

UNA PALABRA Y DOS SENTENCIAS EN UN MUNDO INDIVISO



MIGUEL ÁNGEL PERERA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

RESUMEN: EN LA LENGUA DEL PUEBLO YANOMAMI, DEL ALTO ORINOCO, ASÍ COMO EN LA MAYORÍA DE LAS CULTURAS DE LAS TIERRAS BAJAS TROPICALES DE SUDAMÉRICA, LAS PALABRAS Y LAS SENTENCIAS CONTIENEN SIGNIFICADOS QUE TRASCIENDEN LOS REFERENTES FÍSICOS Y LOS HECHOS O EVENTOS PARTICULARES. CON LOS EJEMPLOS QUE NOS PROPONEMOS PRESENTAR, PRETENDEMOS EVIDENCIAR COMO EN EL UNIVERSO YANOMAMI (LOS PLANOS FÍSICO Y SOBRENATURAL) CONSTITUYEN UNA UNIDAD COGNITIVA Y EXISTENCIAL INDIVISIBLE, EN LA CUAL EL ETHOS ENCUENTRA SU RAZÓN DE SER Y HASTA EL MARCO NORMATIVO DE SUS RELACIONES MEDIOAMBIENTALES.

PALABRAS CLAVE: Etnografía, Ecología cultural, Tierras bajas tropicales, Cultura Yanomami, Cosmogonía Yanomami.

KEY WORDS: Ethnography, Cultural Ecology, Tropical low lands, Yanomami culture, Yanomami cosmogony.

ABSTRACT: In the language of the Yanomami nation, in the Upper Orinoco region, as well as in the most of the languages of the cultures of the [South American] tropical lowlands words and refrains hold meanings which transcend physical references and defined or private facts. With the examples here presented evidence of the Yanomami universe is shown in both its physical and supernatural aspects, thus constituting a cognitive and existential indivisible unit, in which the ethos finds its "raison d'être" as well as the normative framework of its environmental relations.

I

INTRODUCCIÓN

Sobre el dilatado mundo de las tierras bajas tropicales sudamericanas el mundo occidental cristiano comenzó a construir, a partir del siglo XVI, uno de los grandes tópicos americanos: *La ley de la selva*. Si bien la autoría correspondió a la España imperial, por haber sido la primera en llegar, las demás potencias europeas de la época lo acogieron, asumieron y recrearon con igual vehemencia y credibilidad. Tratar sobre tópicos, o lugares comunes como también se los conocen, sería terreno trillado e irrelevante si no fuera por la fuerza inercial que tienen en la conformación de opiniones y actitudes. Mayor evidencia actual: la absurda y peligrosa polarización entre occidente y mundo árabe. Para grandes sectores de la población los contenidos de los tópicos no se cuestionan. Forman parte del conjunto de verdades incuestionables que rigen el acercamiento intelectual y hasta físico a esas realidades “topificadas”. La *Ley de la selva*, como tantos otros tópicos, ha tenido y tiene consecuencias terribles pues, en suma sirvió, en parte, para justificar las consideraciones éticas que llevarían a Ginés de Sepúlveda a replantear las viejas tesis agustinianas sobre la Justa Guerra y las que han que se han esgrimido para legitimar otras intervenciones imperiales, mucho más recientes, en el mundo entero.

¿Pero que contenidos encierra el tópico de la *Ley de la selva*?. En síntesis:

- a) Tierras vacías; ricas e inaprovechadas
- b) Tierras sin leyes, sin valores religiosos ni vida civilizada.
- c) Tierras pobladas por pueblos ignorantes e indolentes, con costumbres bárbaras, sin ambiciones ni concepto de propiedad privada, dejadas a sus vicios y pasiones.
- d) Tierras donde el fuerte se come al más débil y donde las formas de gobierno se caracterizan por el caciquismo y el despotismo.

Este tópico como cualquier otro expresa la ignorancia y sobre todo la incomprensión que se suele tener frente a mundos desconocidos. El europeo, al suponer los espacios selváticos carente de todos sus contenidos, los repletó con sus propios fantasmas y represiones. Fueron los conquistadores, exploradores, comerciantes y colonos quienes durante sus intervenciones en las selvas tropicales, bajo las premisas de una supuesta superioridad ética y tecnológica, materializaron con su comportamiento la *Ley de la selva*. Solo así podríamos comprender desde el descabellado y sanguinario proyecto de Lope de Aguirre y sus marañones pasando por los intentos de personajes como Fizcarraldo o las exploraciones armadas y genocidas de los colonos brasileños en pleno siglo XX, por no mencionar los fracasados proyectos agroindustriales que han esquilmo enormes porciones del hábitat amazónico.

