

ENTREVISTAS

PALABRAS SAGRADAS
BAREIRO - SAGUIER Y LOS GUARANI

Edmundo Magaña

Rubén Bereiro-Saguier es uno de los más conocidos antropólogos paraguayos. Su trabajo gira sobre todo en torno a la mitología indígena sudamericana. Entre sus obras se encuentran 'Literatura guaraní del Paraguay' (1980) y 'La tête dedans' (1982, en colaboración con Jacqueline Baldran). Bareiro-Saguier es también un escritor reputado que cuenta con varios libros de cuentos y poemas publicados. En 1984 recibió el premio Casa de las Américas para cuentos.

Nos encontramos en su estudio en París. Una habitación pequeña, llena de arriba a abajo con periódicos, libros, revistas y recortes que cubren el sofá y se encuentran también apilados debajo de las sillas de su única mesa de trabajo, Bareiro-Saguier se explica diciendo que es también periodista. Apenas si hay luz: conversamos casi en plena oscuridad.

EM: Tú trabajas hace años sobre la literatura indígena de tu país. ¿Cómo llegaste a interesarte en ella?

RBS: Comencé aquí en Europa a interesarme en la literatura indígena de mi país, aquí en París. Cuando llegué encontré a Pierre Clastres, que había trabajado sobre literatura guaraní, nos hicimos amigos y así comencé yo también a interesarme en literaturas indígenas. Clastres me hizo tomar conciencia de muchos valores que yo llevaba conmigo sin formular, valores que me parecían auto-evidentes y que en realidad se derivan de la cosmovisión guaraní. Tomé conciencia del valor de mi lengua, el guaraní, que junto con el español forma mi lengua materna. Tenía necesidad de una cierta distancia para darme cuenta de mis propios valores.

EM: ¿Cuándo comenzaste a trabajar en mitología? Había mitos o personajes que te intrigaban?

RBS: Lo primero que llamó mi atención fueron los mitos cosmogónicos y esto es, en realidad, extraño, porque yo los conocía desde hace años —yo vivo hace diecisiete años en París— por medio de los mitos que León Cadogan [antropólogo paraguayo] había recopilado. Me acuerdo incluso que yo mismo publiqué alguno de esos mitos en la revista que dirigía entonces, 'El Cor'. Si Cadogan no hubiese recogido esos mitos, no tendríamos ahora mitos cosmogónicos. Me acuerdo de un mito de los mbya guaraní que trataba de la creación y que me intrigaba mucho. Comencé entonces a analizar el mito bíblico, el mito de origen del Popol Vuh en la traducción de Asturias... Leí todo lo que tenía que ver con mitos de creación y descubrí que en casi todos la creación misma es muy corta: el hombre existe ya o su creación dura breves instantes. En los mitos guaraní esto es mucho más complicado. El primero que se creó a sí mismo fue el creador mismo, dios Ñamandú. Se creó a sí mismo en medio de la oscuridad con una luz que había en el lugar que ocuparía su corazón. Es un juego muy sutil de proyecciones ... Se creó a sí mismo como si fuese una planta, devino árbol y terminó con su cabeza llena de flores. Se transformó, pues, en árbol. El segundo episodio del mito es la creación de la palabra, de los fundamentos de la palabra humana, que es también la palabra de la sociedad. En el mito se distinguen dos lenguas: la lengua personal y la social, la tribal. Después aparecen los dioses asistentes y sólo después la tierra, los animales y los hombres. El hombre viene pues en quinto lugar - el hombre y la mujer al mismo tiempo. Comencé a pensar sobre la complejidad de estos mitos y me acordé de algo que dijo Clastres alguna vez, que los guaraní son los teólogos de la selva. Pero el trabajo de Clastres, con su muerte, ha quedado incompleto y Cadogan nunca se ha convencido a sí mismo de llevar a cabo un análisis de la mitología guaraní. El mismo se considera sólo un etnógrafo.

EM: ¿Por qué eran estos mitos tan importantes para tí? ¿Los habías comprendido como literatura o también los pensabas desde un punto de vista etnológico o filosófico?

RBS: Los comprendí como poesía y la poesía de los mitos es aún un tema central de mi trabajo. Pero también a través de estudios poéticos puedes llegar a temas filosóficos.

EM: ¿Cuál es la diferencia entre la lengua colectiva y la personal? Me intriga la idea de que la lengua fue creada antes del hombre.

RBS: Ese es uno de los episodios más intrigantes del mito, que la lengua ha surgido antes del hombre. Los guaraní consideran la lengua como un me-

dio de comunicación entre dioses y hombres y por esto parece razonable pensar que la lengua debía comenzar con la creación misma de los dioses.

EM: Pero, ¿hablan los dioses la misma lengua que los hombres?

RBS: Sí, la lengua colectiva es una lengua divina. Ñamandú se fué y dejó a otros dioses el cuidado del agua, del viento, de la neblina, etc. En este período los dioses vivían con los hombres. Los hombres eran entonces, en la primera tierra, inmortales y la búsqueda de la inmortalidad es aún un motivo central en la religión de los guaraní. Cuando los españoles llegaron a la costa de Brasil informaron sobre movimientos religiosos que buscaban la tierra sin muerte.

EM: Después del origen de la lengua surgieron los dioses pequeños, ¿y después?

RBS: Los pequeños dioses, que son cuatro, y la tierra, las plantas y los animales y luego el hombre. La creación del hombre no fue tan fácil.

EM: ¿No implicaría el hecho de que la lengua ha surgido antes de los dioses, animales, plantas y hombres, que éstos se originan en la lengua? ¿No formaban parte de la lengua originaria?

RBS: Sí. Así piensan los guaraní, que todo el proceso de creación tenía por propósito llegar al hombre.

EM: Pero, ¿cuál es la diferencia entre esas dos lenguas? ¿Son de naturaleza diferente?

RBS: La lengua colectiva era secreta, era la lengua de los shamanes y de los iniciados, y esta lengua se mantuvo oculta de los europeos. Era una lengua llena de símbolos. 'Jaguar azul', por ejemplo, significaba 'dios celestial'. La lengua cotidiana tenía por función hacer posible las relaciones de los hombres entre sí. La lengua divina se ha perdido, en gran parte, por el proceso de mestizaje: para los mestizos esta lengua no es más que ruido, un sonido sin significación. La lengua colectiva o divina era una lengua que mantenía unida a la comunidad, porque se trata de una lengua que es propia al grupo y sólo a ese grupo, era una lengua muy esotérica y que exigía una cierta hermeneútica. La palabra era de importancia fundamental para el grupo y yo pienso que era así porque los guaraní eran semi-nómadas, es decir que descansaban fuertemente sobre la palabra. En otros pueblos es la arquitectura la que toma el lu-

gar de la palabra, pero con los guaraní la importancia de la palabra era tan grande que una de las funciones de los shamanes era la obligación de hablar. El shamán tenía que levantarse todos los días temprano por la mañana y hablar, desde la plaza, a los aldeanos pero éstos no tenían la obligación de escucharle y podían seguir durmiendo si querían. El shamán, sin embargo, estaba obligado a hablar.

EM: Si la lengua de los hombres y la de los dioses era la misma, ¿por qué debían los shamanes hablar a los dioses cuando cualquiera podía comunicarse con ellos?

RBS: Los guaraní no tenían una casta sacerdotal. Cualquiera podía devenir shamán o sacerdote y si alguien ocupaba la función de shaman tenía que cumplirla bien. Un shamán que desdeñara su función era sacrificado. Y la función de un sacerdote era sobre todo interpretar las palabras de los dioses. Con un nacimiento, por ejemplo, era tarea del shaman encontrar y dar un nombre al recién nacido: el shamán recibía el nombre de los dioses que se manifestaban en sus sueños. Se suponía que cada vida significaba un nombre. El nombre, entre los guaraní, no es solamente una apelación: tiene que coincidir con el deseo de los dioses.

