

INTRODUCCIÓN

A TRAVÉS DEL REFLEJO

Óscar CALAVIA SÁEZ

¿De quién, de qué trata este volumen? Las tierras bajas de la América del Sur no forman un conjunto para la geografía o la historia; solo para la etnología, que derivó un buen eufemismo de ese contraste con las alturas andinas —y sus imperios—. Pero las tierras «bajas» no siempre son bajas, ni tropicales: incluyen selvas, desiertos, costas, pampas, también mesetas y sierras, y sus habitantes han sido definidos habitualmente por negaciones. «Sin fe, ni rey, ni ley», según la ingeniosa fórmula jesuita, o según sus variantes posteriores: sin estado o contra él, sin densidad demográfica, sin historia, por supuesto sin escritura, sin Dios, sin moneda ni mercado. Incluso sin esos entramados de linajes y clanes que caracterizaban a los primitivos de otras tierras. Hablamos, en suma, de los «salvajes» y los «caníbales» de los mapas del siglo XVI, y hay que decir que, por ofensivos que resulten, esos nombres daban al menos una definición «positiva». En qué sentido lo hacían es algo que abordaremos más adelante¹.

¹ «Indios», «amerindios», «indígenas», «nativos» o «aborígenes» son, todos ellos, términos que resultan inusuales o peyorativos en alguno de los muchos países cubiertos por esta compilación: no hay opción que sea a la vez efectiva y correcta. En esta introducción, como en buena parte de los capítulos del libro, se opta por el primer término, fruto de un famoso equívoco y que hoy en día sigue siendo el más usado en Brasil, también por los propios sujetos que designa.

Definir por carencias, a su vez, venía muy a propósito para pueblos de los que se esperaba que desapareciesen a corto plazo. Los indios de las tierras bajas llevaban mucho tiempo siendo los últimos de su estirpe —del último Tamoio a la última Ona— antes de que, hace unos cuarenta años, la boga del multiculturalismo nos llevase a aceptar que son nuestros contemporáneos y no el residuo de una historia². Por supuesto, las carencias antes citadas no pasaban, en muchos casos, de malentendidos que han acabado por ser corregidos, o al menos puestos bajo sospecha. Las investigaciones arqueológicas en el Valle del Amazonas —confirmando los primeros testimonios de los conquistadores— han sugerido una demografía mucho más poderosa que, tras el inicio de la colonización en regiones vecinas, se agostó en menos de un siglo por causa de las epidemias, las incursiones esclavistas y el miedo que unas y otras difundieron. Un poco por todas partes —véase el caso del Xingú— se encuentran evidencias de estructuras políticas jerarquizadas o de sistemas comerciales de largo alcance, muy lejos de esa imagen legendaria de la aldea minúscula, aislada e igualitaria que de vez en cuando es actualizada por fotografías aéreas de «la última tribu aislada del Amazonas»³. Se han ido desvelando sociologías y cosmologías muy complejas, a falta de grandes templos o de jerarquías sacerdotales; y hay quien esgrime razones, incluso, para considerar con más cuidado esa ausencia de escritura.

Pero las revisiones más decisivas no han sido las de datos, sino las de concepto. El cambio más profundo ha surgido de esa crisis de la modernidad que deja al descubierto conexiones inesperadas entre ese modo de vida «primitivo» y el de una civilización urbana que parecía haberse alejado de él para siempre. Así ocurrió con las preocupaciones ecológicas, que permitieron ver que en esas sociedades de bajo consumo energético podía haber algo muy diferente de una mera incapacidad tecnológica. En un momento en que las instituciones clásicas del Occidente pierden

² En la década de los ochenta tuvo lugar una radical revisión de la condición de «pueblos sin historia», hasta entonces abiertamente atribuida a los indios de las tierras bajas: eso exigió al mismo tiempo un cambio de conceptos y una re-evaluación muy a la alta de las fuentes —documentales y de otros tipos— disponibles (Carneiro da Cunha 1992).

³ Cf. las contribuciones clásicas de arqueólogos como Donal Lathrap (1979) y Anne Roosevelt (1980).

su solidez y empiezan a describirse según flujos y redes, esas sociedades minimalistas ya no parecen, como parecían antes, rudimentarias, sino flexibles y resilientes. Han sobrevivido a cambios bruscos de enorme magnitud, y eso interesa cuando recelamos de la magnitud de los cambios que pueden acecharnos a la vuelta de la esquina. Este mundo, en que lo virtual va predominando sobre lo tangible, permite mirar de otra manera a esas gentes que antes parecían inmersas en alucinaciones, sueños y fantasías chamánicas. En resumen, si antes las simpatías hacia el mundo indígena se debían a ese testimonio del origen y de la pureza primigenia que creíamos ver en él, ahora pueden tener que ver con el futuro. Aún seduce a muchos el tópico de la resistencia, de los pueblos fieles a su cultura y a sus raíces, pero estamos hablando de gentes que suelen demostrar un marcado interés por las últimas novedades, y que, para usar un buen cliché, parecen pasar del neolítico a la era digital a través de muchas amarguras, pero sin grandes perplejidades.

DIVERSIDAD

Hablamos de un universo muy modesto en términos demográficos: el Guaraní es probablemente el conjunto indígena más nutrido de las tierras bajas, y se cifra en no mucho más de 60.000 individuos, repartidos entre cuatro o cinco países —dimensiones semejantes a las de los Tikuna, en la esquina opuesta del espacio que nos ocupa, y muy por encima de la media, donde abundan los grupos abajo del millar o que apenas pasan del centenar—. Los censos son raros, aproximativos, más proyecciones que encuestas efectivas. Más que a las dificultades materiales de realizarlos —que no son pocas— se debe a los criterios: como veremos más tarde, nunca está claro a quién hay que contar. Según el muy respetado censo oficial del IBGE, la población indígena del Brasil, después de años de espectacular crecimiento, no alcanza el uno por ciento del censo; en países vecinos los números de los autóctonos son mayores, pero corresponden en su mayor parte a los habitantes de la región andina. La relevancia política de las poblaciones de las tierras bajas no reside en los números absolutos, sino en su importancia relativa en vastas regiones de los países

sudamericanos; y, sobre todo, y en otro sentido, en su extrema diversidad: esos números modestos se reparten entre cientos de etnias, de culturas y de lenguas, muchas veces habladas por escasas decenas de individuos.

Es imposible tratar en un único volumen de ese conjunto, a no ser que se pretenda un mero diccionario de nombres y localizaciones. Dividir la materia en capítulos separados por grupos lingüísticos y/o áreas culturales, como se hizo hace ya más de medio siglo en el *Handbook* editado por Julian Steward, un manual pionero en una época en que se sabía muy poco de la materia, no tiene ya sentido cuando la información abunda. Lo que pretende este libro es más bien una antología, una muestra casi aleatoria, o que esté cerca de parecerlo por la variedad de temas, de pueblos representados, de inspiraciones teóricas. Se ha buscado también la máxima diversidad en los estilos de investigación y escritura, desde trabajos pautados por una discusión teórica a fragmentos vivos de etnografía. Se ha evitado que la Amazonia —el segmento de las tierras bajas más conocido globalmente— monopolizase el libro, destacando el conjunto Guaraní (al que se dedican dos capítulos, en ambos extremos del volumen), dejando lugar para regiones muchas veces desconsideradas, como el Chaco argentino y el nordeste brasileño. Predominan, de todos modos, las contribuciones situadas en Brasil, y esto no es solo resultado de la biografía del coordinador —que residió y trabajó en Brasil entre 1986 y 2017—, ni tampoco de la extensión geográfica de un país que acumula más de la mitad de esas «tierras bajas» sudamericanas.

BRASIL Y LAS TIERRAS BAJAS

Hay razones histórico-políticas⁴ para que el Brasil se haya tornado el centro virtual de esa etnología. Otros países del subcontinente, como Argentina o Uruguay, construyeron sus identidades nacionales con exclusión

⁴ También un detalle geográfico: la mayor parte del subcontinente ha sido siempre más accesible desde la costa atlántica (desde Brasil o Argentina, por tanto), beneficiándose de una inmensa red de ríos navegables, que desde la costa pacífica, que se encontraba luego con la barrera andina.

de «sus» indios, supuestamente exterminados, aunque hayan persistido en una condición casi invisible hasta hace poco. La mayor parte de los otros —Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia— escribió su historia tomando en cuenta solo un tipo de indígena, el andino, y han percibido a los otros a través de un filtro en parte heredado del imperio incaico: salvajes o bárbaros que no representaban mucho más que un obstáculo para la «conquista del oriente». En Brasil, por el contrario, las élites nacionales tuvieron que asociarse simbólicamente a un indígena que no contaba con una historia imperial. Ya desde poco antes de la independencia se cultivaba una literatura indianista cuyo apogeo se dio en el Segundo Imperio brasileño —el propio Pedro II se dedicó a ella con pseudónimo— y que se vio acompañada por la promoción de centros de investigación (recorremos el Museo Nacional, recientemente destruido por el fuego y la incuria del estado) y el apoyo a exploraciones científicas.

Si el indio del pasado fue convertido en un héroe romántico, antepasado del Brasil, brasileño original —algunos etnólogos han usado el término «neo-brasileños» para referirse a los otros—, la actitud hacia la población indígena coetánea fue mucho más ambigua. Continuó una práctica colonial depredadora y a menudo violenta y, de vez en cuando —coincidiendo sobre todo con los cambios de régimen político, de la colonia al reino y al imperio, de ahí a la república—, coqueteó con los planes de exterminio. Predominó, con todo, una política oficial de integración, que el mariscal Couto de Magalhães —su principal exponente durante el Imperio— consideraba atinadamente como indispensable para afianzarse en el territorio, económica y políticamente. Hasta qué punto era así pudo verse en el proceso de definición de límites con las repúblicas vecinas, que llegó a su conclusión en torno a 1900: fueron las relaciones establecidas con los grupos indígenas las que garantizaron, en muchos casos, la reivindicación por el estado brasileño de esos territorios ahora fronterizos. Ya con la República, iniciada en 1889, y después de un breve intervalo donde el proyecto del exterminio volvió a barajarse, se instauró una nueva política de protección/integración que, a pesar del nuevo ropaje positivista, mostraba más continuidad que rupturas con la política anterior. Ciertamente que, en cuanto a su estilo, pasó de la identificación romántica a

una cierta condescendencia progresista: los indios ya no eran los antecesores de la nación, sino solo una humanidad incipiente y precaria a la que cabía proteger y auxiliar en su transición hacia la civilización, y por supuesto integrar en el escalón más bajo de su fuerza laboral. La formación del Parque Nacional del Xingú, ya en las décadas centrales del siglo xx, mostró de todos modos que el mundo indígena seguía siendo una potente metáfora del Brasil, abriendo el camino para un indianismo de nuevo tipo.

En términos generales, el indigenismo republicano brasileño ha sido una política auspiciada o controlada por el ejército, desde los inicios del SPI del Mariscal Rondon hasta la irrupción, en los años ochenta, de un nuevo modelo, multiculturalista y apoyado en la proliferación de las ONG, que se ha ido imponiendo en el campo y cuyo destino es ahora una incógnita en el «nuevo régimen» del presidente Bolsonaro. Esa tradición indigenista está en el origen de una de las líneas que organizan la etnología actual, dedicada sobre todo a las cuestiones jurídicas y territoriales, y a la relación de los pueblos indígenas con el Estado⁵.

