resentimiento: “Las cosas son una en su

totalidad; y para nosotros que no hemos deseado eso, ellas son malas”.

Obscuridad y profundidad: ciertamente no faltan en este fragmento. El pensamiento que ahí se expresa solicita doblemente: por su dureza, por su origen. Ya que es un pensamiento de Salvaje, autor anónimo, viejo chamán guaraní, en el fondo de un bosque del Paraguay. Y sentimos bien que no nos es totalmente extraño.

Se trata de la genealogía de la desgracia. Las cosas *son malas*, indica el texto, los hombres son habitantes de una tierra imperfecta, de una tierra mala. Siempre fue así. Para los guaraníes la desgracia es una experiencia permanente, no es nueva para ellos, no es sorprendente. Mucho sabían sobre ella, y mucho antes de la llegada de los occidentales, que no les enseñaron nada nuevo a ese respecto. Nunca fueron buenos salvajes los guaraníes, a quienes acosaba sin cesar la convicción de no estar hechos para la desgracia, y la certeza de alcanzar algún día *ywy mara-eÿ*, la Tierra sin Mal. Y meditando siempre sobre los medios de llegar a ella, sus sabios reflexionaban sobre el problema del origen. ¿De dónde viene que nosotros vivamos en una tierra imperfecta? A la grandeza del interrogante corresponde el heroísmo de la respuesta: si la existencia es injusta los hombres no son culpables; no tenemos por qué culparnos de existir en el modo imperfecto

Pero, ¿dónde se arraiga esta imperfección que acomete a los hombres, *y que no hemos deseado*? Proviene del hecho que “las cosas en su totalidad son una”. Articulación inesperada, como para hacer estremecer hasta el vértigo la más lejana aurora del pensamiento occidental. Sin embargo, ahí está lo que dicen, lo que siempre proclamaron –y hasta las más rigurosas consecuencias,

hasta las más locas— los pensadores guaraní: la desgracia se engendra en la imperfección del mundo, ya que puede decirse que son una todas las cosas que componen el mundo imperfecto. Ser uno: esa es la propiedad de las cosas del mundo. Uno: es el nombre del Imperfecto. En suma, reuniendo la virulenta concisión del discurso, ¿qué dice el pensamiento guaraní? Dice que el Uno es el Mal.

Desgracia de la existencia humana, imperfección del mundo, unidad como grieta inscrita en el corazón de las cosas que componen el mundo: he ahí lo que rechazan los indios guaraníes, lo que siempre les llevó a buscar otro espacio, para conocer allí la felicidad de una existencia recuperada de su herida esencial, de una existencia desplegada en un horizonte liberado del Uno. ¿Pero cuál es este no—Uno deseado tan obstinadamente por los guaraníes? ¿Se expresa la perfección del mundo en lo múltiple de acuerdo con una repartición familiar a la metafísica occidental? ¿Y los guaraníes contrariamente a los antiguos griegos, afirman el Bien allí donde nosotros lo descalificamos espontáneamente? Si encontramos sin embargo entre los primeros *insurrección activa* contra el imperio del Uno, *nostalgia contemplativa* del Uno, por el contrario, entre los otros, no es sin embargo lo múltiple lo que los indios guaraníes afirman, ellos no descubren el Bien, lo Perfecto, en la disolución mecánica del Uno.

¿En qué las cosas llamadas una caen por ello mismo en la imperfección? Debemos destacar una interpretación aparentemente expresada en la letra del fragmento: la del Uno como Todo. El sabio guaraní declara que “las cosas en su totalidad son una”; pero no nombra el Todo, categoría quizás ausente de este pensamiento. Explica que cada una de las “cosas”, tomadas

una por una, que componen el mundo –el cielo y la tierra, el agua y el fuego, los vegetales y los animales, finalmente los hombres– están marcadas, grabadas con el sello maléfico del Uno. ¿Qué es una cosa una? ¿En qué reconocemos la marca del Uno sobre las cosas?

Uno es toda cosa corruptible. El modo de existencia del Uno es lo transitorio, lo pasajero, lo efímero. Lo que nace, crece y se desarrolla solamente en vistas a perecer, eso es lo que será llamado Uno. ¿Qué significa eso? Accedemos aquí, por el lado de una curiosa puesta en práctica del principio de identidad, al fundamento del universo religioso guaraní. Rechazado hacia el lado de lo corruptible, el Uno se vuelve signo de lo Finito. La tierra de los hombres sólo guarda en sí misma imperfección, podredumbre, fealdad: tierra fea, es el otro nombre de la tierra mala. *Ywy mba'e megua* es el reino de la muerte. De toda cosa en movimiento en una trayectoria, de toda cosa mortal, se dirá –dice el pensamiento guaraní– que es una. El Uno: anclaje de la muerte. Muerte: destino de lo que es uno. ¿Por qué son mortales las cosas que componen este mundo imperfecto? Porque son finitas, porque son *incompletas*. Lo que es corruptible muere por ser incompleto, el Uno califica lo incompleto.

Vemos ahora tal vez más claro. La tierra imperfecta en donde “las cosas en su totalidad son una”, es el reino de lo incompleto y el espacio de lo finito, es el campo de aplicación rigurosa del principio de identidad. Ya que decir que $A=A$, que esto es esto, y que un hombre es un hombre, es declarar al mismo tiempo que A no es no- A , que esto no es eso, y que los hombres no son dioses. Nombrar la unidad en las cosas, nombrar las cosas según su unidad, es también asignarles el límite, lo finito, lo incompleto. Es

descubrir, trágicamente, que ese poder de designar el mundo y de determinar los seres –esto es esto y no otra cosa, los guaraníes son hombres y no otra cosa– es sólo la irrisión del verdadero poder, del poder secreto que puede enunciar silenciosamente que esto es esto y *al mismo tiempo* eso, que los guaraníes son hombres y *al mismo tiempo* dioses. Descubrimiento trágico *porque no lo hemos deseado*, nosotros, que sabemos cuán engañoso es nuestro lenguaje, que nunca hemos ahorrado esfuerzos para alcanzar la patria del verdadero lenguaje, la morada incorruptible de los dioses, la Tierra sin Mal, donde nada de lo que existe puede ser llamado Uno.

En el país del no–Uno, donde se anula la desgracia, el maíz crece solo, la flecha trae la presa a aquellos que ya no necesitan cazar, el flujo regulado de los casamientos es desconocido, los hombres, eternamente jóvenes, viven eternamente.

Un habitante de la Tierra sin Mal no puede ser calificado unívocamente: es, ciertamente, un hombre, pero, también el otro del hombre, un dios.

El Mal es el Uno. El Bien no es lo múltiple, es el *dos*, el uno y su otro a la vez, el *dos* que designa verídicamente a los seres completos. *Ywy mara–ey*, destino de los Últimos Hombres, ya no acoge a hombres, ya no acoge a dioses: solamente a iguales, dioses–hombres, hombres–dioses, de tal modo que ninguno de ellos se expresa según el Uno.

Pueblo religioso, enclavado a través de los siglos en su rechazo altanero de la servidumbre a la tierra imperfecta, pueblo de locos orgullosos que se estimaban lo bastante como para desear un lugar en el rango de los divinos, hace poco los indios Guaraní

vagabundeaban aún en busca de su verdadera tierra natal, que ellos suponían, que habían situado allá, del lado del sol naciente, “el lado de nuestro rostro”. Y habiendo llegado allí, muchas veces, a las playas, a las fronteras de la mala tierra, casi a la vista del objetivo, la misma astucia de los dioses, el mismo dolor, el mismo fracaso: obstáculo a la eternidad, *la mer allée avec le soleil*.⁶⁸

Ya no son sino unos pocos, y se preguntan si no están viviendo la muerte de los dioses, viviendo su propia muerte. *Somos los Últimos Hombres*. Y no abdican, sin embargo, rápido superan su abatimiento, los *karaí*, los profetas.

¿De dónde les viene la fuerza de no renunciar? ¿Son tal vez ciegos, insensatos? Sucede que el peso del fracaso, el silencio en el azur, la repetición de la desgracia nunca constituye para ellos experiencias adquiridas. ¿Acaso los dioses no consienten a veces en hablar? ¿No hay siempre en alguna parte, en el fondo del bosque, un Elegido a la espera de su discurso? Tupan renovaba la antigua promesa aquella noche por la boca de un indio poseído por el espíritu del dios; “A los que enviamos a la tierra imperfecta, hijo, los haremos prosperar. Encontrarán a sus futuras esposas, se casarán con ellas y tendrán hijos: *con el fin de que puedan alcanzar las palabras que surgen de nosotros*. Si no las alcanzan, nada bueno habrá para ellos. Todo esto lo sabemos bien”.

He ahí por qué, indiferentes a todo lo demás –el conjunto de las cosas que son una–, sólo preocupados de alejar la desgracia que no desearon, he ahí por qué los indios Guaraní se regocijan sin alegría al escuchar una vez más la voz del dios: “Yo, Tupan, los doy estos consejos. Si uno de estos saberes permanece en vuestras

68 El marido con el sol (Rimbaud).

orejas, en vuestro oído, conoceréis mis huellas... Sólo así alcanzaréis el término a vosotros indicado... Me voy lejos, me voy lejos, no me veréis más. En consecuencia, no perdáis mis nombres”.⁶⁹

69 Estudio aparecido inicialmente en *L'Ephémère* (19–20,1972–73).

X. DE LA TORTURA EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

1.– LA LEY LA ESCRITURA

La dureza de la ley, nadie la puede ignorar. *Dura lex sed lex*. Según las épocas y las sociedades se inventaron diversos medios para mantener fresca en la memoria esta dureza. En nuestra civilización la más simple y reciente fue la generalización de la escuela, gratuita y obligatoria. Desde el momento en que la educación se imponía como universal, ya nadie podía sin mentir – sin transgresión– argüir su ignorancia. Ya que, dura como es, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura es para la ley, la ley habita la escritura; y conocer una es ya no poder desconocerla otra. Toda ley es, pues, escrita, toda escritura es índice de ley. Todos los grandes déspotas que jalonan la historia nos lo enseñan, todos los reyes, emperadores, faraones, todos los Soles que supieron imponer su Ley a los pueblos: siempre y en todo lugar la escritura vuelta a inventar señala de partida el poder de la ley, grabada sobre piedra, pintada sobre las cortezas, dibujada sobre los papiros. Incluso los *quipu* de los Incas pueden considerarse

escritura. Las cuerdas anudadas, lejos de considerarse como simples medios nemotécnicos de contabilidad, eran *primeramente, necesariamente*, una escritura que afirmaba la legitimidad imperial, y el terror que ella debía inspirar.

2.– LA ESCRITURA EL CUERPO

Tal o cual obra literaria puede enseñarnos que la ley encuentra espacios inesperados en los que inscribirse. El oficial de *la Colonie pénitentiaire*⁷⁰ explica en detalle al viajero el funcionamiento de *la máquina para escribir la ley*:

"Nuestra sentencia no es severa. Se graba simplemente, con ayuda del rastrillo, el párrafo violado sobre la piel del culpable. Se escribirá, por ejemplo, sobre el cuerpo de este condenado – y el oficial indicaba al hombre–: “Respetar a tu superior”.

Y al viajero, sorprendido de saber que el condenado ignora la sentencia que le afecta, responde el oficial juiciosamente:

"Sería inútil hacérsela saber ya que va a aprenderla sobre su cuerpo”.

Y más adelante:

70 F. Kafka. *La colonia penitenciaria*, París, “Le livre de Poche”, 1971.

"Usted ha visto que no es fácil leer esta escritura con los ojos; y bien, el hombre la descifra con sus llagas. Es ciertamente un gran trabajo: necesita seis horas para terminar".

Kafka designa aquí al cuerpo como superficie de escritura, como superficie apta para recibir el texto legible de la ley.

Y si se objeta la imposibilidad de llevar al plano de los hechos sociales lo que es solo imaginación de escritor, podremos responder que el delirio kafkiano aparece más bien anticipándose y que la ficción literaria anuncia la más contemporánea realidad. El testimonio de Martchenko⁷¹ ilustra sobriamente la triple alianza, adivinada por Kafka, entre la ley, la escritura y el cuerpo:

Entonces nacen los tatuajes.