EM: ¿Qué quieres decir con que el shamán podía ser sacrificado ¿Era sacrificado o asesinado?

RBS: Asesinado. Existen muchísimos testimonios sobre esta práctica.

EM: ¿Por qué tendrían los shamanes que interpretar las palabras de los dioses? ¿Es que no hablaban todos la misma lengua?

RBS: Un hombre común podía dirigirse a los dioses, como Clastres y Cadogan lo han demostrado, pero había otros aspectos que los comunes dejaban en manos de los shamanes. Un shamán legítima, en cierto sentido, la intención de los dioses, mientras que un hombre común quedará siempre en la duda. La tarea del shamán era fundamental sobre todo durante las ceremonias de iniciación.

EM: ¿Cómo interpretaron los guaraní la lengua de los europeos? ¿la lengua de los extraños?

RBS: El español fue considerado, naturalmente, como una lengua extraña, pero más fuertemente aún como lengua que interrumpía la comunicación

con los dioses. Los guaraní eran un grupo muy religioso que probaba, además, de extender su testimonio religioso a poblaciones vecinas. Cuando llegaron los españoles hubo consecuentemente un encuentro de mucha hostilidad porque los dos mensajes religiosos entraron en conflicto. Pero sabemos poco sobre esto. El español fue ciertamente considerado como una lengua cotidiana, como una lengua que impedía la comunicación con los dioses.

EM: ¿Quiénes son los dioses? ¿Qué esperan los hombres de ellos?

RBS: Los hombres esperaban recuperar la inmortalidad y también esperaban el retorno de la primera tierra, de la tierra sin mal, que de acuerdo con los guaraní se encuentra en esta tierra: sólo que los dioses la ocultan de los hombres. La primera tierra fue destruida a causa del incesto de los hombres: los dioses la destruyeron por medio del fuego. La tierra sin mal es un paraíso donde trabajar no es necesario, las flechas se disparan a sí solas sobre los animales de presa, etc., y los hombres no mueren. Aún vive entre los guaraní la creencia de que esta tierra puede ser alcanzada y se quejan siempre: ¿Ñamandú, dios, por qué nos has abandonado? ¿Por qué has abandonado a tus hijos?

EM: ¿Se sienten abandonados por los dioses?

RBS: Sí. Los guaraní son profundamente religiosos y piensan que los dioses pueden perdonarles, que su falta, el incesto, puede ser perdonada. Por esto van en búsqueda de los dioses. En los siglos dieciséis y diecisiete emigraron hacia el oriente en búsqueda de los dioses, pero cuando toparon con el océano se devolvieron hacia el occidente y llegaron a los Andes. Buscaron por doquier la tierra de los dioses y esto muestra que nunca perdieron fe en sus dioses.

EM: ¿Podrían los guaraní ser descritos como un pueblo obsesionado por la muerte, como un pueblo que se siente abandonado por los dioses?

RBS: Ellos interpretan la muerte de una manera diferente a la nuestra. Creen en la reencarnación y por eso guardan los huesos de sus muertos. La muerte es una transición natural hacia otra formas de vida y la muerte misma no es vivida como un acontecimiento dramático. La muerte no representa para ellos un problema existencial.

EM: ¿Y por qué reprocharían entonces a sus dioses por la pérdida de la inmortalidad?

RBS: Hay un cierto vacío entre esta vida y la reencarnación. Ellos deberían vivir eternamente y la reencarnación, incluso si es una prolongación de la vida, causa ciertos sentimientos confusos. Hay, además, un detalle importante: los guaraní odian la noche y la odian porque forma parte de la muerte. Incluso soñar es parte de la muerte. Con la salida del sol comienza un nuevo día pero entre la noche y el día hay un lapso de incertidumbre.

EM: ¿Los hombres que mueren se reencarnan como hombres?

RBS: Ellos no piensan, a diferencia de otros grupos, que podrían volver a vivir como animales. Deben devenir hombres nuevamente: por esto conservan los huesos de los muertos.

EM: ¿No significa esto que los hombres que viven son reencarnados?

RBS: Esto no es nunca explícitamente formulado. Sobre esto piensan lo mismo que sobre la tierra sin mal: que no la han encontrado, pero que se encuentra en algún lugar. Creen en la reencarnación pero no piensan que ellos mismos sean reencarnaciones.

EM: Entonces la creencia en la reencarnación no tiene una manifestación en el terreno de la vida social. Entre algunas tribus africanas los niños son criados en la convicción de que son reencarnaciones y así te puedes encontrar con gentes que aseveran tener varios siglos de edad.

RBS: Yo pienso que entre los guaraní no se encuentra una manifestación social de esta creencia porque ha sido impedida por la evangelización de las misiones católicas. Los guaraní, como sabes, tienen dos nombres: el propio, que ellos mismos nunca usan, y un nombre paraguayo. En 1946 se decretó una ley que obligaba a los guaraní a tener un solo nombre y además debía ser un nombre español. Para escoger un nombre debían hacer uso del calendario cristiano. La influencia de la iglesia católica ha impedido el desarrollo natural de la cultura guaraní.

EM: La literatura guaraní es, entonces, sobre todo religiosa.

RBS: Sí. Conocen otros géneros literarios, como cuentos sobre héroes, sobre animales, etc., pero sus historias más importantes son de naturaleza religiosa. Incluso la literatura mestiza, que surgió bajo la influencia de los jesuitas, lleva las huellas de la religión original de los guaraní. E incluso la literatura paraguaya de hoy guarda en sí valores y motivos guaraní. Esto también

se observa en otros terrenos. Por ejemplo, la literatura paraguaya se caracteriza por la producción de poesía y de teatro, de textos musicales, es decir por la producción de textos literarios que están estrechamente relacionados con las tradiciones orales, con la palabra hablada por distinción con la palabra escrita.

EM: Volvamos a la noción de lengua. ¿Los guaraní estaban seguramente al tanto de que también los españoles conocían dos lenguas, la cotidiana y aquella usada para dirigirse a los dioses?

RBS: Los misioneros usaban solamente el guaraní, incluso en la misa, de modo que causaran la impresión de que se dirigían a los mismos dioses.

EM: Pero yo he leído en algún lugar que los misioneros enseñaron latín a los indios.

RBS: Sí, es verdad. Los sacerdotes usaban el guaraní y el latín.

EM: Entonces no entiendo. Pero, otra cosa: si los guaraní mismos estaban comprometidos en una empresa de evangelización, ¿por qué habrían de rechazar tan fuertemente la evangelización católica? Si te entiendo bien, los dioses guaraní eran también dioses universales.

RBS: Los primeros encuentros fueron hostiles y los guaraní hicieron la guerra a los españoles. Pero descubrieron pronto que no tenían ninguna posibilidad de victoria frente a las armas de fuego. Entonces firmaron un pacto de no agresión en el que ellos dieron mujeres a los extranjeros a cambio de paz. Los españoles comenzaron así a establecer pueblos en territorio guaraní y los indios terminaron por adoptar a los dioses europeos, aunque solamente después de perder la guerra.

EM: ¿No tenían los dioses guaraní ningún mensaje para los extranjeros? ¿Eran dioses exclusivamente tribales?

RBS: No, sus dioses no eran tribales.

EM: Pero tú decías que probaban convertir a la religión guaraní a otros pueblos. ¿No pudieron intentarlo con los españoles?

RBS: No. Los guaraní trataron de extender su mensaje religioso solamente entre otras tribus guaraní y tupí, no entre tribus extrañas y menos aún entre españoles.

EM: ¿Cómo interpretaron la escritura?

RBS: La llamaron 'hai', 'pintar'. No tiene nada que ver con la palabra: para ellos la escritura es simplemente un dibujo.

EM: ¿Nunca fue conceptualizada como 'imagen escrita', 'palabra escrita'?

RBS: No. La tenían como algo propio de los españoles, como algo que no tenía nada que ver con los guaraní o con las palabras.

EM: ¿Qué comen sus dioses?