La otra línea de esa etnología (más frecuentemente de consuno que en oposición a la otra), centrada en los temas clásicos de la antropología, procede también de la época imperial, de los trabajos de una larga serie de exploradores, en su mayor parte procedentes de la Europa germánica. El primer panorama amplio de la etnología brasileña se debe a Carl Friedrich Philipp von Martius, un botánico que dirigió la primera gran expedición científica realizada en Brasil después de siglos de secreto impuesto por la corona portuguesa. Su balance era muy pesimista: después de tres siglos de ocupación, misión y correrías en pos de esclavos, los indios no pasaban de un sedimento, una *collubies gentium* por repetir su expresión, en la cual sería imposible discernir «culturas» en el sentido discreto del término. De hecho, el interés por los antiguos Tupinambá de la costa brasileña, descritos en páginas famosas por Thevet, Léry y Montaigne, siguió durante todo el siglo xix superando con creces la atención que se dedicaba a los indígenas contemporáneos. El cambio de actitud se debió

⁵ Para una visión general sobre la relación entre política y ciencias sociales en Brasil, cf. Calavia Sáez (2005).

principalmente a la obra de Karl von den Steinen, que en 1884 «descubrió» el curso alto de Río Xingú, y en él una civilización indígena aparentemente no trastocada por los procesos coloniales, aunque todo apunta a que fuera precisamente la amenaza colonial lo que le dio lugar; más que un paraíso originario, el Xingu fue un refugio seguro. El relato de Von den Steinen demostró que la etnología de las tierras bajas era posible, y le proporcionó un esquema de base. En el Xingú convivían pueblos de cuatro troncos lingüísticos diferentes: Tupí, Arawak, Karib y Gê, a los que *grosso modo* pertenecían también la mayor parte de los indígenas de las Tierras Bajas⁶. Con esas categorías era posible organizar, comparar, teorizar. El criterio lingüístico ha predominado desde entonces en la etnología sudamericana —definiendo sub-especialidades como los estudios Gê, Tupi, Pano, etc.—, muy por encima de otras clasificaciones que se han intentado, como las de áreas culturales y ecológicas que en su día usó Steward. El impacto del Xingú en la etnología sudamericana, como imagen de un estado originario, quizás pueda identificarse también en esa vocación duradera hacia un tipo de investigación reconstructiva, que apoyándose en las memorias tiende a situar su presente etnográfico dos o tres generaciones atrás del que efectivamente se observa. Solo recientemente las novedades surgidas de una relación continuada con los blancos —el uso de objetos industriales, la presencia de misiones— han dejado de relegarse a un capítulo final para exponerse en un mismo plano descriptivo, junto con los rituales, el chamanismo o las elaboraciones cosmológicas.

La Segunda Guerra Mundial acabó con esa época de predominio germánico y culturalista de la etnología de las tierras bajas, dando lugar a otra marcada por el creciente aflujo de las etnologías norteamericana, británica y francesa, con un énfasis mayor en temas de parentesco, política y organización social. A partir de los años setenta del pasado siglo, con el inicio de un sistema de cursos de posgrado en Brasil —que recogió y desarrolló esas nuevas influencias—, el Brasil desarrolló una infraestructura académica que con el tiempo ha propiciado un lugar de

⁶ El propio Von den Steinen contribuyó años después a la definición de un quinto, el Pano.

encuentro para la reflexión sobre el conjunto de las tierras bajas y ha dado impulso a una producción etnográfica y teórica que ejerce desde hace algunos años una cierta hegemonía en esa especialidad.

INDÍGENAS NACIONALES

La experiencia del Brasil, en su conjunto, no se repite en los países vecinos, por lo que hacer una breve historia de cada uno de ellos rebasaría los límites razonables de una introducción. Pero en el caso brasileño —de recorrido más largo, por así decir— se encuentra reunida la mayor parte de los elementos que se requiere para entender los avatares de la relación entre estados y pueblos indígenas en los países vecinos, así como el desarrollo de sus tradiciones etnográficas. En casi todas partes tenemos apellidos germánicos —Koch Grunberg, Nordenskjold, Ehrenreich, Müller, Reichel-Dolmatoff— en el origen de una etnología que, aun después de suscitar el interés académico local, sigue siendo en buena parte obra de extranjeros o financiada desde el exterior. En todas partes se encuentra ese mismo complejo de desprecio y celos hacia poblaciones poco entusiastas por integrarse en la unidad o en las banderías de la patria, aparentemente ajenas a sus aspiraciones desarrollistas y que, en la medida en que se les reconocen derechos originarios, pasan a ser vistas como dueñas privilegiadas de inmensas riquezas que no saben explotar. En todas partes se les acusa, periódicamente, de ser cómplices u hombres de paja de alguna potencia extranjera que desea apropiarse de esos recursos; y así no han faltado, entre las políticas genocidas en nombre del progreso, algunas adornadas con algún tipo de argumento antiimperialista. Las grandes divisiones ideológicas se esfuman cuando llega la hora de ocuparse de estos pueblos: de un extremo al otro del espectro político los indios representan un obstáculo para la explotación de recursos naturales y un enclave de subdesarrollo. Lo que se haga con ellos, entonces, varía de acuerdo con la ética y la buena o mala voluntad del gobierno, no de motivos más sólidos.

Brasil no ha sido el único caso en que los militares han protagonizado una política indigenista a caballo entre la protección y la asimilación: en

Perú, la ley de comunidades nativas data del gobierno militar de Velasco Alvarado entre los años sesenta y setenta. Salvo en casos como el de la Argentina de fines del XIX o el Brasil de sus inicios, la agresión a los grupos indígenas mediante campañas militares oficiales ha sido más excepción que regla: las tareas de exterminio han corrido a cargo en general de una sociedad (in)civil, en choques ocasionales entre indios y colonos o en incursiones organizadas de cazadores de indios, mientras los ejércitos nacionales desempeñaban una función ambigua: no debe despreciarse la vía militar de integración o alianza que los indígenas han seguido en muchos casos. Recordemos la significativa participación de los indígenas en las guerras fronterizas, algunas muy recientes, entre Perú y Ecuador, o el vasto dominio territorial que la corona brasileña otorgó a los Kadiwéu por su intervención en la Guerra del Paraguay. Una parte significativa de los efectivos militares de los países de la región proviene de los grupos indígenas, sobre todo en las zonas más distantes.

Insisto en ese registro militar porque, al lado de esa zona de erosión e hibridación conflictiva creada por los frentes de expansión económica, las relaciones «constructivas» de los pueblos de las tierras bajas se han dado, hasta fecha muy reciente, con instituciones «de misión». Las religiosas han sido, en ese sentido, mucho más importantes que las militares. No solo han alterado creencias o modelos éticos: su papel puede haber sido aún más importante en la distribución y remodelación de los conjuntos étnicos. Las misiones religiosas (casi exclusivamente católicas hasta mediados del siglo XX, cuando las evangélicas se vuelven preponderantes; y en todos los casos, y desde siempre, nutridas por agentes extranjeros) han luchado siempre, en el primer plano, por aglomerar y fijar a poblaciones dispersas y móviles. Muchas identidades indígenas son el fruto de esa política, a veces combinada con proyectos de expansión de algunos grupos indígenas o de sus líderes.

En todos los países de la región han surgido, con más o menos vitalidad, literaturas o expresiones artísticas de inspiración indianista que han tenido consecuencias en la imagen de esos pueblos entre la población urbana —y en los eventuales apoyos que gozan entre ellas— y, en fin, durante la década de los ochenta, prácticamente todos los estados de

la región adoptaron en sus constituciones principios multiculturalistas muy semejantes, adaptados a un patrón internacional. Por supuesto, no será porque se hayan trazado en medio de sus territorios unas fronteras nacionales —aún más arbitrarias para ellos que para el conjunto de la población— que los indígenas vayan a descubrirse repentinamente como patriotas venezolanos, bolivianos, paraguayos o brasileños, o a participar en un proyecto nacional, pero —y mientras se dedican esfuerzos más o menos expeditivos a la tarea de nacionalizarlos— los habitantes de las tierras bajas no desconocen esas diferencias. En ocasiones las manipulan: ser colombiano, peruano o brasileño en una frontera múltiple puede tener ventajas o desventajas muy variables (acceso a mejores escuelas, mayores garantías legales, apertura de posibilidades económicas) que es deseable combinar bien. Pero en general se ha hecho con la nación lo mismo que se ha hecho con la religión: se la ha incorporado en el juego, junto a las identidades de que ya se disponía. Los indígenas de los que se habla aquí no son sino adjetivamente venezolanos, paraguayos o brasileños, pero no hay que subestimar el peso de ese adjetivo. El indígena, o el indio, o el nativo (no hay cómo sustraerse al uso de algún término mal connotado cuando el correcto varía tanto de un país a otro) son abstracciones genéricas creadas por la ocupación colonial que tienen significados muy diferentes de un país a otro, según designen, por ejemplo, a una minoría teñida de exotismo o a una mitad subalterna de la población, según se les vea en contraste con una nación «mestiza» o con una nación «blanca». Los Qom, los Mbyá o los Yura —me refiero aquí a esas «auto-designaciones» más bien pronominales que la etnología ha preferido usar en las últimas décadas— pasan buena parte de su vida actuando como indios argentinos, paraguayos o brasileños, y esa identidad convive con la primera siendo a sus horas tan relevante como ella.

CUADROS TEÓRICOS

En lo que sigue, he renunciado a hacer, como es muy habitual en este tipo de introducciones, un resumen de cada uno de los capítulos del libro. Comprimir en unas pocas líneas lo que puede leerse, debidamente

desarrollado, en las páginas que siguen, no me parece de buen consejo. En vez de eso, intento compendiar aquí el contexto teórico en el que las contribuciones se insertan, que me parece necesario para entender su orientación y su alcance.

La renovación de la etnología de las tierras bajas en la segunda mitad del pasado siglo tiene como punto de partida más visible la figura de Lévi-Strauss o, más exactamente, de dos de sus obras, de muy diversa entidad: la enorme colección de las cuatro *Mitológicas*, publicadas entre 1964 y 1972 (o 1991, si se cuentan los tres volúmenes de las «mitológicas menores») y un artículo de unas treinta páginas sobre las organizaciones dualistas, publicado en 1956; o, más exactamente, las páginas de ese artículo que tratan del dualismo Gê-Bororo.

La influencia de *Mitológicas* es enorme, capilar y no siempre explícita. Se deja notar, a partir de los años setenta, en el paso a un primer plano de temas que hasta entonces habían estado relegados a capítulos menores de las etnografías, cuando no a notas a pie de página: las prácticas culinarias y alimentarias, las nociones sobre el cuerpo, las relaciones cualitativas con el mundo animal y vegetal circundante, los aspectos sensoriales de las técnicas. O sea, todo eso que se imponía a la atención del lector —de *Mitológicas*— cuando por primera vez se enfrentaba a una carga masiva de discurso indígena, presente —a pesar de la traducción y de los resúmenes— en aquella serie de cientos de mitos. El cambio no consistió meramente en una ampliación temática, ya de sí importante, sino en la posibilidad que se abrió con ella de sustituir, por otras más densas, unas metáforas centrales de la sociedad y la cultura cuyo rendimiento dejaba mucho que desear en los estudios americanistas.

