



HAL
open science

Violencia y Orden Social , Conflictos y guerra entre los Yanomami de Venezuela

Catherine Alès

► **To cite this version:**

Catherine Alès. Violencia y Orden Social , Conflictos y guerra entre los Yanomami de Venezuela. Folklore Americano, 1993, 55, pp.75-106. halshs-02546385

HAL Id: halshs-02546385

<https://shs.hal.science/halshs-02546385>

Submitted on 21 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.

Violencia y Orden Social: Conflictos y Guerra entre los *Yanomami* de Venezuela

Catherine Alès*

Introducción¹

Después del primer testimonio recogido directamente de Helena Valero por E. Biocca (1965), son las descripciones y análisis esenciales² de los trabajos de N.A. Chagnon (1966, 1968a, 1968b, 1968c) los que hacen que la guerra y la violencia entre los *yanomami* sean conocidas y tengan un lugar de importancia en la literatura antropológica, aun cuando hayan sido utilizados varias veces de manera reductora.

* Francesa. Antropóloga. Ha realizado numerosos estudios entre los indígenas de las selvas de Venezuela, Brasil y Ecuador. Perteneció al equipo académico del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), de París, Francia

¹ La primera versión de este texto apareció en el núm. 95-96 de la revista *Etudes Rurales*, bajo el título "Violence et Ordre Social dans une Société Amazonienne: Les Yanomami du Venezuela". Nosotros presentamos aquí una traducción revisada y actualizada. Agradecemos a Nalgá Silva Monterrey y Alexander Mansutti la traducción del texto definitivo.

La autora estuvo por primera vez entre los *yanomami* en el Alto Orinoco en 1975; desde entonces ha efectuado numerosos viajes a las tierras altas de la Sierra Parima, en la frontera venezolano-brasilera, acumulando cerca de tres años y medio de investigaciones de campo.

Deseamos agradecer vivamente, en Venezuela, al Ministerio de Relaciones Exteriores, a CORDIPLAN, a la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación (DAI), a la Universidad Central (UCV) y, en Francia, al Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), al Ministerio de Relaciones Exteriores, a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), y a la Fundación Fyssen, quienes han permitido, gracias a su apoyo financiero e institucional, las estancias en el campo.

² Nosotros no podemos, sin embargo, seguirlo totalmente, en especial en lo que concierne al infanticidio selectivo de los recién nacidos de sexo femenino, la escasez de mujeres, el rapto de mujeres y el tipo de relación causal sugerida entre estos diferentes tipos de hechos y la guerra. Detallaremos en otra parte estos puntos que no parecen corresponder con los datos que nosotros hemos recogido al centro de la etnia en la Sierra Parima. El mismo (véase Chagnon, Flinn y Melancon, 1979) revisa su posición sobre el infanticidio, pero la competencia por las compañeras sexuales permanece en el centro de sus discusiones. Desde este momento, sus trabajos (ver Chagnon 1979, 1980, 1982, 1988, 1990b) se inspiran esencialmente de la teoría de la evolución y son tomadas del finalismo biogenético: las guerras se explican, en definitiva, en términos de comportamientos de los hombres —particularmente los homicidios— seleccionados de manera que maximizen su *inclusive fitness* (capacidad de dejar una numerosa descendencia) (ver la nota 25).

El fenómeno guerrero propio de esta sociedad no puede, en efecto, ser asimilado a relaciones de hostilidad mantenidas entre grupos que compiten entre sí por el uso de territorios, la obtención de bienes o de mujeres. Ciertamente los grupos *yanomami* combaten y ejercen la violencia dentro de un marco espacial, a fin de garantizar su seguridad y afirmar su soberanía dentro de límites territoriales. Pero, en la mayoría de los casos, la guerra *yanomami* tiene su génesis en los conflictos internos, en ocasión de los cuales la violencia, que se alimenta de sí misma, desarrolla una lógica de enfrentamientos constituyente del orden social y reveladora de su estructura.³

Ética y práctica de la violencia entre los *yanomami*

Los *yanomami* conforman un subgrupo dialectal de alrededor de 10,000 personas, lo que los hace el más grande de la familia *yanomama* (20,000 personas), y controlan un territorio que se extiende a uno y otro lado de la frontera que separa a Venezuela y Brasil.

Su patrón de asentamiento refleja los diferentes tipos de relaciones socio-políticas que mantienen. Viven en pequeñas comunidades semi-endógamas de sesenta individuos en promedio. Cada comunidad representa un grupo de parientes y afines clasi-

³ El texto presentado aquí sobre la génesis de la guerra debe contribuir a mostrar que ésta no podría ser determinada por las limitaciones de orden ecológico como la escasez de recursos animales o de tierras fértiles. Nosotros remitimos a la respuesta de N.A. Chagnon (1968b) a Vayda (1961) quien, a partir de dos modelos (los Iban y los Maori) cuestiona los análisis sobre la guerra en las sociedades de tierras bajas en América del Sur (especialmente los de J. Steward sobre los Tupinamba y de R. Murphy sobre los Mundurucú), y establece que las sociedades de roza en expansión hacen la guerra para obtener territorios (ver también A. Vayda 1976). Más recientemente, en lo que concierne a los *yanomami*, ver las respuestas de J. Lizot (1977) y de N.A. Chagnon y R. Hames (1979-1980) a las tesis de M. Harris (1971, 1972, 1974, 1977, 1979) y de D.R. Gross (1975). La problemática de la influencia de la limitación de los recursos continúa alimentando los debates, ver por ejemplo, Beckerman (1979); Hames (1983); Harris (1984, 1987); Good (1987); Ferguson (1984, 1989a, 1989b). Contrariamente a lo que proponemos en este artículo, los modelos de causalidad materialista o ecologista (ver también Ferguson 1990b) que han sido propuestos para explicar el fenómeno guerrero, así como los modelos de causalidad biocultural (Chagnon 1990b), histórica y coyuntural (Ferguson 1990a), sobrestiman los tipos de causalidad simbólica ligados a las representaciones relativas a la agresión y a la muerte, así como las formas de respuesta cultural relativas a la transgresión. Es notable que dentro de cada uno de estos marcos de análisis la etología de la guerra depende de restricciones exógenas a una cultura dada. Si esto fuera así, las formas de guerra encontradas en Amazonia deberían ser todas iguales. Por lo tanto, distintos sistemas de gestión de la transgresión y de la agresión (real o simbólica) conducen a formas diferentes de prácticas de hostilidad. Cuando parámetros de orden ecológico, económico o histórico intervienen en la explicación de una guerra, se adscriben todo el tiempo dentro de un marco cognitivo y simbólico propio a la cultura. El enfrentamiento es una manera de identificarse como cuerpo social, y dentro de cada caso las lógicas de canalización de los conflictos internos, así como las de enfrentamiento físico con unidades más o menos distantes social y espacialmente, son fundamentales para la reproducción real y simbólica de estas sociedades (Alès 1991). Aquí queremos mostrar que los conflictos y las guerras son un factor determinante de la estructura social a la cual confieren su carácter remarkable de flexibilidad y fluidez (ver también Alès 1990a). La agresividad y la guerra tienen, en efecto, una función estructural, pues organizan la sociedad en términos de proximidad/distancia a la vez social y espacial, y contribuyen de manera decisiva a la definición de los grupos discretos.

ficados según una terminología de parentesco y de alianza de tipo dravidiano. Tales asentamientos son las únicas unidades reconocidas y nombradas por los *yanomami*. Alrededor del espacio circular de habitación *shapono*, uno o varios segmentos de parientes se ordenan sucesivamente; cada uno de ellos está integrado por una serie de hogares sobre la base de un *nucleus* agnático. En las comunidades de gran tamaño podemos observar la existencia de diferentes bandas, guiadas cada una por un hombre mayor. Este nivel de organización social se distingue por la distribución de los espacios residenciales y de cultivos, y sobre todo durante los periodos de nomadismo, cuando se disgregan para instalarse en campamentos provisionales en la selva.⁴

Se observa también que algunas comunidades, con frecuencia tres o cuatro, forman una especie de asociación, separadas unas de otras por algunos kilómetros solamente, y a veces más estrechamente agrupadas. Su cercanía les permite el contacto y la comunicación permanentes.⁵ Están unidas principalmente por el intercambio matrimonial y ceremonial y por la solidaridad militar —sin que esto constituya una garantía para la ausencia de hostilidades entre ellas—, y desarrollan un consenso para repartirse los recursos vegetales y animales que se encuentran en un territorio extenso que todos podrían aprovechar. Estas asociaciones se separan de otros conjuntos de comunidades o vecindarios que las rodean, por una distancia que puede variar de dos horas a tres jornadas de camino. La constitución de estos conjuntos es producto, generalmente, de la división, por fisiones sucesivas, de una sola y única comunidad originaria.