RBS: No sé mucho sobre esto. En un mito se cuenta que Ñamandú fue alimentado por un colibrí, pero entonces no había flores de modo que ¿qué pudo haber dado el colibrí al dios?

EM: Entre otros grupos tupí se tiene a los dioses por caníbales.

RBS: No es el caso guaraní. En el pasado conocieron el canibalismo ritual, pero sólo los guerreros eran sacrificados y comidos, no los hombres comunes.

EM: ¿Por qué solamente los guerreros?

RBS: Un prisionero podía pasar años viviendo en la aldea de sus captores y podía incluso establecer una familia si se casaba con una mujer de la aldea. Y un guerrero no tenía temor a ser sacrificado. Al contrario. Era impensable que un guerrero no fuera sacrificado y el prisionero esperaba ser matado. Yo creo que esto tiene que ver con el hecho de que los guerreros eran considerados hombres de coraje, hombres que no temen a la muerte.

EM: En la literatura indígena encuentras a veces episodios o elementos europeos, incluso elementos que provienen de la historia reciente. En tu libro leía un mito mexicano sobre el origen de los ratones: ahí se tiene que los ratones se originaron en la sangre de los carranzistas muertos.

RBS: También encuentras en la literatura guaraní algunos elementos europeos. Hay un mito en que aparece un personaje llamado Tome, un blanco que enseñó a los indios a cultivar el maíz. Los misioneros lo transformaron en Santo Tomás. Pero es el único caso que conozco donde aparece un personaje europeo.

EM: Algunos mitos guaraní publicados por tí suenan muy poéticos, poéticos a la manera europea, quiero decir. ¿Se parece en realidad la poesía guaraní a la europea o es esto el producto de la traducción?

RBS: Se debe sin duda a la traducción, pero también al hecho de que la poesía guaraní es de naturaleza teológica y descansa por lo tanto mucho sobre el uso de metáforas. Ñamandú, por ejemplo, traducido literalmente, significa 'el Primer Ultimo Ultimo Padre', y esta traducción, que es correcta, suena sospechosamente poética aunque es genuinamente guaraní.

EM: ¿Cómo puedes distinguir, en un texto indígena, la significación metafórica de la literal?

RBS: Tal como se hace en las lenguas europeas. Una metáfora dice algo por otra cosa usando el lenguaje de las expresiones comunes.

EM: Pero en las lenguas indo-europeas no es siempre fácil hacer esta distinción. Si dices 'el sol sale', suena muy literal pero es ciertamente una metáfora que ha tomado una significación literal. ¿Hacen los guaraní una distinción entre significado metafórico y significado literal?

RBS: No la hacen explícitamente pero se da en la práctica y de manera intuitiva.

EM: ¿No hace la traducción poética violencia a los mitos?

RBS: Siempre hay presente un elemento de violencia. Cadogan hacía traducciones literales, yo hago traducciones literarias. Pero yo pienso que toda transcripción de mitos les hace violencia.

EM: En algún lugar escribes que los mitos también se encuentran en la vida cotidiana.

RBS: Sí. Yo aún me acuerdo que cuando era niño oía historias guaraní y creíamos en personajes y espíritus que provenían de la religión guaraní. Y no sólo a nivel literario. También creíamos en espíritus que no conocían historias, que no aparecían en ningún cuento. Había el 'curupi', el padre de los niños no reconocidos, el 'pora', una suerte de muerto vivo, etc. y estos personajes eran tan importantes como los personajes cristianos. También tenías ciertos usos basados en mitos. Con ocasión de eclipses lunares, por ejemplo, te-

níamos que hacer ruido y no sabía que teníamos que hacerlo para ahuyentar al jaguar azul que amenazaba al astro. Sólo tiempo después descubrí la razón.

EM: ¿Quién es el jaguar azul?

RBS: Un personaje muy importante. El jaguar se comió a los gemelos y el color azul es el color de lo sagrado. Es un personaje sagrado que posee buenas y malas cualidades y los gemelos fueron los dos primeros dioses menores.

EM: Tú también eres escritor. ¿Cómo entiendes la relación entre antropología y literatura?

RBS: Mi trabajo literario no tiene nada que ver con la antropología y yo establezco una clara distinción entre estas dos ocupaciones. El trabajo con mitos, sin embargo, me ha ayudado a hacer más rica mi obra de ficción.

EM: ¿Cuál es tu diferencia entre ficción y no ficción?

RBS: La ficción implica la reacción de un universo. La no ficción tiene por propósito explicar el mundo.

EM: Pero incluso la explicación es en cierto sentido una ficción.

RBS: Sí. Por eso pongo énfasis en la voluntad de hacer ficción en lugar de enfatizar la descripción del mundo. Yo no reconozco, en términos filosóficos, una verdadera frontera entre ficción y no-ficción, pero un mundo imaginado permanece en el terreno de lo imaginario.

EM: Tú trabajas sobre todo con materiales religiosos. ¿Tienes tú mismo una orientación religiosa?

RBS: Sí. Yo soy católico, no un católico practicante, por cierto, pero sí alguien con valores católicos. Estos valores coinciden con los valores guaraní.

EM: ¿Tu catolicismo no te impide comprender la religión guaraní?

RBS: No creo. Yo pienso al contrario que es aún más difícil para los investigadores sin valores religiosos comprender a los guaraní. Es posible que los católicos sean más abiertos con respecto a las expresiones religiosas de otros pueblos, ya que un antropólogo no religioso puede pasar por alto mu-

chos detalles rituales y cotidianos conectados con la religión. Hay muchos detalles de la vida cotidiana que pueden ser mejor descubiertos por antropólogos católicos. Sí, yo creo que tenemos una ventaja y ésta es que podemos observar aspectos de una cultura o de una ideología sin tener prejuicios negativos, que tratamos de descubrir un sentido en conductas que otros investigadores ni siquiera observarían o que no considerarían importantes o relevantes.

EM: ¿No corres el riesgo de encontrar un sentido en todo? Yo también trato de encontrar ese sentido al que te refieres, pero también pienso que es posible que no exista sentido alguno.

RBS: Sí, pero es un riesgo que vale la pena. Una abundancia de sentido es preferible a una carencia de éste.

EM: Una última pregunta: ¿pertenece la palabra guaraní al pasado?

RBS: No. Paraguay es una sociedad rural y los valores guaraní continúan vivos. Mientras nuestra sociedad continúe siendo indígena, la palabra india no será tiempo pasado.

Copyright: Edmundo Magaña 1990

PAISAJES IMAGINADOS DESCOLA Y LOS ASHUAR DE ECUADOR

Edmundo Magaña

Discípulo de Maurice Godelier y Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola, asociado al *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* en París, publicó en 1986 su disertación sobre los indios ashuar del Ecuador, "La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Ashuar". Su libro, a diferencia de otros estudios teóricos sobre las relaciones entre estructuralismo y marxismo, ha fundido estas dos corrientes en un minucioso análisis de las relaciones entre ideología y praxis.

Lévi-Strauss comentó su libro como "un estudio del medio geográfico, de las condiciones materiales de existencia, etc., no como se creería falsamente que existiesen independientemente de los hombres sino que percibidas como los hombres mismos las aprehenden y que por esto se encuentran ya transformadas por lo que hacen". La tesis de Descola es sin duda una de las contribuciones más importantes a la antropología cultural contemporánea.

Nos encontramos en el Laboratorio en la calle del Cardinal Lemoine e hicimos una cita para el día siguiente en su casa en los alrededores de París. Una pequeña habitación en el patio ha sido transformada en biblioteca. Alrededor de ésta corre una canaleta sobre la que Descola ha puesto una estrecha plataforma de madera para evitar meter los pies en el agua. Por esto ha quedado como 'el castillo'. Una conversación.

EM: ¿Cómo llegaste a interesarte en antropología y en sociedades tribales?