Hablamos, en buena medida, aunque no exclusivamente, de parentesco. El estudio del parentesco había sido escogido por la antropología británica (especialmente por W. H. Rivers) como el mediador ideal entre el investigador y la vida local: una especie de auxiliar de traducción que seleccionaba los fragmentos de realidad que debían compararse. Un gráfico genealógico, por ejemplo, proporcionaba un mapa seguro, que podía servir para situar y evaluar lo que el «informante» comunicaba respecto de tradiciones, creencias o maniobras políticas. Hasta las últimas déca-

das del siglo xx, las tierras bajas de América del Sur debían parte de su marginalidad teórica al hecho de que en su caso estas expectativas no se realizaban. Los etnógrafos podían buscar linajes y clanes, y los encontraban, pero esas entidades no organizaban, aparentemente, gran cosa: el número de «clanes» podía parecer infinito sin que nadie supiese con certeza a cuál de ellos pertenecía cada cual; no servían para transmitir herencias ni dominios, y contaba con una profundidad genealógica insignificante. O encontraban «mitades» que no desempeñaban ningún papel en la regulación de los matrimonios. En suma, se trataba de sociedades «fluidas» que el álgebra del parentesco no conseguía fijar. La hermandad de sangre, la descendencia, los antepasados, el territorio ancestral no parecían significar gran cosa, y lo mismo ocurría con otras instituciones: el poder político parecía inconsecuente, las técnicas rudimentarias, poco eficaces o poco potentes, las creencias muy inconstantes.

El último cuarto del siglo xx presenció, al fin, un repudio del paradigma africano, o, para ser más justos, de la práctica antropológica que había descrito África mediante una nutrida selección de los criterios de la sociología y la política folk europea⁷: de ese mundo donde la estructura social se piensa en términos de poder político y distribución de la propiedad, y donde la persona es, sobre todo, una entidad jurídica. En su lugar, empezó a destacar el papel que cumplen, en las sociedades de las tierras bajas, atributos personales sin ese valor jurídico y elementos materiales o inmateriales sin valor de medios de producción: nombres, pinturas, cantos, bebidas fermentadas, sangre y semen, fármacos.

LA PERSONA AMERINDIA

Todo eso sirve, en las tierras bajas, para *hacer gente*. La construcción de la persona constituye el centro de la socialidad, y poco tiene que ver con la forma en que esta ha sido más habitualmente entendida, a saber:

⁷ Hitos de esta nueva tendencia pueden encontrarse en las *Actas del Congreso de Americanistas de París* (Overing Kaplan et al. 1977) o en Seeger et al. ([1979] 1987).

como un esfuerzo por modelar al individuo natural según una norma colectiva. La noción de individuo (en contraste con «sociedad») es una muy mala guía para entender estos procesos, y no porque la presión externa reduzca a ese individuo a papeles predeterminados, como es común suponer en sociedades con inclinaciones más holísticas. De hecho, la vida en las tierras bajas se suele caracterizar por una autonomía de los sujetos tan considerable que muchas veces ha causado perplejidad a los observadores llegados del Occidente individualista, y que se declaraba ya desde una infancia muy temprana. Se ha hablado incluso, a respecto de varias regiones como la de las Guayanas y el conjunto Jíbaro, de versiones amerindias del «individualismo»⁸, relacionadas, en el primer caso, con formaciones sociales que nunca rebasan las redes tejidas por un sujeto dominante, o con el énfasis en el éxito guerrero, y la busca de una memoria perdurable, en el segundo. En las tierras bajas, el individuo-sujeto es relativizado mucho menos «por arriba», o sea por una «sociedad» que nunca presenta contornos muy netos, que «por abajo», por la multiplicidad de componentes cuyo entrecruzamiento es, al fin, lo que constituye la persona. Componentes como los que señalan las diversas teorías psicológicas locales, que pueden distribuir percepción, intelección, memoria y afectos en distintas «almas», con destinos *post-mortem* muy discordantes, pero que son, también, componentes corporales. La persona es un cuerpo que no tiene ese carácter de involucro material (en el límite, de soporte o envoltorio físico en que el alma o la identidad se ve presa) que nuestra tradición le atribuye, y así las relaciones sociales se definen sobre todo como relaciones de intercambio de sustancias que son a la vez físicas y morales. En el límite, más que un conjunto de sujetos que realizan ese intercambio, lo que tenemos son agencias que los atraviesan. Véase lo que dicen al respecto los capítulos de Valéria Macedo y Douglas G. Campelo⁹. Más que en crear un armazón en el que los sujetos puedan inscribirse,

⁸ Cf. respectivamente Rivière (1984) y Taylor (2018).

⁹ Vale la pena hacer notar que, en los nombres brasileños —muy frecuentes en la bibliografía y el elenco de este libro—, el apellido principal aparece en primer lugar, en contraste con la práctica hispana.

ocupando los espacios y cumpliendo sus papeles, el trabajo social de las tierras bajas parece esmerarse en la creación de personas dotadas de una gran riqueza de conectores.

La vida social no se circunscribe a una esfera pública —política o ritual—; ella se procesa igualmente en el medio privado, doméstico, lo que ha llevado a designar toda una vertiente de estudios etnológicos como una «economía moral de la intimidad»¹⁰, donde la alimentación y el cuidado, la comensalidad, un concepto de cuerpo compartido creado por la circulación de sustancias y una ética de generosidad y discreción expresada en los mitos, los rituales y las admoniciones de las personas con autoridad, configuran el modo de vida de los «verdaderos humanos», o ese «bien vivir» convertido en emblema de muchos movimientos indígenas, también fuera de las tierras bajas. Hay que tener en cuenta, con todo, que ese intercambio rebasa los dominios de la intimidad, y puede establecerse con el enemigo —el homicidio implica una peligrosa comunicación sanguínea— y ser el eje de esa idea de «volverse blanco», a la que hacen alusión varios textos de esta compilación. Más que, por ejemplo, en la adopción de una religión o de una lengua extranjera, o en el uso de ropas o tecnología, esa transformación se cifra en lo que se come y bebe, en el trato habitual que expone a la absorción de otras sustancias, una noción muy sagaz, si nos fijamos en los efectos concretos de las políticas coloniales. Junto a esa economía moral de la intimidad, que tiene el mérito de haber destacado esos valores del cotidiano indígena que raramente se apreciaban en descripciones demasiado distanciadas y demasiado teñidas de exotismo, no deja de haber, sin embargo, otra economía simbólica de la predación, de signo muy opuesto, y que nos recuerda que las relaciones hostiles no dejan de ser, también, relaciones sociales¹¹. Las principales, incluso: pero de eso trataremos más adelante.

¹⁰ Esa etiqueta, como las dos que seguirán, se deben a Eduardo Viveiros de Castro (1999). Exponentes de esa «economía moral de la intimidad» pueden encontrarse, por ejemplo, en Overing y Passes (2000).

¹¹ Cf. el monográfico editado en dos números consecutivos del *Journal de la Société des Americanistes* por Patrick Menget (1985-1986).

Hacia los años setenta, no era raro que ese tipo de descripción, enraizada en el análisis de mitos o rituales o en teorías nativas sobre los cuerpos y las almas, llevase a admitir que se practicaba una etnología «idealista» a la medida de pueblos «idealistas». Era, en cierta medida, una concesión a las críticas de otra tendencia contemporánea, de inspiración marxiana, que se desarrolló sobre todo en el estudio del conjunto Gê y en el de las Guyanas, y que prefería buscar en esa socialidad doméstica los gérmenes de la explotación y la diferenciación de clase. Concretamente, en una «economía política del control»¹², en que los hombres maduros o viejos se apropiaban de la capacidad productiva (y reproductiva) de las mujeres y, por ese medio, de la fuerza de trabajo de los hombres jóvenes: el padre-suegro actuaba, así, como prototipo del patrón. La onda multiculturalista que llegó poco después desactivó en buena medida esa línea de análisis —esos *big men*, a fin de cuentas, eran también los defensores de culturas en peligro— sin que diese lugar a extensas polémicas. Pero puede decirse que ese «idealismo» era de todos modos un concepto muy inadecuado, forzado por ese cuadro conceptual del occidente que mantiene una acepción muy estrecha de lo «material», al tiempo que convierte en epítome de la materialidad y del materialismo algo tan supremamente fantasmal como el dinero. No puede decirse que un ataque especulativo contra la libra esterlina, por dar un ejemplo, sea algo «más material» que una guerra chamánica, ni por sus medios ni por sus consecuencias. Quizás haya habido que esperar al auge de la economía virtual, y a la proliferación de la propiedad inmaterial en Occidente (marcas, patentes, derechos autorales, copyright, derechos de imagen...) para que se desvaneciese la vieja idea de que en las tierras bajas no existía la propiedad, o al menos carecía de todo valor estructural, y de que los rastros de su economía política tendrían que encontrarse, exclusivamente, en la producción de subsistencias. Muy por el contrario, la propiedad —de rituales, de cantos, de la facultad de utilizar determinados adornos, de conocimientos chamánicos, de semillas— puede tener un papel de primer orden en la estructura social.

¹² Cf. el libro ya citado de Rivière (1984) y las contribuciones de Terence Turner en Maybury y Lewis (1979).

El caso Gê, con su separación —tan tajante en apariencia— entre el espacio público y masculino de la plaza y el espacio privado y femenino de las casas, y el del Río Negro¹³, con sus fratrías virillocales casadas con extranjeras —separadas de sus maridos e incluso entre sí por la lengua— marcaron el punto más alto de la reflexión sobre la dominación masculina en las tierras bajas, hacia el que apuntaba también aquella «economía política del control» poco antes referida. A su lado, cabe señalar también lo que se ha solido llamar «complejo del Yurupari», un conjunto de rituales y de mitos en torno a unas flautas sagradas cuya visión está prohibida a las mujeres bajo severas penas. En el mito, esas flautas poderosas fueron en su día objeto de disputa entre los hombres y las mujeres, que las poseyeron hasta que una especie de revolución masculina se las arrebató: desde entonces está en vigor el presente estado de cosas. Ese «complejo» —que ha dado lugar a alguna etnología de inspiración psicoanalítica, y que tan vivamente recuerda los relatos de la antropología decimonónica sobre el matriarcado primitivo— resume una gran variedad de sistemas mítico-rituales del Río Negro y se encuentra también, en una forma aproximada, en el Xingú. Puede sorprender, a la vista de expresiones tan claras de una ideología viri-centrada, que los estudios de género en las tierras bajas, incluyendo en ellos los de inspiración feminista, hayan tomado una dirección opuesta, como vemos en el capítulo de autoría de Daniela Peluso, subrayando la agencia, la autonomía y el poder de las mujeres, y prefiriendo, en general, destacar la colaboración entre los géneros antes que su antagonismo, incluso en las ocasiones —muchas— en que este es llamativamente escenificado. Puro teatro, parece ser el mensaje: y, de hecho, hay cierto tono de comedia consciente en el modo en que, por ejemplo, los hombres actúan como si las mujeres desconociesen el secreto de las flautas y estas huyen despavoridas como si el sonido las aterrorizase. O en el modo en que las mujeres, excluidas de la oratoria pública de la plaza, la bombardean desde el umbral de sus casas con gritos, protestas o co-

¹³ El capítulo de Geraldo Andrello ofrece una amplia revisión sobre la literatura referida al Río Negro, cuyas referencias más activas en la época que se describe eran los dos libros de Christine y Stephen Hugh Jones (1979, 1980).

mentarios sardónicos. Antes o después percibimos, como ya se ha dicho, que el dominio de lo político está lejos de limitarse a la plaza. A pesar de los alardes —guerras festivas o sesiones de insultos procaces entre hombres y mujeres— o de una división del trabajo esencial e indiscutible, unos y otras conviven la mayor parte del tiempo, y esa división se revela muy porosa en la práctica. La violencia que se manifiesta en torno de celos u otro tipo de disensos domésticos parece ser, en los peores casos, un evento volátil al que ni sus víctimas —a juzgar por las etnografías— parecen prestar mucha atención: sea como sea, no está ligada a preocupaciones de linaje y herencia que empujen a un control consecuente de la sexualidad femenina, que permanece muy independiente. La paternidad múltiple es una posibilidad que se reconoce, en muchos casos se tolera, y en no pocos se recomienda. Como ya se ha dicho, formar un nuevo ser da mucho trabajo. Se ha dicho que, en las tierras bajas, la dicotomía masculino/femenino, pese a su importancia, no llega a tener el valor axial que presenta en otros lugares y que aquí parece encarnado, más bien, por el contraste entre las especies¹⁴.