Conocí a dos antiguos de derecho común que llegaron a ser "políticos"; uno respondía al sobrenombre de Moussa, el otro al de Mazái. Tenían la frente, las mejillas tatuadas: "Comunistas–Verdugos", "Los comunistas chupan la sangre del pueblo". Más tarde había de encontrar muchos deportados que llevaban máximas semejantes grabadas sobre sus rostros. Muy a menudo en toda su frente se leía en gruesas letras: "ESCLAVOS DE KHROUTCHTCHEV", "ESCLAVO DEL P.C.U.S."

Pero algo, en la realidad de los campos de la U. R. S. S. en el curso del decenio 60–70), supera la misma ficción de la colonia penitenciaria. Es que aquí el sistema de la ley necesita una máquina para escribir el texto sobre el cuerpo del prisionero que

71 Martchenko, *Mon témoignage* (trad. Francois Oliver), Paris, Ed. du seuil (CoU. "Combats"), 1971.

soporta la prueba pasivamente, mientras que, en el campo real, la triple alianza, llevada a su extremo de unidad, determina la abolición de la misma máquina: o más bien, *es el mismo prisionero que se transforma en máquina de escribir la ley*, y que la inscribe sobre su propio cuerpo. En las colonias penitenciarias de Moldavia, la dureza de la ley encuentra su enunciación en el mismo cuerpo, en la misma mano del culpable–víctima. Se ha alcanzado el límite, el prisionero está *absolutamente fuera de la ley*: su cuerpo escrito lo dice.

3.– EL CUERPO EL RITO

Numerosas sociedades primitivas marcan la importancia que otorgan a la entrada de los jóvenes en la edad adulta por la institución de los ritos llamados de pasaje. Estos rituales de iniciación constituyen a menudo un eje esencial en relación con el cual se ordena en su totalidad la vida social y religiosa de la comunidad. Ahora bien, casi siempre el rito iniciático pasa por el cuerpo de los iniciados. Es el cuerpo que la sociedad designa inmediatamente como único espacio propicio para llevar el signo de un *tiempo*, la huella de un pasaje, la asignación de *un destino*. ¿A qué secreto inicia el rito que, por un momento, toma completa posesión del cuerpo iniciado? Proximidad, complicidad del cuerpo y del secreto, del cuerpo y de la verdad que revela la iniciación: reconocer eso conduce a precisar la interrogación. ¿Por qué es necesario que sea el cuerpo individual el punto de reunión del *ethos* tribal, por qué el secreto sólo puede ser comunicado mediante la operación *social* del rito sobre el *cuerpo* de los jóvenes? El cuerpo mediatiza la adquisición de un saber, ese saber

se inscribe sobre el cuerpo. Naturaleza de ese haber transmitido por el rito, función del cuerpo en el desarrollo del rito: doble cuestión en la que se resuelve la del sentido de la iniciación.

4.– EL RITO DE LA TORTURA

"Oh! horrible visu, et mirabile dictu. Gracias a Dios terminó, y voy a poder contarles todo lo que he visto".

George Catlin⁷² acaba de asistir, durante cuatro días, a la gran ceremonia anual de los indios mandan. En la descripción que ofrece, como en los dibujos que la ilustran –ejemplares de finura–, el testimonio no puede dejar de decir, a pesar de la admiración que siente por esos grandes guerreros de los Llanos, su miedo y su horror frente al espectáculo del rito. Si bien el ceremonial es toma de posesión del cuerpo por la sociedad, ésta no se apodera de él de cualquier modo: casi constantemente, y es lo que aterroriza a Catlin, el ritual somete el cuerpo a la *tortura*:

"Uno por uno, los jóvenes ya marcados por cuatro días de ayuno absoluto y tres noches sin sueño, avanzaron hacia sus verdugos. Había llegado la hora".

72 G. Catlin, *Les Indiens de la Prairie*, trad. por Fance Franck y Alain Gheerbrant, Club des Libraires de France, 1959.

Hoyos perforados en el cuerpo, púas pasadas por las heridas, colgadura, amputación, *la última carrera*, carnes destrozadas: los recursos de la crueldad parecen inagotables. Y sin embargo:

"La impasibilidad, diría incluso la serenidad con que esos jóvenes soportaban su martirio era aún más extraordinaria que el mismo suplicio. Algunos incluso, al darse cuenta que yo dibujaba, llegaron a mirarme a los ojos y a sonreír, mientras que al escuchar como el cuchillo chirriaba en la carne, yo no podía retener mis lágrimas".

De una a otra tribu, de una a otra región, las técnicas, los medios, los objetivos explícitamente afirmados de la crueldad varían; pero al fin permanece igual: hay que hacer sufrir. Nosotros mismos⁷³ hemos descrito en otra parte la iniciación de los jóvenes guayakí, cuyas espaldas se labran en toda su superficie. El dolor siempre termina por ser insoportable: silenciosamente, el torturado se desmaya. Entre los famosos mbyá–guaycurú del Chaco paraguayo, los jóvenes en edad de ser admitidos en la clase de los guerreros debían también pasar por la prueba del sufrimiento. Con la ayuda de un hueso de jaguar afilado, se les perforaba el pene y otras partes del cuerpo. El precio de la iniciación era allí también el silencio.

Se podría multiplicar al infinito los ejemplos que nos enseñarían todos una y la misma cosa: en las sociedades primitivas, la tortura es la esencia del ritual de iniciación. ¿Pero esta crueldad impuesta al cuerpo pretende sólo medir la capacidad de resistencia física de los jóvenes, tranquilizar a la sociedad sobre la calidad de sus miembros? ¿Sería el objeto de la tortura en el rito solamente el de

73 P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.

proporcionar la ocasión de demostrar un *valor individual*? Catlin expresa este punto de vista clásico perfectamente:

"Mi corazón sufrió con tales espectáculos, y me llenaron de asco tan abominables costumbres: pero estoy dispuesto sin embargo, y con todo mi corazón, a excusar a estos indios, a perdonarles las supersticiones que los conducen a actos de tal salvajismo, por la valentía que demuestran, por su notable poder de resistencia, en una palabra por su estoicismo excepcional".

Si nos detenemos aquí, nos condenamos a desconocer *la función* del sufrimiento, a reducir infinitamente el alcance de su apuesta, a olvidar que la tribu enseña con ella algo al individuo.

5.- LA TORTURA LA MEMORIA

Los iniciadores velan para que la intensidad del sufrimiento llegue a su colmo. Un cuchillo de bambú bastaría, entre los guayakí para cortar la piel de los iniciados. *Pero no sería suficientemente doloroso*. Es necesario, pues, utilizar una piedra, un poco cortante, pero no demasiado, una piedra que, en vez de cortar, desgarré. Por eso, un hombre experto se va a explorar el lecho de ciertos ríos, donde se encuentran estas piedras de tortura.

Georges Catlin constata entre los que mandan una preocupación similar en la intensidad del sufrimiento:

“...El primer doctor levantaba entre los dedos alrededor de dos centímetros de carne que perforaba de un lado a otro con su cuchillo de escalpar cuidadosamente mellado para hacer más dolorosa la operación”.

Y del mismo modo que el escarificador guayakí, el chamán mandan tampoco manifiesta ninguna compasión:

"Los verdugos se aproximaban; examinaban su cuerpo escrupulosamente. Para que el suplicio cesara, era necesario que estuviese, según su expresión, enteramente muerto, es decir, desvanecido”.

Exactamente en la misma medida en que la iniciación es, indiscutiblemente, una prueba de la valentía personal, ésta se expresa en el silencio que se opone al sufrimiento. Pero luego de la iniciación, y cuando ya se ha *olvidado* todo sufrimiento, subsisten como excedente, como irrevocable excedente, las *huellas* que dejan en el cuerpo la operación del cuchillo o de la piedra, las cicatrices de las heridas recibidas. Un hombre iniciado es un hombre marcado. El objetivo de la iniciación, en su momento de tortura, es marcar el cuerpo: en el ritual iniciático *la sociedad imprime su sello en el cuerpo* de los jóvenes. Ahora bien, una cicatriz, una huella, una marca son imborrables. Inscritas como permanecen, en la profundidad de la piel, ellas testimoniarán siempre, eternamente, que si el dolor sólo puede ser un mal recuerdo, se experimentó sin embargo en el temor y el temblor. La marca es un obstáculo para el olvido, el mismo cuerpo lleva impresas las huellas del recuerdo, *el cuerpo es una memoria*.

Pues se trata de no perder la memoria del secreto confiado por la tribu, la memoria de ese saber del que en lo sucesivo son

depositarios los iniciados. ¿Qué es lo que ahora saben el joven cazador guayakí, el joven guerrero mandan? La marca señala sin duda su pertenencia al grupo: “Eres de los nuestros, no lo olvidarás.” Las palabras faltan al misionero jesuita Martín Dobrizhoffer⁷⁴ para calificar los ritos de los abipones que tatúan cruelmente el rostro de las niñas en el momento de su primera menstruación. Y a una de ellas, que no puede dejar de gemir con la mordedura de las espinas, he aquí lo que grita, furiosa, la mujer que la tortura:

“¡Basta de insolencia! ¡No eres digna de nuestra raza! ¡Monstruo que no eres capaz de soportar el cosquilleo de la espina! ¿No sabes acaso que perteneces a la raza de los que llevan heridas y se sitúan entre los vencedores? Eres una vergüenza para los tuyos, ¡débil mujercita! Pareces más blanda que el algodón. No hay duda de que morirás soltera. ¿Acaso alguno de nuestros héroes te juzgará digna de unirte a él, miedosa?”

Y recordemos cómo, un día de 1963 los guayakíes se cercioraron de la verdadera “nacionalidad” de una joven paraguaya: arrancándole completamente los vestidos descubrieron en los brazos tatuajes tribales. Los blancos la habían capturado en su infancia.

Medir la resistencia personal, significar una pertenencia social: tales son las dos funciones evidentes de la iniciación como inscripción de marcas en el cuerpo. ¿Pero es verdaderamente todo lo que debe retener la memoria adquirida con el dolor? ¿Hay que

74 M. Dobrizhofer, *Historia de los Abipones*, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Residencia (Chaco), 3 vol., 1967.

pasar realmente por la tortura para recordar siempre el valor del yo y de la conciencia tribal, étnica, nacional? ¿Dónde está el secreto transmitido, dónde el saber revelado?

6.– LA MEMORIA LA LEY

El ritual iniciático es una pedagogía que va del grupo al individuo, de la tribu a los jóvenes. Pedagogía de afirmación y no diálogo: es por eso que los iniciados deben permanecer silenciosos bajo la tortura. El que no habla consiente. ¿Qué consienten los jóvenes? Consienten en aceptarla por lo que son en adelante: miembros totales de la comunidad. *Nada más, nada menos*. Y están irreversiblemente marcados como tales. He aquí el secreto, pues, que el grupo revela, a través de la inclinación, a los jóvenes: “Ustedes son de los nuestros. Cada uno de ustedes es igual a nosotros, cada uno de ustedes es igual a los demás. Llevan el mismo nombre y no cambiarán. Cada uno de ustedes ocupa entre nosotros el mismo espacio y el mismo lugar: lo conservarán. Ninguno de ustedes es menos que nosotros, ninguno de ustedes es más que nosotros. *Y no podrán olvidarlo*. Incesantemente, las mismas marcas que hemos dejado en los cuerpos les recordarán”.

O, en otros términos, *la sociedad dicta su ley a sus miembros*, inscribe el texto de la ley en la superficie del cuerpo. Porque la ley que funda la vida social de la tribu, nadie puede olvidarla.