En una escala territorial más vasta, un cierto número de comunidades surgidas de las fisiones consecutivas de una comunidad originaria, o de un mismo vecindario, constituyen lo que N.A. Chagnon llama un "bloque" de población emparentada; éste se dispersa sobre un territorio diferente al del bloque vecino. Este principio de la formación de los bloques de población no excluye, en las fronteras, los solapamientos entre los bloques vecinos.⁶ Al interior de un bloque las relaciones entre las comunidades, así como las que se mantienen con los grupos vecinos que pertenecen a bloques distintos, pueden ser pacíficas u hostiles.

⁴ Las bandas son definidas más nítidamente cuando ha habido fusión de dos o varias comunidades. Es sobre la base de este esquema de división que se constituyen en general, en caso de conflicto intracomunitario, las partes adversas y que se operan las fisiones (para más detalles sobre este tema véase Alès 1990a).

⁵ Según el criterio *yanomami*, estas casas están al alcance de la voz cuando uno grita (se puede escuchar cuando se advierte algo; las visitas tienen un elevado grado de frecuencia).

⁶ Estos conjuntos de poblaciones no son totalmente homogéneos; existe la posibilidad de reclutamiento al interior de un bloque de segmentos de población de origen diferente, e inversamente, la posibilidad de unión de algunos de sus segmentos a otros bloques; esto quiere decir que en las zonas de encuentro con grupos de origen distinto se pueden establecer relaciones de alianza, e intercambiar cónyuges de la misma manera que con grupos emparentados; pueden formar así paulatinamente unidades locales mixtas. Ello muestra que la formación de "bloques de poblaciones emparentadas" corresponde a un efecto diacrónico de su modelo de expansión y de fisión-fusión, y no a la organización de un tipo de unidad supralocal. Pero los indígenas mismos utilizan esos criterios —que son relativos— para diferenciarse entre ellos. Es con relación a este marco de referencia que nosotros hablamos de un grupo de origen común.

Las relaciones de alianza y de amistad entre los grupos locales se establecen y se mantienen gracias a los intercambios de visitas y de bienes, a las invitaciones recíprocas a las ceremonias funerarias y por medio de los intercambios matrimoniales. Ellas se traducen también en un cierto grado de solidaridad económica en los casos de escasez y/o de excedentes, y militar en las situaciones de beligerancia. Siendo a la vez función de las distancias genealógica y geográfica y del tipo de unidad de referencia, las relaciones entre co-residentes, entre miembros de comunidades vecinas y entre miembros de comunidades distantes, presentan grados variables de solidaridad y de alianza que son reglamentadas por una cierta relación de evitación y temor. En cada uno de estos niveles puede romperse el equilibrio de las relaciones sociales y aparecer la violencia. Pero, ¿cuál es el sentido de esta violencia sobre la que se sustenta intra e intertribalmente la reputación de los grupos *yanomami*?

La guerra es siempre la prolongación de hostilidades previamente desencadenadas; es esencialmente una venganza destinada a reparar una ofensa y a compensar un daño afectivo; de forma más particular, el que uno de los suyos baya muerto o enfermo gravemente a consecuencia de la magia o luego de un combate.

La existencia y la formación de un *éthos* agresivo y guerrero entre los *yanomami* se inscribe entonces en el marco de un sistema reivindicatorio. Uno de los principales componentes de la ética *yanomami* es la reversión. El espíritu de venganza es inculcado al niño desde las edades más tempranas como un valor totalmente positivo y primordial, y la venganza, que se realiza en la mayoría de los casos bajo la forma de una destrucción de cosas o de seres, es legítima y legitimada. Expresa el sentido *yanomami* de la justicia y obedece también a motivos religiosos: la venganza representa un intercambio entre los vivos y los muertos, y no puede ser dissociada del culto a estos últimos. Una vez iniciadas las hostilidades, la pareja agresor-agredido es ambivalente en la lógica de la venganza: quien se venga, por considerarse agredido, se convierte en agresor para el otro y así sucesivamente. Como, además, la compensación obtenida por la venganza no permite nunca reparar totalmente la ofensa, se entiende el porqué de la existencia de un clima permanente de persecución y de agresión que se traduce sociológicamente en la sospecha, el rencor y la hostilidad mutua entre las pares que se han opuesto.

Los hombres son educados para el combate, para manipular las armas y para despreciar el miedo; el verdadero coraje consiste en dar golpes, pero también en no tener miedo de recibirlos en su momento. Tal es el verdadero sentido del término *waitheri*, que en este contexto califica a la gente de audaz, combativa, agresiva o violenta. Esto se opone a las conductas de miedo, evitación y temor (*kirii*) asociadas al género femenino.⁷

Acéfala, esta sociedad está desprovista de instituciones de autoridad fuertemente jerarquizadas a nivel local y supralocal, y responde por el empleo de la fuerza, la separación y el alejamiento territorial a los conflictos que surgen. Dicho de otra manera, la violencia es una forma institucionalizada de control social destinada a hacer respetar el derecho. Su uso modifica la composición y la inscripción territorial de los grupos locales y la orientación de las redes de alianza política y matrimonial. La violencia es, por lo tanto, el elemento motor de la dinámica de las relaciones sociales inter e intra-comunitarias. La violencia y la guerra, que se encuentran en el origen de prácticas coyunturales y delimitadas en el tiempo, revelan la existencia de una correlación de fuerzas permanente. Esta correlación de fuerzas no se instaura solamente por la utilización potencial o efectiva de la fuerza abierta, sino también por el uso de la fuerza oculta. La violencia manifiesta y la violencia invisible no pueden, en efecto, ser dissociadas, y se expresan en el seno de una misma y única lógica de la agresión. Considerada desde un punto de vista estructural, de lo más cercano a lo más lejano, la alteridad sociopolítica entre los *yanomami* se organiza así en una serie de conjuntos concéntricos, cada uno representativo de un tipo de intercambio de violencia real y simbólica (véase el esquema infra en las conclusiones). Estos intercambios contribuyen a la formación de comunidades integradas a un sistema de hostilidad crónica, latente o manifiesta, en el cual la obsesión por la agresión virtual o real orienta la mayor parte de los comportamientos cotidianos.

Los *yanomami* viven enclaustrados socialmente en su comunidad, y desarrollan paralelamente la desconfianza y el desprecio hacia todos los que no forman parte de su parentela (cognados, divididos en consanguíneos y afines), o de su comunidad de pertenencia (*yafitheri*, esos de la vivienda); ello incluye a los miembros de las comunidades no enemigas (*nofi*: amigos), especialmente si se trata de comunidades de origen distinto. Esta desvalorización del otro crece a medida que nos alejamos dentro del parentesco y del espacio. La terminología de la agresión se deriva del término *nape*,⁸ que designa a la vez a los extranjeros y a los enemigos. Este conforma una pareja de opuestos con el término *yanomami*, que designa a los seres humanos, y recubre una categoría que, semánticamente, tiene el valor de infrahumanidad.

