

# REFLEXIONANDO SOBRE LOS YANOMAMI: IMÁGENES ETNOGRÁFICAS Y LA BÚSQUEDA DE LO EXÓTICO<sup>1</sup>

REFLECTING ON THE YANOMAMI: ETHNOGRAPHIC IMAGES AND THE  
PURSUIT OF THE EXOTIC.

REFLETINDO SOBRE OS YANOMÂMI: IMAGENS ETNOGRÁFICAS E A BUSCA  
PELO EXÓTICO

Alcida R. Ramos<sup>2</sup>

1 Este artículo fue publicado originalmente en inglés: Ramos, A. R. (1987). Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic. *Cultural Anthropology*, (2), 284-304. 10.1525/can.1987.2.3.02a00020 y en portugués: Ramos, A. R. (1990). Como capítulo del libro *Memórias Sanumá: Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. San Pablo: Marco Zero-Brasília: Universidade de Brasília, bajo el título “Reflexo Yanomâmi”.

Traducción: Pilar Uriarte Bálamo, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República; revisión: Luis Cayón. Profesor de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília.

2 Departamento de Antropología, Universidad de Brasília. [alcidaritamos@gmail.com](mailto:alcidaritamos@gmail.com). ORCID: 0000-0002-1107-9688

En el mundo etnográfico se crean ciertas imágenes de pueblos enteros que permanecen inalteradas en la memoria del lector. Los encantadores y sociables Pigmeos, los orgullosos e intratables Nuer o los Jíbaros cazadores de cabezas son evocaciones que vienen fácilmente a la mente. Los Trobriandeses de Malinowski aún mantienen la antigua magia de los navegantes del kula, incluso después que Annette Weiner (1976) haya contado una historia diferente. Que cada etnógrafo produce un retrato único de las personas estudiadas no es noticia ni sorpresa, pues las experiencias en el campo son forjadas tanto o más por el etnógrafo, que por las personas estudiadas. Esto se hace especialmente evidente cuando dos o más antropólogos investigan al mismo pueblo. En la mayoría de los casos, entre los etnógrafos pioneros y otros investigadores que vuelven al mismo grupo, hay un período largo de contacto con Occidente, que provoca cambios fundamentales en el pueblo estudiado. El resultado es un salto histórico sustancial y no simplemente una distancia temporal que separa las investigaciones. Descartando los casos de acusaciones amargas sobre procedimientos de investigación incorrectos (como en el caso Freeman-Mead, entre otros), las divergencias que surgen son a menudo atribuidas a la discontinuidad en el tiempo y a los eventos que intervinieron en cada momento del trabajo de campo. No siempre ese argumento convence. Sin embargo, los casos de investigación simultánea en la misma área general son los que mejor revelan idiosincrasias y preferencias personales en las descripciones de una cultura<sup>3</sup>.

Durante dos décadas, al menos fuera de Brasil, los Yanomami han sido conocidos como el “Pueblo Feroz” de Napoleon Chagnon. Así adjetivados, han capturado la imaginación académica y popular desde que Chagnon los puso en el mapa con la publicación de su monografía en 1968. Durante treinta años, los Yanomami han sido objeto de la curiosidad de equipos de filmación, lingüistas, antropólogos, geógrafos, por no mencionar a misioneros, desde muchos lugares: Alemania, Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Brasil, Venezuela, Italia, Suiza, Japón. Chagnon no fue ni el primero ni el último entre ellos, pero su libro ha tenido más impacto que todos los demás juntos. Ser reconocidos como el grupo indígena más grande de las Américas todavía poco influenciado por cambios drásticos del mundo exterior (al menos hasta mediados de 1987) ha tenido consecuencias ambiguas para los Yanomami. Por un lado, han sido objeto de fantasías escritas y filmadas, así como del sensacionalismo periodístico; por otro, han sido objeto de vastas campañas en su defensa, tanto en Brasil como en el exterior. Propongo discutir aquí el fenómeno de la creación de imágenes, tomando a los

3 Beverley Gartrell (1979) considera detenidamente las divergencias entre sus resultados etnográficos y los de Mariam Slater obtenidos durante el trabajo de campo en África Oriental. Consulté también a Goldfrank (1956), Thompson (1956) y Bennett (1956) sobre este fenómeno. Agradezco a Bruce Grant y Vincent Crapanzano por haberme llamado la atención sobre estos artículos.

Yanomami como el foco de atención de tres etnógrafos que han realizado extenso trabajo de campo entre ellos a lo largo de los años sesenta, setenta y ochenta.

¿Cómo son los Yanomami? Para una pregunta aparentemente simple como esta, no existe una respuesta simple. Al leer a los tres autores seleccionados aquí, podríamos caer en la tentación de caracterizar a estos indígenas como personas feroces, como eróticos, o como intelectuales introspectivos. Consideremos también los comentarios de Eric Michaels (1982) sobre dos instancias específicas de grabaciones audiovisuales: “Quedé particularmente impresionado por las diferencias abrumadoras entre las películas y los audios. Los fieros indígenas que Asch filmó de una manera que hizo que mis estudiantes se estremecieran, se transformaron en atractivas figuras humanas en las grabaciones de Downey” (p. 135). A esto agreguemos el excelente trabajo fotográfico de Claudia Andujar (Tassara y Andujar, 1983), donde los Yanomami son mayormente representados como místicos contemplativos en una búsqueda metafísica interminable. Tendremos una gama de las más variadas representaciones sobre un único pueblo: brutales, amigables, místicos, machistas, gozadores, pornógrafos, sabios, beligerantes...

¿Son los Yanomami alguna de las opciones anteriores, todas ellas o ninguna? La vieja historia de conocer al elefante por sus partes y a través del tacto, dependiendo de la ubicación de sus observadores (ciegos) no parece muy apropiada para este caso (tal vez para ningún otro). No hay un elefante esperando ser develado como un rompecabezas. La suma de las partes no constituye una totalidad unánimemente reconocida como tal por todos los involucrados. Cada etnógrafo construye su propia totalidad Yanomami, y las herramientas para su construcción son proporcionadas tanto por sus inclinaciones personales como por la caja de herramientas antropológica de que se nutre.

Habiendo yo misma realizado trabajo de campo entre varios subgrupos, reconozco en todas las descripciones etnográficas disponibles sobre los Yanomami, un inquietante aire de familia. Sin embargo, ninguna se ajusta del todo a mi propia percepción del pueblo que conozco. Desde 1968 hasta 1985 pasé 27 meses entre los Sanumá del río Auaris, tres meses y medio entre los Yanomam del valle del río Catrimani y dos meses con los Yanam o Xiriana del río Ericó, todos en Brasil. En cada lugar encontré un *ethos* diferente, una mayor o menor tolerancia hacia los extranjeros y una singularidad lingüística y social. Sin embargo, los percibo a todos indiscutiblemente como Yanomami. Uno de los juegos intelectuales más fascinantes para mí durante mi última estancia con los Xiriana fue presenciar las transformaciones y permutaciones que se me mostraban constantemente, mientras escuchaba palabras y observaba acciones que eran tan similares y, sin embargo, tan diferentes de las que ya conocía. Si existe algo así como un modo de ser Yanomami, tal campo de “yanomamidad” debe ser tan vasto que puede conciliar

muchas imágenes diferentes, siendo cada una de ellas, el resultado único de la combinación de indígenas específicos con un etnógrafo específico en situaciones específicas.

Mi intención no es hacer una biografía de estos etnógrafos, un proyecto para el cual no tengo ni competencia ni un interés especial. Lo que propongo es hacer una lectura personal de sus obras, que me permita verlos a través de las imágenes que construyeron de los Yanomami: su elección de género y estilo, de temas, de énfasis, de modelos teóricos y conclusiones, con la esperanza de entender porque sucede que, con cada nuevo libro o tesis que se escribe, surge un nuevo rostro de los Yanomami. En resumen, será el sutil ejercicio de ver al etnógrafo a través de los ojos de su propia creación. Siendo yo misma una etnógrafa yanomamista, naturalmente mi posición no es la de una observadora imparcial, sino la de quien podría llamarse una “observadora privilegiada”.

La oportunidad para este ejercicio es la reciente traducción al inglés de *Le Cercle des Feux* de Jacques Lizot,<sup>4</sup> y la aparición de la importante tesis doctoral de Bruce Albert. Los tres textos discutidos aquí son, por lo tanto, *Yānomamö: The Fierce People* de Chagnon, *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest* de Lizot y *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentations de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sudest (Amazonie Brésilienne)* de Albert. Los tres escriben sobre la guerra, la agresividad y el drama, pero cada uno construye un mundo diferente con estos elementos. Difieren en el énfasis dado al tema, en la elección del estilo retórico y en los públicos a los que apuntan. Debe señalarse que Lizot ha trabajado en la misma área que Chagnon con el subgrupo Yānomamö de la región del Orinoco-Mavaca en Venezuela, mientras que Albert ha realizado trabajo de campo entre el subgrupo Yanomam (transcrito como Yānomamë por Albert) del valle del río Catrimani en Brasil, a muchos kilómetros de distancia de los otros.<sup>5</sup> Todos ellos han tenido contacto

4 Versión en español: Lizot, J. (1992). *El círculo de los fuegos. Vida y costumbres de los indios Yanomami* (2.<sup>da</sup> ed.). Monte Ávila Editores. (Trabajo original publicado en 1978).