PD: Bueno, primero me interesé en la antropología y sólo después en las sociedades tribales sudamericanas. Pero a la antropología misma llegué a través de la filosofía y en particular gracias al trabajo de Lévi-Strauss, cuando leí en la escuela secundaria. Entonces decidí estudiar ciencias sociales. En

1968 había una reflexión intensa sobre problemas sociales y teníamos la idea de que todo progreso en la teoría redundaría de inmediato en resultados prácticos. El trabajo de Lévi-Strauss me fascinó, en especial sus 'Tristes tropiques' y 'La pensée sauvage'. Esos dos libros eran para nosotros más accesibles que sus otros trabajos. De esta manera comencé a estudiar filosofía como una suerte de introducción a la antropología. Sólo después escogí mi terreno para el trabajo de campo. Hice filosofía en la Ecole Normale Supérieure y antropología en la Universidad de Nanterre. En Nanterre decidí dedicarme a la etnografía... Mi padre era un historiador especializado en España y América del Sur, de modo que había en casa una cierta tradición hispanista. Yo hablaba español sin dificultades y estaba acostumbrado al mundo hispánico y cuando debí escoger mi terreno de trabajo escogí casi naturalmente por América del Sur. Fui entonces a México, con un proyecto supervisado por Jacques Soustelle, para realizar una investigación en el sur de Chiapas, en la selva lacandona, sobre las relaciones entre las diferentes capas de la zona, entre la selva alta y la baja, entre tzeltales y lacandones. Pero no me gustó: mi primera investigación no fue un fracaso pero no sentía ninguna atracción por lo que hacía. Pienso que yo quería conocer una sociedad más 'primitiva', un grupo que en cierto modo correspondiera mejor con mi imagen de lo que debería ser una sociedad 'primitiva'. Decidí estudiar alguna sociedad amazónica en gran parte por la influencia de Lévi-Strauss. Cuando comencé a estudiar la literatura me di cuenta de que había grupos que eran muy poco conocidos y entonces decidimos, con mi esposa Anne-Christine Taylor [antropóloga], trabajar con los ashuar de Ecuador. Viajamos primero en 1974 para investigar si era posible investigar entre los auka y los ashuar. Los auka eran conocidos porque pocos años atrás habían asesinado a un grupo de misioneros y la hermana del piloto [de la avioneta en que viajaban los misioneros] había logrado atraer a algunos indios e instalado una misión en su territorio. Ellos se llaman a sí mismos *waraní*; *auka* significa simplemente 'salvaje'. Pero los waraní más al interior rehusaban el contacto con los misioneros y los misioneros mismos, que eran del Instituto Lingüístico de Verano, no querían tener antropólogos junto a ellos. Entonces decidimos trabajar con los ashuar. De regreso en Francia, seguro ya de que la investigación era posible, me acerqué a Lévi-Strauss. Le pregunté si podía supervisar mi investigación.

EM: ¿Por qué tuvo 'Tristes tropiques' tanta importancia para tí?

PD: Es difícil formular qué me llamó la atención. Su 'optimismo pesimista' me atrajo: 'pesimismo' porque el destino de ciertas sociedades ya está sellado, ya que cambian y se adaptan a modelos sociales más generales, y 'optimismo' porque cada una de esas sociedades contribuyó a la riqueza de la hu-

manidad. Antes de esto mi horizonte se limitaba a las tradiciones humanísticas occidentales y por medio de la lectura de 'Tristes tópicos' descubrí las contribuciones de otras sociedades. Se trata de sociedades que son tecnológicamente simples y que sin embargo han contribuido enormemente a una redefinición de la humanidad. Me atrajo la combinación de Lévi-Strauss entre un pesimismo local y un optimismo universal, si quieres. Y además él es un muy buen escritor; su profundidad filosófica es difícil de encontrar en otros antropólogos.

EM: ¿No tenías antes interés en sociedades otras?

PD: Sí, pero era un interés incidental. Tenía una amiga cuyo padre era antropólogo y que poseía una enorme biblioteca africanista. Así leí muchísimos libros sobre África pero ese continente nunca me atrajo. No sé porqué. He estado siempre interesado en sociedades pequeñas, como los bororo que trata Lévi-Strauss, en sociedades que rechazan el mundo exterior y que rehúsan la historia, en sociedades que parecen ser soñadas, y en cierto sentido en sociedades que son utópicas. Las sociedades africanas, en cambio, han sido marcadas por grandes acontecimientos históricos y son, sociológicamente, muy diferentes de las sociedades amazónicas. Por medio de Lévi-Strauss llegué a la conclusión de que esas sociedades, con toda su simplicidad, no podrían decirnos tanto sobre nuestra propia primera historia como sobre los componentes esenciales de toda sociedad. Esa reducción a la esencia ha sido luego desarrollada por Pierre Clastres que postuló, como sabes, una contradicción entre sociedad y estado, postulado que es, a mi juicio, una ficción filosófica.

EM: ¿Tu interés en la antropología es pues un interés maduro?

PD: No me puedo imaginar que te interesas en antropología siendo un niño. La antropología es sobre todo un interés intelectual que está íntimamente ligado a problemas filosóficos y no imagino que un niño tenga estos problemas. Naturalmente tenía entonces fantasías. Cuando era niño soñaba en convertirme en marinero y descubrir islas desconocidas y cosas por el estilo! Sí, tenía ese tipo de fantasías. Pero la aventura, el sueño de viajes lejanos por tierras exóticas tienen poco que ver con la antropología. ¡Si jugamos al indio no significa que queramos devenir antropólogos!

EM: ¿Por qué te desilusionó tu estadía con los lacandones? ¿No estaban demasiado lejos de tí mismo?

PD: Yo trabajaba con colonistas y vivía cerca de un grupo de lacan-

dones. Los tzeltales que vivían allí estaban aculturados y no habían encontrado aún una definición cultural propia. Habían emigrado a la selva y no se sentían en casa... Habían, en cierto sentido, perdido su propia cultura. Tuve una muy mala impresión de ellos y yo mismo comencé a sentirme mal, no podía despertar en mí ninguna simpatía por ellos.

EM: Luego te aproximaste a Lévi-Strauss...

PD: Seguí sus cursos en el Collège de France que, como sabes, son públicos. Antes de esto había leído solamente sus libros. Lévi-Strauss es un gran maestro. Pero yo llegué al mundo de los antropólogos a través de Godelier. Cuando estaba en la Ecole Normale Supérieure Godelier dirigió un seminario sobre Marx y antropología económica y descubrí entonces que otra antropología, diferente a la antropología tradicional, a la antropología británica, era posible si tú tomabas los trabajos de Godelier y de Lévi-Strauss. Godelier mismo me aconsejó acercarme a Lévi-Strauss para proseguir mis estudios en antropología.

EM: Para tí la antropología está estrechamente ligada a la filosofía. Hay algunos antropólogos que recusan toda relación con la filosofía y otros que sostienen que la antropología ha ocupado el lugar de la filosofía en este siglo.

PD: Debíamos encontrar un equilibrio entre estas dos posiciones. No creo que la antropología haya ocupado el lugar de la filosofía, que tiene que ver fundamentalmente con el problema del ser y con la epistemología. Yo no sabría cómo podría la antropología apropiarse estos dos lugares. Yo creo que la filosofía aún tiene futuro. La antropología ha tomado algunos problemas filosóficos, sobre todo problemas de filosofía social y política y algunos filósofos han usado a la antropología de una manera bastante sospechosa. Las tesis de Clastres sobre el estado han sido tomadas sin ninguna precaución mientras que éstas son puramente filosóficas, vale decir que son proposiciones sin asidero en la etnografía. Los filósofos se engañan a sí mismos cuando las consideran como derivadas de un trabajo empírico. Hay incluso una corriente en filosofía política que ha tomado las proposiciones de Clastres simplemente como prueba de sus propias proposiciones mientras que ignoran el carácter puramente filosófico del trabajo de Clastres! Por otro lado, también tenemos algunos desarrollos en antropología, sobre todo en antropología cognitiva y en antropología epistemológica, que exigen un buen conocimiento de la filosofía. La relación entre antropología y filosofía es ahora ineludible. Un antropólogo no puede hacer nada sin filosofía.