En el siglo XVI, decían los primeros cronistas, a propósito de los indios brasileños, que eran gente sin fe, sin rey, sin ley. Ciertamente, esas tribus ignoraban la dura ley de división, la que

en una sociedad dividida impone el poder de algunos sobre todo el resto. Esa ley, ley de rey, ley del Estado, es ignorada por los mandan, los guaycurús, los guayakís y los abipones. La ley que ellos aprenden a conocer en el dolor es la ley de la sociedad primitiva que le dice a cada uno: *Tú no vales menos que otro, tú no vales más que otro*. La ley inscrita en el cuerpo, señala el rechazo de la sociedad primitiva a correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella misma, *de un poder que se le escaparía*. La ley primitiva, cruelmente enseñada, es una prohibición de la desigualdad, de la que cada uno guardará memoria. Siendo la misma substancia del grupo, la ley primitiva se hace substancia del individuo, voluntad personal de cumplir la ley. Escuchemos una vez más a George Catlin:

“Aquel día parecía que una de las rondas no terminaría jamás. Por más que se arrastraba indefinidamente a un desgraciado que llevaba un cráneo de alce enganchado en una pierna, ni la carga caía ni se rompía la carne. Era tal el peligro que corría el pobre muchacho que se levantaron clamores de piedad en la muchedumbre. Pero la ronda continuaba, hasta que el maestro de ceremonias en persona dio orden de detenerse.

Aquel joven era particularmente hermoso. Recuperó pronto su sentido y no sé cómo le volvieron las fuerzas. Examinó calmadamente su pierna sangrante y desgarrada y la carga enganchada todavía en su carne y luego, con una sonrisa de desafío, se arrastró gateando a través de la muchedumbre que se abría delante de él hasta el Prado (en ningún caso los iniciados tienen derecho a caminar mientras sus miembros no hayan sido liberados de todas sus púas). Logró hacer más de

un kilómetro, hasta un lugar alejado donde permaneció solo tres días y tres noches, sin ayuda ni alimento, implorando al Gran Espíritu. Al término de ese lapso, la supuración lo liberó de la púa, y se volvió al pueblo, caminando con las manos y las rodillas, ya que estaba en tal estado de agotamiento que no podía levantarse. Se le curó, se le alimentó y pronto se restableció”.

¿Qué fuerza impulsaba al joven mandan? Desde luego no la de un afán masoquista, sino el deseo de fidelidad a la ley, la voluntad de ser, ni más ni menos, igual a los demás iniciados.

Decíamos que toda ley es escrita. He aquí cómo se reconstruye, de cierto modo, la triple alianza ya reconocida: cuerpo, escritura, ley. Las cicatrices dibujadas en el cuerpo es el texto inscrito de la ley primitiva, es en este sentido una *escritura en el cuerpo*.

Las sociedades primitivas son, dicen con fuerza los autores del *Anti-Edipo*, sociedades de la *marca*. Y en esta medida las sociedades primitivas son, efectivamente, sociedades sin escritura, pero en el sentido en que la escritura indica primeramente la ley de división, lejana, despótica, la ley del estado que escriben sobre el cuerpo los codetenidos de Martchenko. Y es precisamente –nunca se insistirá suficientemente en ello– para conjurar esa ley, ley fundadora y garante de la desigualdad, es contra la ley de Estado que se plantea la ley primitiva. Las sociedades arcaicas, sociedades de la marca, son sociedades sin Estado, *sociedades contra el Estado*.

La marca en el cuerpo, igual en todos los cuerpos, enuncia: *No tendrás el deseo del poder, no tendrás el deseo de sumisión*. Y esta

ley de la no división no puede hallar para inscribirse sino un espacio sin división: el cuerpo mismo.

Profundidad admirable de los salvajes, que de antemano sabían todo eso, y cuidaban, al precio de una terrible crueldad, de evitar el advenimiento de una crueldad aún más aterradora: *la ley escrita en el cuerpo es un recuerdo inolvidable.*⁷⁵

75 Estudio inicialmente aparecido en *L'Homme* XIII (3), 1973.

XI. LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo –el Estado– que les es, como a toda otra sociedad –la nuestra por ejemplo–, necesario. Estas sociedades son pues *incompletas*. No son totalmente verdaderas sociedades –no son civilizadas–, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una *carencia* –carencia del Estado– que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente. La referencia inmediata, espontánea, es, si no lo más conocido, en todo caso lo más familiar. Cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certitud de que la sociedad es para el Estado. ¿Cómo concebir entonces la existencia misma

de las sociedades primitivas, sino como especies relegadas de la historia universal, como sobrevivencias anacrónicas de un estadio remoto en todas partes superado desde hace tiempo? Se puede reconocer aquí la otra cara del egocentrismo, la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda sociedad está condenada a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización. “Todos los pueblos civilizados han sido salvajes”, afirma Raynal. Pero la constatación de una evolución evidente no funda necesariamente una doctrina que, ligando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado, designa a esto último como término necesario asignado a toda sociedad. Podemos entonces preguntarnos sobre lo que ha retenido aún en su lugar a los últimos pueblos todavía salvajes.

Detrás de las modernas formulaciones el viejo evolucionismo permanece de hecho intacto. Siendo más sutil para disimularse en el lenguaje de la antropología y ya no en el de la filosofía, aflora sin embargo a nivel de las categorías que se pretenden científicas. Nos hemos dado cuenta de que casi siempre las sociedades arcaicas se determinan negativamente, en función de las carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Aparece en el mismo orden la determinación de estas sociedades en el plano económico: sociedades con economía de subsistencia. Si se quiere expresar con ello que las sociedades primitivas ignoran la economía de mercado en donde se da salida a los excedentes producidos, nada se dice estrictamente, nos contentamos con destacar una carencia más, y siempre con referencia a nuestro mundo: esas sociedades que son sin Estado, sin escritura, sin historia, son del mismo modo sin mercado. Pero el buen sentido podría objetar: ¿para qué mercado si no hay

excedente? Ahora bien, la idea de economía de subsistencia contiene la afirmación implícita de que, si las sociedades primitivas no producen excedentes es porque son incapaces, por estar ocupadas en producir el mínimo necesario a la supervivencia, a la subsistencia. Antigua imagen, siempre eficaz, de la miseria de los salvajes. Y con el fin de explicar esta incapacidad de las sociedades primitivas de evadirse de la inercia cotidiana, de esta alienación permanente de la búsqueda del alimento, se invoca el subequipamiento técnico, la inferioridad tecnológica.

¿Qué hay de ello en realidad? Si se entiende por técnica el conjunto de los procedimientos de los que se dotan los hombres, no para asegurar el dominio absoluto de la naturaleza (esto sólo es válido para nuestro mundo y su demente proyecto cartesiano cuyas consecuencias ecológicas recién comenzamos a medir) sino para asegurarse un dominio del medio natural *adaptado a y en relación con sus necesidades*, entonces no podemos en absoluto hablar de la inferioridad técnica de las sociedades primitivas: ellas demuestran una capacidad de satisfacer sus necesidades por lo menos igual a la que enorgullece a la sociedad industrial o técnica. Es decir que todo grupo humano llega, por la fuerza, a ejercer el mínimo necesario de dominación sobre el medio que ocupa. No se conoce hasta ahora ninguna sociedad que se haya establecido, salvo por presión y violencia externa, en un espacio natural imposible de dominar: o desaparece o cambia de territorio. Lo que sorprende en los esquimales o entre los australianos, es justamente la riqueza, la imaginación y la finura de la actividad técnica, la potencialidad de invención y de eficacia que demuestra el instrumental utilizado por estos pueblos. Basta, por lo demás, con pasearse por los museos etnográficos: el rigor de fabricación de los instrumentos de la vida cotidiana casi hace de cada modesta

herramienta una obra de arte. No hay, pues, jerarquía en el campo de la técnica, no hay tecnología superior ni inferior; no puede medirse un equipamiento tecnológico sino por la capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad. Y desde este punto de vista no parece en absoluto que las sociedades primitivas se hayan mostrado incapaces de darse los medios para realizar este fin. Esta potencialidad de innovación técnica de que hacen gala las sociedades primitivas se despliega, ciertamente, en el tiempo. Nada se da de entrada, siempre está el trabajo paciente de observación y de búsqueda, la larga sucesión de intentos, errores, fracasos y éxitos. Los estudiosos de la prehistoria nos enseñan el número de milenios que necesitó el hombre paleolítico para sustituir los toscos “bifaces” del comienzo por las admirables láminas del solutré. Desde otro punto de vista, se observa que el descubrimiento de la agricultura y de la domesticación de las plantas son casi contemporáneos en América y en el Viejo Mundo. Y es necesario constatar que los amerindios no le van a la zaga, muy por el contrario, en el arte de seleccionar y diferenciar múltiples variedades de plantas útiles.

Detengámonos un instante en el interés funesto que llevó a los indios a querer instrumentos metálicos. Tiene directamente que ver con la cuestión de la economía en las sociedades primitivas, pero no de la manera que podría creerse. Se dice que estas sociedades estarían condenadas a la economía de subsistencia a causa de la inferioridad tecnológica. Este argumento no es de hecho ni de derecho, como acabamos de ver. *Ni de derecho*, ya que no hay escala abstracta con que medir las “intensidades” tecnológicas: el equipamiento técnico de una sociedad no es comparable *directamente* al de una sociedad diferente, y no sirve de nada oponer el fusil al arco. *Ni de hecho*, ya que la arqueología,

la etnografía, la botánica, etc., nos demuestran precisamente el poder de rentabilidad y de eficacia de las tecnologías salvajes. Si las sociedades primitivas, pues, descansan sobre una economía de subsistencia, no es por carencia de un conocimiento técnico. El verdadero problema está allí: ¿es realmente la economía de estas sociedades una economía de subsistencia? Si se le da un sentido a las palabras, si por economía de subsistencia no entendemos solamente economía sin mercado y sin excedente, lo que sería simplemente una perogrullada la pura constatación de la diferencia, en ese caso se afirma que este tipo de economía permite solamente subsistir a la sociedad que funda, se afirma que esta sociedad moviliza permanentemente la totalidad de sus fuerzas productivas con el fin de proporcionar a sus miembros el mínimo necesario para la subsistencia.

Encontramos aquí un prejuicio tenaz, curiosamente coextensivo a la idea contradictoria y no menos corriente de que el salvaje es perezoso. Si en nuestro lenguaje popular decimos “trabajar como un negro”, en América del Sur por el contrario se dice “holgazán como un indio”. Entonces, una de dos: o bien el hombre de las sociedades primitivas, americanas y otras, vive en economía de subsistencia y pasa la mayoría del tiempo en busca del alimento; o bien no vive en economía de subsistencia y puede pues permitirse ocios prolongados fumando en su hamaca. Es lo que sorprendió, sin ambigüedad, a los primeros observadores europeos de los indios de Brasil. Grande era su reprobación cuando constataban que los mocetones llenos de salud preferían emperifollarse como mujeres con plumas y pinturas en lugar de transpirar en sus huertos. Gente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganar el pan con el sudor de su frente. Era demasiado y eso no duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron a

causa de ello. Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar.

Los indios, en efecto, sólo dedicaban poco tiempo a lo que se llama trabajo. Y sin embargo no morían de hambre. Las crónicas de la época son unánimes al describir la hermosa apariencia de los adultos, la buena salud de los numerosos niños, la abundancia y la variedad de los recursos alimenticios. En consecuencia, la economía de subsistencia, que era la propia de las tribus indias no implicaba en absoluto la búsqueda angustiada, a tiempo completo, del alimento. Una economía de subsistencia es, pues, compatible con una considerable limitación del tiempo dedicado a las actividades productivas. Es el caso de las tribus sudamericanas de agricultores, como los tupí-guaraníes por ejemplo, cuya holgazanería irritaba tanto a los franceses y a los portugueses. La vida económica de estos indios se fundaba principalmente en la agricultura y accesoriamente en la caza, la pesca y la recolección. Un mismo huerto era utilizado de cuatro a seis años consecutivos. Después se le abandonaba, a causa del agotamiento del suelo, o más posiblemente de la invasión del espacio despejado por una vegetación parasitaria difícil de eliminar. El trabajo mayor, efectuado por los hombres, consistía en desbrozar la superficie necesaria con hacha de piedra y fuego. Esta tarea, realizada al final de la estación de las lluvias, movilizaba a los hombres durante uno o dos meses. Casi todo el resto del proceso agrícola –plantar, desyerbar, cosechar– estaba a cargo de las mujeres, de acuerdo con la división sexual del trabajo. El resultado es esta graciosa conclusión: los hombres, es decir, la mitad de la población,

¡trabajaban alrededor de dos meses cada cuatro años! En cuanto al resto del tiempo, ellos lo dedicaban a ocupaciones que experimentaban no como esfuerzo sino como placer: caza, pesca, fiestas y bebida; en satisfacer en fin su apasionante gusto por la guerra.