5 La queja de Chagnon de que sus colegas escriben mal Yānomamö esta prefigurada en su propia insistencia en ignorar las variaciones subculturales. Mientras que Yānomamö es la autodenominación de un grupo lingüístico (los otros tres, según mi conocimiento, son Yanomam, Sanumá, Xiriana o Ninam; ver Migliazza, 1972), algún tipo de consenso está empezando a formarse en torno al término Yanomami como designación para toda la familia lingüística. La aprehensión de Chagnon de que escribir Yānomamö como Yanomami corre el riesgo de convertirse en Yanomami está bien fundamentada, aunque por razones diferentes. Sin embargo, es lamentable que su estudio dé la impresión de aplicarse a los casi dieciocho mil Yanomami, tanto en Brasil como en Venezuela. Esto no es solo una cuestión de poca importancia. La riqueza de este grupo indígena reside, entre otras cosas, en la variación que existe entre los subgrupos. Siendo uno de los primeros antropólogos en realizar investigaciones intensivas y prolongadas entre ellos, Chagnon inicialmente no tenía motivos para sospechar grandes diferencias. Sin embargo, ahora hay un creciente corpus de material de otras partes del territorio Yanomami que muestra claramente una considerable variación. Resulta tentador confrontar las descripciones de Chagnon con las nuestras propias cuando encontramos diferencias flagrantes, pero sería tan inapropiado estar en desacuerdo en cuestiones de fondo, como lo es para él insistir en la uniformidad, como si toda la familia lingüística fuera una unidad indiferenciada.

con los Yanomami durante al menos diez años. Cada etnógrafo aparece como el protagonista principal, un compañero omnipresente pero invisible, o un observador diligente. Dependiendo de cuánto permita cada uno levantar el telón, sus Yanomami aparecen más o menos visibles, más o menos tangibles, más o menos convincentes. El etnógrafo nos tiene bajo su control.

## ¿Ferozes?

*Waiteri* es traducido por Chagnon como “feroz”. Otras interpretaciones tanto de los Yanomamö como de otros subgrupos enfatizan diferentes características. Lizot define *waitheri* como “tanto coraje físico — la capacidad de soportar un gran dolor— como la capacidad de devolver golpes” (1985, p. 194). Para Albert, el término *waithiri*, tal como lo usan los Yanomam del área del Catrimani, reúne virtudes como humor, generosidad y valentía.

El hombre *waithiri* debe ser capaz de mostrarse intrépido en la batalla y estar listo para demostrar públicamente el poder de su determinación cuando la situación lo demande, pero también mostrar poco interés por sus posesiones y ser un virtuoso en asuntos de ironía y, aún mejor, de autocrítica (Albert 1985, p. 97).

De la multivariable complejidad de este importante concepto, Chagnon eligió la palabra inglesa “*fierce*” como su única traducción. En realidad, los matices que se encuentran en varios puntos de su libro contradicen esta simplificación excesiva, ya que gran parte de la ferocidad proclamada de los Yanomami se muestra en tono de broma, lo que el etnógrafo interpreta como demostraciones de comportamiento poco digno de confianza o como pura maldad.

La escritura de Chagnon es vívida, dinámica y a veces muy divertida. Algunos ejemplos: “Muchos observadores Yānomamö aprendieron rápidamente la frase en inglés ‘*oh, shit!*’... y, una vez que descubrieron que la frase ofendía e irritaba a los misioneros, la usaban tan a menudo como podían en su presencia” (Chagnon 1983, p. 12).<sup>6</sup> En el intercambio entre él y un hombre Yānomamö, cuando el antropólogo estaba siendo observado comiendo salchichas: “¡Shāki! ¿Qué parte del animal estás comiendo?... ‘Adivina’. Murmuró un epíteto despectivo, pero dejó de pedir una parte” (Chagnon, 1983, p. 14); más tarde, cuando el antropólogo estaba siendo observado comiendo miel: “¡Shāki! ¿Qué tipo de semen estás vertiendo sobre tu comida?. Su pregunta tuvo el efecto deseado y terminó mi comida” (Chagnon, 1983, p. 15). Intercambios como estos ocurren a menudo a lo largo de su libro en situaciones que no siempre son tan livianas como una comida.

Para Chagnon, la sociedad Yānomamö es un mundo francamente masculino. Son los hombres quienes cuentan historias, toman alucinógenos, matan gente, cazan animales, hacen todas las

6 Las citas del libro de Chagnon hacen referencia a su tercera edición de 1983, a menos que se indique lo contrario.

actividades emocionantes que un occidental podría esperar encontrar en la profundidad de la selva. Los Yānomamö son la quintaesencia de la tribu primitiva, gozando de su estilo de vida salvaje y no contaminado. Son “feroces” cuando llevan adelante tan emocionantes hazañas, incluso en el ámbito doméstico, donde eventualmente cortan una oreja o dos a sus mujeres. En el estilo exuberante de Chagnon, los Yānomamö emergen como hombres enérgicos, nerviosos, peligrosos y llenos de vida. Por el contrario, las mujeres, cuando se las retrata, se muestran sobrecargadas, exhaustas, acobardadas, poco interesantes o incluso peor: “Para cuando una mujer llega a los treinta años ha ‘perdido su forma’ y ha desarrollado un carácter bastante desagradable. Las mujeres tienden a buscar refugio y consuelo en la compañía de otras, compartiendo su miseria con sus compañeras” (Chagnon 1983, p. 114). Según el análisis de Chagnon, las mujeres son la causa de las peleas y la guerra entre los hombres. Sin embargo, de alguna manera, las mujeres aún logran presionar e impresionar a los hombres lo suficiente como para mantenerlos alerta:

Por lo tanto, están preocupadas por el comportamiento político de sus hombres y ocasionalmente los incitan a tomar medidas contra algún posible enemigo acusando cáusticamente a los hombres de cobardía. Esto tiene el efecto de establecer la reputación de ferocidad del pueblo, reduciendo la posibilidad de que los asaltantes secuestren a las mujeres mientras están fuera recolectando leña o productos del cultivo. Los hombres no pueden soportar ser menospreciados por las mujeres de esta manera, y se ven obligados a actuar si las mujeres se unen en su contra» (Chagnon 1983, p. 114).

¡Tan débiles son las mujeres!

En mayo de 1976, la revista *Time* publicó lo siguiente:

... la horripilante cultura Yānomamö solo tiene algún sentido en términos de comportamiento animal. Chagnon argumenta que las estructuras Yānomamö se asemejan estrechamente a las de muchos primates en patrones de apareamiento, competencia por las hembras y reconocimiento de parientes. Como tropas de babuinos, los pueblos Yānomamö tienden a dividirse en dos después de alcanzar cierto tamaño (*Time*, 10 de mayo de 1976, p. 371).

Esto fue antes de la segunda edición de *Yānomamö: The Fierce People*. El artículo de *Time* provocó respuestas enojadas de antropólogos y misioneros (ver la sección del Foro de *Time* del 31 de mayo de 1976, p. 1), y probablemente abrumó hasta al propio Chagnon, a juzgar por las significativas modificaciones que realizó en la tercera edición, atenuando o incluso omitiendo afirmaciones que generaron tan vergonzante publicidad.<sup>7</sup> La última parte de la tercera edición de su libro tiene como subtítulo “Equilibrando la imagen de ferocidad”. Incluso atenuando el tono, los lectores de la edición de 1983 aún encuentran argumentos que concuerdan con el artículo de *Time* que afirma que Chagnon está “registrando una cultura construida en torno a la agresión persistente: el hostigamiento, la incitación, las exhibiciones rituales de ferocidad, la lucha y la guerra constante”.

7 Véase, por ejemplo, la última sección de la tercera edición, titulada “Equilibrar la imagen de la ferocidad”.

La tercera edición eliminó por completo la discusión sobre lo que había sido uno de los principales pilares de su argumento para explicar el comportamiento agresivo, es decir, el infanticidio femenino, también señalado por *Time*.

Los Yãnomamö practican el infanticidio femenino con el argumento de que los varones son más valiosos para un pueblo siempre en guerra. Sin embargo, el infanticidio establece una feroz competencia por las mujeres casaderas, tanto dentro como entre aldeas, y esto a su vez genera una guerra crónica.

A lo largo de los años, este círculo vicioso recibió cada vez menos atención en los escritos de Chagnon, que comenzó en su tesis doctoral en 1966, hasta que fue eliminado por completo en la última edición de *The Fierce People*.