EM: Pero hay consideraciones sobre el ser que provienen de aproximaciones etnológicas. Este problema ya no es dominio exclusivo de los filósofos.

PD: No estoy seguro de esto. Como sabes, el ser habla solamente griego y alemán... Algunas veces me aterra que los antropólogos usen terminos filosóficos, digamos 'ontología', sin darse cuenta de los riesgos que conlleva. Hablar de una ontología jívaro o de una ontología ashuar es terriblemente difícil, exigiría un conocimiento profundo e íntimo de la cultura, de la semántica, de las categorías de pensamiento, etc., etc., y difícilmente imagino que haya un antropólogo que esté en estado, en su curso de vida, de obtener este conocimiento. Yo creo que no existe una ontología ashuar y tengo la impresión de que hay pocas sociedades que se ocupan de problemas lógicos u ontológicos, en términos filosóficos, claro está.

EM: ¿Qué problemas filosóficos te planteaban entonces las sociedades sudamericanas?

PD: Un cierto escándalo lógico. Se trata de sociedades que no poseen ningún elemento de lo que no nosotros pensamos que están constituidas las sociedades. Elementos clásicos, por supuesto, que encuentras en Europa, en Africa, en Asia, etc., elementos tales como instituciones específicas, rituales fijos y complicados, etc., mientras en América del Sur las sociedades tribales parece conjuntos sueltos de familias. El problema era entonces: ¿cómo existe una formación social en tanto sociedad? Y es un problema de naturaleza filosófica porque cuestiona la naturaleza misma de la sociedad. ¿Cuándo podemos hablar de sociedad? Si dejamos la lengua de lado, ¿cómo sabemos que tenemos que verlas con un cierto tipo de sociedad?

EM: ¿Cuál era tu problema con los ashuar?

PD: No tenía hipótesis ni proposiciones sino que algunas ideas solamente, producto de mis lecturas de tribus de la misma área. Un problema general era buscar una solución a ese escándalo lógico, que llamé entonces 'el nexo endogámico', vale decir una forma de organización interna socio-territorial entre la unidad doméstica y la tribu. Tuve que comenzar a establecer genealogías. Los ashuar no hablaban español entonces y nos quedamos allá un año para aprender su lengua. Durante la primera investigación no hicimos más que recoger datos básicos y no teníamos ninguna idea de que pudiesen servir para probar o refutar una hipótesis cualquiera. Sólo más tarde, en París, comprendí más de lo ashuar. Sólo aquí comencé a leer sus cantos 'anent', que son

cantos de hombres y mujeres para propiciar a los espíritus tutelares de los plantíos y de la selva. Cuando yo registré esos cantos, en el terreno, no los entendía y sólo después, primero en Quito con ayuda de un intérprete y luego en París, descubrí, años después, lo que pudiesen significar. Traduje todos los cantos y descubrí que había ciertas regularidades en ellos, que había elementos recurrentes. Lo mismo es válido para los mitos y otros aspectos cuantificables de la cultura. Cuando tú registras ese tipo de cosas no tienes idea de lo que significan, no se trata más que de datos, cosas o cifras sin significado alguno: sólo cuando relacionas esos diferentes aspectos descubres las estructuras y motivos que dan sentido a la totalidad. De hecho, en el terreno no tienes más que impresiones generales y perecederas que no puedes confirmar de ninguna manera.

EM: Tu disertación está construida a manera de capas o ámbitos: la casa, el plantío, la selva y el río...

PD: El río no es en realidad un ámbito sino que un elemento que une a todos los ámbitos...

EM: Sí, pero tú usas los ámbitos tal como son definidos por los ashuar. Tú querías saber cómo relacionaban los ashuar esos diferentes ámbitos y descubrir qué relaciones postulaban entre ellos mismos y cada uno de esos ámbitos.

PD: La relación se establece por medio del agua, por el río. Los ashuar distinguen entre 'entsa', el agua de río, y 'yumi', las lluvias. La primera puede ser bebida pero entonces se la llama 'yumi' y se la bebe en una calabaza que lleva también el mismo nombre. El agua de río no puede ser bebida sin más: para beberla tienes que usar una calabaza y entonces es llamada 'lluvia'. El agua de lluvias misma sí es considerado bebible. De acuerdo con los ashuar el río mismo, digamos el estado del río, es producto de la intervención humana. Si los hombres hacen el amor en el río se provocan inundaciones; también ocurre esto si se bebe demasiado o si pesca con barbasco [veneno de pesca]. Toda conducta que trasgreda las reglas que regulan las relaciones entre hombres y ámbitos tiene influencia sobre la 'conducta' o el estado del río o de otros territorios. Beber 'masato'[cerveza de mandioca] es en cierta forma beber agua de río, vale decir agua que no debe beberse.

EM: ¿Por qué causaría la bebida de cerveza de mandioca tormentas o inundaciones? ¿No se piensa que las tormentas son causadas por alguna otra cosa?

PD: La cerveza es el único líquido que puede ser bebido. Los hombres pueden beber solamente cerveza de mandioca o cerveza elaborada con otros productos vegetales. Ahora, ¿por qué causaría la bebida de mandioca las inundaciones? Lo explico en mi libro pero ¡no me acuerdo de la explicación!

EM: Creo que tiene que ver con la analogía entre la fermentación de la mandioca y el nivel de los ríos.

PD: Sí, ahora lo sé, Sí, los ashuar establecen una relación entre el río y la elaboración de la cerveza. En su teoría las lluvias de mayo son causadas por la puesta de las Pléyades en el río, por su 'caída' en el río, pues se dice que las Pléyades 'caen' en el río y causan así la fermentación de las aguas. Las Pléyades son arrastradas por el agua y cuando vuelven a salir en junio las inundaciones cesan. En agosto tienes dos altos niveles de agua, uno llamado 'kapok': se dice que las flores de la ceiba caen al río y causan una subida de su nivel; la otra subida se atribuye a las Pléyades. Yo creo que la analogía tiene que ver con propiedades formales. La fermentación de la mandioca es comparable con el nivel de los ríos y también las fibras de la ceiba se asemejan a la mandioca.

EM: ¿Es difícil seguir la explicación! Pero ¿la idea es que la conducta humana influye sobre fenómenos naturales?

PD: Los ashuar no conocen nada semejante a 'fenómenos naturales'. Hay sí acontecimientos periódicos, como la salida o puesta de las estrellas, pero se supone que todo lo que ocurre es el resultado de la conducta humana o de la de algún espíritu, en todo caso de alguien con 'voluntad'.

EM: Pero entonces los fenómenos naturales son el producto de relaciones entre los hombres.

PD: Sí. Es lo que he tratado de explicar en mi libro. Hay dos tipos de relaciones en esa sociedad: aquella entre mujeres y plantas, en particular entre las mujeres y la mandioca, que es una proyección de la relación originaria entre los vegetales y la diosa de las plantas, 'numui'. Cada mujer tiene la misma relación con las plantas de mandioca que la relación representada entre 'numui' y la mandioca: la relación entre las mujeres y las plantas de mandioca es pensada como una relación entre madres e hijos. Los cantos tratan de esta relación: las mujeres piden a 'numui' que proteja a las plantas y cantan con la entonación usual cuando se dirigen a los niños. La obtención de la mandioca también se paga ya que se piensa que las plantas usan sangre humana: la

mandioca es en cierto sentido una planta 'canibal'. En todo caso, la relación entre las mujeres y la mandioca es representada como una relación entre consanguíneos. La relación entre hombres y animales es una relación mediada por la relación entre hombres y espíritus y es representada como una relación entre aliados o parientes afinales. En los cantos de los hombres los espíritus son llamados 'cuñados' y la relación que establecen con los animales es una relación entre afines es decir, que es una relación basada en el intercambio de mujeres. En este caso la relación es naturalmente ficticia, una falsa relación entre afines. La noción general en el territorio amazónico es que hombres y animales se encuentran en una relación de intercambio y de contraprestaciones en la que los hombres reciben carne a cambio de productos humanos. Entre los ashuar no existe semejante concepción, ya que los hombres no necesitan hacer nada en contraprestación con los animales, excepto mantener en pie la ficción de esta relación. Ya sabes que en otras zonas se cree que la obtención de carne animal debe ser pagada con el alma de los hombres.