II LOS DUEÑOS DE LA VOZ

Los Yanomami representan, con mucho, la etnia amazónica más estudiada y publicitada. Prácticamente todos los aspectos de su cultura han sido vertidos en innumerables trabajos (ver, por ejemplo: Zerries, 1954; Barker, 1963, Wilbert, 1966; Barandiaran, 1967; Lizot, 1971, 1978, 1979; Chagnon, 1968, 1970, 1976; Smole, 1976; Hames, 1979; Colchester, 1981; Albert, 1990; Chiappino, 1995; Alès, 1995). De entre los aspectos de esta singular cultura la actividad bélica ha llegado a ser el tema que se ha destacado con mayor fuerza despertando en la opinión pública una idea equivocada que expresa nuestros propios morbos. Ocupando una extensión superficial cercana a los 80.000 km², su población total, en territorio venezolano, alcanza casi los 12.000 habitantes que se distribuyen a orilla del alto Orinoco y otros afluentes de las cabeceras del mayor río venezolano. Sin embargo, su hábitat tradicional se encuentra en las tierras inter fluviales donde ocupan los diferentes pisos climáticos existentes entre los 200 y los 1.200 msnm.

Hecha esta breve presentación quisiéramos advertir que la velocidad, desorden y profundidad que están adquiriendo los cambios en los patrones culturales de algunos sectores de esa sociedad amazónica, podrían hacer que en cuestión de pocos años, estas reflexiones, cuya propiedad intelectual corresponde a los Yanomamis, sean parte de un patrimonio cultural extinto.

III LA PALABRA

En las sociedades ágrafas del bosque tropical el verbo es la fuente y la oralidad la forma inagotable y siempre acertada de escribir su historia. IRA: JAGUAR (*Felis onca*). Para nosotros un animal, un felino. Una especie del reino animal, un depredador con cuyo nombre científico (metalenguaje) establecemos un referente unívoco y unificador.

Para los indígenas Yanomami, ninguna palabra que designe a un animal de su entorno es un simple nominativo sino una compleja relación *alter-ego* que nosotros los alienígenas, obsesionados con la idea de categorizar y teorizar sobre todo cuanto nos rodea, conocemos como teoría de los *dobles-animales*, (ver Alès, 1995) la teoría de los *noreshi* o *morami*. Los dobles animales, los *noreshi* son indisociables de la vida de cualquier ser humano, dando cuenta de los destinos individuales y del colectivo al que pertenece por constituir entidades indisociable en tanto que el individuo encuentra su razón de ser en su grupo de pertenencia o adscripción.

Hombre y animal, aunque permanezcan desunidos en el espacio, se mantienen juntos en la acción. Si un animal *noreshi* como Ira, el jaguar, es herido, simultáneamente, el hombre Yanomami que lleva su *noreshi* enfermará.

Cada Yanomami tiene su *noreshi*. Uno y otro viven muy lejos y nunca tienen contacto directo. Esta separación es siempre la máxima imaginable. El Yanomami ignora donde habita su *noreshi* pero lo imagina en las selvas situadas en los confines del universo conocido.

El conjunto de *noreshis* de un grupo vive en comunidad, según el mismo modelo residencial de los hombres pero en el territorio de otros grupos Yanomamis desconocidos. Simétricamente en su propia región viven los *dobles-animales* de yanomamis también desconocidos. En el universo Yanomami existen tantos grupos de *noreshis* como de yanomamis con los mismos patrones residenciales: dispersión y número de pobladores.

Esta representación especular nos da una proyección macroscópica de la sociedad humana. En resumen los *noreshis*, replicas corporales animales de los individuos en el cosmos, dan lugar a pensar los cuerpos individuales como algo colectivo.

Como dice Alès (1995:213) si la defunción del miembro de una comunidad es atribuida a la matanza de su *doble-animal*, los parientes emprenderán una expedición punitiva en su propio territorio para matar otro *doble-animal* de un yanomami lejano.

Este comportamiento se traduce en un manejo conservacionista de los recursos cinegéticos al explotarse únicamente los existentes en los espacios socio-políticos de cada grupo que quedan así organizados según un modelo autocéntrico en el que los conflictos y las guerras representan los elementos que la sociedad necesita para reproducirse (Albert, 1985; Alès, 1984, 1990) jamás para exterminarse mutuamente.