La razón para abandonar el tema del infanticidio femenino puede no haber sido únicamente la incredulidad de sus críticos o a su apropiación por los medios de comunicación, sino quizás porque fue adoptado por Marvin Harris y sus seguidores como un importante apoyo para la teoría que inventaron sobre la proteína y la guerra. Chagnon discute con ellos en la tercera edición, sin confirmar ni negar la existencia del infanticidio femenino ni una sola vez. Es como si nunca lo hubiera mencionado antes. Entonces, no solo los mismos indios se ven diferentes a los ojos de diferentes observadores, sino que el mismo observador, por cualquiera que sea el motivo, puede cambiar su perspectiva sobre ellos a medida que pasa el tiempo. Ayer, las mujeres Yãnomamö sorprendían al mundo matando a sus niñas. Hoy, nadie sabría nada al respecto, si no fuera por los recordatorios de Harris de vez en cuando.

La última edición de *The Fierce People* presenta una postura teórica más clara que las anteriores. A pesar de hacer un simulacro de análisis estructuralista con una presentación poco convincente de una dicotomía naturaleza/cultura Yãnomamö, Chagnon declara su lealtad a la sociobiología, un rasgo ya perceptible en la primera edición, de manera velada. Tal inclinación teórica es, además, muy consistente con su énfasis en temas como la agresión, la demografía, los patrones reproductivos y la expansión territorial. Es mérito de Chagnon el éxito que tiene al mantener el interés de sus lectores, comprometido constantemente con la individualidad de los indios, al tiempo en que trabaja en temas tan despersonalizantes. En ningún momento los Yãnomamö de Chagnon se muestran aburridos, sin rostro, meros objetos de investigación, por el contrario, están llenos de vida, energía y humor; a veces insoportables, haciendo que el etnógrafo deseara estar haciendo trabajo de campo con algún otro grupo, como sus vecinos Yekuana.<sup>8</sup>

8 Sin embargo, veamos, por ejemplo, lo que David Guss (1986) tiene que decir sobre los Yekuana. Habiendo trabajado con ambos grupos en el lado brasileño de la frontera, puedo valorar la confesión de Chagnon, aunque me incline más fácilmente hacia los Yanomami extrovertidos que hacia los serios y nunca insensatos Yekuana.

Chagnon es el indiscutible dueño de su texto. Lo elabora de tal manera que mantiene un constante contrapunto entre la agresividad de los Yãnomamö y sus propias hazañas. Está completamente al mando de todas las situaciones, nunca permite que ninguna de las torpezas, ignorancias y errores inevitables del neófito incompetente menoscabe su autoridad en el campo. Una vez que domina sus quehaceres de cocina y lavandería, siempre bajo la mirada entretenida de los bromistas Yãnomamö, entra en acción: hace canoas, caza, distribuye medicinas, puede o no permitir que los indios compartan su comida o sus colillas de cigarrillos, les grita, consume alucinógenos, canta a los espíritus *hekura* y se deja fotografiar por turistas. ¡Incluso tiene un encuentro cercano con un jaguar vivo! De hecho, cuanto más intratables se muestran los Yãnomamö y la jungla, más emocionante se vuelve su vida en el campo.

Especialmente en la introducción y conclusión, mucho más largas en la tercera edición del libro, parece como si los indios estuvieran allí sólo para proporcionar el color local necesario y el telón de fondo escénico para sus aventuras; ya sea maniobrando en ríos obstruidos, visitando aldeas hostiles o desafiando a los misioneros. Narciso en la selva, Chagnon proyecta su sombra demasiado lejos cubriendo todo el *xabono* Yãnomamö y su propio texto. Al igual que Evans-Pritchard (Geertz, 1983), involucra al lector eligiendo el pronombre adecuado en el momento adecuado: “Una vez que *tú* estás en buenos términos con *tus hekula*, *tú* puedes tener relaciones sexuales sin que *tus* espíritus *te* abandonen” (Chagnon 1983, p. 107, énfasis mío). Al igual que Lizot, presta mucha atención a los asuntos sexuales, con la justificación de que “el sexo es algo importante en los mitos Yãnomamö... Si tuviera que ilustrar el diccionario que pacientemente he estado recopilando en mis viajes de campo, sería, como comentó una vez uno de mis ingeniosos estudiantes de posgrado, muy buena pornografía” (Chagnon, 1983, p. 94).

Entre 1968 y 1983, el contacto prolongado con los Yãnomamö, de algún modo suavizó su pluma. Pasa a escribir con cariño sobre sus amigos Yãnomamö y muestra otras dimensiones de su mundo además de la violencia: “Algunos Yãnomamö juegan con su rico lenguaje y se esfuerzan en ser lo que podríamos llamar literarios y eruditos” (Chagnon, 1983, p. 90). O,

Algunos de los personajes en los mitos Yãnomamö son francamente hilarantes, y algunas de las cosas que dicen son graciosas, libidinosas y extremadamente entretenidas para los Yãnomamö, quienes escuchan a los hombres contar historias míticas o cantar episodios de sagas míticas mientras se pavonean alrededor del pueblo, alucinando por sustancias, añadiendo giros y matices cómicos al deleite desternillante de su audiencia (Chagnon, 1983, p. 93).

Su estilo atractivo, con imágenes tomadas de los reinos de la lucha occidental (“estaba aprendiendo el equivalente Yãnomamö de un jab izquierdo en la mandíbula” (Chagnon 1983, p. 16)), es en gran medida responsable de la amplia aceptación de su monografía, capturando la imaginación de estudiantes universitarios, periodistas y otros públicos ávidos de exotismo.



## ¿Eróticos?

Los Yanomami de Lizot no solo hacen el amor. Lo hacen con muchas ganas. Una buena parte de su libro está dedicada a prácticas masturbatorias, encuentros amorosos entre chicos, entre chicas, entre chicos y chicas, así como descripciones de muchos encuentros adúlteros. El capítulo 2, titulado “Historias de Amor», comienza con un comentario divertido, si no insólito, viniendo de un antropólogo: “La sexualidad del joven Yanomami no es reprimida mientras permanezca discreta y limitada!” Además, “¡Todo aquí es muy natural!” (Lizot 1985, p. 31).

Sin embargo, la discreción y la naturalidad son anuladas por el voyeurismo de Lizot. Durante seis años, como se afirma en el prefacio de esta edición en inglés, fue intermediario en la mayoría de las historias de amor que cuenta y a veces también fue testigo. Los resultados son pasajes como estos:

Ella descubrió entonces que el acariciar prolongado podía dar placer. Aprendió cómo recuperar las sensaciones que experimentaba con su amiga: podía provocar el disfrute de su propio cuerpo. Salía sola para frotar su vulva suavemente contra el tronco de un árbol, o invitaba a una amiga u otra, a quienes a su vez iniciaba (Lizot, 1985, p. 68).

O este:

Brahaima pone su pierna en los muslos del joven, y su deseo es excitado por esa invitación. Continúan con su conversación; Tötöwë está excitado y ya no sabe lo que está diciendo. Pronto una mano está tocando su ingle; él quiere evitar la caricia esperada y se protege con la mano. Intimidado por la presencia de Rubrowé, quiere irse, pero ella le pide que se quede un poco más. Está a punto de decidirse a hacer un movimiento cuando el disco brillante del sol emergió lentamente, arrojando su luz bajo el techo (Lizot, 1985, p. 42).

Entre paréntesis, por más romántico que sea, este pasaje muy probablemente provocaría una risa de incredulidad por parte de los Yanomami, ya que nadie en su sano juicio se quedaría en la cama, o más bien en la hamaca, hasta la salida del sol (descontando los enfermos o los antropólogos). La gente saludable se levanta cuando todavía está oscuro y los jóvenes amantes habrían sido interrumpidos muchas veces antes de que el disco brillante del sol emergiera detrás de los altos árboles del bosque que rodea la aldea.

Esto nos lleva a un aspecto del libro de Lizot que claramente es su característica más llamativa, al caer en esa zona gris difusa entre la etnografía y la ficción declarada. A diferencia de Chagnon, él no impone al lector el peso de su presencia en la narrativa, ni con la afirmación contundente de que estuvo allí, real, factual, positivamente. Por supuesto, Lizot es perfectamente consciente de todo esto: “Quería estar en la retaguardia lo máximo posible. Sin embargo, es un hecho obvio que soy yo quien está observando, informando, describiendo, organizando la narrativa” (Lizot, 1985, p. xiv). Su forma poco ortodoxa de convertir sus

experiencias en escritura etnográfica es reconocida explícitamente: “La forma de presentar un incidente o una historia y de organizarlo según el capricho de uno es una forma de realidad etnográfica” (Lizot, 1985, p. xiv). Sea como sea, la invisibilidad es su herramienta especial para esculpir de memoria su imagen de los Yanomami, y la utiliza plenamente tomando libertades que harían a muchos colegas conservadores temblar de incomodidad.