EN EL NOMBRE DEL OTRO

Hay que notar que la influencia de Mitológicas, por intensa que haya sido, se ha dado mucho más en la textura que en la estructura. O sea, ha hecho destacar temas, motivos y conceptos, pero no ha llegado a integrar, en la descripción del vasto panorama de las tierras bajas, algún tipo de combinatoria semejante a la que Lévi-Strauss aplicó al estudio de los mitos. Con excepciones ocasionales y aisladas, no se encuentran intentos de entender el mundo de las tierras bajas como un conjunto de variaciones encadenadas sobre temas comunes. Probablemente eso ha librado a la etnología sudamericana de excesos formalistas, pero también ha dejado

¹⁴ Véase el contraste entre las contribuciones de amazonistas y melanesianistas en el libro que resultó de un coloquio celebrado en Mijas sobre este asunto, y en particular el texto de Philippe Descola (2001), que expone el modelo amazónico.

en el tintero interpretaciones tentadoras. Con frecuencia, sistemas de parentesco o universos simbólicos equivalentes se reordenan en un sentido centrípeto o centrífugo, holístico o fractal, etc., en pueblos que viven uno al lado del otro, y que a partir de un mismo conjunto de elementos definen situaciones y recorridos históricos muy diferentes. Mitológicas guarda, aún, un gran potencial de inspiración para ese tipo de comparaciones de más largo alcance.

Pero, en ese sentido, el influjo de la otra obra de Lévi-Strauss antes citada ha sido mucho más intenso y desproporcional a su tamaño. En «Les organisations dualistes existent-elles?», el artículo de 1956 incluido después en *Antropología estructural* (Lévi-Strauss 1958), ese autor dedica unas páginas al análisis de la aldea Bororo que ofrece un esquema social a la vez que un mapa espacial. A primera vista, y según el relato que tienen más a mano los intérpretes nativos, esa aldea está basada en la interacción entre mitades resultantes de un eje diametral, suministrando una razón binaria para toda y cualquier acción. Un examen más cuidadoso revela, sin embargo —a partir de las políticas matrimoniales— que hay en cada una de esas mitades una tríade de clases *a*, *b* y *c* que, atravesando el eje diametral, viven «entre sí», la tercera de las cuales, cuando el gráfico de mitades se substituye por otro de círculos concéntricos, aparece como externa, en contacto con la naturaleza salvaje en el polo opuesto a la identidad estricta del centro de la aldea. El esquema ternario y el binario se refutan el uno al otro, y en conjunto crean un movimiento que no es difícil reconocer también en sociedades mucho más voluminosas que la Bororo.

Esa hipótesis sirvió como catalizador del primer gran estudio etnográfico moderno de un grupo de sociedades indígenas brasileñas, el auspiciado por la Universidad de Harvard —bajo la dirección de David Maybury-Lewis— sobre los Gê del Brasil Central, cuyos resultados (Maybury-Lewis 1979) tomaron dos caminos muy diferentes. Por un lado, una descripción que acompañaba los intrincados cruzamientos de dualismos de esas aldeas circulares cuyo plano equivale a un abigarrado gráfico de las relaciones sociales y cuyo patio central tiene el valor de un ágora o de un teatro. Por el otro, un énfasis en las relaciones de poder —hablamos de

ello poco antes—, de algún modo ocultas bajo esa extrema complejidad. En los años que siguieron, el viejo cuarteto comparativo inaugurado por Von den Steinen fue sustituido por un triángulo de configuraciones sociales que tenía como vértices, junto a esas sociedades Gê, las del Río Negro —de las que se ocupa el capítulo de Geraldo Andrello— con sus grandes casas constituidas por grupos de hermanos agnáticos según un orden jerárquico estricto y observando una norma de exogamia lingüística, y el mundo de las Guayanas, sobre el que Peter Rivière (1984) elaboró un breve pero influyente compendio. Se trataba, en este caso, de un mundo de parentelas agrupadas en torno a un *big man*, capaz de agrupar junto a sí a consanguíneos y aliados, y dedicado a mantener, con sus saberes chamánicos, una cauta distancia con parentelas vecinas; en las Guayanas fue también señalada la presencia de los sistemas dravidianos —una noción derivada de los estudios de Dumont en la India— que adquirirían un papel central en discusiones posteriores. Al margen de conexiones menores —en los tres casos la política del control adquiría relieve— el panorama Gê-Río Negro-Guayanas apuntaba sobre todo a una tipología de sistemas muy diferenciados entre sí. La época fue especialmente pródiga en monografías de gran calidad en las que no se apreciaban grandes constantes comunes ni, en realidad, mucha voluntad de encontrarlas: el interés radicaba más bien en la variedad de las morfologías y de los «estilos culturales» —valga la palabra— que definían. Esa tendencia cambió, con un nuevo impulso proveniente del artículo levi-straussiano de 1956, en un proyecto coordinado en el inicio de los noventa por Eduardo Viveiros de Castro (1993, 1995), que sugeriría algo así como una teoría general del parentesco en las tierras bajas: la del diametralismo concéntrico.

Si resumimos drásticamente esa teoría para un público lector entre el que los especialistas en parentesco probablemente no abundan —son de hecho una especie rara—, puede decirse que tenemos, por un lado, y en toda la extensión de las tierras bajas, expresiones de un dualismo perfectamente simétrico: las sociedades pueden describirse como fruto de la interacción entre los dos polos de una dualidad, o más bien de un conjunto de dualidades. Es lo que se encuentra, como ya se ha dicho, en las aldeas Gê o Bororo, o en los sistemas de terminología dravidiana que

sitúan a todo y cualquier individuo en una cuadrícula binaria, o en los rituales Wari o Krahó, en que los afines se prestan mutuamente servicios funerarios, enterrando —o consumiendo— cada uno los muertos de los otros. Se trata, como puede verse, de situaciones paradigmáticas, prescriptivas, ideales, que es fácil escuchar de boca de los nativos que resumen la constitución de su mundo.

Pero cuando dejamos esa visión totalizadora y cristalina y adoptamos una perspectiva concreta, la simetría se desequilibra: en lugar de ese mundo ordenado según una infinita replicación de relaciones binarias —donde el cuñado de mi cuñado equivaldrá necesariamente a un hermano— se ve, en primer plano, un núcleo de parientes próximos, consanguíneos o asimilados por la intensa convivencia, aunque puntuado por la presencia de algunos afines reales: mi yerno, mi cuñado. Poco más allá —en mi misma aldea o en sus inmediaciones— hay un limbo ambiguo donde, junto a los afines que pueden ser absorbidos por la alianza matrimonial, están también esos consanguíneos con los que no se mantiene relación, cuya consanguinidad va siendo borrada por la distancia. Aún más allá y hasta los confines del mundo, otros sujetos para los que no se dispone de una definición concreta y que entran así en la amplísima categoría de los afines potenciales: no totalmente humanos o claramente extrahumanos, en un abanico de proporciones cósmicas en que caben los blancos, los animales, los espíritus, los muertos, los dioses. Todos por definición enemigos, todos, por tanto, posibles afines. El mundo se organiza, así, como un continuo que va de los afines expurgados de su afinidad (se han convertido en una especie de consanguíneos) hasta una afinidad sin afines, pura potencialidad social (EVC 1993: 179-181). Ese gradiente no se da exclusivamente en el lenguaje del parentesco: las clasificaciones sociológicas locales también suelen trazar esa escala que va de los «verdaderos humanos», pasando por los «más bien parecidos» y los «más bien diferentes», hasta llegar al universo de «los otros». Y con ello se vuelve a casa, porque el afín real, ese con quien se convive, nunca deja de ser un enemigo potencial: el dualismo que acaba de ser matizado por un esquema ternario continúa proporcionando una línea muy proclive a fracturas, y la familiaridad en la que se ha envuelto al afín real se desprende con

facilidad, revelando al enemigo íntimo. La alternancia de fisiones y fusiones que escande por todas partes la historia de los grupos indígenas de las tierras bajas se reitera —con rarísimas y notables excepciones— según esa línea.

El lector poco habituado a ese mundo hará bien en guardarse de ver en ello la expresión de una intolerancia universal hacia el otro, visto por sistema como enemigo, porque lo que destaca en el caso es precisamente lo contrario: una propensión hacia ese otro que se manifiesta constantemente, una y otra vez, en un mundo donde el Otro nunca perderá su condición radicalmente ajena. Lo hace porque la alteridad está dada: es lo que hay, la sustancia con la que se hace la vida social. La identidad (o, en términos de parentesco, la consanguinidad) es construida, pacientemente, en un proceso sin fin que tiene algo de trabajo de Sísifo. Como puede verse, se trata de un modo de encarar las cosas donde no cabe la idea de un parentesco biológico o natural, con el cual se cuenta sin mayores dudas y que se espera obedezca a la voz de la sangre, un puerto seguro desde donde podrá edificarse después un parentesco político, artificial.

Los hijos, por ejemplo, no nacen: se hacen. La sexualidad reproductiva no es un acto ocasional y natural, sino un trabajo continuado, y la paternidad o incluso la maternidad no están definidas por una cópula, ni siquiera por el embarazo y el parto: suponen una tarea activa y continuada de formación concreta del cuerpo; y lo que se dice de la filiación se puede decir igualmente de todas las otras relaciones consanguíneas. La identidad es un caso límite de la alteridad, aquel en que el trabajo de asimilación ha llegado al punto de borrar, sin casi dejar restos, esa condición de «otro». Que es, sin embargo, la condición básica del ser, a la que, antes o después, todo retorna y sin la cual la vida real es imposible. El capítulo de Geraldo Andrello es un ensayo de aplicación de esa teoría a un caso que, en principio, puede parecer su exacto opuesto: el conjunto del Río Negro, donde un enorme corpus mitológico se dedica a desgranar el origen y desarrollo de líneas de descendencia masculina. Lejos de comportarse como se espera de ese tipo de organización, el sistema encuentra en la noción de co-afinidad ese tercer término entre el «nosotros» y el «otro» que lo redirige hacia ese perpetuo desequilibrio orientado al exterior.

En las descripciones indígenas del más allá se descubren, con frecuencia, mundos de ultratumba donde el Otro ha dejado de existir y se vive «entre sí», que en algún punto se conectan con la utopía cristiana de un mundo de hermanos. Pero las escatologías indígenas son claras al detallar que ese mundo es inviable, precario, solo posible, precisamente, para los muertos. Philippe Erikson (1996), a respecto de los Matís, que habían pasado por larguísimos años de aislamiento y de forzada endogamia, señala un dato revelador: una de las «mitades» de ese pueblo continuaba reputada como «extranjera»: no se puede vivir de verdad sin albergar en casa un núcleo ajeno.

El Otro es, por lo tanto, el principio activo de lo social, una idea que se encuentra en los mitos tanto como en la política y práctica del parentesco, y es el argumento principal de lo que Lévi-Strauss (2000), en un comentario sobre los estudios de parentesco debidos a etnólogos brasileños, designó como una filosofía compatible con la etnología, una filosofía, en el caso, *de ellos*, un fruto del pensamiento indígena.