Por otro lado, la teoría del *doble-animal*, representa una expresión del caldo primigenio de la creación; del arcano, de un mundo indiferenciado en el que hombres, animales y plantas hablaban la misma lengua, y se metamorfoseaban constantemente.

Vemos, pues, que si para nosotros la palabra JAGUAR es el termino que da comienzo y fin como idea a una especie animal con su materialidad singular, para los Yanomamis lo que está detrás de IRA, de su corporalidad, es infinitamente mas importante a su concreción que en realidad no es sino la sombra, la imagen de si mismo. IRA, en suma es *equilibrio e identidad*.

Primera sentencia

Los "nape" (extranjeros)de Tamatamateri (nombre de un pueblo) trajeron un motoro (por motor) que hace luz en la noche y con su ruido espanta las ranas. ¡Qué estúpidos! Encienden el motoro cuando Motoka (el sol)se acuesta en vez de hacerlo de día por si se va de cacería (Chaman anónimo del Siapa).

En esta sentencia, que algunos no dudarían en calificar de ingenua o hasta genial, se encierra, en la perspectiva Yanomami el temor que un hombre sabio percibe de las peligrosas consecuencias que se puede desencadenar por una ruptura del orden natural.

Para el hombre occidental, nada que no sean ventajas se pueden derivar de un generador eléctrico: un artilugio tecnológico que lleva la luz artificial a gentes que no solo no la tienen sino que la desconocen. Para ese mismo hombre, organización caritativa, ONG, u organismo público responsable de su implantación las ventajas son obvias: ¡Por favor la luz es la luz! Es el comienzo del progreso. Sin embargo para aquel yanomami ese armatoste representaba una ruptura del orden cósmico. Una alteración del mundo natural.

En todas las sociedades la alteración del orden natural trae consecuencias negativas para el ambiente y por consiguiente para los hombres. Sin embargo existen diferencias abismales entre la percepción de peligro que implica para nosotros la amenaza de un entorno fragilizado y la que significa para los Yanomamis.

Veamos: Para nosotros. Las alteraciones e impactos en el ambiente relacionados con el desarrollo material en todos los órdenes de lo cultural, tienen un origen tecnológico y demográfico. Muchos creen, dentro de ese positivismo enfermizo que caracteriza la cultura occidental, que si la tecnología creó el problema, la tecnología lo resolverá. Para los Yanomamis las alteraciones de la naturaleza tienen un signo apocalíptico. Son anuncios del fin del mundo. En ello existe cierta coincidencia con el pensamiento occidental puesto que, en suma, tratamos con fenómenos de repercusión planetaria, bien sea que afecten a todo el globo terráqueo medido, por esa minúscula diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano terrestre, o bien se mida por el espacio de selvas, montes y ríos que se encuentran a cuatro o cinco días de marcha a pie de la comunidad en la que se percibe la amenaza y que representa el universo conocido de ese grupo.

En este punto convendría recordar algunos aspectos básicos de la noción *émica* del territorio. El espacio, el mundo terrenal de un grupo Yanomami no excede los tres o cuatro días de marcha que corresponde al área de ocupación de las últimas comunidades aliadas (Alès, *sup. cit.*). Las aldeas y los individuos se identifican con los trayectos migratorios de sus antepasados, existiendo una noción de territorialidad como apropiación del suelo y derecho de uso sobre las tierras explotadas que cesa en cuanto la comunidad se reubica fuera del lugar. Por otro lado existe una identificación real entre los territorios ancestrales y la distribución de los espíritus de la naturaleza domesticados por sus ancestros. Si bien estos espíritus se localizan en puntos diversos de la geografía, se juntan siempre en torno a un grupo Yanomami determinado por razón de tradición al tratarse de los mismos con los que sus antepasados interactuaban (ver Chiappino, 1995). De allí que sea a través del chamanismo y de la figura de los chamanes como se “determina” la extensión del territorio ancestral y que sean ellos quienes perciban las amenazas para el entorno y busquen la manera de conjurarlas.