Ahora bien, estos datos masivos, cualitativos, impresionistas encuentran una evidente confirmación en recientes investigaciones, algunas en realización aún, de carácter rigurosamente demostrativo, ya que miden el tiempo del trabajo en las sociedades de economía de subsistencia. Se trate de cazadores nómadas del desierto de Kalaharí o de agricultores sedentarios amerindios, las cifras obtenidas revelan una repartición media del tiempo cotidiano de trabajo inferior a cuatro horas por día. J. Lizot, instalado desde hace varios años entre los indios yanomamí del Amazonas venezolano, ha establecido cronométricamente que el tiempo medio consagrado cada día al trabajo por los adultos, *considerando todas las actividades*, supera apenas las tres horas. Nosotros mismos no hemos realizado mediciones análogas entre los guayakí, cazadores nómadas de la selva paraguaya. Pero podemos asegurar que estos indios, hombres y mujeres, pasaban por lo menos la mitad del día en un ocio casi completo, ya que la caza y la recolección se situaba entre las 6 y las 11 de la mañana aproximadamente, y no todos los días. Es probable que estudios similares, llevados a cabo en las últimas poblaciones primitivas llegaran a resultados parecidos, considerando las diferencias ecológicas.

Estamos así bien lejos del miserabilismo que envuelve la idea de economía de subsistencia. No sólo el hombre de las sociedades primitivas no está en absoluto constreñido a esa existencia animal

que sería la búsqueda permanente para asegurar la supervivencia, sino que este resultado –y más allá de él– se obtiene al precio de un tiempo de actividad notablemente corto. Esto significa que las sociedades primitivas disponen, si lo desean, de todo el tiempo necesario para acrecentar la producción de bienes materiales. Con toda razón podría preguntarse: ¿por qué los hombres de estas sociedades querrían trabajar y producir más, dado que tres o cuatro horas de tranquila actividad cotidiana bastan para asegurar las necesidades del grupo? ¿Para qué les serviría? ¿Para qué servirían los excedentes así acumulados? ¿Cuál sería el destino de ellos? Siempre es por la fuerza que los hombres trabajan más allá de sus necesidades. Precisamente esa fuerza está ausente del mundo primitivo, la ausencia de esta fuerza externa define incluso la naturaleza de las sociedades primitivas. Podemos de ahí en adelante admitir, para calificar la organización económica de esas sociedades, la expresión de economía de subsistencia, desde el momento en que se entiende por ella no la necesidad de una *carencia*, de una incapacidad, inherentes a este tipo de sociedad y a su tecnología, sino por el contrario el rechazo de un *exceso* inútil, la voluntad de concertar la actividad productiva con la satisfacción de las necesidades. Y nada más. Tanto más que, para aproximarse mejor a la realidad, hay efectivamente producción de excedente en las sociedades primitivas: la cantidad de plantas cultivadas producidas (mandioca, maíz, tabaco, algodón, etc.) supera siempre lo que se necesita para el consumo del grupo, y ese suplemento de producción está incluido, por supuesto, en el tiempo normal de trabajo. Ese excedente, obtenido sin sobretrabajo, es consumido, gastado, con fines propiamente políticos, durante las fiestas, invitaciones, visitas de extranjeros, etc. La ventaja de un hacha metálica sobre un hacha de piedra es demasiado evidente para que nos detengamos en ella; se puede

realizar con la primera tal vez diez veces más de trabajo en el mismo tiempo que con la segunda; o bien realizar el mismo trabajo en un tiempo diez veces menor. Y cuando los indios descubrieron la superioridad productiva de las hachas de los hombres blancos, las quisieron, no para producir más en igual tiempo, sino para producir tanto como antes en un tiempo diez veces más corto. Lo que se produjo fue exactamente lo contrario, ya que con las hachas metálicas irrumpieron en el mundo primitivo indio la violencia, la fuerza, el poder que ejercieron sobre los Salvajes los civilizados recién llegados.

Las sociedades primitivas son, como describe J. Lizot a propósito de los yanomamí, sociedades de rechazo del trabajo: “El desprecio de los yanomamí por el trabajo y su desinterés por un progreso tecnológico autónomo es un hecho”⁷⁶. Primeras sociedades de la recreación, primeras sociedades de la abundancia, según la justa y alegre expresión de M. Sahlins.

Si el proyecto de constituir una antropología económica de las sociedades primitivas como disciplina autónoma tiene un sentido, éste no puede ser el resultado de la simple consideración de la vida económica de estas sociedades: nos quedamos en una etnología de la descripción, en la descripción de una dimensión *no autónoma* de la vida social primitiva. La idea de una antropología económica aparece fundamentada más bien cuando esa dimensión del “hecho social total” se constituye como esfera autónoma: cuando desaparece el rechazo del trabajo, cuando al sentido del ocio le substituye el gusto de la acumulación, en una palabra, cuando se

76 J. Lizot, “Economie ou société? Quelques thèmes á propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens”, *Journal de la société des américanistes*, 9, 1973, p. 137–175.

evidencia en el cuerpo social esa fuerza externa que evocábamos más arriba, esa fuerza sin la cual los Salvajes no renunciarían al ocio y que destruye la sociedad en tanto que sociedad primitiva: esa fuerza es el poder de forzar, la capacidad de coerción, es el poder político. Pero entonces la antropología deja de ser económica, pierde de algún modo su objeto en el mismo instante en que cree tomarlo, *la economía se vuelve política*.

Para el hombre de las sociedades primitivas la actividad de producción es exactamente medida, delimitada por las necesidades a satisfacer, considerando que se trata esencialmente de necesidades energéticas: la producción es empleada para la reconstitución del stock de energía gastada. En otros términos, es la vida como naturaleza quien –salvo en el caso de los bienes consumidos socialmente durante las fiestas– funda y determina la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla. Es decir, que una vez que se ha asegurado la satisfacción global de las necesidades energéticas, nada podía incitar a las sociedades primitivas a querer producir más, es decir, a alienar su tiempo en un trabajo sin destino, cuando ese tiempo está disponible para el ocio, el juego, la guerra o la fiesta. ¿En qué condiciones puede transformarse esa relación del hombre primitivo con la actividad de producción? ¿En qué condiciones se asigna esa actividad un objetivo diferente de la satisfacción de las necesidades energéticas? Se trata en este caso de plantear el problema del origen del trabajo como trabajo alienado.

En la sociedad primitiva, sociedad igualitaria por esencia, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad: sólo actúan para sí mismos, cuando incluso la ley de intercambio de bienes mediatiza la relación

directa del hombre con su producto. En consecuencia, todo se transforma cuando la actividad de producción se desvía de su objetivo inicial, cuando, en lugar de producir sólo para sí mismo, el hombre primitivo produce también para los demás, *sin intercambio y sin reciprocidad*. Es entonces cuando se puede hablar de trabajo: cuando la regla igualitaria de intercambio deja de constituir el “código civil” de la sociedad, cuando la actividad de producción tiende a satisfacer las necesidades de los demás, cuando a la regla del intercambio la substituye el terror de la deuda. Es allí entonces donde se inscribe la diferencia entre el Salvaje amazónico y el indio del imperio inca. El primero sólo produce para vivir, mientras que el segundo trabaja, además, para hacer vivir a los demás, a los que no trabajan, a los amos que le dicen: hay que pagar lo que nos debes, tienes que rembolsar eternamente tu deuda.

Cuando lo económico en la sociedad primitiva se deja señalar como campo autónomo y definido, cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder. La mayor división de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza. La relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser economista la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo

político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.

Estado incompleto, carencia, falta: ciertamente no es de este modo como se revela la naturaleza de las sociedades primitivas. Se impone mucho más como positividad, como dominación del medio natural y dominación del proyecto social, como libre voluntad de no dejar salir fuera de su ser nada que pudiese alterarlo, corromperlo y disolverlo. Se trata de afirmar fuertemente esto: las sociedades primitivas no son embriones retrasados de sociedades posteriores, cuerpos sociales de desarrollo “normal”, interrumpido por alguna rara enfermedad, no se encuentran en el punto de partida de una lógica histórica que conduce directamente al término inscrito por anticipado, conocido solamente a posteriori, nuestro propio sistema social. (Si la historia es esta lógica, ¿cómo pueden existir todavía sociedades primitivas?) Todo esto se traduce, en el plano de la vida económica, por el rechazo de las sociedades primitivas a dejarse anegar por el trabajo y la producción, por la decisión de limitar los stocks a las necesidades socio-políticas, por la imposibilidad intrínseca de la competencia –¿de qué serviría en una sociedad primitiva ser rico entre los pobres?– en una palabra, por la prohibición, no formulada y sin embargo dicha, de la desigualdad.

¿Qué hace en una sociedad primitiva que la economía no sea política? Como vemos, se debe a que la economía no funciona allí de modo autónomo. Se podría decir que en este sentido las sociedades primitivas son sociedades sin economía *por rechazo a la economía*. Pero ¿debemos también determinar cómo ausente el ser de lo político en estas sociedades? ¿Hay que admitir que, ya que se trata de sociedades “sin ley ni rey”, el campo de lo político

les hace falta? ¿Y no caeríamos así en el trillado camino clásico de un etnocentrismo en el que la carencia marca a todos los niveles a las sociedades diferentes?

Plantéese pues el problema de lo político en las sociedades primitivas. No se trata simplemente de un problema “interesante”, de un tema reservado a la reflexión de los puros especialistas, ya que la etnología se despliega allí en las dimensiones de una teoría general (a construir) de la sociedad y de la historia. La diversidad extrema de los tipos de organización social, la abundancia de sociedades disímiles, en el tiempo y en el espacio, no impiden sin embargo la posibilidad de un orden en lo discontinuo, la posibilidad de una reducción de esa infinita multiplicidad de diferencias/Reducción masiva, ya que la historia sólo nos ofrece, el hecho, *dos* tipos de sociedades absolutamente irreductibles uno al otro, dos macroclases que reúnen individualmente a sociedades que tienen algo fundamental en común, más allá de sus diferencias. *Por una parte están las sociedades primitivas, o sociedades sin Estado, y por la otra las sociedades con Estado.* Es la presencia o ausencia de aparato del Estado (susceptible de tomar múltiples formas) lo que asigna a toda sociedad su lugar lógico, lo que traza una línea de irreversible discontinuidad entre las sociedades. La aparición del Estado ha efectuado la gran división tipológica entre salvajes y civilizados, ha inscrito la imborrable ruptura más allá de la cual todo cambia, ya que el Tiempo se vuelve Historia. Se ha observado a menudo, con razón, en el movimiento de la historia mundial dos aceleraciones decisivas de su ritmo. El motor del primero fue lo que se llama la revolución neolítica (domesticación de los animales, agricultura, descubrimiento de las artes del tejido y de la cerámica, sedentarización consecutiva de los grupos humanos, etc.) Vivimos

aún y cada vez más, en la prolongación de la segunda aceleración, la revolución industrial del siglo XIX.

