

# Función Simbólica y Organización Social. Discursos Rituales y Política entre los Yanomami

Catherine Alès

► **To cite this version:**

Catherine Alès. Función Simbólica y Organización Social. Discursos Rituales y Política entre los Yanomami. C. Alès & J. Chiappino (dir.). Caminos Cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación, IRD Editions/ULA-GRIAL, pp.197-240, 2003. halshs-02546359

**HAL Id: halshs-02546359**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02546359>**

Submitted on 17 Apr 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2003 « Función Simbólica y Organización Social. Discursos Rituales y Política entre los Yanomami », in C. Alès & J. Chiappino (dir.), *Caminos Cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación*, Mérida, IRD Editions/ULA-GRIAL : 197-240.

## **FUNCIÓN SIMBÓLICA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL. DISCURSOS RITUALES Y POLÍTICA ENTRE LOS YANOMAMI**

**Catherine Alès<sup>1</sup>**

Una de las esferas que ocupan un lugar privilegiado en el estudio de la organización socio-política de una sociedad es ciertamente la de la palabra pública. En su artículo de 1948, Robert Lowie esboza las dos principales clases de jefes que se encuentran en las sociedades amerindias. Él llama *strong chief* al que tiene la capacidad de mandar, y *titular chief* al que no tiene soberanía, pero sí es «hacedor de paz», generoso y eminente orador. El problema que se plantea entonces es entender cómo se ejerce el poder político en estas sociedades en las cuales no existen formas centralizadas de gobierno, cómo estos «jefes» desprovistos de medios efectivos de coerción, que no pueden dar órdenes por correr el riesgo de no ser obedecidos, logran mantener el orden. Durante su viaje entre los Nambikwara Claude Lévi-Strauss (1955) resalta la importancia de los discursos entre grupos vecinos y consagra un capítulo de *Tristes Trópicos* al análisis de las particularidades de los jefes amazonienses. Más tarde, Pierre Clastres (1974, 1980) desarrolló esta problemática en sus trabajos de antropología política, donde recalca la imagen de esos jefes inevitablemente dotados del «deber de palabra».

Sin embargo, son pocos los estudios que aluden directamente a los discursos. De manera general, en el seno de la disciplina antropológica, la palabra -como hecho cultural- cobró recientemente un nuevo auge bajo la influencia de los trabajos de Austin (1962) y de Searle (1969). El estudio de las propiedades «performativas» del «decir» planteó nuevas interrogantes y permitió el desarrollo del tema de la enunciación y de la intencionalidad en el campo sociológico. Los análisis de antropología política recopilados, por ejemplo, en Bloch (1975), Sapir & Crocker (1977), Brenneis & Myers (1984) han demostrado la importancia de los discursos en las relaciones socio-políticas vinculadas a las sociedades ya sean éstas igualitarias o jerárquicas<sup>2</sup>. Precisamente, a fin de describir mejor la organización yanomami se tratará en este texto de comprender lo que está cumpliendo el acto de palabra en la esfera de lo político, cómo trabaja o, yo diría, ¿por dónde pasa la eficacia de los discursos?

Uno de los retos que uno se plantea cuando estudia una sociedad como la de los Yanomami, en efecto, es el de entender cómo, en un sistema acéfalo, se organizan los vínculos sociales, cuáles son las formas que aseguran el control socio-político y mantienen el orden y, al fin y al cabo, cómo se realiza la toma de decisiones. Esta interrogante me condujo a explorar el registro de los discursos y el de los combates y a mostrar que los intercambios de agresión -real y simbólica-, cuyas distintas formas se combinan según el grado de conflicto y la distancia genealógica, socio-política y geográfica de las partes, constituyen uno de los reguladores del orden y del desorden social (Alès 1984, 1988, 1990b, 1993). El enfoque de este artículo se centrará más bien en las diferentes formas de intervención verbal pública entre los Yanomami. Nos permitirá descubrir cómo los discursos son uno de los mayores instrumentos de autoridad y de negociación política en esta sociedad. Más particularmente, resalta que la palabra es, al igual que el enfrentamiento físico, un poderoso medio de control social. Debemos observar

desde ahora que, si la palabra está del lado de la mediación en lo que concierne a los combates y a la guerra, la agresividad verbal también es capaz de igualarse a la agresividad física hasta el punto de provocarla: las distintas formas de combates, retóricos o corporales, se presentan como uno entre tantos códigos graduados sobre la escala de relaciones de amistad y hostilidad y se sitúan esencialmente en un *continuum*.

#### MODELO DE ALTERIDAD SOCIOPOLÍTICA DE LOS YANOMAMI

Los Yanomami en su totalidad forman actualmente un conjunto que consta de unas 20.000 personas. Viven en casas comunes pluri-familiares y semi-endogámicas, conformadas por un promedio de cincuenta personas pero que pueden contener de treinta a doscientas personas según el caso. Esas comunidades pueden vivir de forma aislada, pero con frecuencia, están organizadas espacialmente en grupos de tres a cuatro, con una distancia entre ellas de cinco minutos a media hora de camino. Forman lo que denominé un grupo de vecindad. Aunque las comunidades vecinas estén ligadas entre sí por relaciones de solidaridad sociopolítica, económica y ritual, cada una de ellas representa una entidad política autónoma que se diferencia claramente de las que la rodean. Las casas o los grupos de vecindad se encuentran dispuestos a una distancia que promedia de media hora a tres o cuatro días de camino, en ocasiones con verdaderos *no man's land* entre ellos. Las relaciones con los grupos de vecindad alejados pueden ser de alianza o de hostilidad; es más bien entre estos grupos que surgen las guerras, con mayor probabilidad por acusaciones de brujería, aunque ninguna vivienda está al abrigo de un *casus belli* interno o local entre casas muy cercanas. Más allá de esta esfera, los Yanomami no conocen de manera directa las comunidades existentes, han oído hablar de ellas pero no las frecuentan. Más lejos aún, lo que corresponde a cinco o seis días de caminata, viven grupos yanomami desconocidos. Todos esos grupos no llegan a encontrarse, pero se reconocen entre ellos por el intermediario de relaciones de intercambio simbólico, sean agonísticas o no.

El modelo residencial y territorial refleja en realidad los vínculos socio-políticos, en el sentido de que existe una correlación entre las nociones de proximidad/distancia social - estructurada por los vínculos de amistad y de hostilidad- y de proximidad/distancia espacial<sup>3</sup>. Hay, en efecto, una relación de interdependencia entre los intercambios amistosos, los intercambios hostiles y la formación de las comunidades. Los conflictos internos o locales y las guerras conducen a una constante recomposición de las unidades locales así como a su frecuente reubicación en el territorio (ver Chagnon 1968a, 1968b; Lizot 1984; Alès 1984, 1990a, 1993). Los movimientos de fisión/fusión y de distanciamiento entre los grupos locales otorgan a la sociedad yanomami su carácter de flexibilidad y de fluidez, esa dinámica siendo correlativa a la permanente redefinición de la identidad de los grupos y, sobre todo, a su continua renovación.

Las comunidades o casas colectivas Yanomami (*yafi* o *shapono*) comprenden de uno o varios segmentos de parientes. Cada uno de ellos se constituye con base en un padre y sus hijos casados o, dicho de otra manera, basándose, cuando el padre se vuelve viejo, en varios hermanos que conviven con sus esposas e hijos y con sus padres. A ellos a menudo se suman sus hermanas viudas o divorciadas y sus hijos, abuelos, así como yernos que estén ejecutando su período de servicio marital. Las casas pequeñas pueden constar solamente de un segmento formado de esta manera, pero las casas más grandes pueden alojar a varios. Estos diferentes segmentos se forman en virtud de las relaciones, de acuerdo con una clasificación del parentesco de tipo dravidiano, de consanguinidad (hermanos y hijos) así como por relaciones de afinidad (cuñados y yernos). Y es precisamente sobre las bases de estos vínculos de parentesco y de alianza que se realizan las fisiones cuando intervienen en una casa.

## LA CUESTIÓN DE LA AUTORIDAD Y DEL PODER

En este tipo de sociedad no se puede cuestionar el poder político en los mismos términos que en la nuestra, es decir, en términos –como lo considera por ejemplo P. Clastres–, de poder coercitivo. De un lado, el político abarca un campo mucho más amplio de relaciones sociales que incluye, entre otras cosas, las relaciones cósmicas dentro de las cuales se reconoce la sociedad. Del otro, la definición del político no se puede limitar a una teoría del poder. Se debe evitar hacer del poder coercitivo o de un sistema político particular, como el Estado, el horizonte del político o, de la misma manera, ver en toda forma de poder<sup>4</sup> la esencia del político. Los «jefes» amazónicos sin «poder», así como los sistemas políticos directos, entre los cuales no existe un ente o una institución representativa a nivel supralocal, no caracteriza menos una figura de la vida política. En el caso que nos interesa, veremos que se trata más de autoridad, social y política, dedicada al servicio del interés común, que de poder. Aquella corresponde una gestión de la cohesión y de los asuntos del grupo y no una autoridad asociada a un principio de sumisión, capaz de hacerse respetar por las buenas o por las malas. En esta perspectiva debemos enfocar que es un sistema en el cual los líderes ejercen autoridad sin practicar el autoritarismo.

La sociedad yanomami forma parte, en efecto, de las culturas socialmente homogénea y débilmente jerarquizada<sup>5</sup>. Sin embargo, se debe señalar que los criterios de edad y de sexo intervienen para crear categorías diferenciadas, conceptualizando, tanto a nivel colectivo como familiar, cierta oposición mayor/menor. Aquella se conjuga con uno de los otros principios de orden que corresponde al de la diferenciación de los seres del género femenino y los del género masculino. Las formas de dependencia socio-económica, además del enlace entre padres e hijos, conciernen tanto a las mujeres como a los hombres, a los yernos como a sus suegros. Esta dependencia puede subrayar relaciones de complementariedad pero también de autoridad, lo que ocurre más particularmente en la relación marido/esposa.

Por otra parte, los Yanomami cultivan la autonomía individual, pero dicha autonomía está articulada alrededor de un principio general de responsabilidad colectiva que obra a nivel de la comunidad; cada unidad residencial integrándose en una red más amplia de solidaridad y de intercambios con los demás grupos locales vecinos. El lazo social es entonces producido por el hecho de que los individuos sacrifican por lo menos una parte de su autonomía en el nivel de organización colectiva, que es el de la comunidad, y en el nivel, que es el de la alianza o asociación con las comunidades vecinas. Si en el nivel inferior, se puede definir el sistema yanomami como una miríada de comunidades independientes y soberanas, todas equivalentes entre ellas, supralocalmente, cada una está organizada en asociación política (como económica y ritual) con comunidades circunvecinas a fin de garantizar la defensa de los intereses y los derechos de sus habitantes, como la protección del fruto de sus actividades y la seguridad de sus vidas. Además, en el nivel superior, todos los grupos locales se encuentran ligados entre ellos en el marco del dispositivo shamánico y del de los analogones animales, lo que permite mostrar que hay un cierto grado de indivisión socio-política entre los grupos yanomami que están englobados al interior de un «todo» socio-cósmico (Alès 1990a, 1995, 1998).

Ciertamente, el liderazgo puede parecer como un componente débil en la sociedad yanomami, ya que no presenta a primera vista los caracteres de una organización muy disciplinada. No existe, por ejemplo, un jefe de casa colectiva nombrado ocupando un cargo formal como en el caso de las sociedades vecinas ye'kwana o wothîha, o un consejo de ancianos<sup>6</sup>, pero cada comunidad es guiada, según su tamaño, por uno o varios líderes de segmento. En las casas pequeñas y medianas (50 habitantes), en principio sólo hay un líder que, por lo general, es el mayor de la fratría más fuertemente representada. En las casas grandes, cada segmento tiene uno o dos líderes que lo orienta(n) y lo representa(n). Por lo

tanto, a veces hay cinco líderes en una casa colectiva y cuanto más grande es la casa, mayor cantidad de líderes puede haber.

Por regla general, esos líderes son *pata*, mayores, son hombres maduros y de más experiencia que sus menores. Son descritos como hombres *prowëhëwë*, hombres físicamente adultos, de buena estatura (anchos a nivel del abdomen), de cierta edad en comparación con los *fiyarimi* que son los jóvenes adultos que aún no han alcanzado el mismo nivel de desarrollo, de «consistencia» física o mental. Los *pata* son, en efecto, los que llegaron a la etapa del «espíritu lúcido», lo que los Yanomami designan por la expresión *pufi wakakawë* (espíritu/transparente). Se les llama los «pata *prowëhëwë*», los mayores preeminentes. Pero es interesante observar que eso no impide que hombres más jóvenes entren en esta categoría. ¿Cuáles son?, precisamente los que tienen el dominio de la palabra, lo que designa esta cualidad como una condición *sine qua non* del liderazgo. En efecto, esta teoría permite que también se encuentren *fiyarimi prowëhëwë*, hombres jóvenes eminentes. Son los que toman la palabra cuando no hay un hombre mayor que cumpla con este papel o, por ejemplo, en su ausencia.