Pero la violencia puede ejercerse también al interior mismo de una comunidad, entre partes preferencialmente aliadas y entre parientes próximos. En todos los niveles (los individuos y los segmentos de parientes, la comunidad, el grupo de comunidades), la posición particular en el seno de las redes de alianza y solidaridad, fundadas en las

aplicación. Alguien es *waitheri*, por ejemplo, cuando no tiene miedo de las consecuencias al desahito de una prescripción, ni de ser herido; además son *waitheri* aquellos que gritan, los que hablan directamente sin subterfugios, etc. Un animal también es *waitheri* si no le tiene miedo al hombre, cuando muere, cuando no tiene miedo de atacar a otros animales o al hombre, etc.

⁸ Por ejemplo, el hecho de agredir se dice *napémou* (*napè*: enemigo/extranjero; *mou*: tener el comportamiento de) y volverse enemigo *napèprou* (*napè*: enemigo/extranjero; *prou*: cambio de estado/trans-formarse en).

⁷ No queremos decir que las mujeres son incapaces de combatir o que no intervienen ni participan de ninguna manera en el sistema de agresión. Opuesto al término *kirii* (tener miedo, tener vergüenza, no ser osado), el término *waitheri* quiere decir "no tener miedo", "sin miedo", en todos sus campos de

relaciones de consanguinidad y afinidad —que abren la posibilidad de alianzas pluridireccionales—, proporciona a cada uno los medios para, por una parte, proteger sus derechos y vengarse de las ofensas y los daños sufridos, y, por otra parte, de ser ayudado y defendido si él es el ofensor o el transgresor. En ausencia de nexos de consanguinidad o afinidad, o de relaciones de alianza y amistad establecidas durante un largo período, la violencia parece ser ejercida de una manera más fuerte, más durable y más fácil entre grupos de origen diferente. En lo que concierne a los grupos de Parima, los raros casos de masacre reportados (ligados a una traición en el momento de una invitación o de la quema de la vivienda) hacen intervenir actores que pertenecen a grupos de origen distinto. Sin embargo, si la guerra practicada entre estos últimos difiere de la que se practica al interior de un grupo de origen común, se trata de una diferencia de grado pero no de naturaleza.

Los conflictos que conllevan el uso de la violencia son principalmente el adulterio, el robo de comida o de productos recolectados, de bienes (notablemente del perro) y de mujeres casadas, la destrucción de plantaciones y bienes de todo tipo, y el daño parcial o total a la integridad de perros o personas por medio de las armas o de la brujería:

Una serie graduada de combates-duelos, batallas colectivas e incursiones permiten saldar cuentas, o dicho de otra manera, hacer pagar el precio de las pérdidas, el dolor o la sangre, intentar anular el efecto de la cólera (*hushuo*: estar furioso/estar afligido). Sin embargo, las venganzas no toman solamente la forma de lucha abierta; diferentes prácticas de brujería interfieren en el sistema vindicativo. Parece que el conjunto constituido por los combates abiertos caracterizan suficientemente la tentativa de arreglo directo de conflictos, en los cuales la identidad del ofensor es manifiesta o designada, y que el conjunto constituido por las agresiones ocultas remite por su parte al arreglo indirecto de conflictos sordos, o a la realización de venganzas interminables o hacia alguien de quien se piensa es responsable del daño sin estar absolutamente seguros. Con relación a los primeros, el arreglo es recíproco, es decir, que la parte ofendida admite el principio de la reversión; en el segundo caso es unilateral, es decir, que la parte perjudicada trata de evitar las represalias.⁹

Los combates convencionales

Los *yanomami* practican diversos combates, en duelo o en batalla colectiva, que podemos clasificar en dos tipos distintos: los combates *patikai* (golpear sobre) y los combates con garrotos (*naprushi*) o con macanas (*fimo*). Se trata de enfrentamientos que obedecen a reglas precisas a las cuales las partes involucradas aceptan someterse, bajo

la mirada de la colectividad y de hombres influyentes que velan por la regularidad de los combates.

Los combates *patikai*

El combate *patikai* es un duelo durante el cual los golpes son alternativamente dados y recibidos. Los combatientes se golpean el mismo número de veces hasta que uno de ellos se retira y es inmediatamente reemplazado por un pariente o un aliado.

Los golpes son asestados sobre el pectoral con el puño, la palma o con la ayuda de una piedra tenida en la mano,¹⁰ o sobre el costado con la palma; más raramente con lo plano del machete o con el dorso de una hacha.¹¹ Estas técnicas de combate son jerarquizadas en función del dolor provocado,¹² ligeras cuando el arma es el puño, más fuertes y pudiendo alcanzar hasta el desvanecimiento en los duelos con piedras, machetes o hachas. Existe una correlación entre los medios utilizados, el grupo de edad de los combatientes y la gravedad del delito que haya causado el combate. Las justas son ejecutadas por los hombres; las mujeres participan por medio del arengamiento o de las injurias que ellas prodigan a las partes presentes. Los hombres maduros indican a los combatientes cuándo entrar en el torneo y cuándo salir en función de sus magulladuras (cada uno debe recibir tantos golpes como haya dado, a menos que no haya sido gravemente herido antes de que todos los golpes le hayan sido dados), cómo adoptar la postura apropiada para recibir el golpe, y son ellos también quienes deben hacer cesar los combates.

Estas justas tienen lugar a menudo en el curso de fiestas (*reafu*) a las cuales han sido invitadas comunidades vecinas o lejanas pero aliadas. Estas fiestas ocurren durante una ceremonia funeraria en el curso de la cual una parte de las cenizas de un difunto, conservadas dentro de calabazas, son consumidas, mezcladas en un atole de plátanos o derramadas sobre el fogón y a cuyo término los invitados recibirán un regalo en comida preparada. El combate se desarrolla a veces como juego, generalmente después de haber cumplido un rito funerario, para demostrar la valentía, pero más frecuentemente porque en el pasado hubo un litigio entre anfitriones e invitados (calumnias, acusaciones, robo o daño a la cosecha, a un perro o a una mujer; prácticas de brujería, heridas u homicidios perpetrados en el curso de una guerra pasada). Son los anfitriones los que golpean primero a los visitantes; muchas parejas pueden batirse

¹⁰ El arma que se tiene en la mano puede ser un cacho de cérvido, un hueso de animal (el témur de un jaguar, por ejemplo) tallado en punta, la extremidad seccionada de la madera de un arco o su equivalente fabricado en madera de palmera.

¹¹ Lo que requiere una posición diferente. Hay variaciones en las prácticas de combate al interior del conjunto del territorio *yanomami*. Por ejemplo, algunos practican el mismo tipo de duelo abofeteándose (véase, por ejemplo, Taylor 1977).

¹² Existe otra técnica de combate (*ékayou* o *akrimou*) que nosotros describimos más adelante. Esta es practicada durante las fiestas *reafu* con la ayuda de armas cortantes y precede generalmente un combate *patikai*. Corresponde a una forma exacerbada de violencia con relación a este tipo de lucha.

⁹ Este dato no deja de tener importancia, ya que permite entender por qué los *yanomami* pueden sospechar qué prácticas de brujería están siendo realizadas en su contra sin que el agresor sea identificado, como se verá más adelante.

simultáneamente, según el caso. Las comunidades que aceptan una invitación de este tipo saben que un *patikai* le puede estar asociado, sin que eso implique una enemistad entre los dos grupos. El sufrimiento soportado y la acción misma permiten arreglar un diferendo, guardando o salvaguardando las relaciones de alianza y amistad, lo que expresa el contexto ceremonial del combate. Para el grupo ofendido no solicitar reparación, como para el grupo contendiente no aceptar combatir es mostrarse pusilánime y cobarde, y por eso mismo incitar en su contra el irrespeto y la agresión, mientras que mediante la provocación prueban mutuamente su combatividad.

Cuando un grupo desea arreglar así una cuenta a través de un combate *patikai*, invita primero a la comunidad adversa; después, a su turno, esta última invita a sus anfitriones a su comunidad para participar a una fiesta en el curso de la cual tiene lugar otro combate *patikai*, de manera tal que las cuentas se compensan. El ciclo de reciprocidad violenta se cierra así y el litigio es en principio arreglado. Entre anfitriones e invitados las luchas *patikai* son posibles en todo momento, a consecuencia de un diferendo (acusaciones, mentiras, utilización del nombre personal, conducta provocadora o problemas con mujeres casadas). Al momento de la partida de los invitados, cuando se efectúan los intercambios de bienes, puede ocurrir una lucha *patikai* a consecuencia del reclamo insistente de los invitados por algunos bienes.