Evidentemente no hay duda de que la ruptura neolítica trastornó las condiciones de existencia material de los pueblos anteriormente paleolíticos. ¿Fue esta transformación tan fundamental como para afectar en su mayor profundidad el ser de las sociedades? ¿Se puede hablar de un funcionamiento diferente de los sistemas sociales según sean preneolíticos o postneolíticos? La experiencia etnográfica indica más bien lo contrario. El paso del nomadismo a la sedentarización sería la más rica consecuencia de la revolución neolítica en la medida en que gracias a la concentración de una población estabilizada ha permitido la formación de ciudades y más allá de ello, de aparatos del Estado. Pero afirmando esto se decide que todo “completo” tecnocultural desprovisto de agricultura está necesariamente condenado al nomadismo. Lo que etnográficamente es inexacto: una economía de caza, pesca y recolección no exige necesariamente un modo de vida nómada. Esto lo confirman muchos ejemplos, tanto en América como en otros lugares: la ausencia de agricultura es compatible con la vida sedentaria. Lo que haría suponer de paso que si ciertos pueblos no han adquirido la agricultura, en circunstancias en que ella era ecológicamente posible, no es por incapacidad, retardo tecnológico, inferioridad cultural, sino simplemente porque no la necesitaban.

La historia post-colombina de América presenta el caso de poblaciones de agricultores sedentarios que, bajo el efecto de una revolución técnica (conquista del caballo y, accesoriamente, de las armas de fuego) eligieron abandonar la agricultura para dedicarse casi exclusivamente a la caza, cuyo rendimiento era multiplicado

por la movilidad diez veces mayor que les proporcionaba el caballo. Desde el momento en que se volvieron ecuestres, las tribus de los Llanos en América del Norte o las del Chaco en América del Sur intensificaron y extendieron sus desplazamientos: pero estamos bien lejos del nomadismo en el que se incluye generalmente a las bandas de cazadores–recolectores (tales como los guayakís del Paraguay) y para los grupos en cuestión el abandono de la agricultura no se ha traducido en la dispersión demográfica ni en la transformación de la organización social anterior.

¿Qué nos enseñan este movimiento del mayor número de sociedades de la caza a la agricultura, y el movimiento inverso de algunas otras de la agricultura a la caza? Que parece realizarse, sin cambiar nada en la naturaleza de la sociedad, que ésta permanece idéntica a sí misma cuando se transforman solamente sus condiciones de existencia material; que si la revolución neolítica ha afectado y sin duda facilitado considerablemente la vida material de los grupos humanos de entonces, no implica necesariamente un trastorno del orden social. En otros términos, y en lo que concierne a las sociedades primitivas, el cambio al nivel de lo que el marxismo llama la infraestructura económica, no determina en absoluto su reflejo corolario, la superestructura política, ya que ésta aparece independiente de su base material. El continente americano ilustra claramente la autonomía respectiva de la economía y de la sociedad. Grupos de cazadores – pescadores– recolectores, nómadas o no presentan las mismas propiedades socio–políticas que sus vecinos agricultores sedentarios: infraestructuras” diferentes, “superestructura” idéntica. Inversamente, las sociedades meso–americanas – sociedades imperiales, sociedades con Estado– eran tributarias de

una agricultura que, aunque más intensiva que en otras partes, no dejaba de situarse, desde el punto de vista técnico, muy cerca de las tribus “salvajes” de la Selva Tropical: “infraestructura” idéntica, “superestructuras” diferentes, ya que en un caso se trata de sociedades sin Estado, en el otro de Estados consumados.

Es la ruptura política, pues, la que es decisiva, y no el cambio económico. La verdadera revolución en la protohistoria de la humanidad no es la del neolítico, ya que ella puede muy bien dejar intacta la antigua organización social, es la revolución política, es esa aparición misteriosa, irreversible, mortal para las sociedades primitivas que conocemos con el nombre de Estado. Y si se quiere conservar los conceptos marxistas de infraestructura y de superestructura, habría entonces tal vez que reconocer que la infraestructura es lo político y la superestructura lo económico. El único trastorno estructural, abismal, que puede transformar la sociedad primitiva destruyéndola como tal, es el que hace surgir en su seno, o del exterior, aquel cuya misma ausencia define esta sociedad: la autoridad de la jerarquía, la relación de poder, el sometimiento de los hombres, el Estado. No tendría sentido buscar su origen en una hipotética modificación de las relaciones de producción en la sociedad primitiva, modificación que al dividir poco a poco la sociedad entre ricos y pobres, explotadores y explotados, conduciría mecánicamente a la instauración de un órgano de ejercicio del poder de los primeros sobre los segundos, a la aparición del Estado.

Más aún que hipotética, esta modificación de la base económica es imposible. Para que en una sociedad dada el régimen de producción se transforme en el sentido de una mayor intensidad de trabajo en vistas a una producción acrecentada de bienes, es

necesario que los hombres de esta sociedad deseen esta transformación de su tipo de vida tradicional o que, no deseándola, se vean forzados a ello por la violencia exterior. En el segundo caso, nada surge de la misma sociedad, que padece la agresión de una fuerza externa en beneficio de la cual va a modificarse el régimen de producción: trabajar y producir más para satisfacer las necesidades de los nuevos amos del poder. La opresión política determina, llama, permite la explotación. Pero la evocación de tal “guión escénico” no sirve de nada, ya que plantea un origen exterior, contingente, inmediato de la violencia del Estado, y no la lenta realización de las condiciones internas, socio-económicas, de su aparición.

Se dice que el Estado es el instrumento que permite a la clase dominante ejercer su dominación violenta sobre las clases dominadas. Aceptémoslo. Para que haya aparición de Estado es necesario pues que haya con anterioridad división de la sociedad en clases sociales antagonistas, ligadas entre ellas por relaciones de explotación. La *estructura* de la sociedad, entonces, –la división en clases– debería preceder al surgimiento de la *máquina* estatal. Observemos de paso la fragilidad de esta concepción puramente instrumental del Estado. Si la sociedad es organizada por opresores capaces de explotar a los oprimidos, quiere decir que esta capacidad de imponer la alienación se sostiene en el uso de una fuerza, es decir, en lo que hace la substancia misma del Estado, “monopolio de la violencia física legítima”. ¿A qué necesidad respondería desde ese momento la existencia de un Estado ya que su esencia –la violencia– es inmanente a la división de la sociedad, ya que en este sentido está dado de antemano en la opresión que ejerce un grupo social sobre los demás? Solo sería el órgano inútil de una función cumplida antes y en otra parte.

Articular la aparición de la máquina estatal a la transformación de la estructura social conduce solamente a llevar más atrás el problema de esta aparición. Y hay que preguntarse entonces por qué se produce, en el seno de una sociedad primitiva, es decir de una sociedad no dividida, la nueva repartición de los hombres en dominantes y dominados. ¿Cuál es el motor de esta transformación mayor que culminaría con la instalación del Estado? Su surgimiento sancionaría la legitimidad de una propiedad privada aparecida previamente, el Estado sería el representante y el protector de los propietarios. Muy bien. ¿Pero por qué tendría que haber aparición de la propiedad privada en un tipo de sociedad que ignora, porque la rechaza, la propiedad? ¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: *esto es mío*, y cómo los demás dejaron establecerse así el germen de lo que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado? Lo que se sabe actualmente de las sociedades primitivas ya no permite buscar al nivel de lo económico el origen de lo político. No es en ese suelo que se arraiga el árbol genealógico del Estado. Nada hay en el funcionamiento económico de una sociedad primitiva, de una sociedad sin Estado, nada que permita la introducción de la diferencia entre más ricos y más pobres, ya que nadie experimenta el barroco deseo de hacer, poseer, parecer más que su vecino. La capacidad de satisfacer las necesidades materiales, igual para todos, y el intercambio de los bienes y servicios, que impide constantemente la acumulación privada de los bienes, hacen simplemente imposible el surgimiento de tal deseo, deseo de posesión que es de hecho deseo de poder. La sociedad primitiva, primera sociedad de la abundancia, no deja ningún lugar al deseo de sobreabundancia.

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí. Y sin embargo todos los pueblos civilizados han sido primeramente salvajes: ¿qué ha hecho que el Estado haya dejado de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué enorme acontecimiento, qué revolución dejaron surgir la figura del Déspota, del que manda a aquellos que obedecen? *¿De dónde viene el poder político!* Misterio, tal vez provisorio, del origen.

Si aún parece imposible determinar las condiciones de aparición del Estado, se pueden precisar por el contrario las condiciones de su no aparición, y los textos que aquí han sido reunidos, intentan ubicar el espacio de lo político en las sociedades sin Estado. Sin fe, sin ley sin rey: lo que Occidente decía en el siglo XVI de los indios puede extenderse sin dificultad a toda sociedad primitiva. Puede incluso ser el criterio de distinción: una sociedad es primitiva si le falta el rey, como fuente legítima de la ley, es decir la máquina estatal. Inversamente, toda sociedad no primitiva es una sociedad con Estado: poco importa el régimen socio-económico en vigor. Es por esto que se puede agrupar en una sola clase a los grandes despotismos arcaicos –reyes, emperadores de China o de los Andes, faraones–, a las monarquías más recientes –el Estado soy yo–, o a los sistemas sociales contemporáneos, ya sea el capitalismo liberal, como en Europa occidental, ya el de Estado, como en otras partes...

No hay pues un rey en la tribu, sino un jefe que no es un jefe de Estado. ¿Qué significa eso? Simplemente que el jefe no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio de dar una orden. El jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ningún deber de obediencia. *El espacio del liderazgo no es*

el lugar del poder, y la figura (muy mal llamada) del “jefe” salvaje no prefigura en nada a la de un futuro déspota. Ciertamente no es del liderazgo primitivo de donde puede deducirse el aparato estatal en general.

¿En qué el jefe de la tribu no prefigura el jefe de Estado? ¿En qué tal anticipación del Estado es imposible en el mundo de los salvajes? Esa discontinuidad radical –que hace impensable un paso progresivo del liderazgo primitivo a la máquina estatal –se funda naturalmente en esa relación de exclusión que sitúa el poder político al exterior del liderazgo. Lo que se trata de pensar es un jefe sin poder y una institución –el liderazgo–, extraña a su esencia, la autoridad. Las funciones del jefe, tal como han sido analizadas más arriba, muestran que no se trata de funciones de autoridad. Encargado esencialmente de resolver los conflictos que pueden surgir entre individuos, familias; linajes, etc., el jefe sólo dispone, para restablecer el orden y la concordia, del *prestigio* que le reconoce la sociedad. Pero prestigio no significa poder, por supuesto, y los medios que posee el jefe para cumplir su tarea de pacificador se limitan al exclusivo uso de la palabra: ni aún para ser arbitro entre partes opuestas, pues el jefe no es un juez, puede permitirse tomar partido por uno u otro; sólo puede intentar, armado únicamente con su elocuencia, persuadir a la gente de que debe calmarse, renunciar a las injurias, imitar a los antepasados, quienes siempre vivieron en el buen entendimiento. Empresa de éxito nunca seguro, apuesta siempre incierta, pues *la palabra del jefe no tiene fuerza de ley*. Si el esfuerzo de persuadir fracasa, el conflicto puede resolverse por la violencia y el prestigio del jefe puede muy bien no sobrevivir a ello, ya que ha demostrado su impotencia para realizar lo que se espera de él.

¿En qué estima la tribu que un hombre es digno de ser jefe? Sólo en su competencia “técnica”, al fin de cuentas: dones oratorios, pericia como cazador, capacidad de coordinar las actividades guerreras, ofensivas o defensivas. Y de ningún modo deja la sociedad al jefe pasar más allá de ese límite técnico, nunca deja convertirse una superioridad técnica en autoridad política. El jefe está al servicio de la sociedad, es la sociedad misma –verdadero lugar del poder– que ejerce como tal su autoridad sobre el jefe. Es por esto que es imposible para el jefe invertir esa relación para su provecho, poner a la sociedad a su propio servicio, ejercer sobre la tribu lo que se llama el poder: jamás la sociedad primitiva tolerará que su jefe se transforme en déspota.