EM: En otras sociedades la contraprestación asume otras formas: las crías animales, por ejemplo, son incorporadas en las aldeas y pesa sobre ellas un tabú de consumo, ya que son consideradas, y deben ser consideradas como parientes consanguíneos y como niños en razón de que las crías son hijos de las mujeres animales con quienes los hombres tienen una relación afinal. Las crías son, de esta manera, hijos de la relación hombre-animal. Otra contraprestación es la plantación de mandioca: que debe plantarse más de lo necesario para recibir bien a los parientes afinales, es decir a los animales que se alimentan de mandioca.

PD: Sí, entre los ashuar también es válido que las crías no pueden ser matadas y que deben ser llevadas a casa pero no tiene que ver con una contraprestación. Yo pienso que es simplemente la fase final de un proceso de incorporación que es homólogo a la incorporación de las mujeres y niños de enemigos: los hombres son asesinados y las mujeres y niños son adoptados en la tribu. La idea es llegar a niños sin necesidad de establecer relaciones con otros hombres, obtener gente sin prestarse a una relación afinal, que no es más que una manera de acceder a parientes consanguíneos sin establecer relación con otros grupos. Con los animales ocurre lo mismo. Tanto los niños como las crías son propiamente 'raptados'.

EM: El plantío es considerado como un lugar de consanguíneos. Tu escribes que si una mujer muere su plantío es abandonado a menos que tenga hijas solteras. ¿Por qué no podrían las hijas casadas continuar cultivando el plantío de la madre?

PD: Un plantío es el producto de una sola mujer, de su trabajo y de su sangre y de la de sus hijos, de sus cantos. Es su terreno exclusivo. Para un ashuar es impensable que después de la muerte de una mujer su plantío siga siendo usado. De la misma manera, cuando muere un hombre se abandona su casa porque la casa es una proyección de su identidad.

EM: Pero las mujeres solteras pueden hacer uso del plantío de su madre muerta.

PD: Las mujeres casadas ya tienen sus propios plantíos y por cierto que no trabajarán dos al mismo tiempo. Una mujer debe hacer su propio plantío: ella y el plantío forman un solo hecho.

EM: Pero en todo caso queda aún un problema: si los tubérculos de mandioca son hijos de las mujeres, ¿cómo se representan su consumo?

PD: Es ciertamente una suerte de endo-canibalismo. Las mujeres se vengán del vampirismo que se atribuye a las plantas. El comer en sí mismo es una suerte de canibalismo: exo-canibalismo si se trata del consumo de animales y endo-canibalismo si se trata del consumo de vegetales. En esta representación se encuentra también la oposición entre hombres y mujeres como una oposición entre lo interno y lo externo.

EM: No es difícil imaginar que el consumo de animales sea conceptualizado como un acto de canibalismo, sobre todo si observamos que en muchas lenguas americanas comer y copular tiene la misma significación y que se considera que el fundamento básico de una relación entre afines es justamente copular, pero con las plantas es algo más complicado porque no son ni animales y además son consideradas parientes consanguíneos. ¿No se tiene un problema moral, entre los ashuar, que debiese ser sobrepasado antes de proceder al consumo de los tubérculos?

PD: Probablemente la noción de que las plantas son consumidoras de sangre sirve como justificación del uso alimentario de la mandioca. Pero no debemos tomar las metáforas tan literalmente! Yo he tratado de explicitar el esquema básico de la conducta social ashuar, pero en el territorio amazónico las combinaciones son muchísimas. El esquema se basa en la oposición entre parientes consanguíneos y afinales y esta oposición representada sirve de base para la definición de muchas otras relaciones sociales. Si analizamos el caso de la afinidad descubrimos que forma la primera base del parentesco pero que no es su única función. La afinidad tiene también que ver con la distinción

entre amigos y enemigos, entre hombres que pueden ser comidos y hombres que no pueden serlo, etc. La afinidad es pues un concepto general para poder pensar una cierta categoría de relaciones sociológicas. El parentesco es también una categoría que incluye un cierto tipo de relaciones sociales y un cierto tipo de praxis sociológica. Por esto digo que el 'canibalismo' de la mandioca se refiere a la noción de que a través del consumo de mandioca se recupera la propia sangre perdida.

EM: Las plantas de mandioca misma son 'alimentadas' con rucú y agua.

PD: Sí. Esa mezcla cumple la función de substituir a la sangre humana.

EM: En tu libro tratas los cantos de las mujeres a las plantas. Antes de tu investigación se tenía la opinión general de que la agricultura necesitaba pocas conductas rituales ya que esta actividad era tenida por segura, como una actividad sin riesgo, en distinción con la caza.

PD: En círculos funcionalistas existía la idea de que los rituales surgían sólo cuando ciertas actividades económicas eran realizadas en condiciones precarias, cuando los productores no podían tener seguridad sobre el resultado de su trabajo. Esta era la opinión de, por ejemplo, Carneiro [antropólogo brasileño], que sostenía que en el Amazonas los rituales de caza se daban más a menudo que los rituales asociados a la agricultura. Yo tengo ahora la impresión de que los rituales de agricultura ocurren más frecuentemente de lo que se piensa pero que como no son tan espectaculares como los rituales de caza se encuentra menos información y menos descripciones que de los últimos. El hecho es que el consumo de 'seres vivos' es de una u otra manera problemático para los hombres y que entre los indios las plantas son consideradas también seres vivos. Para ellos no es fácil 'matar' a una planta y comérsela.

EM: La caza es, por otro lado, un terreno de parientes afinales. Tú mencionas varios personajes que son o animales o jefes de animales o de territorios. ¿En qué se basa esta división del bosque?

PD: Tienes, primero, a los 'señores o dueños de los animales', que son espíritus que protegen a los animales pero que también se alimentan de ellos. La relación entre espíritus y animales es pensada como similar a la relación entre hombres y animales domésticos. Naturalmente no debe provocarse a esos personajes, aunque no son tan crueles como otros - tal el 'boraro', el 'señor del bosque'. Estos 'señores de animales' exigen el respeto de algunas reglas éticas: no matar demasiados animales de una vez, etc. Además se tiene la

regla de que la primera presa animal de un cazador no debe ser consumida por él mismo para hacer posible una relación con los animales. Estos 'señores de animales' también están relacionados con los shamanes. Otro personaje es una suerte de prototipo de los animales. Cada especie animal tiene un jefe que es más grande, que llama o canta mejor, que es más gordo, etc., y que representa a la especie: es el 'amana' de la especie. Es considerado como la esencia categórica de la especie y muchos cantos van dirigidos a él. Y tienes por último a los animales mismos, que también pueden ser aproximados directamente por medio de los cantos para pedirles que envíen a sus hermanas de modo que los hombres pueden 'cazarlas'. Se pide al alma de los animales muertos, que quedan colgando de las ramas de los árboles, que dejen caer el cuerpo, etc. Los cantos se adaptan a cada situación en particular.

EM: ¿Son todos estos personajes considerados parientes afinales?

PD: No pueden de ninguna manera ser aproximados directamente. Un cazador usa otros términos, hace como si él mismo fuera un espíritu. Puede ocurrir que durante un sueño un personaje transmita algún mensaje al hombre. El cazador adopta entonces la identidad de ese personaje onírico. Esos personajes son en principio 'suegros', pero no estoy absolutamente seguro.

EM: Cada hombre tiene una relación particular con el mundo del bosque de manera que los animales que se cazan, los animales que son prohibidos para el consumo, etc., varían de cazador a cazador y de familia a familia.