Aunque la palabra *pata* puede ser traducida en ciertos contextos por el término «grande», por definir una edad mayor en comparación con una menor o una cosa de tamaño superior a otra, los «pata *prowëhëwë*» no son «grandes hombres» en el sentido del término «big men» utilizado para la Oceanía, sino en el de «hombres influyentes»<sup>7</sup>. Para designarlos los Yanomami usan la expresión «nano rofote rë huëpouwehei», que se puede traducir por «los que mantienen fuerte la casa». Esta imagen está asociada a la idea de permanencia, y más precisamente es la metáfora de la estabilidad. Significa que son ancianos, *pata*, porque son los que viven desde hace mucho tiempo en una misma casa, los que *habitaron primero*, lo que no deja de evocar una idea de «fundador de casa». Los Yanomami dicen que son los que en una habitación «protegen», «defienden», «preservan» su *urifi*, el habitat, incluyendo, en este sentido, tanto al territorio como a sus habitantes. Pueden ser varios en una sola casa, cada uno actuando como «defensor» o «protector» del segmento de la casa colectiva que habitan.

La función de los *pata*, los mayores, es cuidar la armonía de las relaciones entre las diferentes familias nucleares de su comunidad, así como con las demás comunidades relacionadas. Su papel esencial es estimular las actividades económicas, políticas y ceremoniales del grupo, y su medio es el de la palabra. Ellos gozan del crédito social al suscitar en sus discursos las tareas a cumplir, porque moralizan acerca de los miembros más jóvenes, sirven de árbitros en los conflictos, se pronuncian por la guerra o por la paz<sup>8</sup>. Toman a su cargo y debaten públicamente los asuntos del grupo, pero no tienen el poder de decisión. Todos los problemas importantes dan lugar a una discusión colectiva<sup>9</sup> y, aunque la no participación repetidas veces en las actividades colectivas, así como las discusiones en el momento de los conflictos, terminan en partidas y fisiones, la autonomía individual está preservada en el sentido de que cada uno tiene la libertad de adherirse y solidarizarse o no a las decisiones de los demás.

Es preciso decir que no es raro que un líder acumule la función de shamán, pero es sumamente capital tomar en cuenta que uno puede tener este papel independientemente del hecho de serlo o no. Además, no todos los chamanes se vuelven líderes cuando avanzan en edad; entre los Yanomami la autoridad civil y la autoridad magico-religiosa son dos funciones bien diferenciadas. Eso no quiere decir que la práctica shamánica no esté implicada en el campo de lo político: las sesiones shamánicas necesitan la presencia de una asamblea y son unos de los lugares donde se desarrolla lo político. Los chamanes son esenciales en el sistema defensivo y económico -por sus acciones en el rechazo de los ataques de los chamanes enemigos y el favorecimiento de recursos cinegéticos o agrícolas-, pero actúan bajo el control colectivo de las comunidades<sup>10</sup>. Si la capacidad de los chamanes para domesticar y manipular los entes

invisibles del cosmos hace de ellos personajes reconocidos por todos y temidos por los grupos enemigos, su estatuto particular no constituye en la sociedad yanomami una base para que dominen –ni siquiera controlen– efectivamente a los demás individuos. En definitiva, los chamanes ejercen un control simbólico indispensable para la supervivencia de su grupo, pero ellos se encuentran, al igual que los líderes, al servicio de los suyos, provistos de un poder personal limitado a partir del cual pueden tener influencia sobre su opinión pero no en cambio tomar decisiones en su lugar.

Este punto es importante en el marco del debate sobre el poder y la autoridad en las sociedades no jerárquicas. Debemos evitar la proyección de nuestras propias categorías acerca del poder y de la autoridad, actitud que nos puede llevar a buscar el ejercicio de la autoridad, reducido a la noción de poder, fuera del campo donde se desarrolla (como, por ejemplo, en lo de lo religioso), y que de alguna forma equivale a idealizar la permisibilidad aparente de estas organizaciones sociales, ignorando que si no existe *una* autoridad no es, por lo tanto, que no hay autoridad. Precisamente, a fin de identificar los códigos que obran en las sociedades del «orden sin gobierno»<sup>11</sup>, uno de los aspectos que se quiere analizar en esta disertación es la relación que existe entre el liderazgo, la toma de decisión o la resolución de los asuntos y el ejercicio de la palabra.

#### LAS DIFERENTES FORMAS DE INTERVENCIÓN VERBAL

Además de las conversaciones personales o colectivas (*wayou*), los Yanomami practican varias formas discursivas, mono- o dialógicas. Algunas se llevan a cabo de manera interna a una comunidad, otras ponen en escena a actores de comunidades diferentes. Veamos primero los discursos *wayou*, *patamou* o *kanoamou* que se ejecutan en el interior de la comunidad. Los Yanomami expresan sus pensamientos mediante monólogos, preferentemente ejecutados de noche, cuando se acerca el amanecer. Esos discursos, pronunciados en voz alta, tienen la función primordial de estimular a la comunidad. Se trata de coordinar las actividades y las decisiones del grupo. Los mayores (*pata*) mandan hacer (*shimai*) o dicen de hacer (*nosiemai*) a los demás miembros de la comunidad -hombres, mujeres o niños- para que realicen todo lo concerniente a las tareas que tienen que cumplirse al día siguiente o en los días venideros. Indican las actividades económicas o rituales futuras, los desplazamientos colectivos que se deben prever. Los demás jefes de familia significan generalmente su adhesión a las proposiciones de un *pata* terminando sus declaraciones con las palabras «¡sí, sí!». En las grandes casas tal es el medio de informar a las demás fracciones sobre sus intenciones, de manera que haya concertación, por ejemplo, en relación con los lugares de explotación de los recursos, de campamento temporal o la ubicación de un nuevo conuco. También los mayores discuten sobre el comportamiento que se ha de adoptar en cuanto a las relaciones con las comunidades vecinas, aconsejan efectuar o no una expedición de guerra o una incursión de brujería. Además, los discursos de los oradores sirven para ajustar cuentas. Se usan, inclusive, para poner sobre aviso, para acusar, o, por el contrario, para denegar en respuesta a acusaciones que se rumorean, comúnmente sobre un vuelo, un adulterio o prácticas de brujería. Como pueden poner en peligro la cohesión del grupo, acaparan la atención de los auditores. Se trata entonces de una forma de discurso gritado que, genéricamente, se designa con el término *hirai*, lo que significa «gritar», «vilipendiar». Estos discursos gritados pueden intervenir en caliente, durante el día, o bien *a posteriori*, durante la noche.

Entre comunidades distintas, los Yanomami practican varios tipos de discursos dialógicos, entre los cuales predominan los discursos *himou* y los discursos *wayamou*. Se efectúan durante las visitas formales y durante los encuentros intercomunitarios, que se realizan en ocasión de una fiesta funeraria ceremonial *reaflu*. Se llevan a cabo exclusivamente por los hombres y están extremadamente formalizados dentro de la estilística y de la

gestualidad. Son el vector de intercambios de noticias, de bienes de prestigio y de alianza política y militar, pero también sirven como medio de comunicación con el fin de solucionar conflictos. Tienen una diferencia temporal de principio, los discursos *himou* se practican de día, los diálogos ceremoniales<sup>12</sup> *wayamou* se ejecutan de noche.

La forma dialógica *himou* se realiza más frecuentemente entre vecinos y entre personas más distanciadas en ocasión de las visitas o de las fiestas funerarias. Ocurre también entre dos co-residentes cuando hay un conflicto para hacer que tras varias sesiones de discurso *hirai* nocturno vuelva la calma. Ese tipo de diálogos diserta sobre asuntos precisos, noticias que hay que transmitir y asuntos políticos, igualmente trata discrepancias matrimoniales o acusaciones de prácticas de brujería. El número de participantes es restringido y su elección está determinada por los protagonistas del asunto cuando se realizan visitas diurnas. Durante las fiestas, son más bien los mayores quienes los practican.

Los diálogos *wayamou* son los clásicos discursos que se practican entre comunidades alejadas. Se llevan a cabo cuando se trata de visitas y de fiestas en el marco de las cuales los visitantes pasan al menos una noche en el lugar. En este caso, en el cual las comunidades están más distantes desde el punto de vista social y/o espacial, existe un grado menor de interacción social, por consiguiente, se trata de visitas de carácter más extraordinario y formal. Hay un mayor número de participantes y de parejas de oradores que intervienen de manera de ocupar el espacio de la noche hasta el amanecer.

El contenido del diálogo puede tratar asuntos políticos o de otra índole, pero tiene un carácter más convencional, es más estereotipado y repetitivo, suele tener más carácter de formalidad que de comunicación objetiva. Se presenta bajo la forma caricaturesca de una solicitud de bienes y, a menudo, está asociado a los intercambios comerciales. No obstante, como ya lo he subrayado anteriormente (Alès 1990b), esta función económica «primera» e inmediata del diálogo *wayamou* es más bien un motivo para realizar una visita: la solicitud de bienes, puesta al servicio de un intercambio de palabras, de noticias y saber, es utilizada como un soporte al servicio de la creación de vínculos sociales que representan el verdadero propósito de estos diálogos. Además del *leitmotiv* de solicitud de bienes, contienen igualmente fases de discusión biográficas, de los acontecimientos acaecidos o de política, pero también del don del conocimiento de los lugares habitados por los ancestros. Esta última fase corresponde a *urifi wëyëi*, «territorio/contar», y por ende, contar la historia y el saber relativos a sus antepasados. Al hacer el don de la onomástica topológica, el orador da a conocer su identidad y la de sus antepasados. En esta sociedad donde el hecho de pronunciar los nombres personales y, más que todo, los nombres de los difuntos, está prohibido, los nombres de los sitios de habitación, en efecto, están en relación metonímica con el nombre de los individuos. Los mismos interesados definen el contenido del diálogo *wayamou* en relación con esta fase dicha *urifi wëyëi*, que consiste en nombrar los sitios conocidos de la selva que corresponden a los nombres de lugar y los nombres colectivos bajo los cuales los antepasados quedan en la memoria de los descendientes. También en el transcurso de los diálogos se pronuncian los nombres de los enemigos y todo este contexto subraya la relación estrecha mantenida entre los diálogos *wayamou* y el mundo de los muertos.

Por lo tanto, la realización del diálogo *wayamou*, aun cuando es indispensable para obtener un bien de prestigio, no persigue necesariamente el objetivo, ni *a fortiori* la finalidad de un intercambio de bienes en el sentido de una transacción comercial. Se consta que se llevan a cabo numerosos intercambios de discurso sin que existan intercambios de bienes correspondientes, por una parte, y que, durante un diálogo, se reclama el conjunto de bienes cuando en realidad se está eventualmente solicitando un solo bien, por la otra parte. La verdadera petición se lleva a cabo al final del diálogo, para sí, aparte y en cuchicheos entre los

interesados; es notable que sólo uno o algunos bienes de prestigio serán concedidos por los residentes a los visitantes y sólo los mayores los recibirán.

Es imperativo que los diálogos ceremoniales *wayamou* se prolonguen hasta el amanecer. Las parejas de oradores se forman en función de las clases de edad y se producen en orden creciente, a medida que va intensificándose la oscuridad: los jóvenes abren la sesión en la primera parte de la noche, mientras que los mayores sólo se suceden en la plaza central una vez entrada la plena noche.

¿Cómo podemos entender, en este caso, el simbolismo de la temporalidad nocturna de los diálogos ceremoniales? El rito de los diálogos *wayamou* es, como el conjunto de la fiesta ceremonial *reaфу*, un rito de reproducción social. Está destinado a crear, a mantener y a reanudar la alianza entre los humanos. Es un rito para la perpetuación de la vida. Por lo tanto, tiene que esforzarse por diferenciar el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Ahora bien, según el mito del origen de la noche, tal como lo cuentan los Yanomami de la Sierra Parima, la muerte entre los humanos surge con la aparición de la noche; antes el día era perpetuo y los Yanomami vivían en paz. Por eso el mundo de la noche está fuertemente ligado al de la muerte y de la desgracia. Los diálogos nocturnos *wayamou*, rito ruidoso en medio del silencio de la noche, intentan dominar la existencia de la noche y por ende del mundo de los muertos, lo cual es el motivo de la fiesta funeraria *reaфу*. Conjurando la noche -asociada a la aparición del sufrimiento y de la guerra, al incesto y la antropofagia- a fin de actualizar un mundo diurno de alianza y de paz<sup>13</sup>. Para lograr este meta deben ajustar entre vivos las cuentas para los muertos que nada simboliza mejor que el corazón de la noche, regresaremos sobre este punto.