Aparte de las fiestas *raafu*, tales combates pueden tener lugar también entre comunidades cercanas e incluso entre co-residentes a fin de arreglar un conflicto inmediato (robo, cuando un hombre que presta servicios de yerno en la comunidad de sus suegros protesta porque su esposa mantiene relaciones sexuales con otros hombres del grupo, siendo que él ha sido rechazado por ella con el consentimiento de su grupo familiar, o cuando un hombre le quita la esposa a otro). Un duelo *patikai*, seguido eventualmente de varios combates en el seno de fiestas ceremoniales, puede ocurrir entre dos grupos hostiles; en este caso una de las partes acepta ir al asentamiento de la otra, o al de otra comunidad aliada de ambos. El hecho de aceptar practicar juntas esos tipos de lucha es la muestra de que no desean continuar siendo enemigas ni tampoco atacarse con flechas. Ello permite restablecer, luego de antiguas hostilidades, relaciones que hasta ese momento estaban congeladas y entablar nuevamente tratos pacíficos.

Los combates con garrotes

Otra clase de combates son los que se practican con los garrotes *naprushi*, que son simples trozos de madera descorticados (pueden ser largos o cortos). Estos también pueden efectuarse con la ayuda de macanas mejor elaboradas en madera de palmera (*fiimo*), dotadas de un borde cortante que podría utilizarse como venablo.¹³

¹³ El garrote *naprushi* puede ser puntiagudo en la base para ser también utilizado como un chuzo en caso de que el combate se tornara desfavorable. Nosotros no hemos tenido conocimiento de batallas campales en las que se hayan utilizado chuzos, lo que representaría un grado superior de violencia con

Un duelo simple se practica esencialmente entre co-residentes o entre comunidades muy cercanas. Ocurren luego de que se descubre un robo de alimentos o un robo en el *comuco*, cuando hay un altercado por la pronunciación de un nombre personal, por un adulterio, por un perro herido o muerto, por defender a una hermana a la que el marido golpea en exceso, o cuando un hombre se quiere apropiarse de una mujer ya casada o viuda. Así, son los hombres quienes combaten, pero en el caso de una quejella hogareña dos mujeres pueden arreglar también de esta manera sus diferencias, como por ejemplo, en los casos de celos o de robos. Armado de un garrote o de una macana, el ofendido se dirige a la plaza central del asentamiento e insulta al agresor. Si éste acepta el desafío, entonces se dirige hacia la plaza con su garrote. Inmediatamente son rodeados y sostenidos por sus parientes y aliados, quienes se acercan corriendo armados de hachas, machetes, arcos o garrotes. En este estadio el conflicto puede desactivarse y los grupos dispersarse por el efecto simple de la inminencia del enfrentamiento. Si ellos deciden combatir, el ofensor se pone en posición de ser golpeado; inclina la cabeza y presenta el cráneo al ofendido.¹⁴ Herido, devolverá el golpe si aún es capaz; si no, lo substituye uno de sus hermanos o cuñados reales o clasificatorios. En general, el combate cesa después de que los dos han sido golpeados. Frecuentemente, las mujeres impiden una segunda ronda de golpes al apoderarse del garrote. El conflicto queda, en principio, arreglado definitivamente.

En general, los combates revisten mucha mayor amplitud cuando se utiliza el garrote para enfrentar a otra comunidad. Los hombres, acompañados de las mujeres, se dirigen hacia la otra casa comunal blandiendo sus garrotes. Una vez allí, se dirigen a la plaza central y exigen la presencia de los hombres del grupo que los ha ofendido. Se enfrentan entonces varios hombres de cada grupo que se relevan para golpearse; generalmente, un golpe contra otro golpe. Los combates cesan cuando varias personas han sido heridas o están desmayadas. Un estado de tensión extrema acompaña a estos duelos con garrotes o macanas. Estos sangrientos combates pueden degenerar rápidamente si uno de los contendientes es golpeado de manera irregular o está gravemente herido. Incluso, aunque la escogencia de este tipo de arreglos responda a la preocupación de controlar los niveles de violencia, la escalada puede producirse en cualquier momento, creando entre los dos grupos relaciones hostiles aún más graves.

relación a la batalla con garrotes *naprushi*. Su práctica parece ser extremadamente rara (N.A. Chagnon reporta un solo caso [1968b ó 1968c]). Los *yanomami* disponen además de otras armas para enfrentarse, como las puyas de madera de palmera o de bambú. La puya es sobre todo utilizada contra las mujeres o los visitantes cuando se está encolerizado, para amenazar cuando un combate degenera, o para defenderse contra los incursores. En lo que concierne al fusil, los *yanomami* no tienen todavía, en su mayoría, acceso a este tipo de arma. Del lado venezolano, las fuentes de aprovisionamiento eventuales están limitadas a las zonas de contacto con las misiones. Estas son mucho más numerosas del lado brasileño y eventualmente esos grupos llegan armados de un fusil para ayudar a un grupo venezolano.

¹⁴ Si un hombre, furioso porque ha encontrado que su *comuco* ha sido pillado o dañado, o su perro herido o muerto, se precipita para destruir otro *comuco* o matar el perro del presunto culpable (es frecuente que se equivoque de objetivo), será él quien deberá bajar primero la cabeza en calidad de ofensor.

Los duelos a garrote pueden terminar en una batalla campal, en la que los dos grupos se golpean anárquicamente. Si ocurre una muerte durante el combate, la consecuencia será un ciclo de venganza y guerra. En un conflicto intracomunitario, ello implica que uno de los dos grupos irá a refugiarse en la selva o en otra comunidad.

Los duelos, que acabamos de analizar, pueden ocurrir luego de otro tipo de enfrentamientos. En el seno de una casa comunal o entre dos casas pueden enfrentarse dos grupos armados de garrotes (*yarikayou*), en cuyo caso un grupo golpeará al otro haciéndolo retroceder y/o viceversa.

Estos combates toman la forma de verdaderas expediciones cuando los *yanomami*, armados de largos garrotes, van al encuentro de una comunidad que los ha despojado de una mujer (punto que nosotros detallaremos más adelante), o que ha destruido sus *conucos*. Este último hecho es considerado una verdadera provocación y está frecuentemente ligado al primero: para vengarse, el grupo despojado va a destruir el *conuco* del seductor, pero al hacerlo, es frecuente que se equivoque de parcela, pues no conoce bien los *conucos* de las otras comunidades, el grupo agredido irá, a su turno, a destruir otros *conucos* lo que ocasionará que varios grupos entren en un estado de franca hostilidad. El término empleado para referirse a este caso es similar al que utilizan para designar las incursiones guerreras: *napēhuu*, ir como enemigo, o *wayuhuu*, ir como agresor, como guerrero.¹⁵ Ambas comunidades piden refuerzos de otras comunidades, que se les unen el día de la batalla para combatir a su lado. El grupo de los ofendidos, incluidas las mujeres, sale temprano en la mañana hacia la otra casa comunal, o duerme, con frecuencia, en la selva aledaña de donde parte al amanecer. Pintados con colores oscuros (negro o violeta) como si fueran a una incursión guerrera, van armados de garrotes decorados y pintados. En oportunidades, ellos pueden atacar por sorpresa y destruir los bienes de los contrarios. En otras, el grupo de los ofensores puede salir de su comunidad para hacerles frente (algunos grupos que viven en la Sierra Parima combaten en plena sabana, pero en todo caso un sitio despejado de vegetación es necesario) y se alinea para conformar otro grupo. Los golpes serán recibidos sobre el cráneo, en la cara, en los hombros o en los brazos, pero evitando la nuca o producir heridas graves. El grupo de los ofendidos hará retroceder al grupo adversario, que a su turno replicará para hacer retroceder a los atacantes, y así sucesivamente, hasta que el número de heridos impida la continuación del combate. Cuando los miembros del grupo local han rechazado a sus adversarios con éxito suficiente como para hacerlos abandonar la partida, el combate cesa bajo las diatribas de las mujeres de los dos bandos quienes se retan y amenazan, unas prometiendo que regresarán más numerosos y con nuevos aliados, y las otras respondiendo que estarán listos esperándolos sin miedo para pelear.