COSMOPOLÍTICA

«Salvajes» y «caníbales» son términos que, para escándalo de muchos, llevan años apareciendo con frecuencia en las páginas de los etnólogos, principalmente en Brasil. El autor de estas líneas, como ya se sugirió antes, no lo reprueba, por bien que sepa que el escándalo es difícil de evitar. El «salvaje», el habitante de la selva, vino a personificar hace algunos siglos el desorden, la suciedad y la violencia que supuestamente reinan allí, en esa selva donde no se han impuesto las instituciones políticas. Ese supuesto es una espesa calumnia, contra un medio ambiente y contra el modo de vida de sus habitantes, muy interiorizada en nuestra civilización, que aún hoy permite que a devastar un terreno se le llame «limpiarlo». Desterrar del vocabulario el término «salvaje», antes que corregirlo, es llevar a su culminación esa calumnia.

La «naturaleza salvaje» es, vista de cerca, un orden muy complejo, y en algunos sentidos superior a ese otro orden lineal que tuvo su origen en

la agricultura a gran escala y donde por desgracia han proliferado, también a gran escala, la brutalidad, la miseria y la basura. Los «salvajes» no son, desde luego, esos guardianes sentimentales de la naturaleza que aún hoy nos presenta cierta cinematografía; son, o han sido mientras les ha sido posible, cazadores que pueden sorprenderse bastante con nuestro modo de amar la naturaleza, pero saben que en esa «naturaleza» hay un orden que no se altera gratuitamente y que, por lo demás, no es esencialmente ajeno al orden humano, como le gusta suponer al humanismo. Los «salvajes» no son hermanos de todos los seres vivos, pero las relaciones que mantienen fuera de lo estrictamente humano son, también, relaciones «sociales», y no relaciones semejantes, sino las mismas que imperan dentro de esos límites. El texto de Florencia Tola encara ese equívoco, tantas veces comentado de muy mala fe, que se produce en la alianza entre pueblos indígenas y movimientos ambientalistas: estos estiman proteger una naturaleza esencialmente ajena, pero que tenemos que aprender a ver en continuidad con nosotros mismos; los primeros, claro, ni se sienten ajenos a ella ni entienden que deban, *stricto sensu*, «protegerla», mucho menos identificarse con las plantas o los animales. La «naturaleza» de los ambientalistas se desdobra para ellos en una multiplicidad de seres que pueden ser presas codiciables o enemigos peligrosos pero que integran su campo de relaciones en la misma medida en que lo hacen socios o rivales. Y saben de sobra que quien ve el mundo como un stock de recursos naturales listos para usar los identifica, sí, a ellos, con ese mismo stock, y como poco está preparado para entender su desaparición como un incidente lateral, triste pero inevitable, del progreso.

Los indios de las tierras bajas no tienen de «salvaje» solo su desacuerdo con un modelo de domesticación ajeno que no les conviene: como acabamos de ver, la «filosofía» de las tierras bajas excluye también la posibilidad de totalizar un modo propio de domesticación. La dimensión del enemigo, del otro, del salvaje, debe permanecer; toda otra solución a los dilemas es palabra muerta.

A eso podría llamarsele sensatez trágica, y en ese sentido debería entenderse la inclinación de la etnología de las tierras bajas a otros temas trágicos, muchas veces vistos como una obsesión estetizante y morbosa

de la etnología. Los «caníbales» de las tierras bajas se hicieron famosos en los relatos de exploradores y conquistadores del siglo XVI, y ya Montaigne, con una ecuanimidad que hoy en día parecería extraña, juzgaba que ese canibalismo debía tener algún sentido. El canibalismo tuvo un papel importante, como sabemos, en los procesos coloniales: acusaciones de canibalismo, frecuentemente infundadas, trazaban una frontera entre el abuso y la «guerra justa». Con el tiempo esa práctica ha sido invocada para negarle realidad al canibalismo: una perversa fantasía colonial, o una artimaña colonial aún más perversa. Pero esas deconstrucciones decoloniales del canibalismo no dejan de ser una higienización retrospectiva de las culturas indígenas: las informaciones sobre el canibalismo son abundantes, variadas, y se encuentran en las mismas fuentes donde se encuentran los títulos de gloria de las culturas indígenas. Aún viven, o vivían hasta hace poco, los «últimos caníbales» dispuestos a hablar de la práctica y de sus motivos (Conklin 2001).

El canibalismo «práctico» siempre fue minoritario, un consumo de carne humana que jamás se confundió con una alimentación corriente y en general se daba en circunstancias extraordinarias, como culminación de actos bélicos, en un funeral o en algo semejante a un «sacrificio». No quedan rastros de él desde hace unas décadas. Pero ocurre de modo muy diferente con el canibalismo como presupuesto: me refiero a una ontología, o cosmovisión, o cosmopolítica, en que la predación¹⁵ aparece como el vínculo dado entre los seres. La noción no es extraña a la civilización occidental —¿alguien oyó hablar de la cadena trófica universal?—, pero es costumbre relegarla al terreno de la fábula o al de la cruda naturaleza. En el medio amerindio, la función-caníbal es la que predomina en ese Otro que fundamenta el cosmos: familiarizar, domesticar un ámbito estrictamente humano significa, también, descanibalizarlo, pero eso es una tarea positiva y constante.

¹⁵ Me he empeñado en mantener en todo el volumen los términos «predación» y «pre-
 dar», que el Diccionario de la RAE no recoge, en lugar de «depredación» y «depredar». Estos
 últimos destacan un sentido de destrucción gratuita que no es adecuado conceptualmente
 para los usos que se dan al término en los diferentes textos.

Esa es una de las vías de acceso posibles a la noción de perspectivismo o, más propiamente, de multinaturalismo amerindio, creada (en conjunto con Tania S. Lima) y divulgada por Eduardo Viveiros de Castro (1996). El etnólogo más innovador de las últimas décadas, cuyos conceptos recorren, como puede percibirse en estas páginas (y en buena parte de las que siguen) la producción etnológica más reciente, es también el responsable de esa formulación que comienza por dar una clave de mitos y cosmologías, así como de esa percepción del medio ambiente a la que aludíamos hace poco. En síntesis, el multinaturalismo parte de la constatación de que la dicotomía entre cultura y naturaleza no tiene curso legal en la ontología indígena, pero no porque esta se incline hacia alguna especie de monismo indiferenciado, sino porque los valores de sus polos están cambiados. La identificación, la universalidad no se dan, como ocurre en la visión occidental de mundo, en el seno pasivo de los cuerpos —todos somos en el fondo, animales; compartimos con el universo una misma sustancia física—, sino en ese nivel que nuestra tradición ha querido tornar exclusivo de los humanos. En otras palabras, lo que une a humanos y animales (y vegetales, y ciertos accidentes geográficos) no es su animalidad, sino su humanidad común. Los seres «naturales» son gente que, como gente, tiene su inteligencia, su cultura, su política y, por supuesto, su lenguaje. Que no los percibamos es otra cosa; y se entiende, porque nos separan cuerpos heterogéneos, naturalezas diversas.

En este punto, y antes de inquietarse por la razón bajo amenaza o por el avance del pensamiento mágico, conviene recordar que la noción de culturas animales o el estudio de los sistemas de comunicación en el mundo vegetal, por citar solo un par de casos, no son novedad en la ciencia contemporánea, y que, de hecho, si hay en esta discusión un aspirante al pensamiento mágico, es la idea del animal-máquina y toda la parafernalia puesta en campo por los racionalistas del siglo xvii para crear la ilusión de un ser humano dotado de potencias exclusivas. Se ha escrito mucho, en las últimas décadas, sobre esa idea cartesiana —o, en su raíz, cristiana— que impulsó una separación tajante entre lo humano y lo animal, y el monopolio del pensamiento y de la agencia en favor del primero; igualmente, sobre su contexto y sus consecuencias, y no se trata

de resumirlo aquí. Basta hacer notar que no se trata, en lo fundamental, de una cuestión de racionalidad o no: no hay nada de especialmente irracional en afirmar que los animales hablan su lengua, tienen sus casas y sus ciudades, como no hay nada de especialmente racional en diferenciar piernas y patas, bocas y fauces. Discriminar (en el léxico o de otras maneras) facultades humanas y animales, o identificarlas, no tiene que ver con la razón sino con postulados ontológicos diferentes que tienen, por supuesto, muchas consecuencias. Ya hemos hablado de varias de ellas, pero ahora podemos centrarnos en una: una ontología multinaturalista, para la cual la subjetividad (luego el pensamiento y la intención) es lo que todos los seres tienen en común, privilegiará un modo de conocimiento que siga esa pista común, que identifique en cada situación la huella de un sujeto, un juicio, un propósito. No es difícil suponer que esa estrategia sea especialmente adecuada para un cazador o para la horticultora que, en medio de la selva, deben actuar como un agente entre otros. El hacendado que planta mil hectáreas de soja, por el contrario, no se pregunta qué pretende la soja: se limita a aplicar el tipo de abono o de agrotóxico que sus agrónomos de confianza consideran más apropiados para las características dadas y pasivas de la planta, y recoge así la herencia (maldiciones incluidas) de una vía positivista de conocimiento, opuesta a la anterior, para la que la clave está en los atributos pasivos del ser, y no en una subjetividad que se descarta. Seguir al sujeto activo, cercar sus atributos objetivos: más que por su mayor o menor racionalidad, esos dos métodos se diferencian por su praxis. Tienen efectos diferentes, raramente compiten por los mismos. Me permito esta digresión porque las discusiones sobre perspectivismo o multinaturalismo amerindio se pierden con frecuencia en debates estériles entre iluministas y románticos.

CHAMANES

El multinaturalismo atraviesa ese debate sin tocarlo: a fin de cuentas, es una noción que alcanza su más completo desarrollo al tratar del chamanismo, ubicuo en las tierras bajas, y que ya escapó hace tiempo de las

interpretaciones iluministas y románticas. Como se sabe, «chamán» es un término siberiano que la antropología se dignó extender a todos esos especialistas «primitivos» en la cura de enfermedades y demás pretextos que requieran entrar en contacto con espíritus, espíritus de la naturaleza, por supuesto. Una definición tan apta o tan torpe como las otras muchas que se han prodigado sin llegar a un término satisfactorio, porque la palabra, acuñada para designar una vocación peculiar en un pueblo determinado, se ve en dificultades para albergar la infinidad de experiencias de todos los continentes que se han puesto a su sombra. El chamán ya ha sido caracterizado como un enfermo mental que encuentra en su oficio un modo de integración o como un científico primitivo¹⁶, como un pre-sacerdote o como un guerrero con otras armas. Ya hace tiempo que los especialistas se han desinteresado de una definición imposible, aunque mantengan un vago concepto de chamán como un término que conserva su fuerza a pesar de esa vaguedad¹⁷. En las tierras bajas sudamericanas, la situación se complica —¿o se aclara?— porque en muchos casos el chamán ha desaparecido, o incluso el chamanismo no existe como institución, sin que ello impida que, por así decirlo, se deje notar claramente como epistemología. El uso de un nuevo término importado del vocabulario filosófico indica, por supuesto, que la interpretación vigente del chamanismo sigue por los caminos trazados en las páginas anteriores. Si hay una condición subjetiva que iguala a los seres del universo —si, en otras palabras, todos los seres pertenecen a distintos tipos de «gente»—, y si lo que impide la comunicación entre todos ellos es la diferencia de cuerpos, entonces el chamán es el ser capaz de superar esa diferencia, de tornarse transcorporal, y así, en suma, conseguir comunicarse con los espíritus de otros

¹⁶ Esa acepción tuvo una expresión señalada en la Amazonia, sobre todo por obra de Reichel Dolmtoff, que vio en el chamán el operador de un conocimiento etnocientífico del medio natural. Aunque reduccionista, la idea es perspicaz, y conviene no tratarla con condescendencia: los resultados de la «investigación» chamánica, especialmente en los dominios de la botánica y de la farmacología, son en varios casos espectaculares y deberían despertar más interés por el «método» chamánico. En contra de lo que supone cierta opinión popular, las propiedades de plantas o combinaciones de ellas no se revelan por ósmosis ni por casualidad.