Estos discursos, pronunciados por los hombres, son en efecto de vital importancia para las relaciones pacíficas. Son indispensables para mantener relaciones amistosas y para engendrarlas entre dos comunidades que no se frecuentan o bien para reanudarlas después de una guerra (Alès 1990b). Sin embargo, necesitan la práctica de la voz gritada, ya que tanto durante los discursos intracomunitarios como durante los discursos dialógicos intercomunitarios, los Yanomami pueden, gritar (*hirai*), vilipendiar cuando ellos se pelean, se disputan (*ãfa thai*, *noã thai*), a menudo, por un robo de cosecha, un adulterio, un asunto sexual o matrimonial, maledicencias que los acusan de brujería a nivel local o supralocal, o de haber pronunciado nombres personales, o por haber mencionado, gritado, acusado o peleado contra una persona ahora fallecida. En efecto, los Yanomami deben arreglar sus litigios por medio de la palabra y tienen que clamar su ira, de lo contrario no podrán hacerse respetar ni defender a los suyos.

Con motivo de los diálogos *himou* y *wayamou* los residentes no hesitan a enfrentarse con las personas de las otras comunidades cuando no tienen la intención de hablar de manera inofensiva (*okewë*), sino de pelear y de fustigarlas (*ãfa thai* y *pëyëprai*) para expresar sus motivos de ira. *Pëyëprai* es un predicado compuesto a partir de la misma raíz que el predicado *pëyëi*, hacer caer, derribar (cortar los árboles en una parcela también se dice *pëyëprai*) y significa literalmente «golpear, derribar» con palabras. Los Yanomami unen el gesto a la palabra dándose manotazos en los costados, los hombros, las piernas: se golpean tal como golpean a sus interlocutores con las palabras.

Ellos usan varios grados de animosidad verbal cuando increpan, *pëyëprai*. Para *hirai*, *kanoamou*, *himou* o *wayamou*, ellos emplean el lenguaje de algarada reservado para este uso: *hirai thë ã*, el idioma para gritar (gritar/el idioma). Más sube el tono y se encona la discusión, ellos *yahatuou*, se burlan y insultan, provocan a la persona ridiculizándola. La vehemencia consiste principalmente para los hombres en tratarse de «cobardes», de seres pusilánimes. Insisten en la falta de cicatrices causadas por las flechas del adversario, prueba de ausencia de valentía y de ardor en el combate; y se burlan de su fealdad física. Para liberar su cólera pueden



hasta *sipoai*, pronunciar a gritos el nombre propio de su adversario o evocar sus parientes fallecidos, lo que se considera un insulto muy grave entre los Yanomami para quienes está estrictamente prohibido pronunciar los nombres propios y hablar de los muertos. En los casos más graves los Yanomami además tienen una forma de palabra que corresponde a la fase más elevada de agresividad verbal: es cuando uno maldice, *wafëi*, lo que representa un grado extremo ya que están deseando la muerte del prójimo al lanzar imprecaciones presagiando su muerte (Alès 1988).

Según el grado de conflicto, un duelo oratorio puede entonces tomar la forma de una verdadera logomaquia en la que se interpela, se acusa, incluso se fustiga al adversario burlándose de él mediante insinuaciones chocantes y provocadoras a medida que sube el tono, llegando incluso a maldecirlo. Estas prácticas de agresividad verbal pueden desencadenar combates regulares, sea distintos tipos de duelos, antes de que los visitantes abandonen el lugar. En todo caso, a lo largo de los discursos virulentos se crea una nueva camorra, esta vez en el bando de los visitantes, que está en parte compensado por el don de comida y la promesa de un bien que reciben de sus anfitriones. Pero los visitantes convocan a éstos últimos -reciprocidad obliga- por lo general a otra fiesta ceremonial como una manera de anular ese nuevo pasivo. Durante este encuentro, estos serán a su vez objeto de palabras ácidas (*pëyëprai*) en respuesta a sus palabras acusadoras. Además, los sobrevivientes seguirán precisamente pidiendo cuenta de este sufrimiento verbalmente infligido una vez fallecido el orador fustigado.

#### EL ROL DE LOS DISCURSOS EN LA GESTIÓN DE LOS CONFLICTOS

Insistiré entonces ahora sobre el rol de los discursos en la gestión de los conflictos y sobre este aspecto de la práctica discursiva entre los Yanomami: el enfrentamiento retórico. Examinemos primero cómo se organizan exactamente esos ajustes de cuenta orales.

Cuando surgen tensiones en el interior de una casa colectiva, sea cual sea su tamaño, dos co-residentes pueden verse obligados a practicar el diálogo *himou*. Esto sucede cuando un Yanomami tiene un motivo de ira porque otro no deja de vilipendiarlo durante sus monólogos *hirai* y, por lo tanto, lo perjudica. Entonces, furioso, se pondrá a gritar a su vez durante la noche. Se deja llevar por la rabia y durante la noche siguiente, el interpelado volverá a vociferar con mala intención etc., hasta que puedan realizar juntos un diálogo *himou* para poner fin a las hostilidades.

«Cuando se grita -explican los Yanomami- no se puede hablar correctamente. En efecto, no se puede hablar como se debe cuando se está enfadado.» Es la razón por la cual mientras los Yanomami están furiosos no pueden efectuar un diálogo *himou* ya que durante su desarrollo, las parejas no se deben irritar, incluso si se disputan.

«Es sólo durante un diálogo *himou*, cuando se deja de ser agresivo, que se puede recuperar la compostura. Es por eso que se vitupera (*hirai*) primero contra un co-residente, que mutuamente se regañan muy fuertemente y de muy mala manera (*wāritiwë thayorayou*), que se fustigan con palabras asesinas (*pëyëprayou*), que se vuelven a repetirlo, y que, sólo una vez apaciguados (*okewë kōorayou*, volverse de nuevo apaciguado), se llevará a cabo un diálogo *himou*.» Durante esos diálogos, los adversarios de la disputa van a reconciliarse pero esta forma de discurso interviene luego, puesto que cuando los Yanomami gritan, están encolerizados y no pueden calmarse. Tampoco se sienten bien: aun cuando no estén verdaderamente enfermos, la cólera les impide sentirse en buen estado. Pues los diálogos *himou*, llevados a cabo por dos o tres personas de cada bando, tienen como objetivo aliviar el rencor. Los protagonistas salen de allí «curados» y tranquilos ya que habrán tomado la decisión de parar la disputa: se hacen de nuevo amigos y dejarán de vilipendiarse unos a otros por la noche<sup>14</sup>.

Relativamente, este mismo argumento se aplica a los miembros de comunidades diferentes. Por la noche, una persona efectúa un monólogo *kanoamou*, durante el cual va a *hirai*, gritar y *ãfa thai*, a disputarse con un Yanomami de otra comunidad. Por vía de consecuencia, él está ausente. Si no escuchó (entre casas cercanas se oye muy bien cuando uno grita), de cualquier forma algún residente en posición de parentesco o alianza en su lugar le informará de lo sucedido. Le repetirá la agarrada de la que fue objeto y le pedirá que vaya a «sentarse» a su casa -lo que se refiere a la posición en cuclillas que mantienen durante el diálogo: «¡Cuñado, han peleado contigo!, tienes que ir a sentarte, te criticaron, hablaron de ti!» Más tarde, el interesado visita esa comunidad y realiza diálogos *himou* con sus detractores de manera de poder solucionar el asunto y reconciliarse.

En este último caso, se trata de las comunidades próximas, que se visitan frecuentemente. En lo concerniente a las casas más alejadas, la ocasión para zanjar un pleito se produce a favor de visitas espontáneas o invitando especialmente a participar a una fiesta funeraria *reafu*. En esta última configuración, una acude a otra, por intermedio de un mensajero, en calidad de comunidad considerada como «amiga» para honrar con su participación el encuentro ceremonial. Pero se anuncia que durante la fiesta se llevarán a cabo ajustes de cuenta. Eso, en general, se resume en la fórmula -que puede parecer ambigua pero que no lo es para los interesados-: «¡Vamos a jugar juntos!»

Las acusaciones de perjuicio contra los visitantes conllevan, a menudo, chismes (*wanomou*) denunciando actos de brujería. Debe tomarse en cuenta que, en esta sociedad, este tipo de chismes no hace falta para poner en peligro al conjunto de los residentes de una casa pues implica represalias. En este contexto, los diálogos *wayamou* ejecutados durante la noche van a ser la escena de combates verbales que tienen como objetivo hacer sufrir, afligir (*preai*) al adversario. Aquél debe soportar los vilipendios y debe responder a las acusaciones, que siempre niega. Ahora bien, desde la perspectiva yanomami, el sufrimiento de los visitantes no constituye un hecho de menor importancia, crea un valor de compensación para los residentes, del cual son desde entonces deudores bajo la forma de un don de comida y de bienes.

Es igualmente conveniente insistir sobre este punto: los diálogos ceremoniales no son siempre puras manifestaciones protocolares ni actos de cortesía. Frecuentemente, los Yanomami asocian los diálogos *wayamou*, a semejanza de los diálogos *himou* que sirven para arreglar las tensiones entre residentes y entre casas aliadas, con esa forma de ataque verbal designada con los términos *pëyëprai* e *hirai*. Eso explica el tono «agresivo»<sup>15</sup> que toman a menudo los diálogos convirtiéndose en verdaderas guerras retóricas<sup>16</sup>.

Además, la hostilidad verbal puede hacer que lleguen a desencadenar combates de duelos *patikai* con los puños o con piedras. Los adultos más jóvenes son los que participarán en el torneo en el momento de la lucha: ellos se relevan uno por uno en la plaza central para recibir los golpes; cada uno de los bandos debe recibir la misma cantidad de golpes que los que propina. Luego los mayores ponen fin al enfrentamiento. Furiosos, los jóvenes visitantes rechazan el don de la comida y quitan la aldea para regresar. No obstante los mayores se quedan atrás. En las orillas de la plaza, efectúan diálogos *himou* con el fin de calmar la situación, de pedir el cese de las hostilidades y de reanudar la amistad; durante ese tiempo, las mujeres mayores también llevan a cabo, en parejas, intercambios de agresión verbal, gritando y peleando para defender a sus hijos. Luego los mayores toman las cestas de carne y de comida cocida<sup>17</sup> antes de regresar a su caserío, ya que los diálogos *himou* intercambiados han concluido con una tregua prometiéndose amistad<sup>18</sup>. De hecho, algún tiempo más tarde, el pueblo de los visitantes organizará un nuevo encuentro en el que se devolverán a sus protagonistas los combates físicos y las luchas verbales que tuvieron que soportar durante el primer encuentro. En principio, el ciclo está realmente concluido. Se reanuda la amistad y no se volverá a pelear en relación con este asunto.

También se suscitan directamente combates por transgresiones cometidas, lo más frecuente es que ocurran por un raptó de mujer ya casada, un robo, o la destrucción de las cosechas en los jardines. Siempre concluyen mediante diálogos *himou* llevados a cabo por los mayores. Estos diálogos pueden desarrollarse directamente en el marco de las fiestas funerarias durante los encuentros intercomunitarios, o bien, si el asunto es más grave, pueden expresarse primero fuera de ese marco.

Es el caso de los grandes combates con palos *naprushí*, durante los cuales van a enfrentarse simultáneamente varias comunidades asociadas. Los adultos del sexo masculino participan en el combate al cual un mayor de cada bando pondrá fin. Esos dos personajes realizarán luego un diálogo *himou* vehemente durante el cual ellos regañarán, *pëyëprai*, con el fin de restablecer la calma y las relaciones de amistad. Afirman que el asunto está arreglado y que dejarán de pelearse. En realidad, como ya lo hemos visto, los agredidos también tienen derecho a su revancha para que las cuentas queden claras. Habrá de nuevo una lucha, dentro del marco de un *reafu*, en forma de torneo de duelo con puños, *patikai*, y de diálogos tumultuosos destinados a restablecer la calma.

Desde este momento, comprendemos mejor la importancia de los discursos que acompañan la lucha física: en efecto, por muy agresivos que parezcan, representan una manera de aplacar el antagonismo con el fin de permanecer en el marco de las relaciones amistosas y de no caer en el de las relaciones agonísticas con armas mortales.

La cólera se expresa mediante el enfrentamiento verbal y físico hacia los aliados o bien mediante prácticas letales en contra de los enemigos. Las diferentes formas de combates físicos y de discursos están graduadas y permiten manejar esta ira. Podemos decir que constituyen el léxico del código semántico del lenguaje de las relaciones socio-políticas del cual tratamos de extraer la gramática.

Los discursos formales *himou* y *wayamou*, aun cuando se trate de discursos durante los cuales se increpan, *pëyëprayou*, sirven para conservar la amistad. Su objetivo esencial consiste, por la pronunciación de palabras apaciguadoras, en permitir la transformación del estado de cólera al de la tranquilidad. El procedimiento reside en neutralizar mutuamente la irritación con palabras diplomáticas en vez de fórmulas directamente agresivas (*okeomayou*). Ya hemos visto que existe un distingo en la manera de gritar según se tratase de la noche o del día, de un diálogo o de un monólogo. Sea cual sea el contexto, los Yanomami emplean los mismos términos para calificar las palabras fuertes de la disputa: vituperar, disputar, hacer amonestaciones y críticas, atacar verbalmente (*hirai*, *noã thai*, *ã thai*, *rafumai*, *pëyëprai*). Sin embargo, los Yanomami hacen resaltar una oposición formal: existe una manera de gritar, *hirai*, que es una cólera desenfadada donde, con un orden creciente de gravedad, se ridiculiza (*yahatuou*), se pronuncia el nombre personal (*sipoai*), incluso se maldice (*wafëi*) al adversario y, otra manera, como acabamos de verlo, que aplaca la ira. Una, que exprime directamente el furor, empeora y hace aumentar la tensión; la otra, que está encargada de anular la cólera, permite sublimarla y poner fin a la pelea.