Según la correlación de fuerzas presente y el grado de cólera de la parte perjudicada, pueden haber numerosas batallas consecutivas antes de que se proceda al arreglo

del litigio por un duelo con garrotes cortos. Ejecutado al interior de la casa, este último cancelará el diferendo si el ofensor, o uno de sus representantes, acepta inclinar la cabeza primero para recibir el golpe del mazo. Sucede que algunos grupos que han sido derrotados abandonan las hostilidades después del primer combate. Otros negocian por intermedio de hombres influyentes que median entre las partes (ya que esas batallas son muy peligrosas y en ellas se producen heridas graves), cuando el grupo que los ha ofendido se presenta para combatir. Se puede decidir entonces posponer el combate para las fiestas *reaftu*: invitarán tres veces al grupo ofensor a su comunidad y allí combatirán dos veces a puñetazos; luego una vez a pedradas para terminar. La regla expresada por nuestros informantes es la de efectuar primero dos batallas con garrote largo antes de combatir una vez con el corto. Pero algunos van a pelearse en numerosas oportunidades; otros, persuadidos de que la correlación de fuerzas les es desfavorable, se devuelven antes de llegar al sitio.

Cualquiera que sea la salida, estas batallas pueden también conllevar una escalada de hostilidades. Un grupo furioso a causa de las heridas recibidas practicando una incursión contra otro grupo, puede desencadenar en contrapartida otras operaciones belicosas.

Es difícil formalizar de una manera más precisa la forma de compensación de los daños; diferentes factores intervienen simultáneamente en este sistema de reparación por golpes. El ofendido evalúa por sí mismo el valor de la ofensa y el monto de la reparación. Sus propios sentimientos juegan, pero también debe considerar las fuerzas que él es susceptible de aglutinar, así como la influencia que ejerce su entorno. A la vez, la distancia genealógica y geográfica entre las partes, el estado general de las relaciones entre las personas y las comunidades, así como los sucesos externos pueden influir en el modo y el grado de las represalias ejercidas.

En general se hace un duelo con garrotes *naprushu* por un adulterio, uno o varios robos, un perro herido o muerto, y por el uso de hechizos entre co-residentes o miembros de comunidades muy cercanas geográficamente. Nosotros veremos más adelante lo que ocasiona el rapto de una mujer casada.

Durante los treinta meses continuos (desde marzo de 1980 hasta agosto de 1982) que nosotros pasamos entre los *yanomami* de la Sierra Parima, hubo cuatro casos de batallas intercomunitarias con garrotes a causa de una mujer (*suwē noa ha*). En uno de estos casos el motivo fue también la destrucción de parcelas de plátanos y de ocumos (*kuratha, ōfina noa ha*). Generalmente las relaciones entre las facciones opuestas se reinician más adelante, cuando hombres influyentes deciden visitar a los hombres de la otra comunidad e intercambiar discursos *himou* para reconciliarse.

Sin embargo, las hostilidades así desarrolladas, impidiendo el paso a un modo más radical de violencia como el flechado, y a pesar de conservar las relaciones relativamente pacíficas, marcan y cristalizan los conflictos entre individuos, entre facciones y entre comunidades. Los combates con *naprushu*, sobre todo cuando son el resultado de conflictos intracomunitarios, presiden el estallido de las casas comunes y al desmembramiento de los grupos locales, e inducen el mecanismo de atomización que provoca la multiplicación de comunidades independientes.

¹⁵ De *napē*, enemigo, *huu*, ir y de *wayu*, ofensivo, peligroso, agresivo, violento; *huu*, ir. El término *wayu* se opone al término *okewē*: inofensivo, ineficaz, desabrido, que reencontraremos más adelante.

En general, luego de hostilidades que han provocado uno o múltiples combates entre co-residentes, una facción constituida por todos los que se han unido a la facción perjudicada, demuestra sus sentimientos rechazando continuar viviendo en la misma casa comunitaria; se instalan un poco más lejos a fin de diferenciarse territorialmente: si la distancia no excede los diez minutos a una media hora de camino, serán siempre considerados como parte constitutiva del mismo conjunto de comunidades. Si se instalan a más de dos horas y hasta a una media jornada de marcha, eso indica una escisión importante, una verdadera ruptura de relaciones y entonces no serán considerados más como una parte del mismo conjunto de comunidades. Pueden también, si son poco numerosos como para permanecer aislados, reunirse (*warokei*) con sus parientes o aliados que viven en otra comunidad a la que se unirán, o cerca de la cual se instalarán. Cuando una escisión se produce después de los combates *patikai*, o en el *naprushí*, dos facciones co-residentes se pueden separar permaneciendo vecinas, mientras que dos comunidades vecinas se separan más netamente dejando así de ser parte del mismo conjunto de comunidades. Desde el momento en que ellas se separan sobre una base conflictual, las comunidades tienen las prácticas de brujería. Si la enfermedad o la muerte sobreviene, esas comunidades pueden considerarse sospechosas, lo que ocasiona en general un ciclo de represalias.

Los litigios a propósito de las mujeres

Las disputas por las mujeres son, junto con los conflictos ligados al robo de cosechas, las causas más frecuentes de combates con garrotes entre los *yanomami*. Son ellas las que causan el mayor número de fisiones en el seno de las comunidades o de separaciones entre comunidades próximas. Nosotros no pensamos que el problema pueda ser planteado en términos de competencia por las mujeres o que la frecuencia de conflictos se deba al número de mujeres disponibles, o incluso que las incursiones guerreras sean motivadas por el rapto de mujeres.

Contrariamente a una idea extendida, los *yanomami* no hacen generalmente la guerra para obtener mujeres. Entre los grupos de la Sierra Parima, el rapto de mujeres no se practica entre enemigos.¹⁶ Sus vecinos meridionales inmediatos, a los que ellos denominan *Shamatari*, se han llevado algunas mujeres durante una larga guerra que los ha opuesto en el pasado, pero tampoco para estos últimos el rapto de mujeres es el objetivo inicial de las incursiones que intentan. Es más bien, junto con los pocos bienes que pueden ser anexados eventualmente, un beneficio secundario. Es fundamentalmente una de las formas de la práctica vindicatoria. Además, como generalmente las

¹⁶ Decir que hay 0% de raptos practicados entre grupos enemigos no es decir que ellos no ocurran entre grupos aliados. Estos casos corresponden a una forma de práctica matrimonial y no implican hostilidades si la mujer raptada no está casada o prometida (casos que consideramos a continuación). Es la razón por la cual no hablaremos de ellos en este texto. Señalamos, sin embargo, que, el matrimonio es vivido siempre —real o metafóricamente— como un rapto.

mujeres raptadas tienden a fugarse, ya sea durante el trayecto de regreso de la incursión, o más tarde una vez instaladas y casadas, un número mínimo de entre ellas viene efectivamente a acrecentar la capacidad de reproducción del grupo de raptadores.

Por otra parte, el empleo del término competición, semánticamente asociado a una noción de competencia y escasez, sesga la comprensión del fenómeno guerrero dentro de la sociedad *yanomami*. En efecto, los *yanomami* se pelean en el momento en el que se les priva de los derechos que detentan sobre una mujer, o en la medida en que se les priva de los derechos que ejercen sobre los platanales o sobre un perro, y afirman también que pelearían si un grupo los provocara viniendo a cazar o a instalarse sin su acuerdo dentro del territorio que ellos explotan. Pero no se trata allí propiamente hablando de una competencia para obtener mujeres, bienes o tierras fértiles sometidas a la ley de la escasez. La violencia responde en todos los casos a una ofensa y a la privación del derecho de uso potencial o efectivo.