Un observador invisible, o participante ausente, omnipresente e indiscreto con el ojo sardónico de un *voyeur*, lleva al lector a presenciar encuentros íntimos, escuchar cuentos mitológicos, sondear estados emocionales o acompañar situaciones sospechosas. No nos dice cómo lo hace, no necesita hacerlo; su estilo se revela por sí mismo. Su tiempo es el presente, su narrativa, al ser una amalgama de múltiples eventos, no puede ser fijada en hitos temporales. Pasado y presente se fusionan; su negación de la retrospección hace que el tiempo presente sea imperativo. El siguiente ejemplo ha sido seleccionado al azar:

Los demás hacen lo mismo, caminando por la orilla. Se acercan al rahara (un monstruo de agua), y es Hebëwë, quien ha estado allí antes con su padre, quien primero lo reconoce. Van a cruzar sobre un tronco enorme que atraviesa el arroyo. A su alrededor se extiende el terreno de alimentación de los tapires, marcado con innumerables huellas de pezuñas y senderos que los grandes herbívoros usan para venir allí y buscar alimento en la tierra. El miedo y la premonición aumentan en Hebëwë a medida que reconoce el lugar. Está pensando: “Es esto, el monstruo vive aquí”. Está a punto de hablar y advertir a los demás, cuando Frerema, que va caminando adelante, de repente se da la vuelta. Hace señales con las manos diciendo a los demás que se agachen y, en voz baja, les advierte del peligro (Lizot, 1985, p. 151).

Tener al narrador siempre presente flotando sobre ellos tiene el efecto de otorgar a los Yanomami una cualidad irreal, como si fueran personajes en una obra de teatro en lugar de personas que llevan a cabo sus vidas diarias. También despierta ansias por lo exótico. Aunque oculto a la vista, Lizot se refleja en las figuras Yanomami que crea. Aquí hay un etnógrafo que teje una trama de personajes donde se realizan ciertas cosas: tareas diarias, disputas en la aldea, incursiones contra otras aldeas, chamanismo, hechizos mágicos y mucho sexo. Pero en lugar de simplemente dejar que los Yanomami las hagan, él los hace actuar, como si tuviera la intención de entretener a una audiencia que siempre está allí, esperando la próxima escena. Quizás tener a Chagnon bien cerca, al otro lado del río, al menos parte del tiempo, y misioneros por todas partes sería suficiente para hacer que cualquiera se sienta observado y condicionado. Tan provocador como es, sin embargo, el estilo a veces trabajoso de Lizot tiene el efecto de casi sofocar a los Yanomami, que recorren el texto mostrando su “yanomamidad” como *dramatis personae* en un guion. Parecen depender del narrador, más de lo habitual, para controlar sus estados de ánimo y acciones. Sin embargo, curiosamente, o quizás por esta misma razón, sus Yanomami son menos aventureros, menos vívidos y algo más cínicos que los de Chagnon. Lo mismo podría decirse de Lizot mismo, reflejado en su propia escritura.

La interesante calidad de su narrativa no se ve disminuida por estos comentarios; es un texto atractivo y animado, como, por ejemplo, en la escena del pueblo donde los visitantes se detienen:

La maloca vibra con vida desbordante. Carcajadas largas, agudas y repetidas estallan por todas partes, provocadas por chistes o recuerdos divertidos. Se transmiten noticias, a menudo amplificadas y distorsionadas: los chismosos se deleitan con chismes y difamaciones. Se hacen planes que nunca se realizarán. Los jóvenes compiten por la atención de las chicas, y los maridos celosos y desconfiados aprietan su vigilancia. Las amistades especiales se fortalecen, otras nacen. Se forman alianzas personales, explotan celos y odios. Sin embargo, lo que predomina es el aliento de la amistad que circula por toda la maloca, cálido como un fuego después de una lluvia torrencial» (Lizot 1985, p. 127).

Una prosa tan pintoresca compensa la ausencia de profundidad. Lizot no revela ninguna inclinación teórica particular en *Tales of the Yanomami*. Con una narrativa poco estructurada, deja que la gente entre y salga de la escena, dejando detrás viñetas que se suceden unas a otras sin una línea de desarrollo reconocible, como si fueran al azar. Con quizás una excepción, no hay retratos, sólo instantáneas o secuencias de cámara en bruto.

Lizot hace un esfuerzo (o al menos eso afirma) para minimizar la imagen de ferocidad de los Yanomami, lo cual es loable pero no del todo exitoso. Las mujeres siguen siendo brutalizadas, al menos algunas de ellas; los hombres siguen siendo agresivos y beligerantes, al menos parte del tiempo; los jóvenes siguen siendo una molestia para los adultos, al menos para algunos adultos. Lo que es especialmente perturbador es que los Yanomami de Lizot parecen ser muy caprichosos en su maldad, infligiendo dolor a otros a su antojo, sin ninguna razón. Esto también contribuye a la impresión de personajes en un teatro de marionetas. En el intento de liberar su texto de la compleja jerga académica, Lizot cae en el otro extremo, con el resultado desafortunado de hacer parecer bastante inconsecuentes a sus protagonistas. En este sentido, es interesante señalar que el título en inglés captura mucho mejor el espíritu del libro que el original, *Le Cercle des Feux: Faits et Dits des Indiens Yanomami*, como una serie de historias, cuentos, donde los hechos y palabras de los Yanomami están fuertemente filtrados por una sobredosis de lo que Sperber (1985) ha llamado “discurso indirecto libre” (p. 18).

Al igual que Chagnon, Lizot atribuye a las mujeres el comportamiento agresivo de los hombres: “Los hombres pelean primero que nada porque compiten por la posesión de las mujeres” (Lizot, 1985, p. 114). También como Chagnon, encuentra la guerra como algo constante. Pero a diferencia de Chagnon, Lizot intenta poner la violencia en una perspectiva más equilibrada, aunque sus relatos contribuyan para contradecir su propuesta inicial:

Me gustaría que mi libro ayudara a revisar la representación exagerada que se ha dado de la violencia Yanomami. Los Yanomami son guerreros; pueden ser

brutales y crueles, pero también pueden ser delicados, sensibles y amorosos. La violencia es esporádica; nunca domina la vida social durante mucho tiempo y largos momentos pacíficos pueden separar dos explosiones (Lizot, 1985, p. xv).

Siente la necesidad de afirmar que “estos indios son seres humanos” (Lizot, 1985, p. xv).

Si eso es así, ¿por qué estos dos autores hacen tanto énfasis en la violencia? Difícilmente pueden describir un viaje al cultivo sin involucrarse en historias de agresión, a veces con detalles sangrientos. ¿Los Yanomami de la región Orinoco-Mavaca están constantemente provocándose entre sí? ¿Será que se presentan así para impresionar a sus etnógrafos, o podría ser al revés? Se ha escrito sobre otras sociedades tribales y sus prácticas violentas, como los Jíbaro y Mundurucu cazadores de cabezas, o los Guaikuru, por ejemplo. Sin embargo, la violencia no ha quedado pegada a su reputación etnográfica de manera destacada como ha ocurrido con los Yanomami. Chagnon afirma que el sensacionalismo construido alrededor de los Yanomami tiene que ver con el hecho de que su comportamiento agresivo no es algo del pasado, sino que todavía continúa y puede ser presenciado por los trabajadores de campo. No del todo convincente, este argumento plantea algunos problemas que serán desarrollados más adelante.

## ¿Intelectuales?

Bruce Albert se rebela contra lo que él llama impresionismo lírico y el mito de la violencia. Su larga tesis doctoral (833 páginas en interlineado simple) se aleja drásticamente de los libros tanto de Chagnon como de Lizot. La naturaleza de su texto es más malinowskiana, en la búsqueda sin tregua del detalle y del realismo etnográfico, que en los otros dos libros citados o hasta en la mayor parte de las etnografías. Su posición es bastante clara al respecto:

El impresionismo más o menos lírico con el que uno podría describir su forma de vida y su marco me parece... ser mucho menos satisfactorio que el esfuerzo teórico por hacer justicia al complejo intrincado de su universo intelectual (Albert, 1985, p. 136-137).