¿Qué ocurre exactamente? Cuando hacen monólogos virulentos moralizadores *kanoamou* o durante los diálogos *himou*, los hombres esencialmente *wasii*, piden que no actúen así: dan a conocer los límites que no deben traspasarse, prohíben los comportamientos desviantes que ponen en peligro la seguridad del grupo y su perpetuación. Para lograr esto, hacen invectivas, *pëyëprai*, pues, desde la perspectiva yanomami, para poder ser escuchado se debe vociferar, amenazar y ser agresivo. Pero, manifiestamente, esa agresividad verbal es considerada como pacífica y pacificadora en su objetivo.

De hecho, existen distintas variaciones posibles alrededor de ese código, y los Yanomami juegan ellos mismos dentro de varios ritos -que pueden dar la impresión de que se

sitúan en el campo de la enemistad y de la agresión- con estos pasos progresivos entre la hostilidad oral y el enfrentamiento físico *pero insertados dentro de las relaciones de amistad*.

### LAS INTERVENCIONES DISCURSIVAS FEMENINAS

No es la única paradoja aparente. A pesar de la importancia de los discursos y de la mediación por la palabra en la organización socio-política de los Yanomami, a pesar del hecho de que los hombres son los principales actores de la manipulación del lenguaje, por poseer registros de voz mucho más amplios y trabajados, puede parecer sorprendente descubrir que un haz de representaciones nos conduce al género femenino en lo concerniente a la voz resonante (Alès 1988, 1990b). Si esta cultura prohíbe a las mujeres la educación marcial y el acceso a los atractivos mortales, en revancha ellas son vengativas por definición: utilizando su voz, ellas protestan y claman venganza. En dos palabras, están familiarizadas con los registros de discurso *hirai*, *ãfa thai* y *pëyëprai*.

Debemos distinguir las intervenciones femeninas de las prácticas monológicas y dialógicas *kanoamou*, *himou* y *wayamou* realizadas por los hombres. La única excepción -y es importante tomarla en cuenta- es la de las mujeres mayores que pueden *kanoamou*, sermonear solas por la noche como los hombres, regresaremos sobre ese punto mas adelante. En especial, ellas intervienen durante las guerras; acuden a casa de los enemigos para cumplir un discurso «gritado». Ese rol de mediador incumbe a las mujeres de cierta edad; a menudo cuando una de ellas está en una posición intermedia, ambivalente podríamos decir, por el hecho de sus relaciones de parentesco con el grupo enemigo. Las «mujeres mayores» (*patayoma*), como se les llama, o sea, las «mujeres influyentes», pueden acudir a una comunidad enemiga e intervenir en voz alta para condenar los ataques. Esta forma de intercesión permite, por lo general, desbloquear la situación. Van acompañadas por uno o dos adolescentes, que no han participado en la guerra, con el fin de que establezcan amistad con los jóvenes de la otra comunidad. La finalidad es que se hagan ulteriores visitas. Las «grandes mujeres» son así eslabones intermedios indispensables para llegar al armisticio. Permiten la abertura, mediante pasos sucesivos, de visitas, esta vez masculinas, entre las dos comunidades, hasta el momento en que se realicen discursos ceremoniales de reconciliación y de paz entre *pata*, entre «hombres influyentes», durante los cuales van reafirmar mutuamente su amistad (*nofipëyëo*) (Alès 1988,1990b).

Además de esta forma de influencia oficial ejercida por las mujeres mayores, éstas también intervienen de manera permanente mediante violentas críticas dirigidas tanto a mujeres como a hombres. Ellas *rafumai*, refunfunan, protestan, reprueban, contradicen, increpan agresivamente sin cesar en contra de unos y otros en relación con sus actuaciones. Mediante sus desagradables comentarios y sus reprimendas ejercen así una censura social cotidiana sobre los habitantes de su comunidad o las comunidades vecinas, dictando y controlando la conducta de cada uno.

En el ámbito de las disputas domésticas, las mujeres pueden intervenir muy temprano sobre el modo de vociferación, de gritar y de pelear (*hirai* y *ãfa thai*), especialmente en lo que concierne a los hijos, cuando uno de ellos recibe un golpe o sufre una herida, pero también a propósito de los robos de cosecha, de adulterios, de asuntos sexuales o malentendidos conyugales. Cuando ellas increpan de este modo, recurren a las burlas (*yahatuou*), lanzan maldiciones (*wafëi*) e incluso llegan a revelar el nombre propio de sus adversarios (*sipoai*) -lo que no pueden hacer abiertamente los hombres sin provocar un grave conflicto. Llegan a veces a las manos, incluso pueden lograr que los hombres se amenacen o se peleen entre ellos.

En los casos más graves, por ejemplo, del maltrato infligido a una esposa recalcitrante o infiel susceptible de recibir heridas mortales, las mujeres, divididas en dos bandos opuestos, pueden pelearse a gritos. Esos bandos se enfrentan en vociferaciones recíprocas,

alternativamente iniciadas -y espacializadas, cuando están implicadas varias comunidades vecinas- en ocasiones, repetidas veces al día y durante varios días.

En ese rol, las mujeres defienden a los suyos: hijos, padres y marido. Ahora bien, esencialmente de este modo, las mujeres -que no ejercen la palabra formal dialógica ceremonial- pueden intervenir en los conflictos y en el orden social. Literalmente, ellas «añaden» (*yētēmou*) cuando grita un marido o un hijo. En efecto, una esposa añade palabras por detrás cuando su marido vocifera, *pëyëprai*, durante un discurso *kanoamou*, *himou* o *wayamou* y durante una disputa: así le asegura un apoyo sobre todo si éste se ve en dificultades y si le falta respuesta<sup>19</sup>. Cuando dos hombres se enfrentan verbalmente, cada uno a un lado de la plaza central, suele suceder que sus esposas entre ellas hagan lo mismo; cuando un anfitrión *pëyëprai* a un visitante durante un diálogo ceremonial *wayamou*, la esposa de este último también protesta. Por la mañana, le tocará vituperar a la esposa del residente, aun cuando sucede que ellas comiencen a increparse de forma simultánea. Igualmente, durante un diálogo *himou* tumultuoso, las dos esposas se sientan por otra parte y se atacan verbalmente.

Desde el momento en que surge una amenaza de enfrentamiento o de combate efectivo, su participación se concreta particularmente en el modo verbal. Ellas empeoran y provocan el altercado, sobrestiman el daño y precipitan el ajuste de cuentas.

De manera general las mujeres gritan cuando los hombres combaten en duelo, con palo o en batallas campales, así como durante los momentos en los cuales los hombres amenazan con pegar; ellas recriminan (*noã huo*), es decir, reclaman venganza cuando uno de sus hijos, hermano, yerno o marido es golpeado o cuando una hija, una hermana es maltratada por un hombre. Ellas se ven llevadas, en ese contexto, a maldecir (*wafëi*), a pronunciar palabras evocando la muerte del protagonista.

Como lo vemos, dentro del sistema de agresión, verbal o física, las mujeres ocupan un lugar preciso, es decir, el de la palabra gritada, el de la vociferación. No obstante, se trata de una posición en la cual no tienen el monopolio, ni siquiera una parte mayoritaria ya que los hombres también «gritan» y «se pelean» durante los monólogos y las diatribas intra-comunitarias, así como durante los diálogos intercambiados entre comunidades. Sin embargo, *la lengua* y el poder fónico siguen siendo el arma más exitosa puesta a la disposición de las mujeres para que puedan intervenir en los fines del control social. En contraste, esto hace resaltar el rol femenino de la manipulación de la palabra agresiva.

## EL ORDEN DE LA PALABRA

De buenas a primeras se puede pensar que entre los Yanomami hay un predominio masculino donde el liderazgo lo lleva el hombre. Pero es un punto que merece atención. En cada casa colectiva, existe al menos un hombre que vocifera, sin embargo, no es raro que al menos una mujer también hable fuerte. Es necesario subrayar este punto en relación con los Yanomami, de los cuales se ha exaltado más bien el aspecto viril y guerrero. En una casa grande, varias personas generalmente pronuncian discursos monológicos *kanoamou*. En su mayoría son hombres pero existen igualmente una o varias mujeres que pueden bajo esta forma tomar la palabra. Estos mayores, hombres y mujeres, se turnan para arengar a los miembros de la comunidad. Cuando la situación lo exige, uno de los hombres mayores habla en voz alta durante una noche, otro la siguiente noche, otro la noche siguiente y, luego, una mujer lo hace la noche siguiente<sup>20</sup>.

Generalmente, los mayores de fratría están llevados a ejercer el deber de la palabra y son los que gritan. A menudo, sus esposas los asisten. Así mismo, este rol pueden desempeñarlo menores y esposas de menores. En realidad, ello depende de las personalidades de los individuos y de su competencia de oratoria. Puede suceder que en una casa no exista

ningún hombre dotado para el ejercicio de la palabra fuerte. Una mujer puede entonces ser la única persona que pronuncie discursos en voz alta en esa comunidad. Existen ejemplos de casas que se encuentran en esa situación en la Sierra Parima. Se dice de estas mujeres que discurren durante la noche, que desempeñan el mismo papel que los hombres y que gritan mucho. Además, cuando en una casa vecina un hombre da un discurso gritado, éstas pueden seguirlo en sus declamaciones y parafrasearlas (*noã huai*) para apoyarlo. Son estas mismas mujeres mayores, las *patayoma*, las que se van de visita a la casa de los enemigos e intervienen como intermediarias en casos de guerra.

¿Finalmente, cuáles son entre los Yanomami las cualidades prestadas a los líderes reconocidos como tales? Las de aquellas personas más avisadas, las de pensamiento más sabio *-pufi taorewë-* y que son competentes para hablar *-aka hayu taorewë-*, las que son inteligentes *-pufi moyawë*, como dicen los Yanomami de la Sierra Parima-, o que tienen mucho y más entendimiento que los demás *-puhi hiyakawë*, según los del alto Orinoco-, son explícitamente consideradas las más idóneas para cumplir con la función de dirigir a la comunidad. Los Yanomami explican que los *pata*, los mayores, protegen, *noamaï*, a los miembros de su grupo cuando pronuncian discursos muy fuertes (*kanoamou*). Sus intervenciones no son recibidas como una hostilidad ni una sanción, sino como una llamada al orden para los más jóvenes, por ejemplo, con el fin de que no haya un ascenso violento en las relaciones. A menudo se pide a las jóvenes mujeres el cese de los rumores y a los jóvenes hombres dejar la provocación de hostilidad al hurtar en los jardines o al cortejar a las mujeres casadas. Efectivamente, entre los Yanomami, los que originan rumores son frecuentemente acusados. El motivo es sencillo: en el caso de una muerte susceptible de haber sido causada por prácticas de brujería, si alguien sospecha de un individuo resultará que este último será atacado. Todo el pueblo tendrá que defenderlo con vehemencia y negar las mentiras. Inevitablemente, la comunidad atacará entonces a los delatores. Muchos de los ajustes de cuentas de los diálogos ceremoniales no están determinados por otra razón. Otros delitos frecuentemente evocados son la destrucción de las cosechas y el rapto de mujeres casadas por un amante. Fuente de problemas recurrentes, estas transgresiones en relación a un derecho vigente involucran, una vez más, a toda la comunidad en ciclos de batallas tanto verbales como físicas (ver Alès 1984).

Es precisamente por eso que los mayores esencialmente *noamaï*, es decir, *cuidan* a los miembros de su grupo cuando cumplen con el ejercicio de palabra *kanoamou*: el discurso gritado de los mayores durante la noche es una manera de prever problemas que no dejarán de surgir si los jóvenes siguen comportándose mal. Defienden (*noamaï*) igualmente a sus aliados lejanos cuando son acusados por sus co-residentes o cuando se vislumbran malas intenciones en contra de ellos. Velan así tanto adentro como afuera de su comunidad por controlar las buenas relaciones.