PD: Sí. Por ejemplo, un hombre cuya mujer había sido mordida por una serpiente se quejaba de que era una venganza de los pecaríes porque días antes había flechado a muchos de ellos. Por esto pensaba que había sido castigado.

EM: ¿Tienen los shamanes otro tipo de relación con los animales?

PD: Si y no. Un shaman no puede usar su relación con esos personajes ['señores de los animales'] para acceder más fácilmente a presas animales, pero sí tiene una relación especial con algunas especies que no pueden ser cazadas, como jaguares y boas. Los shamanes tienen una relación especial con especies carnívoras. Se dice que los shamanes tienen a las boas como amigos, que viven en una gruta en el río debajo de la casa de los shamanes y que pueden viajar por todos lados causando enfermedades. La relación con el jaguar es algo más complicada. Se dice que los jaguares negros también viven en una gruta debajo de sus casas y son llamados 'perros de los shamanes'. Tie-

nen por tarea impedir que espíritus enemigos, digamos los espíritus de shamanes enemigos, amenacen a sus amos. Para los ashuar los jaguares y las boas no son animales. En cierto sentido, estos animales significan la frontera entre la naturaleza y la cultura. En la categoría cultura los ashuar incluyen a las plantas y a los animales porque se pueden comunicar con ellos a través de sueños o de cantos, porque pueden recibir información de ellos. Pueden, además, asumir diversas formas: se presentan como piedras, como muchachas, etc., y no son considerados 'naturales'. Los animales con quienes se tiene una relación son llamados 'aent', es decir, hombres y la distinción entre naturaleza y cultura no duplica la distinción entre animales y hombres sino que se establece entre diferentes formas de comunicación. Tú tienes a un lado hombres que hablan ashuar y hombres con quienes los ashuar se comunican aunque hablen otras lenguas y, por otro, animales y plantas que forman sociedades semejantes a la humana, tales como los monos, etc. La diferencia entre los monos y los ashuar es, según ellos, que los monos conocen otras reglas matrimoniales, tal como otras tribus conocen otras reglas. Al otro lado de la escala tienes animales y plantas que no viven en sociedad, como el jaguar y la boa y algunos peces. Aquí comienza la naturaleza. Bajo esta categoría se incluye a los insectos, a los peces y a algunas plantas.

EM: ¿Pueden los aldeanos comunes establecer relaciones con el jaguar o la boa?

PD: No, en ningún caso. Los aldeanos comunes los matan. De hecho, sólo los shamanes pueden establecer esta relación. Y es mucho más que una simple relación. El shamán y la boa viven en simbiosis: la boa es una suerte de emanación del shamán. Si el shamán muere, muere también la boa.

EM: ¿Se atribuye entonces al shamán otra naturaleza? ¿Se piensa que es diferente a los otros hombres?

PD: No. Obtener poderes shamanísticos es simple: se trata de acceder a flechas mágicas, cosa que cualquiera puede hacer. No se exigen propiedades especiales para ser shamán. Es verdad que los hijos de los shamanes pueden volverse más fácilmente shamanes, pero esto es así solamente porque su padre les ha tratado y no porque sea shamán. El cuerpo de un shamán no es diferente a un cuerpo de un no-shamán. Pero si un hombre se convierte en shamán debe vivir de acuerdo con ciertas reglas: abstenerse de sexo, comer poco, etc. Pero la intención de estas reglas es controlar el cuerpo y purificarlo. El cuerpo de un shamán refleja poder y este poder puede dañar a otros.

EM: ¿Cómo son tratados los animales domésticos?

PD: Los ashuar tienen pocos animales domésticos: perros, pollos y ahora patos y cerdos. Los pollos son neutros: no tienen alma, son considerados 'cosas' y pueden ser comidos. Las crías de animales del bosque son incorporadas en las aldeas y tratadas como parientes consanguíneos, bien cuidadas y prohibidas para el consumo. Las mujeres mastican el alimento para estas crías, las amamantan, etc. Esta materia era justamente la de un seminario que dirigí un año atrás: ¿por qué no hay domesticación de animales en la zona amazónica? Técnicamente visto es perfectamente posible. Por lo menos algunos animales pudiesen haber sido domesticados: el agutí, el pecarí, el tapir... Tú encuentras pecaríes por doquier en el Amazonas como animales domésticos y las tropas mismas se mantienen cerca de los poblados humanos de modo que su domesticación hubiese sido posible. Ahora, si técnicamente es posible, ¿por qué no han sido domesticados por los indios?

EM: ¿Y cuáles fueron las conclusiones 'tentativas' del seminario?

PD: [Rfe]. La conclusión 'tentativa' fue que la domesticación fue impedida por el hecho de que los animales pertenecen a un complejo de caza donde son conceptualizados como aliados o afines. Se supone que ninguna sociedad puede reproducirse sin pariente afinales —aquí uso el término en sentido amplio— y que la domesticación de los animales hubiese significado que se habrían transformado en parientes consanguíneos y que en consecuencia no habría sido posible obtener parientes afinales en el bosque. La domesticación hubiese requerido un cambio profundo del complejo cultural indígena, una redefinición de su representación de las relaciones entre naturaleza y cultura y de las relaciones de los hombres entre sí. El único caso conocido de domesticación por los indígenas es el caso guajiro, pero que yo creo que es un caso algo patológico: se han transformado en ganaderos, han devenido una sociedad pastoral, un poco a la manera de sociedades africanas. ¡No necesitan más que ofrendar vacas para recibir lluvias para que sean agregado a la lista de sociedades africanas!

EM: Pareciera que el territorio que pueblan los indios ha sido modificado de manera substantiva por los indios mismo. ¿No es una de tus principales tesis?

PD: Algunos animales son en cierto sentido dependientes de los hombres porque se alimentan de plantas que sólo los hombres cultivan. El agutí y el acuchí viven cerca de los plantíos y todos saben, cuando no se ha cazado

nada, que basta con ir al plantío, por las noches, para agarrar a alguno de estos animales. Con los pecaríes es algo más difícil porque estos animales pueden ocasionar daños considerables a las plantaciones.

EM: Los pecaríes son animales territoriales y, ya que se alimentan de mandioca, visitan con regularidad las plantaciones humanas. Los indios toman en cuenta estas visitas cuando abren los plantíos y cuando siembran.

PD: Se puede hablar de una cierta semi-domesticación. Hay una relación con los animales que hace innecesario que sean tenidos en un lugar. Hay una suerte de domesticación que es propia de los indios. Sería interesante proseguir investigando porqué los indios no han llegado a la domesticación de animales que conocemos nosotros.

EM: Lévi-Strauss me dijo que no tenía sentido indagar sobre el origen de las relaciones entre hombres y animales.

PD: Estoy de acuerdo. ¿Por qué lo dijo?

EM: Hablábamos sobre el pensamiento mítico y sobre el mito y él postulaba que la representación del mundo es parte del mundo mismo, de un mundo que ha sido representado. Yo tengo la impresión de que tu trabajo es una comprobación de esta idea.

PD: ¡Gracias! Pero me he encontrado con otros problemas. Este tipo de análisis sólo puede ser monográfico. Una descripción de la representación de la naturaleza que parece haber adaptado la naturaleza a sí misma y que por esto hace parte de la naturaleza misma no puede ser usada para deducir leyes generales. El mundo de los ashuar es pues el mundo de los ashuar, un mundo particular otro que los mundos de otras tribus. Lo único que podría hacerse es comparar algunos rasgos con otras sociedades pero una comparación así es extremadamente difícil sino imposible porque habría que recoger toda suerte de datos sobre ecología, zoología, etc., etc., en diferentes zonas que no sería posible lograr en el lapso de la vida de un hombre. Para mí no hay otra alternativa que comenzar al menos con la comparación de diferentes representaciones de la naturaleza.

EM: Es verdad que sobre la base de monografías no podrías postular leyes generales pero con tu trabajo tú ofreces una aproximación epistemológica que hace posible, entre otras cosas, dejar de lado la distinción entre mito y praxis.