Juntando este pasaje con el impacto de los datos etnográficos que lo siguen, es posible leerlo e interpretarlo como si estuviera sugiriendo que la justicia con el pueblo estudiado está en proporción directa al esfuerzo teórico y al trabajo del investigador que intenta desentrañar el enredo del material etnográfico. Haciendo un pequeño paréntesis para desdoblar un poco esta línea de raciocinio, me gustaría mencionar otra dimensión de la escritura etnográfica. Dado que la realidad nunca puede ser agotada —algunos dicen que ni siquiera puede ser representada— cualquier cosa en la que el etnógrafo decida concentrarse, por muy detallada que sea, siempre es el resultado de una opción personal. Los hechos etnográficos no están

allí en el suelo para ser recogidos por un antropólogo competente, sino que son el resultado de un complejo proceso de intercambio en la interacción entre el observador y el observado. Por otro lado, lo que el etnógrafo escribe va a estar directamente influenciado por el tema, el pueblo estudiado y para quien escribe. Las etnografías ricas siempre son bienvenidas, pero una avalancha de detalle etnográfico, aunque sea un valioso reservorio para el pensamiento antropológico, no necesariamente hará más justicia a las personas que un texto impresionista, si todo lo que hace es aburrir al lector y pasar desapercibido. Afortunadamente, este no es el caso de Albert.<sup>9</sup>

Lo que orienta su extraordinario esfuerzo etnográfico es el modelo estructuralista, la búsqueda de estructuras mentales que contrarresten epítetos engañosos y caracterizaciones simplistas:

“Pueblo feroz” o “Salvajes amigables”, los Yanomami aparecen con demasiada frecuencia en la literatura dedicada a ellos como carentes del gusto por una “pensée sauvage” quedando mal parados entre las sociedades sudamericanas de las tierras bajas, reputadas por su abundante “idealismo”. En este trabajo esperamos, por lo tanto, contribuir también a restablecer una imagen de su cultura más afín a la realidad (Albert, 1985, p. 137).

La realidad en el trabajo de Albert se revela en un largo, altamente elaborado y complejo conjunto interconectado de reinos simbólicos, que él elige agrupar en torno al tema central de las representaciones de la enfermedad. Este rico aparato simbólico, a su vez, da sentido a gran parte de lo que sucede en los asuntos políticos y sociales. Dado que se trata de una tesis inédita, debo proporcionar un resumen de su principal enfoque, incluso a riesgo de distorsión y empobrecimiento. La tesis es el intrincado tejido de un mundo simbólico exuberante que desafía cualquier impulso por la brevedad.

Como un *Magister Ludi*, Albert construye un refinado juego, en el que cada abalorio de información es expandible en un universo propio. El concepto Yanomam de la sangre es el hilo que mantiene unidas las piezas, ya sea la sangre de enemigos (en substancia o en símbolo), o la primera menstruación. En caso de haber poca sangre, el tiempo se acelera, pero si hay demasiada, el tiempo se retrasa. En la oscilación entre la inmadurez prolongada y la senilidad precoz reside el secreto de mantener el mundo en orden, obedeciendo los ritos de la muerte

9 Esto plantea otra cuestión relativa al público. El trabajo de Albert, al ser una tesis doctoral, tiene mucha más libertad para ser lo más minucioso posible en la construcción de un *corpus inscriptionum* (Albert, 1985, p. 106) que los libros de Chagnon y Lizot, dirigidos a un público lego. Nada en la disertación de Albert se afirma sin la autenticación del discurso indígena. En agudo contraste con Chagnon y Lizot, donde las citas indígenas son muy escasas, la obra de Albert está repleta de ellas. ¿Qué puede hacer con ellas un no especialista? Por otra parte, su traducción de pasajes yanomam está en lengua francesa, lo que limita su valor para los especialistas. El compromiso de Albert puede satisfacer a un comité de tesis doctoral pero no sirve ni a los lectores estrictamente “yanomamistas” ni a un público más amplio. No obstante, se trata de un problema técnico que no debería ser insalvable.

y la pubertad. Lo que causa enfermedad y muerte no es un asunto simple, requiere una larga marcha por innúmeras capas de conocimiento nativo esotérico y práctico.

Albert comienza su análisis con un relato esquemático de la distribución de las aldeas, sus interconexiones históricas, redes matrimoniales, asuntos de residencia y descendencia. Un esqueleto preliminar al que se le añadirá mucha carne simbólica en el resto del trabajo. Esto es seguido por una presentación rica en detalles de cómo se construye la persona Yanomam y cuáles son sus fortalezas y debilidades. Es la vulnerabilidad del cuerpo humano (es decir, Yanomam) lo que permite la formulación de una serie de procedimientos mágicos destinados a atacar o proteger a varios tipos de personas, es decir, compañeros de la misma casa comunal, aliados, enemigos reales, enemigos potenciales y aquellos totalmente desconocidos. Así, hay cinco esferas de cognición social a las que se aplica una intrincada ideología de agresión mágica. La guerra Yanomam, dice Albert, es mejor para pensar que para matar (Albert, 1985, p. 98). Y piensan mucho, desde cuestiones prácticas como cultivar y preparar plantas mágicas, hasta la atribución de poderes sobrenaturales a entidades materiales y no materiales.

Naturalmente, las expresiones de violencia no se limitan a la guerra, que según el relato de Albert es relativamente rara. La violencia incluye cosas como ataques físicos y mágicos, pero nunca de manera ciega o caprichosa: “Se hace todo en la cultura Yanomam para canalizar la violencia evitándola o proporcionándole marcos formales: las reglas para expresar la ira, la ritualización del enfrentamiento (duelos, guerra), o sus lagunas (humor, generosidad)” (Albert 1985, p. 98).

El grado de virulencia de las fórmulas y ataques mágicos define el tono de las relaciones políticas entre aldeas. Dentro de los agentes mágicos (lo que Albert llama “poderes patógenos”) está el uso de plantas especiales, tierra con huellas de pies, espíritus auxiliares de los chamanes y los *alter ego* animales, el doble obligatorio que cada ser humano tiene (es decir, cada Yanomam). Dentro de la misma unidad residencial no hay incidencia de ataques mágicos; entre vecinos amistosos, la “brujería de alianza” es responsable de algunas enfermedades, pero no de muertes; entre enemigos, la “brujería de guerra” puede duplicar las muertes; en aldeas distantes (“enemigos virtuales o antiguos”), el chamanismo agresivo puede hacer daño, con poco asesinato; y con personas desconocidas, aquellos que viven en los límites exteriores del mundo social reconocido, la matanza del doble animal es la única forma de agresión, lo que resulta en pocas víctimas. Es importante enfatizar que el doble siempre está ubicado lejos, en el territorio de esas personas en los límites de la humanidad reconocida.

La mayoría de las enfermedades pueden ser curadas con el chamanismo, principalmente si son causadas por brujería de alianza. La brujería de guerra, a su vez, es mucho más seria y

puede matar. Las muertes causadas por intención humana, y la mayoría lo son, llevan a los asesinos a un estado de peligro extremo y contaminación. Mientras el cuerpo del difunto se está descomponiendo, colgado de un árbol en algún lugar del bosque, el asesino tiene que “comer el rastro” (*unokaimu*) de su víctima. En reclusión, ayuna y permanece en silencio durante días, mientras realiza los movimientos simbólicos del canibalismo, comiendo la carne, la grasa y la sangre del muerto. No puede volver a la vida normal hasta que consuma todo, y la grasa comience a salir de su frente. Su reclusión termina con vómitos, momento en el que los huesos limpios del cadáver están listos para la cremación. La cremación y el entierro, o consumo de las cenizas óseas, aseguran la separación definitiva de los muertos de los vivos. Este sistema desafía, por supuesto, la verificación concreta, ya que un supuesto asesino en una aldea puede que en realidad no haya causado la muerte de nadie. A su vez, la muerte en una aldea particular, cuando se diagnostica como resultado de la brujería de guerra, o la muerte del doble animal, presupone el rito de *unokaimu* por parte de un supuesto asesino. Los Yanomam no necesitan pruebas empíricas para poner en funcionamiento su sistema simbólico.

Si el asesino no se somete a este ritual, se marchitará en una vejez prematura. Aquí, el lugar de la sangre es de crucial importancia en el orden cósmico:

La sangre (*iyë*), que irriga la carne (*iyëhikë*), constituye para los Yanomam el agente fundamental del desarrollo fisiológico y por esa razón es el referente simbólico privilegiado del tiempo biológico (Albert, 1985, p. 349).

Del mismo modo, la primera menstruación está rodeada de cuidado ritual. En reclusión, la joven ayuna y permanece en silencio durante días, al igual que su contraparte masculina, el asesino. Si rompe las reglas del ritual, provocaría un cataclismo en forma de una inundación violenta que, según los relatos míticos, destruiría la aldea, la gente y todo lo demás, y, por último, pero no menos importante, provocaría el nacimiento del hombre blanco.

La combinación de controlar el flujo sanguíneo de los humanos con el cuidado de separar a los vivos de los muertos mediante la cremación de los huesos es la columna vertebral de la vida normal. Por un lado, los ritos masculinos de muerte mantienen el ritmo normal del tiempo del individuo y la distinción entre muertos y vivos. Por otro lado, el ritual de la pubertad femenina garantiza tanto el tiempo normal individual como una adecuada periodicidad cósmica.