Una vez los monólogos nocturnos pronunciados cada uno tiene la libertad de seguir o no sus llamadas al orden, como es el caso con las conversaciones colectivas para las solicitudes de actividades económicas, rituales o políticas. La «no-directividad» del discurso corresponde al ideal de autonomía personal que parece prevalecer en las sociedades en las cuales la toma de decisión se hace de manera directa y, por lo tanto, podemos decir que se trata más de un liderazgo y de un juego de influencia que de un sistema de autoridad. Sin embargo, las personas se sienten interpeladas y, por este simple hecho, la mayoría se ejecuta. Es en este sentido que el discurso político se encuentra más vinculado con relaciones de persuasión que con relaciones de dominio. No obstante, debido a su imprescindible presencia, se debe considerar - y eso aun cuando los mayores no puedan imponer directamente órdenes o juicios en los cuales los actores sociales deban estar conformes como en un sistema jerárquico- que funciona como una autoridad. Y la agresividad retórica es, aparentemente, la clave para hacerse oír y hacerse entender.

¿Pero cuáles son los medios de su eficiencia? Toda aquella persona que habla de forma inofensiva, *okewë*, dicho de otra manera, que no habla de forma agresiva y fuerte, simple y llanamente está destinada a la ineficiencia. La utilización recurrente de la violencia discursiva hace también que a menudo se entienda como sin valor real (*puo*). «El grita *puo*», dicen los Yanomami, lo que significa que por mucho que grite, esto carece de importancia. «No oí cuando ella gritó», afirman también. En realidad, es precisamente el lugar donde interviene toda la fuerza de la eficacia simbólica: por muy desinteresados que se muestren los auditores ante esos sermones gritados, éstos no dejan de ser enunciados a través del silencio y de la oscuridad de la noche. Representando las palabras las cosas y, aquí, siendo las cosas los individuos, las palabras siempre han surtido el efecto deseado. Los Yanomami se sienten mal y se enferman cuando alguien vocifera: dicen que tienen el alma dañada (*pufi wãritiwë*). Siempre los gritos anuncian algún mal augurio. En tiempos de guerra, constituyen además un presagio de muerte<sup>21</sup>.

En ese contexto, la palabra no agresiva aparentemente no tiene mucho efecto. Por el contrario, para poder tener cierta autoridad hay que *wasii*, lo que significa desaconsejar tal acción o tal plan, disuadir, detener, de alguna manera, censurar, a los otros actuar como lo hacen. De igual modo, el hecho de *rafumai*, de criticar o hacer ruido, es muy común entre los Yanomami. Y en esto sobresalen las mujeres, algo que los hombres detestan. Aunque no lo demuestren, las críticas y las censuras sobre su comportamiento los impresionan en realidad terriblemente. Temen los comentarios de los allegados y a menudo, actúan en consecuencia. No es raro escuchar «fulano me ha aconsejado de no hacer tal cosa», para así explicar un cambio de determinación en relación con un proyecto amoroso, matrimonial o de viaje, etc.<sup>22</sup>

El rol de los hombres mayores además es el de poner fin a los combates formales. En calidad de intercesores, ellos deben *wasii*: sugieren que hay que parar, que con esto basta, que no hay que seguir peleando. En los diálogos *himou* y los diálogos de paz *nofipëyëo*, los hombres precisamente *wasii* para calmar las partes en conflicto, piden que cesen las disputas, los combates o los ataques guerreros. Al final de esos discursos, prometen no caer de nuevo en lo mismo y volver a ser amigos. El papel del pacificador pasa entonces también por esa fórmula de disuasión «*wasii*» que acaba con el regreso a la tranquilidad y a la amistad.

Es de notar que esta posición de intercesor sólo es posible cuando se tiene ya cierta edad y que se puede salir de los conflictos como protagonista. Pues, al igual que en el marco de la casa colectiva, la persona que *wasii* tiene autoridad por estar del lado del que está amonestado, por estar fundamentalmente a su favor y sólo desear su bienestar. En las relaciones intercomunitarias sólo pueden tener audiencia las personas que están por encima de la división actualizada, que la rechazan y que pretenden conservar los vínculos de amistad. En efecto, los intercesores están en una posición contraria a la de los combatientes, quienes mantienen un discurso y una actitud que no da lugar a concesiones. Lo hemos visto en la configuración del combate durante las fiestas cuando los jóvenes se niegan a tomar la comida ofrecida, mientras que los mayores permanecen atrás para gritar y, en realidad, cumpliendo un trabajo de apaciguamiento (*okemayou*) de los sentimientos de ira, para arreglar las cosas y negociar la conservación de la amistad.

Si los mayores logran realizar esta hazaña, es porque están en una posición que discrepa de los otros miembros de su comunidad. De alguna manera, en posición de neutralidad, no están en contra de los suyos -esto ni pensarlo- pero afirman a los interlocutores de la comunidad adversa que han expresado su desacuerdo, que precisamente han *wasii*, es decir, que han intentado impedir la realización del proyecto o de las acciones incriminadas. Esta actitud diplomática es la clave de la negociación: ella permite que todo suceda como si ellos estuvieran de acuerdo con el lado contrario. Por eso pueden entonces *wasii*, convencer a los del grupo opuesto de no seguir peleando, lo que produce el efecto de

calmar la cólera, porque toman la posición que es la de protegerlos. Siempre se está del lado al cual se le «aconseja no hacer» (*wasii*) ya que de esta manera se le está protegiendo (*noamai*) de males futuros, tanto a él como a los suyos. En este sentido, la noción de «*wasii*» no es del orden de la prohibición sino del consejo y de la sugestión<sup>23</sup>. Se comprende así mejor la dinámica del famoso «consentimiento» que Lévi-Strauss (1955) ponía de relieve para explicar la particularidad del poder del jefe indio.

#### LAS REPRESENTACIONES DEL ARTE DE HABLAR

Además, si el ejercicio del liderazgo comprende la obligación de sermonear, de vociferar y de interceder (*kanoamou*, *hirai*, *wasii*) también supone la posesión del saber-decir, de tener una lengua hábil (*aka hayu*, lengua/hábil).

Ahora bien, se reconoce que la adquisición de la habilidad locutoria no es dada a todo el mundo<sup>24</sup>. Los Yanomami dan varias racionalizaciones para explicar este estado de hecho. A nivel pragmático, el resultado oratorio de los Yanomami necesita un entrenamiento durante largos años. Los jóvenes muchachos se entrenan desde muy temprana edad en la pronunciación de frases y en el tono de sus declamaciones. En esta tarea, una persona mayor los ayudará, la cual a veces les enseñará con paciencia esta técnica oratoria. Pero, fundamentalmente, el saber-decir corresponde a una capacidad heredada. Se dice que fulano *yāhimai*, reencarna, retransmite y reproduce la voz de tal pariente o difunto. En efecto, la competencia de elocuencia entre los Yanomami se hereda de los antepasados. Estos pueden ser, en el caso del varón, un padre, un abuelo paterno o materno, un tío paterno o materno y, simétricamente, en el caso de la hembra. Brevemente subrayamos que la transmisión sigue un modelo de filiación paralela que es bilateral. Dicen que no es raro que la hija imite (*owēmai*) a la madre o el hijo al padre, incluso si éstos últimos aún viven. Esto no resulta contradictorio, más bien comprueba esta teoría: estas personas han recibido en ellas del (o de la) mismo(a) antepasado(a) un espíritu específico de la agilidad de palabra. Ya que nadie puede saber hablar si no posee ciertos espíritus particulares, los que son dotados de una lengua estruendosa y penetrante. El espíritu mayor de la voz gritada es un ente femenino, *Thafirayoma*, una anciana siempre enfurecida que vive sobre el disco celeste. También existen el Espíritu Cacique *Ayakoariwē*, el Espíritu Gorrión -*Yarapiariwē* o *Piomī*, el gorrión de cabeza roja,- y el Espíritu Cotorra -*Arimariwē*- y todavía otros, que ayudan en el saber-hablar. Los Yanomami explican que se trata de una reencarnación por la vía de los espíritus, quienes habitaron en el pecho de un antepasado, hombre o mujer preciso, mientras estuvo vivo, y que luego van a vivir en el de alguno de sus descendientes. Dicen también que esta transmisión de competencias se manifiesta en el individuo mediante el sueño. Cuando sueña, oye las palabras, la voz, las entonaciones, el fraseo de los discursos realizados por este antepasado, lo que justifica el hecho de que reproduzca luego su manera de decir y de cantar.

Pero hay más aún. Durante los ritos de aflicción, los mayores evocan el texto de los diálogos ceremoniales pronunciados por algún difunto. Esto no es arbitrario, pues sus evocaciones monológicas se quedan así en la memoria de los jóvenes quienes, más tarde, imitarán al fallecido. Los pasajes de los diálogos evocados son aquéllos que están vinculados con la declamación del conocimiento toponímico del territorio (*urifi wēyēi*), una parte de los diálogos ceremoniales de la cual hemos visto que evocaba los lugares conocidos por los ancestros, y por ende la diacronía, la sucesión de las generaciones pasadas. El detalle es esencial. Su presencia en las lamentaciones nocturnas es un eslabón suplementario que aclara la relación que existe entre los diálogos *wayamou* y la noche. Ya se mencionó el lazo entre los discursos ceremoniales y los muertos por los cuales se hacen ajustes de cuentas y acabamos ver un lazo entre los diálogos y las lamentaciones fúnebres. Se trata ahora de comprender la relación entre los ritos de aflicción y la noche. El mito del origen de la noche que cuentan los



Yanomami permite establecer ese vínculo y entender mejor la correspondencia presente entre la violencia verbal y la noche, y por ende la temporalidad de los diálogos.

Desde varios días los antepasados yanomami oían un ruido en la selva. Era Paují posado en un árbol, que lloraba. Paují llora, llora, de tal forma que los Yanomami intentan varias veces encontrarlo pero todo alrededor de él está oscuro. Finalmente, con la ayuda de entorchas logran percibirlo a lo alto del árbol donde queda. Disparan varias flechas para matarlo sin éxito. Por fin uno lanza una flecha que logra alcanzarlo al abdomen. Herido, Paují murió. A este momento su cuerpo cayó al suelo y en su caída sus alas propagaron la obscuridad (...).

Paují, ente que representa al Espíritu Noche y llora con una voz lúgubre, presagia el sufrimiento y la muerte. Sus lamentaciones anuncian la aparición de la alternancia del día y de la noche sobre la cual va a calcarse la aparición de la alternancia de la vida y de la muerte, de la paz y de la guerra. Con su asesinato surge la muerte, hasta este momento desconocida en el mundo feliz de los Yanomami de aquella época. Por consiguiente, van a aparecer los ciclos de venganzas y de muertes así como los ritos mortuorios, entre los cuales los ritos de aflicción: los Yanomami van a llorar sus muertos, imitando Paují, y los lloros reclamar revancha<sup>25</sup>. Hoy todavía el duelo se señala por medio de marcas oscuras sobre las mejillas, hechas con las lágrimas derramadas para el difunto, cuyo color negro no es sino la metáfora del negro azabache de las plumas caudales de Paují. Recuerda que los ancestros tomaron sus plumas después de matarlo para confeccionar sus flechas y que desde aquel tiempo es con las plumas de cola de los paujís que los Yanomami realizan el empenaje de sus flechas, flechas que sirven para asesinar los humanos.

Las manchas negras que los Yanomami muestran en su rostro en periodo de duelo, condensa toda la simbólica -matanza, muerte, aflicción, sufrimiento, tristeza, venganza-revelado por este episodio mítico fundamental que es el de la matanza de Paují y que la noche evoca. Se entiende ahora mejor que realizado en el corazón de la oscuridad, un discurso violento impresiona aún más. Figura de manera máxima ese mismo presagio de muerte para los humanos que representa la noche densa, la cual, no lo debemos olvidar, está asociada al surgimiento de la violencia para vengar los muertos.

Por ende, la sucesión de los oradores en la plaza central para realizar los diálogos ceremoniales nocturnos que sigue el orden creciente de las clases de edad es análogo a la densificación creciente de la oscuridad de la noche. Es precisamente el mismo orden que siguen las modalidades de intervención verbal. Independientemente del sexo durante los altercados, pero tratándose de hombres en el marco de los monólogos y de los diálogos ceremoniales, el nivel de agresividad demostrada está graduado en función de la edad: por lo general no se grita cuando se es joven, cuando no se tienen hijos o cuando se tienen los primeros hijos. Se grita, *hirai*, cuando ya se tienen dos o tres hijos; se protesta, *pëyëprai*, una vez que se es adulto hecho y derecho y, en principio, sólo se lanzan maldiciones, *wafëi*, una vez alcanzada la edad de la no reproducción (Alès 1988, 1989). Así son los adultos jóvenes, que todavía no tienen la virulencia de idioma, que cumplen los diálogos *wayamou* en la primera parte de la noche, mientras los adultos mayores que saben gritar valientemente empiezan discurrir a partir de la mitad de la noche, momento reputado lo más oscuro, y se turnan hasta el alba. Esta graduación es la imagen del ser humano quien en el transcurso de su vida, después de encarnar la reproducción se acerca cada vez más de la muerte, o de la sucesión de las generaciones penetrando una tras la otra en el mundo de los muertos y del cual la existencia de las tinieblas es la figura. Recalca las funciones siempre ordenadas de los actores, aquí, referente a los combates físicos, reservados a los más jóvenes, como a los combates verbales, reservados a los de más edad.