La tribu somete al jefe de algún modo a una estricta vigilancia, y éste es prisionero de un espacio del que ella no le deja salir. Pero; ¿tiene él deseos de salir de allí? ¿Sucede que un jefe desee ser jefe? ¿Que quiera sustituir al servicio y al interés del grupo la realización de su propio deseo? ¿Que la satisfacción de un interés personal tome la delantera sobre la sumisión al proyecto colectivo? En virtud misma del estrecho control al que la sociedad somete (por su naturaleza de sociedad primitiva y no, por supuesto, por una preocupación consciente y deliberada de vigilancia), *como todo el resto, la práctica del líder*, escasos son los jefes en situación de transgredir la ley de la sociedad primitiva: *no eres más que los demás*. Escasos, por cierto, pero no inexistentes: ocurre a veces que un jefe quiere *hacer de jefe*, y no por cálculo maquiavélico sino más bien porque en definitiva no tiene alternativa, no puede hacer de otro modo. Expliquémonos. Por regla general un jefe no intenta (ni siquiera lo piensa) subvertir la relación normal (conforme a las normas) que mantiene con su grupo, subversión que, de servidor de la tribu, lo convertiría en

amo de ella. El gran cacique Alaykín, jefe de guerra de una tribu abipona del Chaco argentino definió perfectamente esa relación normal en la respuesta que dio a un oficial español, quien quiso convencerlo de arrastrar su tribu a una guerra no deseada: “Por costumbre recibida de sus antepasados los abipones hacen todo a su gusto y no al de su cacique. Yo les dirijo, pero no podría perjudicar a ninguno de los míos sin perjudicarme yo mismo; si yo utilizara las órdenes o la fuerza con mis compañeros, ellos me volverían pronto la espalda. Prefiero ser amado y no temido por ellos.” Y no lo dudemos, la mayoría de los jefes indios habrían tenido el mismo discurso.

Sin embargo, hay excepciones, casi todas ligadas con la guerra. Se sabe, efectivamente, que la preparación y la conducción de una expedición militar son las únicas circunstancias en que el jefe puede ejercer un mínimo de autoridad, fundada, solamente, repitámoslo, en su competencia técnica de guerrero. Una vez que han terminado las cosas, y sea cual fuere el resultado del combate, el jefe de guerra vuelve a ser un jefe sin poder, y en ningún caso el prestigio consecutivo a la victoria se transforma en autoridad. Todo se juega precisamente en esta separación mantenida por la sociedad entre poder y prestigio, entre la gloria de un guerrero vencedor y el mando que se le prohíbe ejercer. La más cabal fuente para apagar la sed de prestigio de un guerrero es la guerra. Al mismo tiempo, un jefe cuyo prestigio está ligado con la guerra no puede conservarlo y reforzarlo más que la guerra: es una especie de salida obligada hacia adelante que le empuja a organizar incesantes expediciones guerreras de las que cuenta retirar los beneficios (simbólicos) resultantes de la victoria. Mientras su deseo de guerra corresponde a la voluntad general de la tribu, en especial de los jóvenes, para quienes la guerra es también el

principal medio de adquirir prestigio, mientras la voluntad del jefe no exceda la de la sociedad, las relaciones habituales entre la segunda y el primero no cambian. Pero el peligro de que el deseo del jefe sobrepase el deseo de la sociedad, el riesgo de que él vaya más allá de lo que debe, saliendo del estricto límite asignado a su función, tal peligro es permanente. A veces el jefe acepta correrlo, intenta imponer a la tribu su proyecto individual, intenta sustituir su interés personal al interés colectivo. Invirtiendo la relación normal que determina al líder como medio al servicio de un fin socialmente definido, intenta hacer de la sociedad el medio de realizar un fin puramente privado: *la tribu al servicio del jefe y no el jefe al servicio de la tribu*. Si eso funcionara, tendríamos entonces ahí el lugar de nacimiento del poder político, como compulsión y violencia, se tendría su primera encarnación, la figura mínima del Estado. Pero eso no funciona nunca.

En el hermoso relato de los veinte años que pasó entre los yanomamí⁷⁷, Elena Valero habla largamente de su primer marido, el líder guerrero Fusiwe. Su historia ilustra perfectamente el destino del liderazgo salvaje cuando es llevado, por la fuerza de las cosas, a transgredir la ley de la sociedad primitiva que, verdadero lugar del poder, rehúsa deshacerse de él, rehúsa delegarlo. Fusiwe es pues reconocido como “jefe” por su tribu gracias al prestigio que ha adquirido como organizador y conductor de incursiones victoriosas contra los grupos enemigos. Dirige, en consecuencia, guerras deseadas por su tribu, pone al servicio de su grupo su competencia técnica de hombre de guerra, su valentía, su dinamismo, es el instrumento eficaz de su sociedad. Pero la desgracia del guerrero salvaje consiste en que el prestigio

77 E. Biocca, *Yanoama*, Plon, 1969.

adquirido en la guerra se pierde rápido si no se renuevan constantemente sus fuentes. La tribu, para quien el jefe sólo es el instrumento apto para realizar su voluntad, olvida fácilmente las victorias pasadas del jefe. Nada para él está ganado definitivamente, y si quiere devolver a la gente la memoria tan fácilmente perdida de su prestigio y su gloria, no lo logrará exaltando sus hazañas del pasado, sino suscitando la ocasión de nuevos hechos guerreros. Un guerrero no puede elegir: está condenado a desear la guerra. Es exactamente por allí por donde pasa el límite del consenso que le reconoce como jefe. Si su deseo de guerra coincide con el deseo de guerra de la sociedad, ésta continúa siguiéndole. Pero si el deseo de guerra del jefe intenta imponerse a una sociedad animada por el deseo de paz –de hecho ninguna sociedad desea *siempre* hacer la guerra–, entonces, la relación entre el jefe y la tribu se invierte; el líder intenta utilizar la sociedad como instrumento de su objetivo individual, como medio para su fin personal. Ahora bien, no lo olvidemos, el jefe primitivo es un jefe sin poder: ¿cómo podría imponer la ley de su deseo a una sociedad que le rechaza? Es a la vez prisionero de su deseo de prestigio y de su impotencia para realizarlo. ¿Qué puede suceder entonces? El guerrero está condenado a la soledad, a ese combate dudoso que sólo le conduce a la muerte. Ese fue el destino del guerrero sudamericano Fusiwe. Por haber querido imponer a los suyos una guerra que no deseaban, se vio abandonado por su tribu. No le quedaba más que llevar adelante solo esa guerra, y murió acribillado por las flechas. La muerte es el destino del guerrero, ya que la sociedad primitiva es tal que *no deja sustituir el deseo de prestigio la voluntad de poder*. En otros términos, el jefe, en las sociedades primitivas, como posibilidad de voluntad de poder, está de antemano condenado a muerte. El poder político

separado es imposible en la sociedad primitiva, no hay lugar, no hay vacío que pueda llenar el Estado.

La historia de otro líder indio, infinitamente más célebre que el oscuro guerrero amazónico, el famoso jefe apache Jerónimo, es menos trágica en su conclusión, pero muy similar en su desarrollo. La lectura de sus Memorias⁷⁸ se revela muy instructiva, a pesar de haber sido recogidas bastante fútilmente. Jerónimo no era sino un joven guerrero como los demás, cuando los soldados mexicanos atacaron el campamento de su tribu e hicieron una masacre de mujeres y de niños, La familia de Jerónimo fue exterminada completamente. Las diversas tribus apaches hicieron alianza para vengarse de los asesinos, y Jerónimo fue encargado de conducir el combate. Éxito completo de los apaches, que redujeron a la nada la guarnición mexicana. El prestigio guerrero de Jerónimo, principal artífice de la victoria, fue inmenso. Y a partir de este momento las cosas cambian, algo sucede en Jerónimo, algo pasa. Ya que si para los apaches, contentos de una victoria que satisface plenamente el deseo de venganza, la cuestión está de algún modo finiquitada, para Jerónimo la cuestión es distinta: quiere continuar vengándose de los mexicanos, estima insuficiente la derrota sangrienta impuesta a los soldados. Pero, por supuesto, no puede atacar solo los pueblos mexicanos.

Intenta pues convencer a los suyos para volver a realizar otra expedición. En vano. La sociedad apache aspira al reposo una vez alcanzado el objetivo colectivo, la venganza. El propósito de Jerónimo es pues un objetivo individual para cuya realización quiere arrastrar a la tribu. Quiere hacer de la tribu el instrumento

78 *Mémoires de Gerónimo*, Maspero, 1972.

de su deseo, habiendo sido anteriormente, gracias a su competencia de guerrero, el instrumento de su tribu. Por supuesto, los apaches nunca quisieron seguir a Jerónimo, del mismo modo que los yanomamí rehusaron seguir a Fusiwe. A lo más, el jefe apache lograba (a veces al precio de mentiras) convencer a algunos jóvenes, ávidos de gloria y de botín. Para una de esas expediciones, el ejército de Jerónimo, heroico e irrisorio, ¡se componía de dos hombres! Los apaches, que habían aceptado el liderazgo de Jerónimo por su habilidad de combate, le volvían sistemáticamente la espalda, cuando quería llevar adelante su guerra personal. Jerónimo, el último gran jefe de guerra norteamericano, pasó treinta años de su vida queriendo “hacer de jefe”, y no lo logró...

La propiedad esencial (es decir que toca a la esencia) de la sociedad primitiva es la de ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, es la de prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, es la de mantener todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes, que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección queridos por la sociedad. La tribu manifiesta, entre otras cosas (y por la violencia si es necesario), su voluntad de preservar ese orden social primitivo, prohibiendo la emergencia de un poder político individual, central y separado. Sociedad a la que nada escapa, pues, que no deja salir nada fuera de sí, ya que todas las salidas están cerradas. Sociedad que debería eternamente reproducirse, en consecuencia, sin que nada substancial la afecte a través del tiempo.

Hay sin embargo un campo que escapa al parecer, por lo menos en parte, al control de la sociedad; hay un “flujo”, al que solo

parece imponer una “codificación” imperfecta: se trata del campo demográfico, campo regido por reglas culturales, pero también por leyes naturales, espacio donde se despliega una vida social arraigada a la vez en lo social y en lo biológico, lugar de una “maquina”, que funciona tal vez según un mecanismo propio, y que luego se sitúa fuera del alcance de la influencia social.

Sin pensar en substituir a un determinismo económico un determinismo demográfico, en inscribir en las causas (el crecimiento demográfico) la necesidad de los efectos (la transformación de la organización social), es necesario comprobar, sin embargo, sobre todo en América, el peso sociológico del número de la población, la capacidad que posee el aumento de las densidades para trastornar –no decimos destruir– la sociedad primitiva. Es muy probable, en efecto, que una condición fundamental de existencia de la sociedad primitiva consiste en la debilidad relativa de su dimensión demográfica. Las cosas pueden funcionar según el modelo primitivo sólo si los habitantes son escasos. En otros términos, para que una sociedad sea primitiva, es necesario que sea pequeña en número. Y, de hecho, lo que se constata en el mundo de los salvajes es una extraordinaria división de las “naciones”, tribus, sociedades en grupos locales, que velan por conservar su autonomía en el seno del conjunto del que forman parte, a riesgo de concluir alianzas provisionarias con los vecinos “compatriotas”, si las circunstancias –guerreras en especial– lo exigen. Esta atomización del universo tribal es ciertamente un medio eficaz de impedir la constitución de conjuntos socio–políticos que integren los grupos locales, y más allá de ello, un medio de impedir el surgimiento del Estado, que es en su esencia unificador.

Ahora bien, es sorprendente constatar que en la época en que Europa los descubre, los tupí-guaraníes parecen alejarse sensiblemente del modelo primitivo habitual, y en dos puntos esenciales: el *índice de densidad demográfica* de sus tribus o grupos locales supera claramente el de las poblaciones vecinas; por otra parte la *dimensión de los grupos locales* no tiene común medida con la de las unidades socio-políticas de la Selva Tropical. Evidentemente, las aldeas tupinambás, por ejemplo, que reunían varios miles de habitantes, no eran ciudades; pero dejaban igualmente de pertenecer al horizonte “clásico” de la dimensión demográfica de las sociedades vecinas. Sobre ese fondo de expansión demográfica y de concentración de la población, se destaca –hecho igualmente no habitual en la América de los Salvajes, si no en la de los Imperios– la evidente tendencia de los liderazgos a adquirir un poder desconocido en otra parte. Los jefes tupí-guaraníes no eran ciertamente déspotas, pero ya no eran totalmente jefes sin poder. No es aquí el lugar para emprender la larga y completa tarea de analizar el liderazgo entre los tupí-guaraníes. Bástenos con indicar, en un extremo de la sociedad, si así puede decirse, el crecimiento demográfico, y en el otro, la lenta emergencia del poder político. Indudablemente no corresponde a la etnología (o por lo menos no solamente a ella) contestar a la pregunta sobre las causas de la expansión demográfica en una sociedad primitiva. Tiene que ver, por el contrario, con esta disciplina la articulación de lo demográfico y de lo político, el análisis de la fuerza que ejerce el primero sobre el segundo, por intermedio de lo sociológico.