¹⁷ Sobre esa variedad, cf. Chaumeil (2003).

seres, sean animales, plantas, muertos o espíritus nunca encarnados en nada visible. De ellos obtendrá los saberes o los poderes necesarios para sus objetivos, sean estos de curación, de agresión o de mera curiosidad. Hay, por cierto, formas relativamente accesibles de chamanismo —como las que pueden procesarse por los sueños o por el uso de alguna sustancia visionaria de fácil uso—, que en ocasiones permiten que todo el mundo sea al menos un poco chamán. Pero en alguna de sus versiones, el aprendizaje del chamanismo exige una (en ocasiones descomunamente) dura ascesis, voluntaria o forzada por una aflicción, que en general pasa por alteraciones corporales: ayuno, diversas formas de autotortura, absorción de sustancias —el tabaco es, de lejos, la principal, y la ayahuasca tiene un enorme relieve en la Alta Amazonia, pero la lista es muy extensa y no se limita a los psicotrópicos vegetales—, privación de sueño a lo largo de un proceso intensivo de aprendizaje de cantos... el objetivo pretendido es, claro, una transformación corporal del aprendiz, y con ella una introducción al mundo de esos espíritus invisibles, o ajenos a la comunicación humana por estar incluidos en otro tipo de cuerpos. Dotado de esa capacidad, el chamán puede ejercer como un diplomático inter-especies (por su cuenta corre muchas veces la negociación de la caza que practicarán sus parientes; pero de los animales también pueden venir enfermedades u otro tipo de agresiones), o como un traductor universal (Carneiro da Cunha 1998), un agente especializado en conectar lo incompatible.

Con ese tipo de habilidades, el chamán se ha convertido, de treinta años para acá, en el comodín de la baraja indígena, al que sienta bien todo y cualquier papel que se tenga a bien adjudicarle: científico, intelectual orgánico, guardián de las tradiciones o agente innovador, adaptador de los flujos culturales externos, filósofo, profeta o líder espiritual, representante de las culturas indígenas, indígena por excelencia, artista...

Este tratamiento del chamán desactiva las visiones demasiado exóticas que han predominado durante largo tiempo, y propone analogías de gran interés, pero ha tenido el inconveniente de imponer una visión magnificada y paradigmática del chamán, que con facilidad deriva hacia lo genérico: el chamán puede ser cualquier cosa y cualquier cosa puede

ser chamanismo, inflando los límites ya amplísimos de ese campo. Obviamente, los chamanes empíricos actualizan solo una parte de ese abanico de papeles. Y también, dado que el chamán se ha vuelto, efectivamente, una especie de persona indígena prototípica, y que la demanda de servicios chamánicos constituye ya una de las principales salidas económicas de los indígenas en el medio blanco, encontramos un número creciente de neo-chamanes que elaboran para una nueva clientela versiones moralizadas y «vegetalizadas» de su práctica. La ingestión de ayahuasca sirve entonces para conectar con la Pachamama y para purificar el cuerpo de los agro-tóxicos ingeridos en la ciudad.

Por todo ello me parece de gran interés que el capítulo de Laura Pérez Gil, basado en investigaciones muy recientes, enfoque ese otro lado del chamanismo, igualmente real, que viene siendo objeto de atención después de décadas en que raramente aparecía en el escenario etnológico: el chamán en su faceta más próxima al hechicero o el brujo, ligada a los conflictos sociales y morales y, en suma, a los aspectos sombríos que su poder siempre tuvo. Sombríos, pero a veces simplemente inesperados: esa «avaricia», que muchas veces se atribuye al chamán, aliada a su habilidad para entender lenguajes ajenos, ha hecho de los chamanes una categoría cuyo éxito económico en la frontera con el mundo de los blancos supera en mucho la media de sus parientes. A su lado, el texto de Aristóteles Barcelos Neto es un excelente ejemplo —visual también— de la galería de personajes en cuyo ámbito se mueve la operación chamánica, de su capacidad de añadir al acervo mitológico previo, y también de aprovechar para ello medios técnicos inéditos: aunque se trate, en este caso, de algo tan simple como un juego de rotuladores.

IDENTIDADES

Hablemos de la identidad en este mundo que navega bajo la bandera del Otro. Como se ha dicho en las primeras líneas de esta introducción, los habitantes de las tierras bajas se contaban no hace mucho —exagerando un poco— en dos categorías: los desaparecidos y los en vías de desapa-

recer. Esa percepción trágica concitaba, entre los no-indios, simpatías y solidaridades, pero también suponía una pesada hipoteca. Hace unos años, la prensa brasileña se ocupó de la peripecia de los Avá-Canoeiro, cuyos últimos representantes vivos en edad fértil se reducían a una adolescente y a un niño, hermanos: algunos militantes de la causa indigenista ponían sus esperanzas en casarlos y hacer de ellos una nueva pareja de Adán y Eva que permitiese el resurgimiento de un pueblo, proyecto al que los interesados no estaban muy dispuestos. Vivían rodeados de parientes nacidos de uniones con blancos de la región —a su vez, previsiblemente, herederos de una historia ya secular de mestizaje—, en los que probablemente no encontraban ninguna diferencia decisiva consigo mismos. El caso mostraba hasta qué punto una civilización como la nuestra, alérgica con buenas razones a las propuestas de pureza racial, estaba dispuesta a recuperarla, en el caso de los indios, como condición de la identidad étnica. Y quien dice pureza racial dice otras purezas: la cultural, la de los medios de vida. Hasta hoy mismo persisten las controversias sobre los criterios de indianidad: quién puede llamarse indio, quién puede ser beneficiario de los derechos asociados a esa identidad. Una controversia viciada por un largo pasado colonial en que la integración —casi siempre por la vía reproductiva— era constantemente inducida, casi impuesta, y al final premiada por la marginación: la integración ha significado, invariablemente, el ingreso en ese subproletariado campesino o urbano en el que también se hallan sumidos los descendientes de los antiguos esclavos negros. Viciada también por un mestizaje que se entiende como la aurora de un nuevo sujeto, el híbrido nacional, heredero de las diversas sangres pero agente de una expansión predatoria.

En ese sentido, el caso brasileño difiere considerablemente del de la mayor parte de sus vecinos, especialmente de los países andinos, aunque no tanto, por ejemplo, de Venezuela. «Indio», en Brasil, es una categoría «purificada» mediante criterios que han variado mucho y que, aunque se hayan ido acercando a la simple autodeclaración, siguen incluyendo ciertas condiciones: el carácter colectivo (solo se es indio como parte de una comunidad indígena), pruebas de la ocupación ancestral de un territorio... Para dar fuerza política a esa reivindicación de identidad se

requieren, además, otros signos, como la práctica de rituales, el uso de adornos distintivos, etc.: los penachos de plumas son prácticamente inexcusables. En un país como Perú, donde la población amerindia representa una parte importante de la población, no se espera ese énfasis en los signos visibles para la definición de una Comunidad Nativa; en Brasil, los indios son muy pocos, las ventajas de esa condición supuestamente mayores, los criterios más rebuscados. Fuera de esa definición relativamente estrecha, buena parte del campesinado del interior, y muy especialmente los ribereños de la región amazónica, son simplemente «caboclos», denominación que, según el contexto, puede significar algo así como «mestizo» o «indio genérico». Aunque sean a todas luces descendientes de indígenas, carecen de algunos recursos legales que benefician a los indios, mientras enfrentan prácticamente todos los inconvenientes ligados a esa identidad. No puede extrañar que, a partir de la Constitución multiculturalista de 1988, se produjese una ola de resurgimientos identitarios que empezó a revertir un proceso de cabocización que ya contaba con tres siglos. El artículo de José Mauricio Andiñ Arruti se sitúa en un contexto que nada tiene de exclusivo —esos resurgimientos se han dado en toda la extensión del país—, pero sí, quizás, de extremo en este sentido. No hace mucho que los indios del nordeste brasileño —intensamente alcanzados por la colonización desde el siglo XVI— se daban, casi sin excepción, por extintos; eliminados o diluidos en el mestizaje genético o cultural. La erupción desde finales de los años ochenta de una larga serie de pueblos indígenas cuyos nombres parecían a veces salidos de las novelas indianistas (Potiguar, Tupinambá), o de alguna fantasía léxica (Tumbalalá, Kapinawa), suscitó una extensa reflexión sobre la invención de tradiciones, y también una maledicencia hostil sobre identidades ficticias. Esos indios recién surgidos de la masa miserable del campesinado «mestizo» ya no hablaban en su mayor parte una lengua indígena, ni parecían indios —como objetaba, además de la prensa, algún líder indígena de otras regiones más cotizadas—, y se esforzaron en adoptar algunas marcas étnicas genéricas, especialmente el ritual del Toré. Todos los escepticismos dejaban a un lado lo obvio: los indios estaban allí, siempre habían estado allí, reducidos al trabajo en las plantaciones o

al margen de ellas como labradores marginales, más o menos mezclados con los descendientes de esclavos negros. Por ello, antes o después conseguían —con la frecuente ayuda de etnólogos y etnohistoriadores— esgrimir documentos que lo probaban. En alguna ocasión, la mejor prueba era precisamente el estigma: los mismos vecinos que ahora les negaban su condición de indios los habían llamado indios —o algún sinónimo peyorativo— desde siempre. Ese resurgimiento identitario tenía, en buena medida, un valor de reforma agraria alternativa: conseguía garantizar derechos de acceso a la tierra o de permanencia en ella, difíciles de conseguir de otro modo. Pero de un modo más general lo que estaba en juego era el derecho indígena a la historia. Eran los años en que se hablaba de las naciones como comunidades imaginadas y de sus tradiciones milenarias como creaciones recientes, y caían en el descrédito muchas pretensiones de autoctonía, o, por supuesto, de unidad racial. Las naciones —todas— eran mestizas, y venían de una larga historia de abandono de lenguas originales, olvido de unas tradiciones e invención de otras: ¿por qué los indios tendrían menos derecho a un Renacimiento que esos europeos que se reinventaron como antiguos romanos hace quinientos años?