#### LA CLASIFICACIÓN DE LA COMBATIVIDAD FÍSICA Y VERBAL

A los oradores se les llama *aka hayurimi kē pē*, literalmente, los de la clase de personas con lengua hábil, denominación correlativa con la exteriorización y la temeridad de los individuos que son capaces de mostrarse para hablar fuerte y gritar públicamente. No hay otra razón en el hecho de que a las mujeres que gritan se les denomina *waitheriyoma*. El término designa la categoría de mujeres que son *waitheri*, o sea, temerarias y combativas. Esas mujeres tienen la reputación de hacer como diálogos *wayamou* ya que protestan (*pēyēprai*) mucho cuando los hombres efectúan diálogos *wayamou*. Ahora bien, cuando son jóvenes y tienen a sus primeros hijos, las mujeres deben ser reservadas, no deben gritar sino por el contrario, susurrar cada vez que tienen su menstruación (cf. Alès 1989, 1990b). Si una mujer empezara a gritar desde muy joven, sería un mal augurio, ya que envejecería precozmente.

En cambio, cuando es joven, el hombre es llamado a ocupar los roles que suponen de tener la competencia de ser valiente, *waitheri*, pues son los varones quienes esencialmente participan en los combates y en las incursiones guerreras una vez llegados a la edad adulta. Como ya hemos visto, el joven adulto comienza a participar poco a poco en los diálogos ceremoniales. No obstante, intervendrá al principio de la noche, ya que los más jóvenes tienen la reputación de ser *okewē*, sin efecto, se dice que aún no saben manipular eficazmente la palabra de manera *waitheri*, es decir de manera virulenta.

Cuanto más envejece, más agresivo se va haciendo verbalmente y menos participará de manera directa en la práctica de los combates físicamente. En cambio, se hace muy valiente (*waitheri*) mediante el verbo para enviar (*shimai*) a los más jóvenes al combate. Grita en su casa, sermonea a los co-residentes, pelea con los vecinos y con los aliados durante los diálogos *himou* y *wayamou*. Habla en medio de la noche, cuando la oscuridad se hace más intensa.

Luego, el hombre de madurez deja de participar en los combates pero se coloca a un lado para arbitrar. Durante el ejercicio de la violencia verbal, empieza a *wasii*, intercede para que cesen las hostilidades, calma el juego durante los diálogos conflictivos, dialoga cuando ha caído del todo la noche. El hombre se ha convertido en un *wasiirewē*, un asesor, una persona que aconseja no hacer tal o cual cosa (*wasii*). Ese papel contrasta con el de los mayores, generalmente más jóvenes, que *shimai*, es decir, que delegan, envían a los demás a que cumplan diversas tareas.

Cuando está anciano, el hombre todavía intercede (*wasii*) pero sin recurrir más al registro de la voz fuerte. En efecto, ya no puede realizar el esfuerzo físico que supone la práctica del sermón gritado. Por lo tanto, su palabra emitida en voz directa y suave no deja de ser tomada en cuenta. Su opinión y sus consejos siguen captados como una palabra fuerte (*waitheri*). Esto es válido tanto para los hombres como para las mujeres influyentes, esos *pata*, mayores, calificados como *waitheri* y *waitheriyoma*.

Para los Yanomami, en definitiva, los individuos se distribuyen en tres clases en función de dos criterios: la violencia verbal y la violencia física. Poseen valores diferentes en virtud del sexo.

En lo que respecta a los hombres encontramos primero a los que son buenos oradores y, a la vez, combativos (*aka hayu* y *waitheri*). Siguen después los que son buenos oradores pero no son temerarios, como los que son valientes pero malos disertadores (*aka hayu* y *waitherimi*, o *waitheri* y *aka hayumi*; *-mi* siendo un sufijo negativo). Finalmente están aquéllos que son, a la vez, pocos elocuentes y pusilánimes (*aka hayumi* y *waitherimi*). La escala de valores va decreciendo, los hombres de la primera categoría son los más valorizados. A los que caen en la segunda, también se les valoriza relativamente. Por el contrario, aquéllos que están en la tercera, son elementos percibidos en forma negativa.

En lo concerniente a las mujeres, dos categorías principales dividen a las que son hábiles con la palabra (*aka hayu*) y, por lo tanto, son agresivas verbalmente (*waitheri*), y a las

que no lo son: hablan poco ya que no saben gritar (*aka hayumi, waitherimi*). Es muy importante constar que la primera categoría se valoriza a la inversa de la segunda.

En este caso sólo existen dos categorías ya que las mujeres están, en principio, excluidas de la práctica del manejo de armas, bien sea de manera oculta o patente: fuera de la norma, el criterio de la combatividad física femenina queda eliminada del tema. Sin embargo, existen muy pocos casos de mujeres que atacan físicamente para defender a sus hijos, padres o esposos contra otros hombres, o mujeres que no permiten que se les acerque un hombre. Cuando este tipo de temeridad existe en la mujer no se valoriza ni se estimula, sino todo lo contrario.

Desde un punto de vista general, el sistema de roles en la sociedad se inscribe en parejas de actitudes opuestas *-waitheri/kirii-* que abarca *a priori* la oposición hombre/mujer: la exteriorización, la agresividad y la temeridad corresponden a los hombres, la evitación, el temor, la timidez y la reserva a las mujeres. Pero hay que tener mucho cuidado para no estereotipar esta clase de oposición binaria que a menudo resulta extremadamente reductora si se toma en cuenta la temporalidad y las distintas posiciones ocupadas por los actores en el transcurso de su vida. Por una parte, los Yanomami aceptan que existen mujeres tímidas así como hombres pusilánimes. Así como hay hombres agresivos, también hay mujeres combativas. Además, hemos visto claramente que hay una alternancia en los roles distribuidos a los actores sociales en la conducta de los ritos de guerra y de paz, igualmente en la gestión de las relaciones amistosas y conflictivas, según se trate de menores o mayores, así como de hombres o mujeres. De esta manera, se evidencia una oposición complementaria que cuenta por lo menos con cuatro términos, de tal forma que la oposición *waitheri/kirii* no puede ser restringida al marco de una simple oposición binaria de los géneros masculino y femenino, ella debe relativizarse y comprenderse tomando en cuenta la globalidad del sistema de los roles sociopolíticos que ocupan los individuos de los dos sexos a lo largo del ciclo de vida.

Terminaremos con una última clasificación yanomami, cuya formulación, aunque anecdótica, no carece al menos de un fuerte poder heurístico en lo que concierne a la esencia de la autoridad en esta sociedad. Cuando un visitante extranjero llega a un pueblo desconocido, indudablemente pregunta quién es el jefe. Y los Yanomami no se han librado de esta experiencia, pues ya memorizaron el término «capitán» de origen español. Hoy día, en efecto, usan también otro término para designar a los *pata*, el de *kapitamĩ*, es decir, «capitán». Este tema merece ser desarrollado aquí ya que dice mucho acerca de la diferencia fundamental entre nuestra concepción piramidal y estratificada del poder, con un jefe único por encima de los demás y dotado de poderes exclusivos que manipula la autoridad, y la concepción indígena de «jefe». Ahora bien, cuando se les pregunta quién es *kapitamĩ*, capitán, en una comunidad, la respuesta es elocuente. Empiezan por citar a tal persona, después a tal otra, tal otra y otra, etc. Cuando se habla de la comunidad vecina, del mismo modo enumeran a varias personas mayores de edad. Entendieron que el término «capitán» debía corresponder a su término *pata* que significa «mayor», pero están conscientes de que el término yanomami no tiene exactamente el mismo significado, pues no abarca la noción de unicidad contenido en la palabra «capitán». Siendo contextual la categoría *pata*, puede extenderse e incluir a todos los adultos mayores de las fratrías, aun si estos últimos todavía son hombres jóvenes.

No es todo. Unos informantes yanomami han usado también el neologismo *kapitamĩ* para precisar lo que entendían por la expresión *pata waitheri*, los «hombres preeminentes» que dirigen y guían las comunidades. Pero la categoría de *kapitamĩ* no sólo incluye a hombres, igualmente se estila en femenino. El término *kapitamĩyoma* se considera sinónimo de la expresión *pata waitheriyoma*, «mujer preeminente». De esta manera, a la pregunta hecha

inicialmente de quién es capitán en esta comunidad, se puede recibir la respuesta siguiente: tal y tal son *kapitamī* y tal es *kapitamīyoma*.

La lección que se sacará de este intento de traducción es fundamental. Los Yanomami, cuando se dirigen a un visitante extranjero, emplean el término *kapitamī* o *kapitamīyoma* sin por eso acordar a este término el valor de autoridad exclusiva asociada a relaciones de dominio y subordinación que por definición le confiere nuestra sociedad.

A esta lección se suma otra. Una de las reacciones frecuentes de nuestra sociedad ante este hecho consiste en pensar que las sociedades indígenas, al carecer de jefes o instituciones de autoridad, como los parlamentos políticos o las cortes de justicia por ejemplo, están simple y llanamente anárquicas y desprovistas de toda forma de organización. Más por etnocentrismo o denigración que por ignorancia, se niega generalmente a tomar en cuenta su sistema de organización y la disimilitud sigue utilizada como una justificación de la desigualdad y el dominio.

En el marco de las relaciones instauradas por el Estado y las organizaciones no indígenas con las poblaciones indígenas se plantea el problema de su representación, tanto a los niveles local, regional, nacional como a nivel internacional. Según nuestra sociedad esta delegación deben facilitar el diálogo de las administraciones, de las organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, de los diferentes sectores que emanan de la sociedad nacional o internacional con las sociedades indígenas<sup>26</sup>. Gracias a la vaga función de «representante», generalmente se supone que estos interlocutores únicos son capaces de representar un conjunto de comunidades de una misma etnia, a menudo la etnia entera, también varias etnias, inclusive las sociedades indígenas de varios países. Ahora bien, en el marco del sistema de organización política que se acaba de describir, ¿qué representante único, o qué grupo de delegados, puede pretender constituir la figura de autoridad de comunidades de las cuales se ha visto que disponían de un sistema de organización esencialmente local, sin órgano de representatividad supralocal, donde las decisiones colectivas se toman de manera directa?

Cuando se trata de representantes locales, rara vez son el fruto de un proceso de delegación proveniente de las comunidades: sacados a petición o por iniciativa de grupos exteriores a su sociedad, se escogen más por manejar la lengua dominante, saber escribir y ser capaces de viajar, luego por tener contactos y conocer las formalidades y procedimientos de la sociedad nacional, que por resultar de una elección concertada de todas las comunidades que su persona supuestamente encarna<sup>27</sup>. Concretamente, los representantes, la mayor parte del tiempo, están llevados a expresar su opinión propia o la de las personas que se la piden, en nombre de una totalidad que ignora, muchas veces, todo lo que está en juego.

Es pues difícil no observar que la nominación (y utilización) de los representantes así como el tipo de consulta<sup>28</sup> generalmente realizada responden a unos criterios dictados *por* y *desde* un punto de vista no indígena. Sin duda alguna, sería entonces necesario tomar en cuenta que, tal como se practica en la mayoría de los casos, la consulta sirve de coartada a la sociedad occidental para tomar decisiones en cuanto al sector indígena cuyos derechos democráticos - que son también la libertad- no serán, de esta manera, jamás fundamentalmente acatados. Este respeto pasa por la consideración de la forma de sus organizaciones políticas cuyo principio directo «horizontal» choca con el principio general del modelo jerárquico «vertical» de la sociedad occidental. En razón al derecho constitucional a la excepción, pero también al del principio democrático del proceso de representación, es uno de los retos de los Estados-naciones el reconocimiento de esta forma de organización<sup>29</sup>.