Hemos proclamado a lo largo de este texto la imposibilidad interna del poder político separado en una sociedad primitiva, la imposibilidad de una génesis del Estado a partir del interior de una

sociedad primitiva. Y he aquí que, pareciera, nosotros mismos evocamos, contradictoriamente, a los tupi-guaraníes como un caso de sociedad primitiva, en donde comenzaba a surgir lo que habría podido llegar a ser el Estado. Indudablemente se desarrollaba en esas sociedades un proceso, desde hacía mucho tiempo seguramente, de constitución de un liderazgo, cuyo poder político no era despreciable. A tal punto que los cronistas franceses y portugueses de la época no dudan en atribuir a los grandes jefes de federaciones de tribus los títulos de “reyes de provincia” o “reyezuelos”. Ese proceso de transformación profunda de la sociedad tupi-guaraní conoció una brutal interrupción con la llegada de los europeos. ¿Significa esto que si el descubrimiento del Nuevo Mundo hubiese sido diferido un siglo, por ejemplo, se habría impuesto una formación estatal a las tribus indias del litoral brasileño? Siempre es fácil y arriesgado reconstruir una historia hipotética que nada vendría a desmentir. Pero en este caso, pensamos poder responder con firmeza por la negativa; no es la llegada de los occidentales lo que cortó la posible emergencia del Estado entre los tupi-guaraníes, sino un sobresalto de la sociedad misma, como sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra los liderazgos, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes. Queremos hablar de ese extraño fenómeno que desde los últimos decenios del siglo XV agitaba a las tribus tupi-guaraníes; la prédica encendida de ciertos hombres que, de grupo en grupo, llamaban a los indios a abandonar todo para lanzarse a la búsqueda de la Tierra sin Mal, el paraíso terrestre.

Liderazgo y lenguaje están intrínsecamente ligados en la sociedad primitiva, la palabra es el único poder otorgado al jefe: más que ello, la palabra es para él un deber. Pero hay otra palabra,

otro discurso, articulado no por los jefes sino por esos hombres que en los siglos XV y XVI arrastraban detrás de ellos a los indios por millares en locas migraciones en busca de la patria de los dioses: es el discurso de los *karaí*, es la palabra profética, palabra virulenta, eminentemente subversiva por llamar a los indios a emprender lo que bien puede designarse como la destrucción de la sociedad. El llamado de los profetas a abandonar la tierra mala, es decir, la sociedad tal como era, para acceder a la Tierra sin Mal, a la sociedad de la felicidad divina, implicaba la condena a muerte de la estructura de la sociedad y de su sistema de normas. Ahora bien, cada vez con mayor fuerza se imponían a esta sociedad la marca de la autoridad de los jefes, el peso de su naciente poder político. Tal vez podamos entonces decir que si los profetas, surgidos del corazón de la sociedad, proclamaban malo el mundo en que vivían los hombres, es porque ellos descubrían la desgracia, el mal, en esa muerte lenta a que condenaba la emergencia del poder, a más o menos largo plazo, a la sociedad tupi-guaraní, como sociedad primitiva, como sociedad sin Estado. Animados por el sentimiento de que el antiguo mundo salvaje temblaba en su fundamento, obsesionados por el presentimiento de una catástrofe socio-cósmica, los profetas decidieron que era preciso cambiar el mundo, que era preciso cambiar de mundo, abandonar el de los hombres y ganar el de los dioses.

Palabra profética aún viva, tal como lo testimonian los textos “Profetas en la Jungla” y “Del uno sin lo múltiple”. Los tres o cuatro mil indios guaraní que subsisten miserablemente en los bosques de Paraguay gozan todavía de la riqueza incomparable que les ofrecen los *karaí*. Estos ya no son conductores de tribus como sus antepasados del siglo XVI, ya no hay más búsqueda posible de la Tierra sin Mal. Pero la falta de acción parece haber permitido una

ebriedad del pensamiento, una profundización siempre más tensa de la reflexión sobre la desgracia de la condición humana. Y este pensamiento salvaje, casi enceguecedor de tanta luminosidad, nos dice que el lugar de nacimiento del Mal, la fuente de la desgracia, es el Uno.

Hay que decir tal vez más sobre ello, y preguntarse lo que el sabio guaraní designa con el nombre de el Uno. Los temas favoritos del pensamiento guaraní contemporáneo son los mismos que preocupaban, hace más de cuatro siglos, a los que ya se llamaban *karaí*, profetas. ¿Por qué el mundo es malo? ¿Qué podemos hacer para escapar del mal? Son preguntas que a través de generaciones estos indios se plantean incesantemente: los *karaí* de ahora se obstinan patéticamente en repetir el discurso de los profetas de antaño. Ellos sabían, pues, que el Uno es el mal, ellos lo decían de aldea en aldea, y la multitud los seguía en busca del bien, en busca del no-Uno. Tenemos, pues, entre los tupi-guaraní del tiempo del Descubrimiento, por una parte, una práctica –la emigración religiosa–, inexplicable si no vemos allí el rechazo de la vía hacia donde el liderazgo conducía a la sociedad, el rechazo del poder político separado, el rechazo del Estado; por otra, un discurso profético que identifica al Uno como la raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar. ¿En qué condiciones es posible pensar el Uno? Es necesario que de algún modo su presencia, odiada o deseada, sea visible. Y es por esto que creemos poder desentrañar, bajo la ecuación metafísica que iguala el Mal al Uno, otra ecuación más secreta, y de orden político, que dice que el Uno es el Estado. El profetismo tupi-guaraníes la tentativa heroica de una sociedad primitiva para abolir la desgracia en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado. Esta lectura “política” de un pensamiento metafísico debería, entonces, incitar a plantear una

pregunta, tal vez sacrílega: ¿no podríamos someter a una lectura similar toda metafísica del Uno? ¿Qué hay del Uno como Bien, como objeto preferencial que la metafísica occidental asigna, desde su aurora, al deseo del hombre? Atengámonos a esta evidencia sorprendente: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los griegos antiguos piensan lo mismo el Uno; pero el indio Guaraní dice que el Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien. *¿En qué condiciones es posible pensar el Uno como el Bien?*

Volvamos, para concluir, al mundo ejemplar de los tupi-guaraníes. He aquí a una sociedad primitiva que, atravesada, amenazada por la irresistible ascensión de los jefes, suscita en sí misma y libera fuerzas capaces, incluso al precio de un cuasi-suicidio colectivo, de hacer fracasar la dinámica del liderazgo, de detener el movimiento que, tal vez, lo habría llevado a transformar a los jefes en reyes portadores de ley. Por un lado, los jefes, por el otro y contra ellos, los profetas: este es el cuadro, trazado en sus líneas esenciales, de la sociedad tupi-guaraní a fines del siglo XV. Y la máquina profética funcionaba perfectamente bien, ya que los *karaí* eran capaces de arrastrar tras ellos masas sorprendentes de indios fanatizados, diríamos hoy, por la palabra de esos hombres, hasta el punto de acompañarlos hasta la muerte.

¿Qué quiere decir esto? Armados únicamente con su logos, los profetas podían determinar una “movilización” de los indios, podían realizar esta cosa imposible en la sociedad primitiva: unificar en la migración religiosa la diversidad múltiple de las tribus. ¡Llegaban a realizar, de una sola vez, el “programa” de los jefes! ¿Astucia de la historia? ¿Fatalidad que a pesar de todo destina a la misma sociedad primitiva a la dependencia? No

sabemos. Pero en todo caso el acto insurreccional de los profetas contra los jefes confería a los primeros, por una extraña vuelta de las cosas, infinitamente más poder que el poseído por los segundos. Entonces hay que rectificar, quizá, la idea de la palabra como lo opuesto a la violencia. Si el jefe salvaje está en la obligación de transmitir una palabra *inocente*, la sociedad primitiva puede también, ciertamente en condiciones determinadas, ser proclive a escuchar otra palabra, olvidando que esta palabra es dicha como un mandamiento: es la palabra profética. En el discurso de los profetas yace tal vez en germen el discurso del poder y, bajo los rasgos exaltados del conductor de hombres que dice el deseo de los hombres, se disimula tal vez la figura silenciosa del Déspota.

Palabra profética, poder de esta palabra: ¿tendríamos acaso allí el lugar originario del poder, el comienzo del Estado en el Verbo? ¿Profetas conquistadores de almas antes de ser amos de los hombres? Tal vez. Pero hasta en la extrema experiencia del profetismo (porque sin duda la sociedad tupi-guaraní había alcanzado, por razones demográficas u otras, los límites extremos que determinan a una sociedad como sociedad primitiva), lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos por lo menos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado.



INTRODUCCIÓN A LA VIDA Y OBRA DE PIERRE CLASTRES

Beltrán Roca Martínez ⁷⁹

No es casual que en este momento histórico, en el que movimientos sociales radicales y basados en la horizontalidad cobran

⁷⁹ Beltrán Roca Martínez es el coordinador del libro *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, publicado por editorial La Malatesta (Madrid, 2008).

fuerza en diversas partes del planeta, renazca el interés por trabajos como *La Sociedad contra el Estado*, de Pierre Clastres, que estudian el poder en las sociedades primitivas. Al fin y al cabo, fueron los indios norteamericanos, junto a ciertos grupos religiosos, los que inspiraron a los movimientos sociales americanos a coordinar gran número de activistas y organizaciones usando la democracia directa y el consenso⁸⁰. En los últimos años parece estarse fraguando una especie de *antropología anarquista* que está atrayendo la atención tanto de investigadores como de militantes. Sin duda alguna, la obra de Clastres es una de las principales fuentes de la que bebe esta nueva perspectiva.

Antropólogo y anarquista, Clastres nació en París en 1934. Fue director de investigaciones del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de París, y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France. Durante más de diez años, entre 1963 y 1974, realizó trabajo de campo etnográfico entre varios pueblos indios de Sudamérica⁸¹.

Entre 1963 y 1964 convivió con los indios guayaquí, cazadores nómadas del este de Paraguay. A partir de esta experiencia elaboraría su tesis en 1965, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, y la monografía posterior *Crónica de los indios guayaquí*⁸² (1972). En 1965 pasa una temporada con los indios guaraníes de Paraguay. Entre 1966 y 1968 hace trabajo de

80 David Graeber, *Ethnography of Direct Action*, Oakland, AK Press, 2008.

81 La información biográfica del autor procede de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, Seuil, 1987.

82 Publicado en castellano: Pierre Clastres, *Crónica de los indios guayaquí. Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1986.

campo entre los chulupi de ese mismo país y prosigue su producción científica e intelectual. Entre 1970 y 1971 vuelve a pasar una temporada con los yanomami de Venezuela, que en la revista *Temps modernes* describe como «la última sociedad primitiva libre en América del Sur, y sin duda también en todo el mundo». Su última expedición tuvo lugar en 1974, para visitar a los yanomami en el Estado de São Paulo de Brasil. En la década de los setenta es cuando publica la mayor parte de sus trabajos. En 1974 salían a la luz dos libros muy influyentes: *La sociedad contra el Estado*, y *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. En 1977 un accidente de coche puso fin a su vida.

Cuatro años después de su muerte, en 1981, la editorial Gedisa publicó en castellano varios artículos inéditos bajo el título *Investigaciones en antropología política*. Unos años más tarde, en 1987, varios autores rindieron homenaje al antropólogo bajo la dirección de Miguel Abensour en un libro colectivo titulado *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (El espíritu de los salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política).