Toda esa experiencia mostraba al vivo procesos que, podemos inferir sin dificultad, se han dado continuamente en otros pueblos indígenas a los que se suele otorgar sin reservas una identidad primigenia. Pero puede que la permanencia secular de identidades sea más la excepción que la regla, en un universo donde las «tribus» no han sido menos inestables en sus fronteras y en sus nombres que las naciones y los imperios de otras tierras. La investigación etnohistórica —impulsada también en los años ochenta en un esfuerzo por devolver a las tierras bajas una historicidad que la mirada europea les había negado, sobre todo desde inicios del siglo XIX— ha ido desvelando la facilidad con que las poblaciones selváticas de la región amazónica interfluvial se instalaban como autores de una civilización refinada a lo largo de los grandes ríos, o viceversa: cómo pueblos domesticados por las misiones desaparecían para quizás reaparecer en forma de feroces guerreros paganos, cómo grupos minúsculos se agigantaban en una red que captaba numerosos otros pueblos y lenguas; cómo extensas vías de comercio difundían técnicas, objetos o

lenguas francas. El panorama tópico de pequeños pueblos aislados, secularmente anclados en un territorio, es en su mayor parte una ilusión creada por la ocupación occidental, que ha convertido las tierras indígenas en enclaves y ha monopolizado las vías de comunicación. En esa visión corregida, el mestizaje deja de ser, claro está, una innovación traída por los blancos: es una práctica tan antigua como la misma historia que ha implicado, así, conceptos de mestizaje distintos del europeo, propios de una concepción también diferente de constitución de la persona. El uso frecuente de la noción de mestizaje como argumento para negar derechos étnicos ha hecho que desde hace algún tiempo se preste más atención a las maneras en que los pueblos indígenas lo piensan, bastante lejos de la metáfora, muy propia de buscadores de oro, del crisol de razas. El texto de Miguel Carid y Bruno Huyer aborda esas cuestiones respecto de los Guaraní, y de los modos contrastados en que encaran esa fusión con el Otro.

CONTRA EL ESTADO

Entre todas las reflexiones que se han dedicado a la política entre los salvajes, ninguna ha tenido un impacto comparable al de la tesis de Pierre Clastres sobre las «sociedades contra el estado» (Clastres 1974). Lo ha tenido, en buena medida, porque recoge una larga tradición que tiene como representante más famoso a Montaigne, aunque él no tratase con más indios que unos Tupinambá a los que encontró con motivo de una fiesta en Rouen. Por medio de un intérprete, le expresaron su perplejidad ante las diferencias de riqueza y el poder instituido del monarca francés —un niño enclenque—. Montaigne no estaba solo. Con un conocimiento mucho mayor del terreno, funcionarios del Imperio español como Polo de Ondegardo o Félix de Azara no ocultaban su simpatía por los bandos violentos de los Chiriguano o de los Guaycurúes, al tiempo que despreciaban a las poblaciones pacíficas sometidas al Imperio o a los misioneros. En los años cuarenta, Affonso Arinos de Melo Castro —un conservador muy poco amigo de revoluciones— publicó un libro titulado *O índio bra-*

sileiro e a revolução francesa, que, con todos los defectos que se le quiera atribuir, presentaba una tesis interesante: los salvajes tupinambá habían tenido un papel importante en el origen de una de las más notables tradiciones del pensamiento occidental, el gran relato de la emancipación, de la lucha del ser humano por romper sus cadenas y reencontrarse con su ser natural. Pero ese papel, ¿pasaría de una mera ilustración, o de la proyección sobre los amerindios de una idea mucho más antigua? Los salvajes, claro está, no escribieron tratados políticos, pero (recordemos aquel «sin fe, ni rey ni ley») mostraron a los sorprendidos europeos ejemplos como el que conoció el etnógrafo Clastres: el de un jefe que se desvive trabajando para sus subordinados (es polígamo, de alguna manera el yerno de todos), que perora todo el día sobre las reglas y las bondades de la vida en común (sin que aparentemente nadie le escuche) y que carece de cualquier poder de coerción. Lidera, pero no manda: si se obstinase en mandar, se quedaría solo. Los ejemplos pululan en las Américas tanto como pululan en otras tierras ejemplos contrarios: una iluminación para los anarquistas del viejo mundo, porque aquí se trata de sociedades reales, no de ensayos utópicos contra el poder. El empeño de los salvajes en «exorcizar» el estado, en sabotear la concentración de autoridad y luego de poder —la tesis de Clastres— parecía a algunos una tesis mirífica, que ironizaron, sobre todo, los antropólogos de convicción marxista. Alcanzando ciertos niveles de desarrollo de las fuerzas productivas, dice la tesis ortodoxa, el estado surge casi naturalmente: ¿cómo se empeñarían los salvajes en exorcizar algo que no conocen? No es bien así: los nativos con los que se encontró la expedición de Orellana en el curso del Amazonas eran muy capaces de hablar de imperios lejanos. ¿Desarrollo de las fuerzas productivas? La antropología económica, sin tener necesariamente un vínculo con la tesis de Clastres, ha hecho mucho por confirmarla. Los habitantes de las tierras bajas estaban lejos de ser esos guñapos de humanidad limitados a sobrevivir a duras penas en un mundo hostil, en busca constante de un poco de comida, algo que acabó por ocurrir, sí, y con frecuencia, entre pueblos acosados por un cerco colonial. Las etnografías nos han descrito, por el contrario, grupos humanos que conseguían producir excedentes significativos con un tiempo mínimo de trabajo, y

que en lugar de almacenarlo dedicaban el tiempo sobrante a destruirlo. En fiestas interminables, o prefiriendo el descarte a la acumulación (destrucción de los bienes y aún de la casa del difunto, abandono de la aldea...); también, en guerras frecuentes¹⁸. La vida indígena ponía en primer lugar un buen vivir compuesto por el gusto de la vida en común, los placeres terrenos y los otros menos terrenos ligados al conocimiento y el arte, pero no unían esto a esos ideales de crecer, multiplicarse y llenar la tierra, ni —importante es notarlo— a una busca de la seguridad ni de la longevidad a toda costa. Ese contraste se deja ver en los equívocos surgidos cuando se ha pretendido tomar a esas sociedades como modelos del desarrollo sostenible, poniendo en marcha proyectos muchas veces fracasados. Puede que no haya sociedades más diametralmente opuestas a esa ética de crecer con prudencia para poder crecer indefinidamente. Lo que las ha mantenido en un equilibrio viable con el medio ha sido más bien una tendencia a un consumo predatorio pero generalizado, que no se ejecutaba según fronteras entre clases ni entre lo natural y lo humano: evitaban un crecimiento destructivo evitando la elevación monstruosa de su pirámide poblacional y social.

Pero como ya hemos dicho al inicio de esta introducción, y como detalla Antonio Guerrero en su capítulo, las tierras bajas no han sido en todas partes ni siempre un agregado de minúsculos grupos anarquizantes. Hay sobradas evidencias arqueológicas y etnohistóricas de organizaciones jerárquicas y complejas, y la política indígena, dentro y fuera de las aldeas, tiene muchos otros rostros. También hay que decir que las relaciones de las tierras bajas con el estado andino fueron más intensas de lo que se suponía en época de Clastres. Todo ello vivifica su tesis, más que la refuta, porque la numerosa presencia de principados o grandes jefaturas no elimina a esas sociedades contra el estado, y de hecho hace de ese «contra» algo más consciente e intencional. El jefe de Clastres, prisionero

¹⁸ Este tema, que remite a la «part maudite» de Bataille, no ha tenido todo el desarrollo que merece en la etnología de las tierras bajas. Remito a una breve pero iluminadora revisión de Mauro Almeida (1988) y, en cuanto a la eficiencia económica de las sociedades primitivas, al clásico *Stone Age Economics* de Marshall Sahlins.

de su grupo —expiando de alguna manera su exceso sexual y verbal—, puede tomar otras formas: puede fragmentarse entre varios personajes, asumir una personalidad profética o sacerdotal, surgir de algo próximo a una dinastía hereditaria... Permanece, en la revisión que Guerreiro hace de la literatura, y en su propia experiencia etnográfica, la intuición de esas continuas trampas puestas al poder, la dificultad de llegar a ese punto en que la obediencia se naturaliza; y de esos «salvajes» que han estado secularmente dispuestos a optar por la inestabilidad y a pagar su precio.

El capítulo de Douglas Campelo sobre la relación entre los Maxakali y Kaxmuk, el alcohol, puede llamar la atención por su tono perturbador, que se ha hecho muy raro en la etnografía de las últimas décadas. Hasta los años setenta, la descripción de una historia contemporánea corrosiva era casi obligada: denunciaba las consecuencias atroces de la colonización sobre sus víctimas. Desde entonces, la creciente confianza en la resiliencia de los pueblos indígenas, y la solidaridad de los etnógrafos con sus líderes, ha llevado a relatos mucho más optimistas: habrá quien opine que tal capítulo no debería tener lugar en un libro como este, y que lo que describe no debería ser objeto para la reflexión sino para algún tipo de intervención. Pero —como el autor señala muy brevemente— no son intervenciones de todo tipo lo que ha faltado en el caso, como en muchos otros casos semejantes, de un extremo a otro del universo indígena. Kaxmuk no es un mero problema.

Ya hace mucho que la leyenda dorada de la colonización ha perdido la mayor y mejor parte de su audiencia: se necesita una ignorancia muy cínica para seguir oyéndola. Pero a falta de ella, la leyenda negra cumple los requisitos de la buena conciencia colonial: ese genocidio tan bien contado por Las Casas hace quinientos años, con su *grand-guignol* de mutilaciones y carnicerías en masa repetidas *ad infinitum*, ha conseguido concentrar los males de la conquista en las acciones de una jauría de asesinos. Pero si Las Casas clamaba contra ese tipo de conquista era en favor de otro tipo de conquista más dulce: exageraba los males del primero, ignoraba los del segundo. Sería necesario recordar que en todo el proceso

colonial la violencia, todo lo frecuente y brutal que llegase a ser, no pasó de un recurso extremo, eficaz y ejemplar, pero demasiado caro, porque destruía una fuerza de trabajo muy requerida. Entre los recursos de más largo alcance hubo uno al que, apropiadamente, se aludió a veces como un modo más dulce de amansar a los indios: el azúcar. Fijar y controlar a los grupos indígenas, y convertirlos en mano de obra en misiones o haciendas, tropezaba con su desinterés: ¿qué podían obtener de los blancos que justificase esa servidumbre? El azúcar, ese dulce que vicia, cumplió este papel en muchos casos: era una mercancía de gran demanda en el mercado internacional, y también entre sus obreros. Lo sigue siendo: la diabetes es, hoy por hoy, el principal problema de salud de la población indígena en Brasil, y ha crecido durante las dos últimas décadas al ritmo de las políticas asistenciales (empeñadas, en un alarde de activismo ignorante, en clasificar a los indios como hambrientos). Las destilerías surgieron desde el primer momento al lado de las plantaciones de caña, y su producto llegó mucho más lejos. Puede decirse, de un modo crudo pero nada falso, que fueron muchos los pueblos indígenas que accedieron a la civilización y al cristianismo por medio de la drogadicción, en este caso del alcoholismo. La coca y el opio, como sabemos, cumplieron papeles semejantes en otras tierras. Una narración kaingang asegura que los primeros portugueses llegaron a sus costas navegando en un gran tonel de aguardiente, y en el texto de Campelo se encuentra una conexión entre Jesucristo y Kaxmuk. Antes de Cabral, Colón o Jesucristo, las bebidas fermentadas tenían un lugar muy destacado en la vida de las tierras bajas: eran producidas y consumidas rápidamente, en un esfuerzo colectivo que a menudo se relacionaba con la guerra. Los tupinambá, en un ejemplo célebre, sacrificaban sus prisioneros en un festival que incluía un enorme consumo de cauim, una cerveza de maíz. Pero Kaxmuk tiene atributos que las viejas cervezas de maíz, mandioca o tubérculos no tenían: su potencia multiplicada, su disponibilidad constante —que hay que pagar, por supuesto— y su relación íntima con el poder de los blancos. Las borracheras de masato, chich o cauim, que los indios celebraban por sus propios medios, estuvieron siempre en la mira de la policía moral de los misioneros

o las autoridades coloniales, que les opusieron medidas drásticas, al mismo tiempo que dejaban la puerta entreabierta, cuando no fomentaban, el consumo de aguardiente.