## Referencias bibliográficas

- Albert, B. (1985) «Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)», thèse de doctorat, Université de Paris X, Nanterre.
- Alès, C. (1984) «Violence et Ordre social dans une Société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela», *Etudes Rurales* 96-97: 89-114.
- \_\_\_\_\_ (1988) «Le Geste de la Parole», ponencia presentada en el *Symposium Words of the Tribe: Amerindian Conceptions of Language, Amerindian Linguistic Conceptions*, 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.
- \_\_\_\_\_ (1989) «Inceste et Blasphème», ponencia presentada en el coloquio *Conduites Blasphématoires*, Musée des Arts et Traditions Populaires, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1990a) «Chroniques des Temps ordinaires. Corésidence et Fission chez les Yanomami», *L'Homme* 113, XXX(1): 75-111.
- \_\_\_\_\_ (1990b) «Entre Cris et Chuchotements. Représentations de la Voix chez les Yanomami», en *L'Esprit des Voix*, C. Alès, dir., Grenoble: Editions La Pensée Sauvage: 221-245.
- \_\_\_\_\_ (1993) «Violencia y Orden social: Conflictos y Guerra entre los Yanomami de Venezuela», *Folklore Americano* 55: 75-106.
- \_\_\_\_\_ (1995) «Tierras sagradas, territorios amenazados: los Yanomami más allá de su Doble», en *Amazonas: Modernidad en tradición*, Caracas: GTZ/CAIAH-SADA Amazonas: 205-225.
- \_\_\_\_\_ (1998) «Pourquoi les Yanowamĩ ont-ils des filles?», en M. Godelier & M. Pannoff, dirs., *La Production du Corps*. Amsterdam: Overseas Publishers Association, Editions des Archives Contemporaines: 281-315.
- Arvelo-Jiménez, N. (1971) *Political Relations in a Tribal Society: a Study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Latin American program Dissertations Series, 31.
- \_\_\_\_\_ (1984) «The Politics of Cultural Survival in Venezuela: Beyond Indigenismo», in M. Schmink & Ch. Wood, eds., *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press: 105-126.
- Austin, J. (1962) *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press. («*Quand dire, c'est faire*», Editions du Seuil, Paris, 1970).
- Bauman, R. & J. Scherzer, eds. (1974) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M., ed. (1975) *Political Language and Oratory in Traditional Society*. New York: Academic press.
- Basso, E. (1990) *Native Latin American Cultures through their Discourse*. Special edition of the Folklore Institute, Bloomington: Indiana University.
- Brenneis, D. L. & F. R. Myers, eds. (1984) *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. New York: New York University Press.
- Butt Colson, A. (1965-66) «The Shaman's Legal Role», *Revista do Museu Paulista* 16: 152-186.
- Butt Colson, A. & D. Heinen, eds. (1983-1984) «Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours», *Antropológica* 59-62.
- Chagnon, N. (1968) *The Fierce People*. New York: Holt, Rinehard & Winston.
- Clastres, P. (1973) «Le Devoir de Parole», *La Nouvelle Revue de Psychanalyse* 8: 133-136.
- \_\_\_\_\_ (1974) *La Société contre l'Etat*. Paris: Editions de Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Le Seuil.
- Descola, P. (1988) «La chefferie amérindienne», *Revue Française de Sciences Politique* 38 (5): 818-827.
- Dole, G. (1964) «Shamanism and Political Control among the Kuikuru», *Volkerkundliche Abhandlungen*, band 1, Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum.
- \_\_\_\_\_ (1966) «Anarchy without Chaos: Alternatives to Political Authority among the Kuikuru», en *Political Anthropology*, M. Swartz, V. Turner & A. Tuden, eds. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Duranti, A. & D. L. Brenneis, eds. (1986) The Audience as Co-author. Special Issue of *Text* (6/3). New York: Mouton de Gruyter.
- Duranti, A. & Ch. Goodwin, eds. (1992) *Rethinking Context: Language an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fock, N. (1963) *Waiwai. Religion and Society of an Amazon Tribe*. National Museum of Denmark, Ethnografics Series 8.
- Gumperz, J. & D. Hymes, eds. (1972) *Directions in Sociolinguistics; the Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lévi-Strauss, C. (1943) «Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud», en *Renaissance* (1), New York.
- \_\_\_\_\_ (1947) *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (1955) *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Lindstrom, L. (1981) «'Big Man': a Short Terminological History», *American Anthropologist* 83 (4): 900-905.
- Lizot, J. (1984) «Histoire, organisation et évolution du peuplement Yanomami», *L'Homme* 24 (2): 5-40.
- \_\_\_\_\_ (1991) «Palabras en la noche. El diálogo ceremonial. Una expresión de la relaciones pacíficas entre los Yanomami», *La Iglesia en Amazonas* 53: 54-82.
- Lowie, R. (1948) «Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78: 11-24.

- McCallum, C. (1990) «Language, Kinship and Politics in Amazonia», *Man* 25: 412-433.
- Mansutti, A. (1991) *Sans Guerriers il n'y a pas de guerre. Etude sur la violence chez les Piaroa du Venezuela*. Mémoire de DEA, Paris: EHESS.
- Overing (Kaplan), J. (1975) *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.
- Parkin, D. (1984) «Political Language», *Annual Review of Anthropology* 13: 345-65.
- Ramos, A. (1979) «On Women's Status in Yanoama Societies», *Current Anthropology* 20 (1): 185-187.
- Rivière, P. (1971) «The Political Structure of the Trio Indians as Manifested in a System of Ceremonial Dialogue», en T.O. Beidelman, ed., *The Translation of Culture*: 293-311. London: Tavistock Publications.
- \_\_\_\_\_ (1984) *Individual and Society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos de Graneros, F. (1986) «Power, Ideology and Ritual of Production in Lowland South America», *Man* (21) 4: 657-679.
- \_\_\_\_\_ (1993) «From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. An Approach to the Issue of Power in Lowlands South America», *L'Homme* 126-128: 213-230.
- Sapir, J. D. & J. C. Crocker, eds. (1977) *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Searle, J. R. (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherzer J. (1987) «A Discourse-Centered Approach to Language and Culture», *American Anthropologist* 89: 295-309.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Verbal Art in San Blas: Kuna Culture through the Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherzer, J. & A.C. Woodbury, eds. (1987) *Native American Discourse: Poetic and Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherzer, J. & G. Urban, eds. (1986) *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton.
- Thomas, D. (1982) *Order without Government. The Society of the Pemón Indians of Venezuela*. Illinois Studies in Anthropology 13.
- Urban, G. (1986) «Ceremonial Dialogues in South America», *American Anthropologist* 88: 371-386.
- \_\_\_\_\_ (1991) *A Discourse Centred Approach to Culture*. Austin: University of Texas Press.

## Notas

1. Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), Paris.
2. Sobre este tema, D. Parkin (1984) propone la fórmula de «sociedad como discurso» con el fin de subrayar la mutua irreductibilidad de lo lingüístico y de lo social. También, en la línea de la hipótesis Worf-Sapir la cual recalca la influencia del lenguaje y de la gramática sobre la cultura, las investigaciones de antropología lingüística de J. Scherzer (1987, 1990), J. Scherzer & G. Urban, eds. (1986), G. Urban (1991) intentan poner en evidencia las relaciones mantenidas entre lenguaje, cultura y sociedad: los discursos serían a la vez una expresión concreta y una representación particularmente enunciada de esas relaciones. Ver también los trabajos que exploran la etnografía de la comunicación y del arte verbal (J. Gumperz & D. Hymes, eds., 1972; R. Bauman & J. Scherzer, eds., 1974; J. Scherzer & A.C. Woodbury, eds., 1987; E. Basso, ed., 1990) y subrayan el contexto de los actos de palabra (A. Duranti & D. L. Brenneis, eds., 1986; A. Duranti & Ch. Goodwin, eds., 1992).
3. Cada una de las comunidades aplica desde su punto de vista esas categorías que recurren a criterios a la vez genealógicos, geográficos y socio-políticos a las otras comunidades que la rodean; los conjuntos que así se forman particularizan las relaciones que cada comunidad mantiene con cada una de las otras comunidades. Por lo tanto, el modelo de relaciones yanomami es auto-centrado; el espacio socio-político, del más cercano al más lejano, está estructurado como una serie de encajes jerárquicos o de conjuntos concéntricos que son específicos a cada uno de los grupos locales. A cada conjunto corresponden formas distintas de intercambios amistosos u hostiles, reales o simbólicos (Alès 1984, 1990a, 1995; Albert 1985).
4. Cómo lo subrayo Hobbes, no quiere decir que no hay relaciones de poder en las sociedades, aquéllas son poliformas en la vida social. Se puede considerar por ejemplo las relaciones entre géneros sexuales o el control simbólico de los recursos económicos y de las fuerzas de la sobrenaturaleza por los chamanes (cf. Riviere 1984; Dole 1964, 1966; Butt-Colson 1965-66; Santos de Granero 1986, 1993) pero, a su turno, esta perspectiva reduce considerablemente la noción de político a la de poder/dominación, en detrimento del político definido como las formas de gestionar los asuntos públicos.
5. Estas culturas fueron clásicamente categorizadas en términos negativos como sociedades sin Estado, sin órgano efectivo de gobierno, etc., en comparación con las sociedades con Estado centralizado, estratificadas y jerárquicas. Se utiliza también expresiones positivas como la de «sociedades igualitarias». Sin embargo, por establecerse en comparación con los regímenes jerárquicos y estratificados que definen diferencias socio-políticas entre grupos e individuos, la noción de igualdad permanece relativa a nuestro propio sistema de referencia. La calificación de sociedades «segmentarias» (que incluyen o no linajes), cuyo significado expresa que la sociedad está compuesta de segmentos equivalentes entre ellos, capaces de reunirse conjuntamente entre algunos de ellos, frente a un peligro externo o por un interés común, para establecer una coalición en contra de otros,

traduzca más propiamente la estructura política de estas sociedades que se segmentan y practican el modelo de la fisión/fusión, y la define también más literalmente, como es el caso para los Yanomami, por estar más cerca de su propia visión o conceptualización de su sistema.

6. Ver, por ejemplo, N. Arvelo-Jiménez (1971), J. Overing (Kaplan) (1975), A. Mansutti (1991), P. Oldham (este volumen), N. R. Silva Monterrey (este volumen), y más específicamente sobre la Guayana P. Rivière (1984), y D. Tomas (1982), los cuales describen también a los líderes como de muy poco poder. Notaremos adicionalmente que el « consejo de ancianos » es un modelo que puede emparentarse con lo de la representación occidental y que el Movimiento Indígena tiene tendencia a valorizar para hacer legítimos los sistemas de gobierno indígena. Referente a los Yanomami, se trata de una noción exógena pero que aparece muy recientemente en el marco del proceso de municipalización (ver nota 28) para responder a las presiones políticas de la alcaldía (caso del Alto Orinoco) o, al inverso, para legitimar la política de la alcaldía (caso de la Parima). En cada caso se trata de una configuración que no existe tradicionalmente.

7. Desde hace mucho tiempo, a los antropólogos se les hace difícil dar cuenta en los idiomas occidentales de los diferentes tipos de autoridad en muchas de las culturas que estudian. Pienso que en el caso yanomami se puede más bien hablar de «hombre preeminente» o de «hombre influyente» que de «gran hombre». El término *big man*, que viene de la antropología de la Melanesia, es en efecto asociado a una dimensión bien precisa de competición y de habilidad económica del líder político que no se suele encontrar aquí como tal. No obstante, esto no le quita nada al hecho de que los líderes amazónicos y melanesios comparten ciertamente numerosas características. A propósito de la emergencia del término *big man* y de su crítica, leer L. Lindstrom (1981). Este autor hace un recuento histórico de los distintos intentos para encontrar un término que permita describir de otra manera, en las diversas culturas de Melanesia, el término europeo «jefe».

8. En lo que concierne a las distintas características del «jefe» amazónico que fueron clásicamente adelantadas por P. Clastres (1974), se anota que su descripción paradigmática de la «jefatura» amerindia de las tierras bajas de Amazonas no responde a la diversidad encontrada en la etnografía (cf. Descola 1986). Además del hecho de que el jefe es generoso, hacedor de paz y buen orador como lo dice Lowie, Clastres otorga un estatuto particular a la poligamia como privilegio que es concedido a los jefes. Sigue en eso la idea de Lévi-Strauss (1955), quien la considera en el marco de un intercambio de prestación entre los jefes y sus grupos. Debemos tomar en cuenta que no es un privilegio prestado a los «jefes» en muchas sociedades. Particularmente la poligamia no es la exclusividad de los líderes o los *pata* entre los Yanomami donde cada hombre puede pretender tener varias esposas, y eso desde el momento que está núbil, cuando los *pata* son por definición adultos mayores. En cambio, los *pata* desempeñan un papel en cuanto al principio de generosidad: tienen en general una parcela de cultivo más grande que los demás. Pueden, en sus discursos nocturnos, «mandar» a que los jóvenes hombres de su casa vayan a trabajar su conuco. Más precisamente piden su colaboración para la fase que consiste en tumar los árboles, pero no para sembrar. Este primer trabajo es de todos modos colectivo, cada parcela sigue siendo a su vez el fruto de un trabajo de varios hombres. Eso da después a los que participaron el derecho a servirse eventualmente en este jardín. Cuando un *pata* hace este tipo de solicitud, cada uno en realidad tiene la libertad de irse al día siguiente a ayudar o no en su jardín, pero él sabe que así participa en el bienestar de la comunidad. Los *pata* están específicamente atentos a que sus cultivos puedan proporcionar más productos que para el solo consumo cotidiano a fin de satisfacer a la realización de las fiestas ceremoniales *reafu* que incumbe a los miembros de su casa. El prestigio de los *pata* depende de que puedan obtener cosechas en excedente para que se logre realizar fiestas en su casa.