Alterar la oscuridad de cada día; cambiar el silencio y los habituales ruidos nocturnos por uno ajeno, molesto y carente de significado alguno; ahogar las voces de la selva, de sus animales e insectos; entorpecer las conversaciones entre los miembros del *shabono* (vivienda comunal), todo ello resulta excesivo cuando lo que se ofrece a cambio es simplemente luz; luz que por otro lado aparecerá al amanecer sin costo alguno y como expresión de la voluntad de *motoha* (el sol) que de enojarse bien podría un día irse de cacería o aún mas lejos y dejarlos en una perpetua oscuridad, cosa improbable

aunque que podría ocurrir en el ámbito de las probabilidades. Para quienes quieran saber como se conjuró aquel peligro podemos referirles que a los pocos días, y para consternación de los donantes del generador, y tranquilidad de la comunidad, el chamán en un arrebato de ira golpeó el grupo electrógeno haciéndolo rodar por el suelo hasta que dejó de funcionar y retornó al tan anhelado silencio salvaguardando el *pufi*, la energía y principio vital que permite que todo el universo tenga el poder que lo anima y cada uno de sus componentes, incluyendo el sol, cumpla la función que le corresponde en el orden universal.

De allí que en esa sentencia, rechazo a una invención que altera una secuencia natural, podamos ver una *demanda de estabilidad del orden natural*.

Segunda sentencia

En una noche de luna llena un veterano misionero del río Ocamo, aficionado a la astronomía, instaló su telescopio dirigiéndolo a la brillante superficie selenita. Hecho esto invitó a Hebēwē, discoloro chamán de la comunidad, a que mirara a través de él. Después de haber escuchado las explicaciones que le dio el religioso sobre la utilidad de aquel pesado y voluminoso objeto, Hebēwē, acercó su ojo al ocular. Luego de unos segundos despegó el ojo del aparato, vio al misionero con escepticismo, volvió a mirar y soltó una carcajada.

-Ustedes los napē (extranjeros) son tontos. Toda la sabiduría de tu gente te sirve sólo para ver un poco más cerca a Peribo (la luna). Mientras que yo camino sobre ella cada vez que quiero hacerlo. (Chamán del Ocamo).

Como en la sentencia anterior, cometeríamos un grave error si la aceptáramos simplemente como una expresión de resistencia cultural derivada del etnocentrismo exacerbado de un teúrgo yanomami. Esto, que podría ser cierto a los ojos de un *napē*, resulta lo más irrelevante. Desde la perspectiva de un chamán observar el satélite de la tierra un poco más cerca no tiene ninguna importancia ya que lo trascendente para él, y para cualquier otro hombre sabio y poderoso es poder estar allí, caminar por su superficie y dialogar con los espíritus de sus iguales y con las demás entidades que ocupan su espacio. Aquel adminículo tecnológico le resultaba a Hebēwē totalmente inútil y la tecnología que le mostraba el misionero un esfuerzo fútil para alcanzar lo que él podía lograr con el poder de los *hekurás* (espíritus) amigos que moran en su pecho, la fuerza del yopo (alucinógeno *Anadenanthera pegregrina*) y la liviandad de su cuerpo: llegar a Peribō (la luna), estar allí siendo carne de su carne. Aceptar que el chamán en sus trances alcanza realmente la luna, hecho incuestionable para él, nos llevaría a comprender su desplante como una reacción lógica y no como un acto de arrogancia. Alcanzar la luna es una forma más de expresar la integración de los Yanomamis a la composición del cosmos compuesto por la superposición de espacios separados por tres planos: el celeste (*hutu misi*) superficie de arriba; el terrestre (*fei misi*) superficie de aquí y un plano subterráneo (*pepi misi*) superficie de abajo. En el plano celeste, viven las almas de los antepasados reagrupadas en una casa inmensa (*shabono*) similar a la vivien-

da Yanomami. La luna (*peribo*) lo mismo que el sol (*motoka*) ocupan los espacios intermedios del cosmos colmados además por fenómenos atmosféricos. *Peribo* antropomorfizado en la mitología Yanomami, guarda relación con el fecundidad, con la idea de perpetuación de la especie aunque también con su posible aniquilación cuando las alteraciones atmosféricas la transforman en *periboriwë* (la luna canibal), la luna llena tintada de rojo o cuando ocurre un eclipse de luna. *Peribo*, el guerrero que toma venganza, pues la luna, según algunas versiones de los mitos de origen, fue un *waiteri*, un guerrero, que tras haber cometido un rapto fue flechado por sus enemigos. En su huida dio un salto al cielo hasta donde está ahora no sin antes haber recibido numerosas heridas de las cuales brotaron gotas de sangre que al caer en la tierra formaron el pueblo Yanomami.