PD: Yo pienso que el contenido de algunas categorías no puede ser definido de antemano y espero que las monografías que comienzan con la economía, luego con la organización y finalmente con la religión desaparezcan pronto. Esta manera de trabajar es la mejor para pasar de lado junto a complejos sociológicos. La proposición se deriva en realidad de la combinación entre estructuralismo y marxismo. Yo no estaba interesado en una sociedad sino que en proceso y estructuras. La descripción de una sociedad no es otra cosa que la descripción de un grupo tal como es percibido por un antropólogo en un período determinado y con este tipo de descripciones no podemos naturalmente ir demasiado lejos. ¡Hasta los ingleses se han dado cuenta de esto!

EM: Pero la proposición también es válida si pensada en un nivel puramente conceptual. Si describes ciertas actividades y descubres que se basan en un mito y que ellas mismas son un mito, llegas a la conclusión de que al trabajar, por ejemplo, sobre narrativas, que no debes limitarte a estudiar solamente narrativas explícitas, que los mitos pueden adquirir, si quieres, otras formas, a veces encubrirse en objetos de la cultura material.

PD: Entre los ashuar hay mitos en y de la vida cotidiana que no son conceptualizados como tales. Patrice Bidou [antropólogo francés] me contaba que él se pasaba horas escuchando mitos. Con los ashuar no sabía yo qué hacer pues no conocen mitos, no al menos bajo la forma que más conocemos. ¡Me costó seis meses obtener un mito narrado! El problema era que entre ellos los mitos son formulados de otra manera, que los mitos no son conceptualizados como narrativas.

EM: Por esto me parece interesante tu relación con Lévi-Strauss: él ha trabajado fundamentalmente con mitos explícitos —en el sentido más tradicional del término— aunque recusa una distinción substantiva entre mito y otros aspectos de la vida social y mental.

PD: El análisis que realicé fué producto de un largo período de trabajo de campo. Lévi-Strauss no tenía en su época otras posibilidades, había poquísimas monografías o, en todo caso, pocas monografías que fuesen de utilidad para Lévi-Strauss, trabajos que incluyesen los datos que él necesitaba sobre ecología, economía, botánica, etc. Lo que sí tenía era una enorme riqueza en mitos que habían sido cuidadosamente transcritos. El mismo no tenía alternativa, para sus propósitos, que ocuparse de estos mitos. Solamente para las tribus de Norteamérica contamos con buenas monografías; América del Sur no cuenta con trabajos semejantes.

EM: ¿Nunca pensaste que tu interés por la organización sociológica de la caza y la agricultura, etc., tenía poco que ver con los mitos?

PD: No. Yo he trabajado muy poco con mitos, pero sí he trabajado mucho con cantos. Cuando trabajas con mitos tienes pocas alternativas: o los tratas como una 'carta social' al estilo funcionalista o los tratas de una manera estructural. Si escoges la segunda alternativa debes trabajar a la manera de Lévi-Strauss, porque los mitos sólo son comprensibles en sus relaciones con otros mitos. Esto no era, para mí, realizable. Lo que puedes hacer es analizar los mitos en el contexto total de una cultura, en el contexto de otros aspectos de una cultura y tratar estos aspectos como mitos para explicar así de una vez tanto los mitos explícitos como los implícitos.

EM: Entonces un mito es solamente parte de la cultura en general y no sólo narrativas que puedas clasificar como pertenecientes a la religión o al Folklore de una sociedad.

PD: Ciertamente. Un mito es parte de un complejo de representaciones ideológicas y su significación se encuentra en las relaciones entre los diferentes aspectos de la cultura. Pero así volvemos a tu otro problema: no podemos en realidad usar categorías definidas a priori para estudiar otras sociedades, no podemos determinar de antemano qué tipo de conductas pertenecen a la política o a la economía, etc. Esta postura exige un enorme grado de flexibilidad. En este sentido, pienso que la zona amazónica se presta bien para esta aproximación: allá no encontramos instituciones fijas, se trata de sociedades muy flexibles que exigen otra aproximación que la tradicional.

EM: A parte de Godelier y Lévi-Strauss, ¿han influido en tí otros autores?

PD: Sí. Durkheim, primero, que constituye el fundamento de las antropologías francesa e inglesa, y, en segundo lugar, Marcel Mauss. Pero no sé si el Mauss de Lévi-Strauss es también el Mauss que yo conozco. También Haudricourt fue importante para mí. El es un botánico y un lingüista que ha trabajado sobre todo en Oceanía y en el sudeste asiático y ha ayudado muchísimo en el tratamiento de la naturaleza y de los hombres y de sus relaciones mutuas. Quizás se observe su influencia en mi convicción de que los aspectos tecnológicos y sociales de la vida están íntimamente relacionados con la conducta. Haudricourt piensa que hay esquemas particulares en el tratamiento de animales y plantas y plantea que hay una gran diferencia, a propósito de este tratamiento, entre las civilizaciones occidentales y orientales. Me gustaría in-

vestigar este tipo de cosas en el Amazonas. Allá encuentras una gran diversidad en las representaciones de las relaciones entre hombres y animales. Pero, en fin, Haudricourt mismo lleva la influencia de Mauss. No me puedo acordar de otros autores que hayan sido de importancia para mi formación: hay otros autores que sin duda influyen sobre mí pero vivo en una suerte de relación simbiótica con ellos. Sí puedo decirte que no me considero un pos-moderno, que rechazo la proposición de que la antropología es literatura.

EM: ¿La antropología como literatura? ¿En qué sentido?

PD: Sí, como producción de textos. Ahora escribo un libro donde trato de explicitar, por medio de mi propia experiencia, las normas que rigen la sociedad ashuar, pero no considero este libro como un aporte a la antropología. No tengo otra intención que ofrecer una manera de mirar. La experiencia antropológica no se puede transmitir más que de dos maneras: por medio de monografías y por medio de los cuadernos de notas. Yo no considero contradictorias estas dos maneras.

EM: Sin embargo, 'Tristes tropiques', que ha sido importante para tí, es un libro de viaje.

PD: Sí, pero en ese libro se encuentran capítulos que ya habían sido publicados en revistas científicas. Con su libro Lévi-Strauss ha logrado que la reflexión etnológica se transformara en algo aceptable y le ha procurado muchísimos enemigos justamente porque su libro no tenía pretensiones científicas! Pero yo no tengo la pretensión de que mi libro sea otro 'Tristes tropiques'.

EM: Con la proposición de dejar de lado las categorías, ¿no te acercas al campo de los deconstruccionistas?

PD: No. Abandonar a nuestras categorías no es un problema para mí si llegamos, gracias al abandono, a nuevas aproximaciones epistemológicas. Si se me muestra que el abandono de las categorías es un obstáculo... Pero ya antes de los deconstruccionistas habían autores que propugnaban dejar de lado algunas categorías, como Needham [antropólogo inglés]. Si se trata de abandonar nuestras categorías para pasar un buen tiempo, no tiene naturalmente ningún sentido detenerse a reflexionar sobre esto. El anarquismo intelectual de hoy, que proviene fundamentalmente de Feyerabend, nos conduce a conceptos antiguos que no tienen ninguna utilidad, por ejemplo al uso de la intuición en la ciencia, etc., que suenan bien pero que son enteramente

desdeñables. Si colocamos a la intuición en el lugar de las categorías no llegaremos a ninguna parte. También tienes el caso de Derrida, que parece tener gran influencia entre antropólogos norteamericanos. En Francia es considerado un filósofo y leído como tal. Unos colegas norteamericanos me preguntaron una vez qué pensar de Derrida. Les dije que era asunto de ellos. Derrida ha escrito mucho sobre filosofía pero no veo cómo podría su trabajo ser de importancia para nosotros. Esto también es válido para Foucault y Bachelard, filósofos importantes, pero que no sabemos cómo podrían importar para la antropología.

Copyright: Edmundo Magaña 1990