9. Las decisiones importantes (como por ejemplo la realización de incursiones belicosas o los asuntos que llevan diferencias de posiciones) se discuten, de día, entre todos los hombres mayores y se indican a los menores, los cuales expresan generalmente su asentimiento (pero pueden también desaconsejar la acción pedida, en particular cuando son hostiles a una comunidad que se quiere invitar para una fiesta ceremonial, y en ese caso los mayores se inclinan). En las grandes casas, mas bien en caso de guerra o conflicto, cada mayor o jefe de familia extendida sale al borde de la plaza para presentar y argumentar su punto de vista. Entre casas vecinas se mandan mensajes y se reúnen (*yototai*) para concertarse para toda actividad política, ritual o económica que lo requiera (para decidir de la realización de un raid armado o de brujería y, luego, al momento de cumplirlo; para saber al momento de un fallecimiento quien ejecutará las tareas correspondientes; en el contexto de una fiesta ceremonial, quien irá de cacería y quienes serán las comunidades invitadas; para los lugares de campamentos cuando dejan temporalmente las casas para irse vivir en la selva). De forma general, las mujeres no participan directamente a las reuniones, no obstante se puede decir que participan también en la formación de la opinión y en las decisiones pues los hombres discuten los asuntos con sus esposas, madres, abuelas o hermanas, toman sus opiniones y avisos.

10. En los casos de brujería, por ejemplo, si los chamanes tienen capacidades adivinatorias sobre los medios que fueron empleados para enfermar a tal persona, no revelan cuáles son nominalmente los agentes humanos enemigos responsables del daño: los chamanes deben exponer públicamente los diagnósticos que han descubierto y aquéllos son discutidos e interpretados, en función de los elementos de informaciones disponibles, por los demás interesados.

11. Para retomar la expresión de David Thomas (1982). Sobre la organización socio-política de los grupos del área guayanesa, ver también el número de *Antropológica* dirigido por Audrey Butt-Colson y Dieter Heinen (1983-1984).

12. Niels Fock (1963), refiriéndose a los WaiWai, es el primero que utiliza la expresión «diálogos ceremoniales». Peter Rivière (1971) retoma esta terminología en su análisis de los discursos entre los Trio que comparten muchas características con los de los Yanomami (Alès 1990b). En un artículo G. Urban (1986) considera los diálogos ceremoniales como una forma de distancia social máxima. En lo que concierne a los Yanomami se practican entre grupos aliados y por lo menos entre grupos en relación de no beligerancia, razón por la cual no suelen constituir el polo extremo de las relaciones sociales (Alès 1990b). Sobre los diálogos ceremoniales entre los Yanomamĩ centrales ver también Lizot (1991).

13. Con el fin de diferenciar mejor esos dos mundos, o para hacer uno solo que los sublime a ambos, donde los humanos puedan estar idealmente en un mundo sin muerte, sin enfermedad y sin guerra, los vivos vuelven a crear simbólicamente un mundo de día continuo, sin noche. Todo pasa como si, mediante los estrépitos nocturnos, que se terminan una vez que se anuncia la luz del alba, los Yanomami asegurarían la continuidad del día, como si intentarían anular la noche, para conjurar mejor el peligro de la pérdida de la luz diurna para una noche perpetua, o sea, la amenaza de una vida *post mortem* eterna. En efecto, los Yanomami temen terriblemente que el día no regrese y que la noche se instale definitivamente. Sería entonces el equivalente de la instalación de un mundo invertido, el de los seres eternos canibales a los cuales se juntan los incestuosos después de su muerte (Alès 1989).

14. Globalmente, el procedimiento para la persona interpelada, es el de negar y, para el acusado como para los ofendidos, el de hacer recaer poco a poco, durante uno o varios diálogos, donde varios participan, la responsabilidad sobre otro: «los de la orilla (*i.e.* los vecinos)», «los jóvenes», según el caso. Esto permite a unos y otros avanzar en el diálogo proyectando la responsabilidad sobre «un otro lado». El proceso es crucial en el marco de relaciones igualitarias: deja un espacio a una salida honorable si es posible de las dos partidas; a la primera porque pudo decir que no era totalmente responsable, a la segunda porque notificó el desacuerdo o el disgusto -lo que es el fin deseado. No hay perdedor ni ganador como lo subraya el principio de alternancia, asociado a una reciprocidad estrictamente observada, específica a todos los rituales duales, físicos u orales. Si los que interpelan y pegan primero tienen la ventaja, serán los atacados en el juego de retorno.

15. La violencia aparente de la tonalidad es relativa pues, mientras el observador pudo preocuparse por la virulencia del intercambio de palabras, ocurre que los Yanomami consideran que el diálogo ha sido *okewë*, es decir inofensivo: se trata en este caso de un «juego» retórico -el cual nunca es anodino y sin riesgos- al servicio de las relaciones sociales.

16. Estas son ciertamente, para emplear la fórmula de Lévi-Strauss (1943, 1947), «guerras potenciales pacíficamente resueltas» y se puede decir que entre los rivales el conflicto se expresa por una guerra de palabras a fin de evitar que se exprese con el lenguaje de las armas. Sin embargo, en este marco, el intercambio de bienes materiales cuando interviene, aparece más como un medio para mantener las relaciones en el plan amistoso que como una finalidad y es en este sentido que las guerras no son «la conclusión de transacciones desafortunadas». El intercambio de bienes que parece ser el primer motivo de los diálogos ceremoniales debe ser analizado, más bien, como un soporte a la instauración y a la perpetuación de la relación social cordial (Alès 1990b). La finalidad es la obligación de tener aliados en casos de beligerancia, los cuales -se debe repetir- no tienen como causa la búsqueda de territorios, de bienes materiales, ya sean de índole occidental o no, o de mujeres (Alès 1984, 1993).

17. Ese don de comida (que ellos mismos comen, ya que los adultos más jóvenes se han ido) se hace en este caso a cambio del sufrimiento ocasionado por los golpes recibidos que se han dado con la mano (*patikai noa ha*) o con la voz (*pëyëprai noa ha*).

18. Los diálogos *himou* les han permitido neutralizar la ira (*okeomayou*), y reanudar la amistad (*nofimôkô*).

19. Entre los Sanĩma, A. Ramos (1979: 187) ha anotado una escena similar durante una negociación de intercambio de bienes: «During a ceremonial dialogue... engaged in a trading arrangement, the visitor's mother participated in the scene almost as a third party to the dialogue by emphatically telling her son what he should ask from the other man».

20. Las mujeres pueden hacer discursos públicos políticos cuando lo piensan necesario. Esas mujeres son reconocidas como persona avisada y inteligente y tienen autoridad. Ellas complementan o suplen los hombres a los cuales el papel de líderes es habitualmente reservado. Sobre las mujeres líderes entre los Cashinawa, ver McCallum 1990. Entre los Ye'kwana la posición de jefe del pueblo es oficialmente ocupada por un hombre, pero reconocen que hay también mujeres líderes y que las decisiones y avisos expresados por el jefe pueden dimanar de su hermana o de su esposa.

21. El tema de la simbólica de la violencia locutoria es correlativamente muy rico en esa sociedad (cf. Alès 1988, 1989, 1990b).

22. El discurso cumple una forma de trabajo que conduce a la persuasión. Si se trata de un discurso fuerte, moralizador, dirigido -inclusive implícitamente- a una o ciertas personas precisas debido a una transgresión o una mala conducta, éstos evitarán volverlo a hacer debido al miedo que sienten durante su interpelación. Durante un discurso gritado, el orador toma venganza de esta manera pues sus declaraciones, ya sean directamente escuchadas, contadas o hasta supuestas, molestan y transmiten al (a los) culpables de su enfado un terrible temor que provoca el malestar.

23 Tal como lo veremos mas adelante, la noción de *shimai* no es del orden del mando sino de la delegación.



24. Los que son poco dotados para la elocuencia son calificados por la expresión *aka porepi*, tener una lengua de espectro, es decir, no saber hablar correctamente. Ese enunciado es utilizado para designar los niños antes de adquirir la maestría del idioma y a los mudos. ¿Como comprender esa expresión? Uno de los caracteres de los aparecidos (*pore* o *porepore*) es de hablar de manera ininteligible debido al hecho de que tienen la boca torcida de un lado (hablar durante una pesadilla y tener una pesadilla se dice *poremou*, actuar como un espectro, lo que recuerda que las palabras emitidas por un soñador son ininteligibles y que no es sin relación con el hecho de que el alma de los difuntos visitan los vivos durante sus sueños). Los seres humanos se transforman en aparecidos en el momento de su muerte, se vuelven seres asociales y asociables que yerran solitarios en la selva para la perpetuidad y atacan a los vivos cuando los cruzan. Por contraste los que dominan la oratoria y la sociabilidad son los vivos. Los extranjeros son reputados «*aka porepi*» pues no saben hablar en Yanomami y no actúan correctamente, lo que es coherente con el hecho de que los extranjeros son concebidos como aparecidos de Yanomami y son referidos como «*porepore kë pë*», espectros.

25. Los aves paujís (*Crax sp.*, gallo salvaje de América) emiten sonidos graves y sordos que se escuchan desde muy lejos. Cantan durante todo el periodo de la incubación. Su canto se inicia generalmente en la parte final de la noche y puede acompañar la salida del día: «ellos lloran», dicen los Yanomami (cf. Alès 1990b: 242). Se escuchan «llorar» a la mitad de la época seca (noviembre, diciembre), y al empezar de la época de lluvias (mayo, junio). Para una otra versión del mito de Paují entre los Yanomamí centrales, ver Lizot 1991.

26. A partir de los años 70 "la nueva política indigenista" en Venezuela ha favorecido la creación de un liderazgo a los niveles local, regional y nacional (empresas y cooperativas, federación, confederación) y de élites indígenas (comisionados, enfermeros, auxiliares de salud, maestros y personal auxiliar) que facilitó y legitimó la penetración del Estado en los territorios y las comunidades indígenas (Arvelo-Jiménez 1984). En los años 90 el problema de la representación indígena sigue vigente incluso con factores de resistencia y tentativas de auto-organización de parte del sector indígena (ver también P. Oldham en este volumen).

27. Escogidos en ciertas ocasiones para servir los intereses defendidos por los mismos que los contactan, es difícil esconder el juego de manipulaciones ofrecido por el intermediario del sistema de los delegados. Más generalmente, su juventud no se acomoda con los criterios tradicionales del liderazgo. Para ellos es difícil tomar decisiones e imponerlas a los miembros de las comunidades pues no pueden ser los portavoces de un conjunto que no les considera como tales. Notemos que las comunidades no disponen de ninguna forma de control sobre ellos así como sobre este nuevo tipo de representación frente al exterior.

28. Por ejemplo, en 1993 el Territorio Federal Amazonas, entonces bajo el control del Estado, se volvió estado Amazonas. En este nuevo contexto la Asamblea Territorial tuvo a su cargo hacer una Ley de División Político-Territorial que crearía los municipios y de organizar la elección de los alcaldes. En 1994 se promulgó una ley que recortaba el estado en 7 municipios. Considerando que la población indígena, la cual representa el 49,7% de los habitantes del estado y pueblan con más de 99% los 6 nuevos municipios creados (fuera del municipio de Puerto Ayacucho que existía antes de la nueva ley), no fue objeto de una consulta previa, la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) presentó en febrero de 1995 una solicitud de anulación de la ley ante la Corte Suprema de Justicia por falta de consulta y de respeto de los derechos de los pueblos indígenas y de su vida tradicional. Sin embargo, las elecciones se efectuaron en diciembre de 1995, instaurando un modo de administración y de autoridad distinto del de las poblaciones locales. El 5 de diciembre de 1996, la Corte nulificó la ley por no haber sido consultadas las poblaciones interesadas y reconoció que se debía proceder a la redacción de una nueva ley que tomara en cuenta las especificidades culturales de las poblaciones indígenas del estado Amazonas. En 1997 los Pueblos indígenas presentaron una propuesta propia de división política y territorial para 8 municipios indígenas (o sea un municipio adicional para separar en dos el municipio del Alto Orinoco a fin de permitir a una parte de los Yanomami de administrarse) que fue rechazada por la Asamblea Territorial del estado Amazonas y la Ley de División Político Territorial de 1994 impugnada quedó vigente. Esta nueva disposición ha significado la organización de elecciones para todos los niveles, entre otras de elecciones de alcaldes y consejales, y la intervención en las comunidades indígenas de los partidos políticos. Nuevos líderes fueron designados y formados por partidos políticos y el ejercicio de una nueva forma de poder local, ejercicio que se acompaña de manipulaciones e introduce al universo de la corrupción, ha creado numerosas situaciones de conflicto y separaciones en las comunidades indígenas. De hecho, la instalación a nivel local de los mecanismos de la democracia moderna es un medio que permite al Estado consumir su penetración y restringir la soberanía de los pueblos indígenas.

29. En 1999 se incluyó varios artículos sobre los derechos indígenas en la nueva constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Deberían dar luz a leyes específicas, «en particular, la legislación establecerá las opciones para el régimen de gobierno y administración local que corresponderá a los municipios de población indígena» (art. 169) considerando la especificidad cultural y organizacional de las poblaciones indígenas. No obstante se debe observar que este tipo de medidas no significa que la misión de aculturación y dominación política de la descentralización realizada por la organización político administrativa de municipios y elecciones no siga caminando.