Albert abre un universo de elaboraciones intelectuales, arrojando luz sin precedentes sobre los materiales etnográficos Yanomami. Gran parte de lo que parece irregular o caprichoso en los relatos de Chagnon y Lizot cobran sentido a la luz de las articulaciones simbólicas descritas por Albert. Incluso teniendo en consideración el hecho de que ha trabajado con otro subgrupo, se puede reconocer fácilmente dentro de los límites del aire de familia, lo que sería o no sería pertinente para los Yānomamö de la región Orinoco-Mavaca.

La muerte, la cremación, la pubertad, la magia y los espectros no solo son buenos para el pensamiento Yanomam, sino que también son extremadamente fascinantes para un antropólogo con inclinaciones estructuralistas. El trabajo de Albert es prodigioso en matrices y tablas que demuestran mediante permutaciones y combinaciones que el asesinato y la menstruación son transformaciones uno del otro además de evidenciar afirmaciones sobre las mentes a través de las cuales son elaboradas. En la medida en que Albert permite que su vena formalista tome el control, sus Yanomam se convierten en piezas de un ingenioso juego intelectual. Sin embargo, este juego no es el meollo principal de su trabajo. El espíritu, y a menudo la letra de su estudio, es rendir homenaje a la inventiva y creatividad de los Yanomam, lo cual los aleja de la figura bastante empobrecida del *homo bellicosus* de Chagnon o del *homo/femina eroticus/a* de Lizot. Los muchos momentos contemplativos en el viaje de Albert por el simbolismo Yanomam se convierten en acción vívida en la descripción de un festival de muerte y en la mirada de observaciones coloridas en sus notas a pie de página. Sin embargo, permanece una sensación de inmensa redundancia en ese universo intelectual, como si los Yanomami, o su etnógrafo, no pudieran arriesgarse a dejarlo pasar desapercibido, para los demás o para ellos mismos.

Observador diligente y admirador de la cultura que estudia, Albert se sumerge en las mentes Yanomam y les permite hablar a través de largas citas en su idioma. Una vez establecidas sus credenciales en la introducción, como estudiante de antropología y asiduo investigador de campo, solo se deja aparecer en un corto pasaje en el texto y en una nota a pie de página, y así mismo, lo hace escudado en la tercera persona del etnógrafo. En estos breves momentos maneja material que ocupa muchas páginas en el libro de Chagnon; uno de ellos es ser inundado con solicitudes:

El paroxismo lúdico del *reahu* (ceremonial de la muerte), e incluso los pocos momentos de respiro en esa noche, serán ocupados, por falta de algo mejor, en burlarse una última vez (al menos para los invitados) de un etnógrafo que con demasiada frecuencia se aferra a su cuaderno de notas: ¿no estás dormido? ¡préstame tu linterna! ¡los brujos enemigos me matarán si salgo a mear en la oscuridad! (...) ¡dame tu bolígrafo! ¡mi pintura corporal se está desvaneciendo! (...) Estoy trayendo un trozo de carne (...) ¡quiero un pedazo de tu pastel de mandioca para acompañarlo! (...) ¡me pica el muslo! ¡quiero medicina! (...) dame chaquiras de inmediato (...) estoy furioso (...) las mujeres me niegan sus vaginas! (Albert, 1985, p. 493).

Otro, en el que es reprochado por entrometerse en el reino secreto de los nombres personales:

El etnógrafo, colector imprudente y torpe de nombres de los muertos, a menudo es amenazado con la muerte justo después de sus meteduras de pata. “Si fueras un Yanomamë, te habría matado hace mucho tiempo”, concluía regularmente uno de mis informantes; un genealogista a pesar suyo, intentaba heroicamente cambiar su irritación extrema en mera condescendencia al final de nuestras entrevistas. (Albert, 1985, p. 399).



Lo que destaca Albert en estos pasajes no es la violencia o el comportamiento agresivo, sino el *ethos* humorístico de los hombres hedonistas en el apogeo de un festival de alta tensión, y la humildad de un forastero que reconoce cómo su intromisión inoportuna puede llevar al límite la paciencia de sus informantes. Vale la pena notar que, a lo largo de su larga disertación, Albert no menciona ni una sola vez nombres personales Yanomam para identificar a nadie. En resumen, Albert nos proporciona una forma nueva, profunda y erudita de mirar a los Yanomami, contrarrestando el atractivo al exotismo que está presente en gran parte de lo que se ha dicho y escrito sobre estos indios.

## El costo de ser exótico

En la mayoría de los casos, las visiones populares de pueblos primitivos con costumbres bizarras<sup>10</sup> suelen ser generadas por escritores de viajes, colonos y similares, a menudo explorando la crueldad y otras prácticas impactantes. Luego, vienen obras serias y profesionales de antropólogos que intentan reducir el exotismo y superar la distancia entre esos primitivos y sus lectores occidentales. No es así con los Yanomami. El sensacionalismo que los ha perseguido fue precipitado por la primera publicación de *Yānomamö: El Pueblo Feroz* en 1968. Un evento raro en la historia de la antropología, ya que los textos etnográficos rara vez alcanzan tanta visibilidad fuera del ámbito académico. Pero, con el éxito del libro va el mérito dudoso de exponer al pueblo Yanomami a una avalancha de imágenes abusivas.

Siguiendo los pasos de Chagnon, Lizot produjo una colección de cuentos Yānomamö (publicada originalmente en 1976), que pretendía contrarrestar el estereotipo de pueblo feroz ya adherida a los Yanomami. Los años setenta y ochenta han sido pródigos en historias extravagantes contadas en películas y libros sobre estos indios salvajes del sur de Venezuela (por varias razones, los Yanomami brasileños han sido en gran medida exentos de esto, hasta ahora). Un ejemplo particularmente vil fue una película llamada “Holocausto Caníbal”, una producción italiana con un elenco completamente blanco que supuestamente representaba a los indios Yanomami participando en extraordinarias orgías de canibalismo y deleite sádico. Su contenido pornográfico era tan extremo que el gobierno suizo prohibió su exhibición. También fue denunciado por el Instituto Indigenista Interamericano durante una reunión celebrada en Puyo, Ecuador, en 1981.

Menos delirante pero igualmente controvertido es *Shabono*, un libro escrito por Florinda Donner (1982), cuya identidad sigue siendo algo misteriosa, dado que, en los medios antropológicos de Venezuela, Brasil y Estados Unidos, nadie la conoce ni la ha visto. En una

10 Véase, por ejemplo, el caso de los Ilongotes examinado por Rosaldo (1978).

versión torpe de *At Play in the Field of the Lord*, juega en los campos del Amazonas, en algún lugar de una selva venezolana no identificada. Donner cautiva al lector con grandes aventuras y romances con los indios, desatando un pequeño escándalo en la profesión (Holmes, 1983; Picchi, 1983; ver también Pratt, 1986). De hecho, cuando se trata de los Yanomami, el sensacionalismo parece no tener fin. Recientemente, otro antropólogo norteamericano, Ken Good, ha hecho su debut en el Salón de la Fama a través de la revista *People* (1987 [19 de enero]), más tarde reproducido en la revista *Manchete*, contando la historia de su matrimonio con una chica Yanomami. Profusamente ilustrado, el artículo se centra en el recién adquirido gusto de la chica por la comida chatarra de Filadelfia. Good es citado diciendo:

Eso es todo lo que quiere comer (papas fritas sin sal). Eso y plátano. No cualquier banano, así que paso la mitad de mi tiempo comprando toda la provisión de plátano de la ciudad. Luego está todo el tabaco que compro. Ella los enrolla en bolas, luego pone una detrás de su labio inferior y eso la mantiene satisfecha durante horas (p. 24-29).

Como marido, podría ser aún peor, o al menos eso podría decir Chagnon. A expensas de esta chica Yanomami, convertida en una atracción de zoológico, se ha recorrido un largo camino por el exotismo. Posteriormente, *People* volvió a la carga con la noticia de que Good vendió a Hollywood los derechos para filmar su romántica historia en la selva.

¿Qué habrá en los Yanomami para encender de esta manera la imaginación de hombres y mujeres blancos? Bruce Albert lo llama *nostalgie de l'exotism* (Albert, 1985, p. 3). Analicemos más de cerca esta idea.

El exotismo no está caracterizado por un tema en particular, sino por el modo de expresión utilizado para describirlo. Lo exótico, dice Stephen Foster, “se reifica e institucionaliza, ya no es una metáfora para lo culturalmente desconocido». Con dispositivos retóricos, se crea “la ilusión de que lo exótico está en el mundo y no en la imaginación” (Foster, 1982, p. 27), un punto magníficamente demostrado por Edward Said en su *Orientalism*.