Es preciso distinguir el objeto o causa de la disputa, el objeto de la transgresión, la naturaleza de ésta, que es ella misma la verdadera causa de las formas de violencia ejercidas dentro de la sociedad. Dentro del marco de las disputas que intervienen a propósito de las mujeres, el motivo que provoca los combates corresponde a la violación de un derecho matrimonial en ejercicio.

Es necesario considerar un número determinado de casos de lo que los *yanomami* denominan *suwé noe ha* (problema a causa de una mujer), y que sitúa bajo una misma categoría todos los conflictos ligados a la cuestión de la apropiación de las mujeres por los hombres, cuestión que de hecho es también la de la ruptura del vínculo matrimonial por parte de las mujeres.

Primer caso: una mujer, casada o viuda, se fuga a la selva con un hombre que pertenece a su propia comunidad o a una comunidad vecina para imponer este nexo a su esposo o a la familia de su difunto marido. El asunto se arregla a su regreso: si el esposo está muerto o si ella vive separada de su marido desde hace mucho tiempo, la parte ofendida puede solicitar que el combate se efectúe a puñetazos. Pero si el marido exige el regreso de la mujer al hogar y ella rechaza regresar para permanecer con su amante, el duelo entre el marido y el amante se hará a garrotazos. Cabe destacar que a su regreso la mujer es generalmente golpeada por su marido, quemada con tizones del fogón o pinchada con una punta de flecha o un punzón, incluso en el caso en el que ella quiera regresar con él, lo que consuma a menudo la ruptura.

Segundo caso: un hombre toma una mujer casada dentro de la comunidad de sus parientes.¹⁷

¹⁷ Sea cuando su marido regresa a su comunidad después de haber cumplido un periodo de servicio marital (*siyoframou*), sea cuando ella regresa de visita a su casa después de haber vivido en la comunidad de su marido (incluso si él la acompaña está en posición de minusválida, y se deja molestar a golpes si está sólo para defenderse), sea todavía durante un periodo en el que ella ha regresado a vivir a su casa, embarazada o peleada con su marido.

Tercer caso, más complejo: una mujer casada huye (*shuuafiyau*, dejar, huir de su residencia) de la comunidad de su marido para unirse generalmente a una comunidad en donde ella tiene parientes. Allí, no tarda a ser tomada por un hombre de esta comunidad o de una comunidad vecina, a veces después de haber sido violada por todos los hombres que no son sus consanguíneos clasificatorios. Dejando su residencia, ella actúa de acuerdo a su propio criterio, sea que quiera simplemente rechazar un esposo con el cual no se entiende y que la ha golpeado, sea que, conquistada, desee reunirse con un hombre preciso. Puede ser también que haya sido seducida y huya para seguir a un visitante o a un hombre de un grupo invitado a vivir algún tiempo en la comunidad de ella.

Estos últimos casos son los que provocan principalmente las grandes batallas con *naprushí* si la mujer no es devuelta al marido. La parte ofendida, armada de garrotes, viene a buscarla. Se trata entonces de sacarla mientras que las mujeres de esa casa la retienen por el brazo (*shaiiá*). Ella es así jalada por los brazos, como en la lucha con lianas (*tug-of-war*) entre dos grupos que disputan, uno por recuperarla, y el otro por conservarla. La intervención de hombres influyentes puede evitar los enfrentamientos. Pero si el hombre que se ha apoderado de la mujer se niega a restituirla, sus parientes y aliados expulsan de la habitación a los asaltantes a golpes de garrote. Cuando la mujer es recapturada, o bien entregada a consecuencia del asalto, es muy a menudo fuertemente castigada, y hay casos en los que ella sucumbe a los golpes. Si la primera tentativa para recuperar a la mujer fracasa, otra batalla arreglada tiene lugar una vez que se han curado las heridas del primer enfrentamiento.

De esta manera se pueden enfrentar muchas veces hasta que los ofendidos se sienten vengados. Los intercesores, hombres que pueden tomar parte en favor de los ofendidos, pero que se encuentran en relación de alianza con el grupo infractor, pueden proponer un combate en duelo al interior de la casa a fin de que la cólera del ofendido pierda su fuerza, se disipe, y que las relaciones de amistad puedan restablecerse. Después de este arreglo de cuentas, la mujer objeto de la disputa, si no ha huido, es mantenida en pie por la fuerza, por los hombres, con los brazos en cruz mientras se le asestan numerosos garrotazos (tres en general) sobre el cráneo. En cuanto al amante y su grupo, ellos aceptan ser los primeros en inclinar la cabeza para recibir los golpes. Esta efusión de sangre permite entonces calmar la cólera del marido desposeído, para que ella se vuelva *okewë*, inofensiva. A partir de ese momento el problema desaparece.

Así, las disputas entre los *yanomami* a propósito de las mujeres son ciertamente las primeras causas de escisiones importantes intra e intercomunitarias, y por ello son también los motivos más frecuentes que pueden provocar hostilidades belicosas entre las partes, si una escalada de violencia y un flechamiento o una muerte ocurren en el transcurso del arreglo de cuentas.¹⁸ Pero no podemos decir, sin embargo, que esos

¹⁸ Este pasaje fue redactado precisamente en relación con las tesis de Chagnon, quien hace de la competencia por las mujeres la causa principal de los conflictos y las guerras. Por lo tanto, distinguimos bien

sean los motivos únicos y directos que desencadenan la guerra con más frecuencia, ya que uno de los primeros motivos de las guerras es probablemente el embrujamiento de un individuo, la otra cara del sistema de agresión dentro de la sociedad *yanomami*, el cual trataremos a continuación.

Las agresiones ocultas

El mal, el malestar, la enfermedad y la muerte son frecuentemente imputadas a la acción maligna de otros que toma la forma de una agresión de tipo mágico. El temor a la brujería está profundamente arraigado en la vida cotidiana de los *yanomami*, ya que su práctica se supone corriente. Es para ellos una de las formas principales de criminalidad. No existe brujo en tanto personaje particular entre los *yanomami*: todo el mundo puede dedicarse en un momento u otro a la brujería. Así, aunque de manera más limitada, las mujeres tienen también acceso a los gestos que afectan la integridad física de los individuos. Cada uno de los hechizos (*fëri*) empleados provoca síntomas particulares y se ejecuta por un motivo preciso: celos, venganza sexual, seducción, odio. Son utilizados según tres técnicas diferenciadas que corresponden también a la distancia espacial entre las personas concernidas. El contacto puede hacerse primeramente de forma directa sobre la persona por proyección, frotamiento, espolvoreo de *fëri* o también mezclándolos con la pintura corporal o en los alimentos. Puede hacerse también frotando entre las palmas de las manos, mezclada con los hechizos, una porción de tierra obtenida de la huella de pasos de aquel a quien se quiere afectar, una mascada de tabaco, restos de productos ebupados por la víctima o también frotando la huella que se ha hecho morder por una serpiente. Esta práctica se denomina *raraprai*. Se puede finalmente soplar (*forai*) los hechizos a una persona, un *conuco* o una casa comunal a través de una cerbatana (*yoroama*).