Aquel tubo del misionero no le garantizaba a Hebëwë lo que su sentencia en aparente escepticismo y burla quería expresa: *Integridad con el orden cósmico*.

IV A MODO DE CONCLUSIÓN

Una palabra y dos sentencias, que expresan armonía, integración y equilibrio. Estrategias de adaptación medioambiental posmodernistas por lo que tienen de ecologistas. Formas de integración con la naturaleza física en planos tan diferentes como el inmediato el territorial y el cosmogónico. Formas que se imbrican en el delicado encaje de relaciones que repletan la vida en las tierras bajas tropicales. Encajes llenos de tierra, húmedos, repletos de insectos y hojarasca, lianas, trepadoras y una asfixiante vegetación. Encaje que reconoce al hombre como una especie más de su tejido, sin otras preeminencias. Encaje que los europeos rasgaron y denostaron con su *Ley de la selva*. Reflexiones estas que no dejan de ser oportunas cuando las progresías intelectuales de los países que conforman el medio tropical sudamericano vuelcan sus ojos al esoterismo orientalista sin percatarse que en sus propios países, existen formas culturales vivas que han logrado dar una respuesta a la gran pregunta de nuestros días ¿HACIA DÓNDE VAMOS?.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, B. (1985): *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat. Université de Paris X (Nanterre).
- ALBERT, B. (Edit.) (1990): "Brésil: Indiens et développement en Amazonie". *Etnies* 11-12.
- ALÈS, C. (1984): "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Vénézuéla". *Etudes rurales* (95-96): 89-114.
- ALÈS, C. (1990): "Entre cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami". Pags. 221-245. In C Alès (edit.) *L'Esprit des voix. Etudes sur la fonction vocale*. Grenoble, La Pensée Sauvage.
- ALÈS, C. (1995): "Tierras sagradas, territorios amezados: Los Yanomamis más allá de su doble". Pags. 205-225. En *Amazonas Modernidad y Tradición*. A. Carrillo & M.A. Perera (edits.) GTZ/CAIAH-SADA AMAZONAS, Caracas 391 pp.
- BARANDIARÁN, D. de, (1967): "Agricultura y recolección entre los indios Sanema-Yanoama o el hacha de piedra y la psicología paleolítica de los mismos". *Antropológica* (19): 24-50, Caracas.
- BARKER, J. (1953): "Memoria sobre la cultura de los Waika". *Bol. Indigenista venezolano*, 1 (3-4): 433-489.
- CHAGNON, N. (1968): "Yanomamö social organization and warfare". In *War*. Edit. By Norton Fried, M. Harris & R. Murphy. The Natural History Press N.Y. 109-159.
- CHAGNON, N. (1970): "The Culture-Ecology of Shifting (Pioneering) Cultivation among the Yanomamö Indians". *Proceedings of the VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Tokio, 249-255.
- CHAGNON, N. (1976): *Yanomamö the Fierce People*. Holt Rinehart and Winston Inc. USA.
- CHIAPPINO, J. (1995): "El coloso Yanomami frente al "Nuevo" El Dorado. Representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional". Pags 175-204. En *Amazonas Modernidad y Tradición*. A. Carrillo & M.A. Perera (edits.) GTZ/CAIAH-SADA AMAZONAS, Caracas 391 pp.
- COLCHESTER, M. (1981): "Ecological modelling and indigenous systems of resource use: Some examples from the Amazon of South Venezuela". *Antropológica* (58): 97-122.
- HAMES, R.B. (1979): "Game depletion and hunting zone rotation among the Ye'kwana and Yanomamo of Amazonas, Venezuela". (m.s. unpublished). *International Congress of Americanist*, Vancouver.
- LIZOT, J. (1971): "Economie ou Société?". *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LX:137-174, Paris.
- LIZOT, J. (1978): "Economie primitive et subsistance: Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami". *Libre* (4): 69-113.
- LIZOT, J. (1979): "On Food Taboos and Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology* 20 (1): 150-151.
- SMOLE, W. (1976): *The Yanoama Indians. A Cultural Geography*. University of Texas Press.
- WILBERT, J. (1966): *Indios de la Región Orinoco Ventuari*. Monografía N° 8. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas.
- ZERRIES, O. (1954): "Los indios Waika y su situación cultural". *Bol. Indigenista venezolano*, 2 (1-4): 61-76.