Incluso aceptando que Chagnon o cualquiera de nosotros los “yanomamistas” debemos haberle parecido extremadamente exóticos a los Yanomami —comiendo salchichas fállicas o insertando lentes de contacto en los ojos—, ni él ni ninguno de nosotros hemos tenido que preocuparnos por las consecuencias de este juicio para el futuro de nuestras vidas o las de nuestros compatriotas. Estoy segura de que, en el momento de nuestro primer encuentro con ellos, los Yanomami tampoco pensaron que eso les podría suceder. Es cuando los misioneros, agentes gubernamentales y empresarios privados los cercan, exigiendo que se vuelvan como nosotros (quienquiera que sea ese “nosotros”), que la conciencia de ser exóticos comienza a surgir entre ellos. No hay simetría posible en la disyunción mutua que sienten los indios y los antropólogos en sus primeros encuentros. Las consecuencias del exotismo pueden ser lindas para los últimos, pero pueden volverse devastadoras para los primeros.

El lenguaje del exotismo ha servido al Occidente en sus cruzadas de conquista durante mucho tiempo, ciertamente desde que un indio Tupinambá vestido con plumas fue exhibido en la corte francesa en el siglo XVI. Lo que experimentó ese Tupinambá entonces puede no haber sido muy diferente de lo que Rerebawë, el informante cercano de Chagnon, sintió cuando el antropólogo lo llevó a ver Caracas para convencerlo de una vez por todas de la inmensidad del mundo del hombre blanco (Chagnon 1983, p. 192-198); una lección dura y alarmante de la desigualdad del poder.

En esta época, cuando se dice que las costumbres exóticas escasean, los Yanomami resultan útiles como escenario para la proyección de fantasías narcisistas que, a su vez, se alimentan en la retórica de los “civilizados”, y sabemos que, de la retórica a la acción, la distancia es bastante corta. En un mundo que ve al Amazonas como una de las últimas fronteras a explotar por sus riquezas minerales y vegetales, hay poco espacio para tolerar manifestaciones extrañas e indigestas de “primitividad”. Cuanto más se represente a los Yanomami como feroces, inmorales y paganos, más fácil será justificar su subyugación, una medida necesaria para que los poderes fácticos estén en condiciones de tomar esas riquezas. Quizás involuntariamente —y aquí va el beneficio de la duda—, los antropólogos han contribuido a todo eso. La sugerencia tímida de Foster de que “en ocasiones puede haber sido la búsqueda de lo exótico en lugar de la búsqueda de una comprensión de la sociedad humana lo que motivó y motiva la antropologización” (Foster, 1982, p. 30) resuena a través de la Tierra Yanomami como un inquietante *déjà vu*.

Cuando Bruner dice que tanto el antropólogo como el indígena son coautores de escritos etnográficos porque están “atrapados en la misma red, influenciados por las mismas fuerzas históricas y moldeados por las estructuras narrativas dominantes de nuestro tiempo” (Bruner 1986, p. 150), está hablando de una situación de largos siglos de contacto entre los indios norteamericanos y los blancos. Aun así, es cuestionable si incluso los indígenas norteamericanos “aculturados” hablan el mismo lenguaje ético y político que sus etnógrafos blancos. Esto resulta mucho más problemático en el caso de pueblos indígenas como los Yanomami, que hasta ahora han vivido de acuerdo a sus propias fuerzas históricas. Están atrapados en la misma red solo por la apropiación que el antropólogo hace de ellos. Ni siquiera la conciencia infeliz de un Yanomami que pueda reconocerse como exótico lo convertiría automáticamente en coautor de, digamos, *The Fierce People*. La coautoría requiere más que ser el sujeto de una narrativa o contribuir al lenguaje que se tejerá en ella. No tengo objeciones contra la afirmación de Bruner de que “las narrativas no son solo estructuras de significado sino también estructuras de poder” (Bruner 1986, p. 144), siempre y cuando la autoridad del escritor esté adecuadamente establecida y reconocida. Atribuir poder donde no lo hay puede ser tan insidioso como esconderse detrás de la retórica de lo exótico.

Las consecuencias de lo que se escribe pueden ir mucho más allá de lo que uno podría haber pretendido en primer lugar. Lizot (1970) fue el primero en señalar los riesgos de la exageración cuando criticó a Ettore Biocca (1971) por haber editado un relato que retrataba a los Yanomami como brutos que, entre otras cosas, tenían la costumbre de golpear la cabeza de los bebés contra los troncos de los árboles. La reputación que generó el texto, argumentó Lizot, solo proporciona a los poderes nacionales (e internacionales) munición para la represión de los Yanomami<sup>11</sup>. Pero no se ensucian reputaciones impunemente. Al igual que Lizot, otros antropólogos en Venezuela, Brasil y en otros lugares se han opuesto a tales manifestaciones de insensibilidad y se han posicionado en defensa de los derechos de los Yanomami, conscientes del compromiso que conlleva nuestra profesión.<sup>12</sup>

Gran parte del trabajo de los antropólogos anglosajones demuestra poca preocupación por las consecuencias éticas o políticas que puedan generar para los pueblos que estudian. La tradición liberal de decir las cosas “como realmente sucedieron”, que valora la búsqueda de la verdad por encima de todo, ha tenido como efecto minimizar la importancia de la responsabilidad social del antropólogo. Una fe inquebrantable en la idea de que se puede descubrir la verdad y que ésta nos libera de la responsabilidad, ha mantenido los límites de ese compromiso bastante estrechos. Chagnon, repentinamente consciente del poder que puede tener la escritura etnográfica, hace un intento tardío y bastante dudoso y soberbio de llamar la atención sobre la necesidad de proteger a los Yanomami:

También espero que mis colegas brasileños y venezolanos entiendan que todavía hay algunas personas muy nobles en las aldeas Yãnomamö aisladas y no contactadas que pueden, como Dedeheiwä me dijo orgullosamente una vez, enseñar algo a los extranjeros sobre *ser humano*. Son, como dijo acertadamente uno de mis profesores de antropología, nuestros ancestros contemporáneos (Chagnon, 1983, p. 214).

¡Efectivamente exótico!<sup>13</sup> A la luz de la reciente polémica encendida por el artículo que Chagnon publicó en *Science* en 1988, este fragmento adquiere un tono burlesco.

Puede valer la pena señalar que la imagen de ferocidad de los Yanomami no ha llegado a Brasil, incluso después del impacto periodístico generado por la pieza de Chagnon en *Science*. Tal vez por el hecho de que el libro de Chagnon no se ha traducido al portugués y, por lo tanto, tiene

11 Algo parecido dicen Picchi (1983) sobre *Shabono* de Donner; y Davis y Mathews (1976) sobre *The Fierce People*, de Chagnon.

12 Existe un corpus razonablemente amplio de artículos escritos por antropólogos en Brasil, Venezuela y otros lugares sobre la defensa de los derechos territoriales de los Yanomami y el respeto a su cultura; por ejemplo, algunos documentos publicados por el International Work Group for Indigenous Affairs (IW-GIA) en Copenhague por Lizot (1976), Ramos et al. (1979) y Colchester (1985).

13 No puedo resistirme a comentar el hecho de que, por sacrosanto que parezca el secreto de los nombres para los Yãnomamö, los libros de Chagnon y Lizot están plagados de ellos. ¿Dónde empieza el respeto por las personas estudiadas?

una circulación muy limitada. Más importante aún que esta omisión, tal vez no tan fortuita, es que la actitud con respecto a la ética de nuestro oficio es muy diferente en Brasil. Hacer antropología en Brasil es en sí mismo un acto político. Tanto los asuntos académicos como los políticamente críticos son parte integrante del mismo impulso profesional, donde la calidad de los primeros no está comprometida por la práctica de los segundos. Esta preocupación con la responsabilidad social del antropólogo es más evidente en el campo de la etnología indígena, debido al activismo de la mayoría de los antropólogos que se dedican al estudio de sociedades indígenas. La cuestión étnica es un campo privilegiado para el ejercicio de este doble proyecto: el trabajo académico y la acción política (Ramos, 1990). Existen razones para esto. Los pueblos indígenas son el ejemplo más dramático de opresión por el hecho de ser diferentes. Hasta hace poco tiempo, tampoco tenían voz en la arena nacional, creando una laguna que era llenada por blancos, entre los que se encontraban los antropólogos.

Una de las mayores imposiciones en sus vidas es, naturalmente, el contacto con la sociedad brasileña dominante. En Brasil hay estudios de mitología, ritual, parentesco y otros temas que no son considerados directamente políticos, pero prácticamente todos nosotros, a través de la escritura o a través de la acción, nos hemos comprometido con cuestiones inter-étnicas. Podríamos decir que la característica distintiva de la etnología brasileña ha sido su énfasis en el contacto interétnico con sus ramificaciones en los componentes históricos, dialécticos y políticos que engendra la asimetría fundamental, característica de las relaciones entre indios y blancos. En nuestra opinión, ninguna sociedad indígena puede ser estudiada como si estuviera aislada, inmune a lo que la cerca. Incluso los Yanomami de Albert, a pesar de la autonomía de su rico mundo intelectual, han enfrentado invasiones, epidemias, prostitución y han visto diezmada su población y se han enfrentado al autoritarismo del Estado-nación que los somete cada vez más. Como ha demostrado Albert, el hombre blanco ya ha entrado en ese mundo con todo su peso de conquistador secular.