La primera técnica es empleada para afectar a las personas con las que se codean y a las que se puede afectar fácilmente: co-residentes, vecinos cercanos o gente que está de paso. Busca dañar, enfermar, pero no suprimir al individuo. Es la que se practica más fácil y comúnmente. Cada quien posee en su *conuco* varias plantas mágicas utilizadas para hacer encantos benéficos (ayudando a la cacería de ciertas presas, el

aquí los combates de las guerras: si bien es cierto que —al interior de los combates, caso restringido a los aliados— las mujeres son uno de los principales motivos de disputas y, como consecuencia, una de las causas más frecuentes de las guerras que resultan de una escalada de violencia (en ocasión de un combate en el cual ocurrió una muerte: caso todavía más restringido), no son el motivo invocado más frecuentemente en el origen de las guerras. Nosotros destacamos que, por una parte, no decimos que las muertes que ocurren a lo largo de combates sean frecuentes, y por otra parte, que en este caso nos encontramos en la situación general en la cual hay una muerte que vengar. Indicamos, en cambio, que los motivos invocados más a menudo de una guerra son las muertes atribuidas a los ataques por brujería. Nuestro artículo se propone justamente resaltar este aspecto subestimado por Chagnon. No reconocemos entonces nuestro discurso en la cita de Chagnon (1990a:51): "Alès argues... that much of the violence stems from sexual conflicts that escalate and lead to deaths and often to wars motivated by revenge".

crecimiento, la voluntad de trabajo, la seducción o su impedimento), o maléficos (contra los incursores, la gente detestada, las mujeres que se rechazan). Otras sustancias, de origen vegetal o animal, son obtenidas de la naturaleza. Las mujeres cultivan también algunas plantas *fëri* que emplean de acuerdo con sus odios, sus celos o sus deseos; algunas de estas son utilizadas especialmente contra los hombres. Contra las mujeres, estos últimos hacen hechizos también para provocar la consunción y la esterilidad. Hechizos mortales, entremezclados en la sopa de plátanos que se ofrece, pueden ser empleados para atacar a los visitantes. Luego de los combates, tal cual lo veremos más adelante, los encantamientos pueden ser empuñados o frotados sobre las armas como las piedras, los garrotes o las macanas. Ellos son, incluso, adheridos a las puntas de las flechas utilizadas contra los enemigos.

La segunda técnica (*raraprai*) es más difícil de practicar, pues requiere tener a mano un soporte intermedio, sustituto de la persona. Ella se realiza a distancia, de noche y en secreto, dentro de la casa, y tiene por objeto destruir físicamente. Una vez descubierto un gesto como éste se generan represalias y un ciclo de venganzas. Es una actividad esencialmente masculina y puede ejercerse contra hombres o mujeres. La huella es obtenida generalmente del suelo del *conuco*, luego que el individuo ha pasado. Cuando se habita demasiado lejos, se puede solicitar a un cómplice el procurarse la tierra de la huella de la víctima elegida. Se busca entonces una serpiente en la selva a la cual se le hace morder la porción de tierra que ha sido mezclada con los *fëri* y después amasada: otra serpiente mordeará a la víctima a distancia. La tierra es entonces frotada dos noches seguidas para garantizar el efecto mortal. Sin la mordedura de serpiente, la tierra debe ser amasada y frotada una decena de noches para ser eficaz. Esta puede ser dividida en dos trozos, y una o varias personas en dos pueblos distintos pueden participar en la noche en el encantamiento, mezclando los *fëri* con tierra. Cada día la víctima adelgaza un poco, y al final de una decena de noches sucumbe.

De la misma forma, en tiempos de guerra una mascada de tabasco olvidada en el campamento, o por un guerrero en el lugar de una emboscada, puede ser recuperada con la finalidad de ser cortada en dos y frotada con los *fëri* mortales. Dos pueblos se pueden entregar así a un hechizamiento que será fatal para el guerrero distraído.

Esta técnica de agresión se practica entre enemigos mortales, pertenecientes a conjuntos de comunidades diferentes. No es utilizada al interior de una casa colectiva o entre vecinos próximos (ellos saben que eso conllevará al flechamiento). En ese caso existe una fórmula más suave (*si irurukei*): a la parte de tierra mezclada con los *fëri* será integrado un hueso de mono, lo que provocará, por ejemplo, un dolor agudo en la pierna de la víctima, pero no podrá matarla.

Las prácticas *raraprai* se encuentran a menudo en el origen de las discordias entre grupos vecinos cuando un grupo sospecha que otro es la causa de la muerte de uno de sus miembros. Esta sospecha puede concretizarse largo tiempo después del deceso, cuando alguien brinda el nombre del supuesto asesino. De estas acusaciones de brujería *raraprai* se piden cuentas en los discursos formales, y por el hecho se pelean a

puños o con piedras durante las fiestas ceremoniales, el grupo afectado invitando al grupo sospechoso.

Cuando la acusación recae precisamente sobre alguien, el acusado puede ser invitado por el mensajero que viene delante de los ofendidos a ir a la casa para buscar alimentos. Luego, en el lugar, tomado como oponente por los parientes del muerto, es desafiado a un combate sangriento. En un combate como éste los dos hombres se sitúan cara a cara, el uno contra el otro, abrazándose, y se clavan en la espalda un arma confeccionada con tres puntas de hueso talladas, enmangadas en una madera o en el filo de un trocito de madera de palma, de un hacha o de un machete. Un combate *patikai* se efectúa a continuación con los otros miembros de su grupo.

Cuando los *yanomami* practican esta lucha cuerpo a cuerpo para herirse (*akriai*) demuestran su inmensa cólera, reproduciendo el combate mítico de Coatí y Jaguar, dos de los seres más agresivos e igualmente combativos; combate que simboliza así una carga suprema de violencia.

En numerosos casos también, las sospechas caen sobre un grupo con el cual las relaciones son ya distantes a causa de los conflictos pasados. Cuando uno o varios muertos le son atribuidos, la venganza se efectuará entonces de manera oculta según los modos *raraprai* o *forai*. Si estas técnicas de destrucción se muestran ineficaces después de numerosas tentativas, se procederá a represalias abiertas con arcos y flechas. Puede que así un grupo, convencido de la identidad del o de los asesinos, se entregue directamente a una incursión guerrera.

La técnica *forai* se asimila, más que las otras prácticas de brujería, a una técnica de agresión guerrera. Es raramente practicada de manera individual. Verdaderas expediciones son organizadas (*ókraluuu*: ir como brujo, *ókra*) por algunos hombres, tres o cuatro, partiendo de noche sin prevenir a su comunidad. Sólo algunos hombres importantes son enterados del secreto. Los agresores se pintan de negro, como para las incursiones armadas, pero parten desarmados. Sólo llevan consigo una o dos cerbatanas y un paquete de hojas que contienen los *fëri*. Cuando llegan a la residencia de su víctima, situada a uno, dos o tres días de marcha, se esconden en la maleza cerca de los caminos de paso, particularmente esos que llevan a los *conucos*, ya que desde este lugar podrán distinguir a su víctima. Soplan, turnándose y desde lejos, los hechizos que cada uno ha preparado. Estos alcanzan su objetivo, ya sea que pasen delante, detrás o sobre la cabeza de la víctima, o que sean proyectados en la noche sobre el *conuco*, la selva o la casa comunal, si es que no se ha visto a alguien durante el día. Cuando se efectúan numerosas incursiones sin encontrar el objetivo, o cuando los *fëri* no tienen efecto, transforman su acción en hostilidades abiertas, armados con sus arcos y flechas. El fracaso de las prácticas de brujería y la necesidad de su repetición se justifica. Por una parte, el poder deletéreo de los *fëri* puede ser aniquilado por la intervención de shamanes capaces de deglutir los *fëri*, armas del crimen, en el momento de la cura. Por otra parte, el *fëri* empleado esa vez puede carecer de eficacia —la prueba está en que en otras experiencias es eficaz— y dejar a la persona una oportunidad de escapar.

Existe en cambio otra forma de shamanismo que es puesta al servicio de la agresión. Esta sólo es practicada por algunos shamanes, los más poderosos, los que son capaces de desencadenar las tempestades sobre las plantaciones y habitaciones, de producir accidentes en la selva, y de provocar borrascas de vientos y tormentas intempestivas. Ellos hurtan, cuando se desplazan bajo la forma de espíritus, las almas de los niños para enfermarlos y matarlos. Los shamanes operan también en los ritos de agresión y en las incursiones guerreras para garantizar el éxito de una expedición y hacer fracasar las de sus enemigos.