La imagen de un régimen colonial aplicando moralidades estrictas a nativos que antes disponían sin inquietud de sus placeres es un tópico muy caro a la opinión libertaria europea, pero es engañoso. Los conquistadores impusieron, por todas partes, algunos requisitos morales irrisorios: el uso de camisas y calzones es el más famoso. Se empeñaron en destruir las viviendas «colectivas», vistas como antros de promiscuidad, y sustituirlas por casas minúsculas en hilera a lo largo de calles que no llevaban a ninguna parte; en erradicar pinturas corporales y tatuajes y, por supuesto, toda práctica que sugiriese una religión pagana; los misioneros se desvivieron por empujar a los indios hacia la monogamia. En algunos casos, como el del Río Negro, hubo un sorprendente interés en forzar tipos de matrimonio que los nativos consideraban incestuosos. Todas esas campañas se dirigieron —y se siguen dirigiendo, en sus versiones confesionales o laicas— principalmente a los jóvenes, disputando su control a las generaciones indígenas más viejas, y —basta fijarse en los pocos ejemplos ahora mismo enumerados— disolviendo los valores, las referencias y los resortes de control y autocontrol moral de que disponían los indígenas. No entenderemos los procesos coloniales si no conseguimos imaginar en qué gran medida fueron vividos, por muchos de esos jóvenes, como una liberación del yugo de los viejos, y de las duras exigencias de una vida social que se organizaba sin un poder político sólido. Como una especie de revolución, incluso, cuando grupos de jóvenes, apoyados por los misioneros, se dedicaban a destruir objetos sagrados o a hacer correr a los «hechiceros»: de ahí en adelante, todo era posible (¿no es esa posibilidad ilimitada la mercancía más predicada del mercado?).

Kaxmuk, por lo tanto, no es un detalle: nos introduce en los desasosiegos de una sociedad privada de los medios con que otrora contaba para orientarse y cuyos focos de deseo se encuentran muy lejos de su alcance y totalmente fuera de su control. El deseo es un arma eficaz de la conquista, que los indígenas han intentado apropiarse o domesticar, con un éxito variable.

NOTAS DE ACTUALIDAD

Los años venideros se presentan difíciles para los pueblos indígenas de las tierras bajas, y no solo en Brasil: la combinación, relativamente nueva, de populismo y ultraliberalismo que ha llegado allí al gobierno es muy capaz de imponerse en otros países de la región. Por primera vez en casi cuarenta años, la idea de la integración de los indígenas vuelve sin tapujos al discurso oficial: se propone la liberalización de la explotación de tierras indígenas y de la instalación de misiones religiosas. Nada que sea, en rigor, desconocido: la política indigenista colonial viene moviéndose entre las mismas opciones desde el siglo XVI. Las misiones religiosas ya son innumerables, explícitas o disimuladas en medio de propósitos asistenciales, y cuando no están dentro de la tierra indígena están a metros de sus límites. Las tierras indígenas ya son abundantemente explotadas por la minería, la agricultura o la pecuaria extensiva de una forma ilegal, legal o paralegal. Lo que cambia, una vez más, es la explicitud, el énfasis, las señales que todo ello transmite a los agentes económicos y, en fin, el previsible desmantelamiento de las ya precarias estructuras de control, como es el caso de los órganos ambientales e indigenistas del estado brasileño. Un proceso que, como ya hemos dicho, se repite al inicio de cada supuesto cambio de paradigma político: las sociedades nacionales se comportan, frente a la población indígena, como un mal jugador que a cada ronda propone discutir desde cero el reparto y las reglas.

Todo ello se alinea con un ataque a la disciplina especializada en ese dominio, la antropología, a la que se acusa de fijar una versión romantizada y nostálgica del mundo indígena, o, según ha dicho el nuevo presidente brasileño, de querer convertir a sus habitantes en «especímenes de zoológico». Los textos que componen este volumen muestran bien que, sea cual sea su inclinación a la nostalgia y al romanticismo indianista, la etnología se sobrepone a ella para describir realidades muy lejos de esos paisajes idílicos: en los suburbios, en el trato con políticos y comerciantes, o con nuevas tecnologías. Es cierto que en el panorama de la etnología actual se echa de menos una mayor atención a esos indígenas comprometidos de manera eventual o más enfática con los proyectos de liberalización de

tierras o de integración; los hay, no pocos, y eso no puede extrañar, porque si, como hemos dicho, los indígenas de las tierras bajas no se han distinguido como seguidores fieles de una autoridad, no cabría esperar que se uniesen como una piña en la defensa de un modelo tradicionalista o multiculturalista. Tampoco faltan entre ellos los votantes, ni siquiera los militantes de Jair Bolsonaro, y creo que es ese un tema que valdría también la pena explorar.

Pero hay motivos para que no se haya hecho. Uno, que hay poco interés en una intriga cuyo final ya se conoce: la integración sería un propósito menos indigno si no fuese el nombre que se da a la transformación de seres humanos primero en masa laboral y, después de un uso conveniente, en residuo, excluido o reciclado por ese frente económico boyante que es el narcotráfico. De sus consecuencias se sabe todos los días por un noticiario siniestro, en el que detrás de problemas muy complejos se encuentra siempre un fundamento brutalmente simple: un sistema construido sobre un despojo metódico, de vez en cuando aliviado, pero nunca revertido.

Otro que, como hemos dicho al principio de esta introducción, no hay solidaridad con el prójimo que prescindiera de una cierta mirada en su espejo. Poco nos dirían la biodiversidad o la sociodiversidad, si no fuese porque el impulso unificador nos agobia como una plaga sin que haya dejado aún de proponerse como la solución a todas las plagas. Hace más de medio siglo, Alfred Métraux (1967) especulaba sobre el aburrimiento desolado que reinaría en las planicies australes de Sudamérica cuando desapareciesen sus habitantes nativos, que las poblaban con sus modos de vida y su imaginación peculiares, y hoy por hoy el planeta padece de un mixto explosivo de aburrimiento e hiperactividad. Zozobra como un barco donde todos los embarcados se dirigen en tropel a ver lo mismo y a conseguir lo mismo, azuzados por quien puede lucrar más con esa unanimidad. Los portavoces de la cosmovisión al uso suelen resumir causas como la de los indígenas con el rótulo de «comunitarismo», pero si quisiesen conocer una humanidad verdaderamente apartada de los tics comunitaristas harían bien en acercarse a la vida de esas «comunidades» de las tierras bajas, donde la vida está mucho más lejos del unísono. Al menos

mientras sus miembros permanezcan en posesión de intenciones y deseos propios: es en la medida en que la civilización contemporánea acaba con esa multiplicidad, anulando uno a uno los desvíos que no consigue digerir, que todos podemos vernos antes o después como otros tantos salvajes expoliados.

A TRAVÉS DEL REFLEJO

No hay título posible que dé cuenta de un panorama tan diverso como el que se ofrece en las páginas que siguen. Hablar de «reflejo» es un tópico ya muy gastado, que no se ha ahorrado en esta introducción. Los indios de las tierras bajas, supuestamente desnudos (pinturas o adornos no parecían contar como tales para quien entendía la ropa como una manera de velar «vergüenzas»), son probablemente la parcela de la humanidad sobre la que se han proyectado más ideas. Todas les probaban bien: espejo de la naturaleza, anarquistas o comunistas primitivos, caníbales feroces. Ellos mismos no han dado muestras de una menor inclinación a esa proyección: cientos de relatos amerindios comienzan con ese cazador que, mirando a través de la superficie de un lago, descubre otro universo que equivale al suyo, y eso se extiende a otros reflejos: en la ciudad de los blancos se adivina la ciudad de los espíritus; en las pirañas o las anacondas colosales de sus películas de terror exótico se reconocen las bestias primigenias y auténticas, mucho más poderosas que sus réplicas corrientes.

La diferencia está en ese «a través», que para unos —«nosotros»— está en contradicción con el reflejo, y para otros —«ellos»— es el modo habitual de tratarlo. Si no se sabe atravesar, el reflejo nos devuelve a nosotros mismos, con esa sensación cansina de vuelta de todo. Es lo que se ha dado con cada una de las contribuciones de los salvajes a nuestro pensamiento: aunque no, ya las teníamos; lo que nos puso delante la ocupación de América fue un espejo corriente, un mero instrumento, a lo sumo un hermano menor al que asimilar. Disertaciones indianistas como esta suelen ir empapadas en un caldo fastidioso: sea lo que sea que se comenta, los indios siempre son al fin más puros, o al menos más sabios,

o al menos más auténticos. No es de recibo exigirles tanta virtud, quedémonos con esa facilidad de atravesar el reflejo, de suponer que en él hay algo vivo y dotado de acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Mauro William Barbosa de (1988). «Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica», *Anuário Antropológico*, 86, Editora UnB/Tempo Brasileiro, págs. 213-226.
- Calavia Sáez, Óscar (2005). «La fábula de las tres ciencias: antropología, etnología e historia en el Brasil», *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234, 337-354.
- Carneiro da Cunha, Manuela (org.) (1992). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia da Letras, págs. 87-102.
- (1998). «Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução», *Mana*, 4 (1), 7-22.
- Chaumeil, Jean Pierre (2003). «Chamanisme à géométrie variable en Amazonie», *Revue Diogenes* París: PUF, Quadrige, 159-175.
- Castres, Pierre (1974). *La société contre l'État*, París: Editions de Minuit.
- Conklin, Beth (2001). *Consuming grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, Austin: University of Texas Press.
- Descola, Philippe (2001). «The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia», en T. Gregor y D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley: University of California Press, págs. 91-114.
- Erikson, Philippe (1996). *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, París: Peeters.
- Hugh-Jones, Stephen (1980). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Cristine (1978). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lathrap, Donald W. (1970). *The Upper Amazon*, London: Thames and Hudson.
- Lévi-Strauss, Claude (1958). «Les organisations dualistes existent-elles?», en *Anthropologie Structurale*, París: Plon, págs. 147-180.
- (2000). «Postface», *L'Homme*, 154-155: 713-720.
- Menget, Patrick et al. (1985-1986). «Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud», *Journal de la Société des Americanistes*, vols. LXXI-LXXII, 129-208, 133-220.

- Maybury-Lewis, David (ed.) (1979). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge: Harvard University Press.
- Métraux, Alfred (1967). *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Paris: Gallimard.
- Overing Kaplan, Joanna et al. (eds.) (1977). «Social Time and space in Lowland Southamerican Societies», *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Société des Américanistes: Musée de L'Homme.
- Overing Kaplan, Joanna y Alan Passes (eds.) (2000). *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*, London-New York: Routledge.
- Rivière, Peter (1984). *Individual and society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, London: Cambridge University Press.
- Roosevelt, Anne (1980). *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*, Nova Iorque: Academic Press.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro ([1979] 1987). «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», en J. P. d. Oliveira (ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, págs. 11-29.
- Taylor, Anne-Christine (2018). *Individualism in the Wild: Oneness in Jivaroan Culture*, Mallet Memorial Lecture Exeter College, London.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1999). «Etnologia Brasileira», en S. Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. I: *Antropologia*, São Paulo: Org. Sumaré/ANPONCS, págs. 109-223.
- (org.) (1995). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- (1993). «Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia», en M. Carneiro da Cunha y E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo: NHI/USP.
- (1996). «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2 (2), 115-144.
- (2000). «O problema da afinidade na Amazônia», en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac & Naify, págs. 128-180.