No deseo glorificar el *ethos* de los antropólogos brasileños. Si los buscamos, podemos encontrar fácilmente en sus discursos contradicciones éticas y debilidades académicas. Simplemente quiero señalar la diferencia entre su postura y la que se encuentra en otras antropologías nacionales, particularmente del llamado Primer Mundo, *vis-a-vis* de las sociedades indígenas. Quizás también porque los indígenas están geográficamente, si no socialmente, más cerca de nosotros, no están cargados con el mismo peso de exotismo que se encuentra en los escritos antropológicos en otros lugares. Se han escrito libros etnológicos (Melatti, 1983; Ramos, 1986) con el propósito explícito de informar al público sobre las sociedades indígenas, resaltando la importancia de conocer sus costumbres más allá de las simplificaciones empaquetadas en estereotipos, enfatizando la legitimidad de diferentes formas de vida y señalando lo peligrosa

que puede ser la falta de comprensión cultural para los pueblos indígenas. No lamentamos el tiempo que invertimos en la escritura de tales libros y que nos desvía de los esfuerzos intelectuales más potentes, pues las publicaciones de este tipo llegan a ciertos sectores del público y tienen un efecto, por pequeño que sea.<sup>14</sup>

Lejos de ser los asesinos de bebés salvajes retratados en inglés (o italiano), en Brasil, los Yanomami se han asociado a la lucha política de los pueblos indígenas del país; una estruendosa demostración de su papel de símbolo en la lucha fueron las manifestaciones de más de trescientos indios de decenas de etnias que, en setiembre de 1989, vinieron a Brasilia a exigir a las autoridades federales, medidas para librar a los Yanomami de millares de garimpeiros que asolan su existencia.

Mientras que las audiencias de Europa y Estados Unidos, ya sean sensibles estudiantes universitarios o charlatanes de cócteles, se complacen en bordar imágenes de la ferocidad Yanomami, en Brasil un gran número de personas dedica mucha de su energía a presionar al gobierno para que cumpla con la Constitución y la legislación existente, que garantiza a estos y otros pueblos indígenas sus derechos a la tierra, la atención médica y la autonomía cultural. Epidemias recurrentes de sarampión y otras enfermedades contagiosas han cobrado un alto precio en vidas Yanomami; las incursiones continuas de garimpeiros, la apertura de su territorio con carreteras inútiles y la amenaza constante de invasiones de colonos han contribuido a la situación de extrema vulnerabilidad e inseguridad en la que viven los Yanomami hoy.

En lugar de ser el epítome de la animalidad primitiva, los Yanomami se han convertido en un símbolo del paraíso que se está perdiendo por la brutalidad del ciego expansionismo capitalista. Así se ha creado un estereotipo diferente; junto con importantes y comprometidos esfuerzos para proteger la tierra y la libertad de elección de los Yanomami, hay toda una retórica de conservación que se aferra a la idea romántica de que un buen indígena es un indígena desnudo y aislado. Quizás también inadvertidamente, los antropólogos brasileños han contribuido a ello, sin duda. Pero esa es otra historia que espero contarles más tarde.

---

14 Un ejemplo de esto es la reciente utilización de mi libro *Sociedades indígenas* por un juez federal en Mato Grosso como evidencia para demostrar que el territorio de los indios Cintas-largas es mucho mayor que el mero local de la maloca. El juez denegó el pedido de indemnización reivindicado por invasores blancos por tener que abandonar las tierras de estos indios. (Seção Judiciária do Estado de Mato Grosso, Processo no.11.236/83-I, firmado el 22/3/ 90 por el juez Federal Mário Figueiredo Ferreira Mendes)

## Agradecimientos

Mi agradecimiento a George Marcus por sus comentarios y estímulo, y a Bruce Grant, Michael Fischer, Vincent Crapanzano y Mariza Peirano por su lectura cuidadosa y útiles sugerencias.

## Referencias bibliográficas

- Albert, B. (1985). *Temps du Sang, Temps des Cendres. Représentations de la Maladie, Systeme Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)*. (Disertación doctoral, Université de Paris X).
- Bennett, J. W. (1956). The Interpretation of Pueblo Culture: A Question of Values. En D. G. Haring (Ed.), *Personal Character and Cultural Milieu* (pp. 203-216). Syracuse University Press. (Obra original publicada en 1946).
- Biocca, E. (1971). *Yanoáma. The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians as Told to Ettore Biocca*. E. P. Dutton. (Obra original publicada en 1965).
- Bruner, E. M. (1986). Ethnography as Narrative. En V. Turner y E. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience* (pp. 139-158). University of Illinois Press.
- Chagnon, N. A. (1983). *Yāomamë: The Fierce People* (3.<sup>ra</sup> ed.). Holt, Rinehart and Winston. (Obra original publicada en 1968).
- Colchester, M. (Ed.). (1985). *The Health and Survival of the Venezuelan Yanoama*. Copenhagen: ARC/SI/IWGIA. [https://www.iwgia.org/images/publications/0169\\_53\\_Venezuela.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0169_53_Venezuela.pdf)
- Davis, S. y Mathews, R. O. (1976). *The Geological Imperative. Anthropology and Development in the Amazon Basin of South America*. Anthropology Resource Center.
- Donner, F. (1982). *Shabono*. Delacorte.
- Foster, S. W. (1982). The Exotic as a Symbolic System. *Dialectical Anthropology*, 7(1), 21-30.
- Gartrell, B. (1979). Is Ethnography Possible? A Critique of African Odyssey. *Journal of Anthropological Research*, (35), 426-446.
- Geertz, C. (1983). Slide Show. Evans-Pritchard's African Transparencies. *Raritan*, 3(2), 62-80.
- Goldfrank, E. (1956). Socialization, Personality, and the Structure of Pueblo Society. En D. G. Haring (Ed.), *Personal Character and Cultural Milieu* (pp. 303-327). Syracuse University Press. (Obra original publicada en 1945).
- Guss, D. M. (1986). Keeping it Oral: A Yekwana Ethnology. *American Ethnologist*, 13(3), 413-429.
- Holmes, R. B. de. (1983). Shabono: Scandal or Superb Social Science? *American Anthropologist*, (85), 664-667.
- Lizot, J. (1970). Les Indiens Yanoama et la Raison des Blancs. *Critique*, (279/280), 741-746.
- Lizot, J. (1976). *The Yanomami in the Face of Ethnocide*. IWGIA. [https://www.iwgia.org/images/publications/0192\\_22Yanomami.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0192_22Yanomami.pdf)
- Lizot, J. (1985). *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest*. Cambridge University Press.
- Melatti, J. C. (1983). *Índios do Brasil* (4.<sup>ta</sup> ed.). Hucitec.
- Michaels, E. (1982). How to Look at Us Looking at the Yanomami Looking at Us. En J. Ruby (Ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* (pp. 133-148). University of Pennsylvania Press.
- Migliazza, E. (1972). *Yanomama Grammar and Intelligibility* (Disertación doctoral, Indiana University).
- Picchi, D. (1983). Review of Shabono by Florinda Donner. *American Anthropologist*, (85), 674-675.
- Pratt, M. L. (1986). Fieldwork in Common Places. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 27-50). University of California Press.

Ramos, A. R. (1986). *Sociedades indígenas*. Ática.

Ramos, A. R. (1990). *Memórias Sanumá: Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. Marco Zero-Universidade de Brasília.

Ramos, A., Taylor, K., Albert, B., Zacchini, C. y Andujar, C. (1979). *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen: ARC/SVIWGIA/SI. [https://www.iwgia.org/images/publications/0183\\_37\\_Yanoama.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0183_37_Yanoama.pdf)

Rosaldo, R. (1978). The Rhetoric of Control: Nongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians. En B. Babcock (Ed.), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* (pp. 240-257). Cornell University Press.

Sperber, D. (1985). *On Anthropological Knowledge*. Cambridge University Press.

Tassara, M. (Dir.) y Andujar, C. (Fot.). (1983). *Povo da Lua, Povo do Sangue*. [Película]. <https://vimeo.com/201569402>

Thompson, L. (1956). Logico-Aesthetic Integration in Hopi Culture. En D. C. Haring (Ed.), *Personal Character and Cultural Milieu* (pp. 729-743). Syracuse University Press. (Obra original publicada en 1945).

Weiner, A. B. (1976). *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. University of Texas Press.

**Nota:** este artículo corresponde en su totalidad a Alcida R. Ramos

**Nota:** el comité editorial ejecutivo Juan Scuro, Pilar Uriarte y Victoria Evia aprobó este artículo

**Disponibilidad de datos:** el conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.