Uno de los rasgos distintivos del autor es que es un excelente escritor, algo muy poco común en los antropólogos. Era capaz de trasladarte en un vuelo mágico de tu oficina al poblado yanomami o al guayaquí, describiendo cuidadosamente cómo todo un poblado se levantaba por la noche para curar el cólico de una mujer, o las bromas que le gastaban, o el cambio de género de un cazador que pasaba a ser mujer. Además, narraba con una honestidad inusitada, sin secretos ni silencios, los aspectos más oscuros para nuestras mentalidades de la vida de los pueblos con los que convivía, como el canibalismo o el infanticidio femenino.

Los describió y los explicó con rigor. Como se espera del buen científico.

Repasando la trayectoria de Clastres se observa que fue ante todo un antropólogo de campo. Sus trabajos se basan principalmente en información etnográfica de diversos pueblos indios. Pero no por ello dejó de plantear cuestiones teóricas y políticas de gran trascendencia. Entre sus influencias filosóficas destaca el filósofo Étienne de La Boétie. Su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, publicado en 1576, es considerado como una de las obras precursoras del anarquismo, pues invitaba a cuestionar la legitimidad de cualquier autoridad e indagaba en las razones de la dominación y la servidumbre. Los escritos del antropólogo contienen innumerables referencias a La Boétie. En el campo de la antropología se vio enormemente influido por Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins y Jacques Lizot. Del primero admiraba su análisis del parentesco y los mitos; de los dos segundos aprendió a estudiar las sociedades primitivas despojándose del etnocentrismo, además de la utilización de la etnología como arma para esbozar un cuestionamiento radical de las sociedades contemporáneas.

Crítica a la antropología marxista

Fue precisamente el etnocentrismo el aspecto que Clastres más criticó de aquellos etnólogos que aplicaron el análisis marxista al campo de la antropología. En 1978 publicaba en la revista *Libre* el artículo «Los marxistas y su antropología», escrito poco antes de su muerte. Este texto contiene posiblemente la crítica más fehaciente y mordaz que jamás se haya hecho a la antropología

marxista. Clastres comienza el ensayo explicando que desde finales de los sesenta esta corriente se ha hecho dominante en antropología, desplazando el estructuralismo de Lévi-Strauss. Esto fue posible, según él, debido a que el discurso estructuralista «no habla de la sociedad». Se encuentra tan enredado en el análisis de las estructuras de, por ejemplo, mitos o sistemas de parentesco, que lo social queda anulado en su discurso. Ahí es cuando el marxismo, que sí habla de la sociedad, entra en escena. El problema, a su modo de ver, surge cuando esta doctrina trata de extender su discurso a la sociedad primitiva.

Comienza el artículo lanzando críticas a la obra de Meillassoux, pero posteriormente se extiende con la de Godelier. Ambos autores aplicaron sin pudor las categorías elaboradas por Marx para la sociedad de su tiempo (la Europa del siglo XIX, con el nacimiento del capitalismo) al estudio del desarrollo de todo tipo de sociedades. Godelier, por ejemplo, escribió que en las sociedades primitivas «las relaciones de parentesco son también las relaciones de producción». Clastres responde que esta afirmación es una banalidad: en la sociedad primitiva fuera de la guerra no hay ninguna relación que no sea entre parientes. Su esfuerzo –prosigue– por ensamblar el enfoque marxista (relaciones de producción, fuerzas productivas, etc.) y el enfoque estructuralista (relaciones de parentesco) resultaba ridículo. Etnólogos como Sahlins o Lizot, por el contrario, han demostrado que en las sociedades primitivas no hay producción: «funcionan precisamente como máquinas antiproducción». El concepto de sociedades *precapitalistas*, con el que los marxistas hacen referencia a las sociedades primitivas, define a estas sociedades en relación a un modelo particular de sociedad: la sociedad de finales del siglo XVIII, el capitalismo. Mide la sociedad primitiva en función

de la capitalista, arrastrando los mismos prejuicios etnocéntricos que los primeros etnólogos y viajeros, que consideraban a los indios inferiores, atrasados e inmorales.

Más adelante en el texto introduce otra cita de Godelier: «han existido y aún existen numerosas sociedades divididas en órdenes, castas o clases, en explotadores y explotados que, sin embargo, no conocen el Estado». Esto querría decir, según Clastres, que la división entre dominantes y dominados no implica la presencia del Estado. Sin embargo, Godelier olvida que «el Estado es el ejercicio del poder político. No se puede pensar el poder sin Estado y el Estado sin poder». Allí donde hay poder, hay una sociedad dividida, hay Estado. Finalmente argumenta que la economía proviene de lo político, y no al revés, como quieren hacernos creer los marxistas: «las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases».

En definitiva, la falta de cientificidad del dogma marxista está al servicio de la política. «El marxismo posterior a Marx, en vez de convertirse en la ideología dominante del movimiento obrero, se ha convertido en su enemigo principal». El trabajo de los marxistas, para Clastres, no era más que la «difusión de una ideología de conquista del poder» en el ámbito universitario. Búsqueda de hegemonía, imposición de su ideología política. Los estalinistas pretendían conquistar el poder total sobre la sociedad, incluyendo la Academia.

Parafraseando a Marx escribió: «La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado». Se trataba de una respuesta al etnocentrismo de Marx, que definía la lucha de clases como el

motor de la Historia. Marx trató de descubrir las leyes universales de la evolución de las sociedades, ignorando que en las sociedades primitivas lo que ocurría no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado.

Y no es que Clastres no hubiera compartido trincheras con los marxistas. Al igual que muchos otros pensadores franceses de la época, participó en los acontecimientos de Mayo del 68. David Graeber y Stephen Shukaitis diferencian dos tipos de autores vinculados al 68 francés: aquellos cuya obra se desarrolló en el periodo prerrevolucionario, como Guy Debord y Vaneigem, y aquellos, como Deleuze, Foucault o Baudrillard, que elaboraron sus teorías en el periodo posrevolucionario. Mientras los primeros anticipaban y se preparaban para la revolución, los segundos explicaban, básicamente por qué las revoluciones fracasan⁸³.

Los segundos, en su mayoría, salieron desencantados de las filas del Partido Comunista Francés, cuya intervención fue crucial para apaciguar la revuelta⁸⁴.

Lo extraordinario de Clastres es que no encajaba en ninguna de estas dos categorías. Se refugió en el estudio de aquellas sociedades que vivían su propia revolución, las sociedades primitivas, sociedades sin Estado.

83 Hay que señalar que ello explica, en parte, el éxito del posmodernismo en el jerarquizado, competitivo y burocrático ámbito académico, en contraste con la influencia de otras corrientes como el situacionismo entre grupos de activistas.

84 David Graeber y Stephen Shukaitis, "Introduction", en Erika Biddle, David Graeber y Stephen Shukaitis, *Constituent Imagination: Militant Investigation, Collective Theorization*, Oakland, Ak Press, 2007.

Antropología contra el Estado

En la obra de Clastres subyace una preocupación de fondo: la cuestión del poder. Para él, la aparición del Estado es el mayor accidente histórico. En el Estado reside el origen de la dominación y la desigualdad. Es por ello que analiza principalmente el poder entre las sociedades primitivas.

En primer lugar, denunció el carácter etnocéntrico de la antropología al presentar las sociedades primitivas como sociedades incompletas, menos evolucionadas, por carecer de Estado. Los indios de América del Sur se consideraron «menos civilizados» por carecer de esta división entre dominantes y dominados. En el esquema de Occidente, lo político –entendido como el ejercicio del poder– es la esencia de lo social. Según este pensamiento, sólo en el terreno de lo infra-social, lo no-social, no encontramos una división entre los que mandan y los que obedecen. Así eran percibidas las sociedades primitivas, que eran situadas en las escalas más bajas de la jerarquía de sociedades humanas en el pensamiento evolucionista.

En segundo lugar, señaló que este carácter etnocéntrico de la antropología también se manifestaba en su identificación del poder con la coerción, la subordinación y la violencia. Ignoraba, de esta manera, la existencia de sociedades sin explotadores ni explotados, donde el poder no significa coerción. La clave, según Clastres, reside en el esfuerzo de las sociedades astateales por impedir, a través de múltiples mecanismos, que el poder se separe de la sociedad. Evitar la formación de un centro de poder independiente. El jefe primitivo tiene el poder de la palabra, una

palabra, añade, carente de poder, pues no puede dictar órdenes. Numerosos ejemplos muestran que sólo en tiempo de guerra les es posible mandar. En tiempo de paz, o bien eran sustituidos por otros líderes o bien sencillamente nadie acataba sus órdenes. El jefe primitivo tiene la palabra porque carece de poder, está, en definitiva, al servicio de la comunidad.

Clastres no era ajeno a las implicaciones políticas de su trabajo. En un artículo posterior a *La Sociedad contra el Estado*, un año antes de su muerte, escribió: «Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte». Seguramente por eso John Gledhill ha criticado parte de su teoría. Desde su punto de vista, su obra constituye una versión política de las propuestas de Marshall Sahlins: la versión antropológica del «mito del buen salvaje», la ingenuidad rousseauiana encarnada en la nueva teoría social. Construye la sociedad primitiva por oposición a la «civilización». Interpretaba, según Gledhill, la historia de la humanidad como un viaje hacia la alienación y la desigualdad⁸⁵.

La herencia de Pierre Clastres hoy

Treinta años después de su muerte, la obra de Clastres sigue siendo de total actualidad. Prueba de ello es que la editorial Virus se haya decidido a reeditar *La Sociedad contra el Estado*. Ángel Capelletti escribió que Pierre Clastres fue el continuador de la obra

85 John Gledhill, *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 33.

de Kropotkin⁸⁶. Hoy, sin lugar a dudas, es Harold B. Barclay el continuador del espíritu de Clastres. En *People without Government: An Anthropology of Anarchy* (Pueblos sin gobierno: Una antropología de la anarquía), de 1982, el antropólogo nos mostraba algunos ejemplos de la gran diversidad de pueblos que viven en la actualidad sin Estado. En sus propias palabras, «era un intento de demostrar que la anarquía no es ni caos ni un sueño completamente utópico. Resalté que en cierto modo –por vivir en ausencia de gobierno– todos los seres humanos fueron anarquistas hace diez mil años»⁸⁷. Añadía, contestando a aquellos que argumentaban que los ejemplos de sociedades anarquistas de su libro eran irrelevantes para las grandes sociedades industrializadas, que la idea de la interacción cara a cara es directamente aplicable a las sociedades de mayor escala. Precisamente la solidaridad, la satisfacción personal y la dedicación al grupo son reforzadas por la participación directa en los asuntos de la comunidad.

No es Barclay, por fortuna, el único antropólogo contemporáneo influido por el anarquismo. Los más veteranos son, posiblemente, James C. Scott y Brian Morris. El primero ha estudiado las relaciones de dominación y resistencia en el Sudeste Asiático, y más recientemente el fracaso de las intervenciones planificadas desde arriba. Actualmente está a punto de publicar otro libro sobre los pueblos que han estado evadiendo el Estado desde hace dos mil años. El segundo, combina sus estudios sobre religión, etnobotánica y etnozología con la colaboración en revistas y

86 Angel Capelletti, «Introducción a la tercera edición en español», en Piotr Kropotkin, *El Apoyo Mutuo*, Móstoles, Madre Tierra, 1989, p. 14.

87 Harold B. Barclay, *Longing for Arcadia. Memoirs of an Anarcho-Cynicalist Anthropologist*, Victoria, Trafford, 2005, pp. 265–266.

grupos libertarios. Cabe destacar también la obra de David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004), en la que sugiere cómo el anarquismo puede contribuir a desarrollar una ciencia social no vanguardista. Un número cada vez mayor de estudiantes, doctorandos y jóvenes investigadores están optando por estudiar la realidad utilizando perspectivas similares. Como puede comprobarse, las obras de Clastres continúan siendo una pieza clave de la antropología política; pero, sobre todo, su espíritu sigue presente en un gran número de antropólogos.