El shamanismo, en tanto medio de destrucción, se practica generalmente contra enemigos virtuales, comunidades lejanas cuya existencia es conocida pero sin tener relaciones efectivas con ellas, o contra comunidades con las que la enemistad perdura, como por ejemplo aquellas que en el pasado han debido desplazarse a varios días de camino, como consecuencia de hostilidades. En este sentido, el shamanismo de agresión es una relación de intercambio simbólico entablada con el Otro, el más lejano de los Otros conocidos de manera precisa, y significa el reconocimiento social de este Otro.

Fuera de esta esfera de interacción, los *yanomami* desconocen relativamente la gente y la región que los circundan. La agresión y el intercambio de violencia simbólica se prolonga por medio de la agresión al animal que es su doble-animal, *analogon* vital de cada *yanomami*, cuyo homicidio equivale a provocar la muerte del ser humano que encarna. Se supone que los dobles de un grupo viven en estas regiones habitadas por los *yanomami*, que ellos desconocen, mientras que los dobles de estos últimos o de otros *yanomami* pueden permanecer —no piensan que sea necesariamente simétrico— en el área de los primeros.

Las diferentes técnicas de destrucción oculta no se excluyen unas a otras y pueden solaparse parcialmente. Su empleo es función del grado de alejamiento y hostilidad de las partes presentes. Dentro del marco de una tipología esquemática podríamos decir que la brujería ordinaria es la que se practica sobre todo *aquí*; la brujería de tipo *raraprai* la que se practica *allí*, y algunas veces *allá*; la de tipo *forai* se usa a veces *allí*, pero sobre todo *allá*, mientras que el shamanismo de agresión se practica *allá* y sobre todo *en otra parte*. El ataque a un doble-animal es, en lo que a él respecta, un hecho generalmente fortuito que afecta exclusivamente a la gente de otra parte.

Como lo hemos mostrado (C. Alès y J. Chiappino 1981-1982 y 1985), la enfermedad y la muerte son vividas como una agresión que viene del exterior, y participan del sistema que genera la representación de la agresión crónica. El dolor, el malestar y la enfermedad, sucesos disarmónicos que pueden comportar la muerte, corresponden —dentro del sistema de representaciones— a una concepción del mal como persecución. Los objetos y los factores patógenos siempre remiten a una potencia hostil en acción (shamán enemigo, espíritu maligno, demonio o brujo) que es el verdadero agente del mal.

En la vida cotidiana los *yanomami* conservan permanentemente en el espíritu el hecho de que ellos pueden ser alcanzados sin estar concientes, y tienen en cuenta esta eventualidad en todos los desplazamientos próximos o lejanos. En su habitación, como en la selva, están atentos a todo ruido que pueda sugerir la presencia de brujos *ōka* o de guerreros *wayu*. Cuando hacen visitas desconfían de los alimentos ofrecidos y temen que se tome su huella en la tierra (*mayō yurareí*). Dentro de esta lógica de pensamiento fundada en el principio de reversión y de no-compensación definitiva de la venganza, se puede entender que todos los conflictos intra e intercomunitarios, que hayan sido oficialmente arreglados por una disputa, un combate o una fisión, y todas las agresiones pasadas conllevan un sentimiento de persecución. Este temor a las prácticas ocultas de agresión determinan y singularizan las conductas de evitamiento o, a la inversa, de trato de cada individuo con relación a los miembros de cada una de las otras comunidades.

La brujería, así como la amenaza de ataques armados, organiza la inscripción en el espacio, el evitamiento y el distanciamiento entre individuos y grupos.

Violencia y distancia social

Además del caso que acabamos de ver, donde la muerte es atribuida a un acto de brujería, para comprender cómo los *yanomami* llegan a practicar esa forma extrema de agresión que es la incursión armada, es necesario tomar en consideración el hecho de que la violencia puede escapar al control, al cual se intenta someterla en el marco de los combates regulares; la hostilidad puede intensificarse y conllevar a la utilización de arcos y flechas.

En el transcurso de un combate, si un golpe irregular es dado o si un participante es herido gravemente, uno de sus parientes puede utilizar un chuzo o un hacha para vengarlo de inmediato. Puede suceder también que los duelos a puñetazos, con piedras o con mazos provoquen la muerte del adversario.¹⁹ Así, cuando nosotros comenzamos nuestro trabajo de campo en 1980 en las tierras altas de la Sierra Paríma, los grupos de la "Paríma A" acababan de entrar en guerra con los grupos de la "Paríma B". En el transcurso de una visita efectuada a las comunidades de la sabana de Niyayopé, un grupo había robado los frutos de palmera de una plantación que se encontraba en el camino. Una querrela estalló y ocasionó de entrada un combate a puños; después, habiendo aumentado la tensión, los hombres, provocados por el robo, locos de rabia, reactivaron los combates a garrotazos. Uno de los visitantes sucumbió a los golpes. Esta fue la señal de apertura de las hostilidades guerreras que finalmente provocaron la muerte de tres hombres de cada parte.²⁰ En este caso, como en el de cada

¹⁹ Estos casos son imputados frecuentemente a la utilización de hechizos mortales tenidos en el puño del combatiente o bien frotados sobre la piedra, la macana o el garrote.

²⁰ La equivalencia del número de muertos dejó ver la posibilidad de un armisticio. Después de un periodo de relativa calma los intercesores aliados de los dos campos promovieron paulatinamente la

muerte atribuida al otro, la reparación será obtenida al causar un daño al menos equivalente al grupo de agresores. En el transcurso de los ciclos de venganza, las heridas por flechamiento —letales o no— son cuidadosamente contabilizadas, de la misma manera que los ataques a las casas comunales (*shurukei*), sobre las cuales, en situación desesperada y en caso de no haber encontrado al enemigo, los guerreros disparan un lote de flechas al vuelo.

Cada crimen ocasiona incursiones y contra-incursiones guerreras que son intentadas por ambas partes. Igualmente, la identidad de los incursores y de aquellos que matan o de la comunidad a la que pertenecen, influye en la selección de los hombres y de los asentamientos atacados.

Pareciera que provocar la mudanza de un grupo (*yashuprai*) corresponde a sancionar socialmente al grupo expulsado, mientras que separarse voluntariamente de un grupo (*shereprai*) cobra sentido como una sanción ejercida contra los co-residentes o los vecinos por parte de aquellos que se auto-excluyen.²¹

Fisiones y separaciones obedecen a un mecanismo complejo que es también función del tamaño de la comunidad y del estado de sus relaciones con los grupos vecinos. Una situación de beligerancia intensa incitará a los *yanomami*, más allá de las disensiones internas, a permanecer reagrupados en el seno de un mismo asentamiento o a instalarse a corta distancia. Como consecuencia de incesantes disputas, una facción puede también decidir separarse del resto del grupo antes de que las tensiones internas se vuelvan demasiado fuertes y provoquen hostilidades marcadas. Y si ellos se instalan a proximidad, continúan suficientemente ligados para prestarse ayuda en caso de ataque del exterior. Otros se separan también a consecuencia de desacuerdos a propósito de un conflicto que opone sus co-residentes a otra comunidad. Se evita así la participación en los combates y el ser objeto de los oponentes en el momento de las incursiones. La distancia espacial entre las casas *yanomami* traduce el grado de autonomía en las acciones y la soberanía en las decisiones: mientras más se alejan, menos solidarios son, y viceversa.

Cada etapa dentro de la separación espacial, por mínima que sea, está fuertemente codificada: entre más próxima sea la relocalización, mayor será la relación de amistad; entre más alejada sea, más significará que la relación de hostilidad es fuerte. La

reapertura de visitas amistosas (sobre los procedimientos de paz, ver Alès 1990b). Los *yanomami* no son un pueblo ávido de guerra y de violencia; ellos quieren, al contrario, vivir tranquilamente. Los tiempos de guerra son sinónimo de miseria física, afectiva y psicológica, pero también de miseria económica: los *yanomami* dicen que padecen hambre. Efectivamente los hombres en particular no pueden realizar libremente y sin riesgos las actividades de producción de las cuales dependen en gran parte la dieta cotidiana. Tienen miedo de ir a los *comucos*, lugares privilegiados de emboscada. La productividad agrícola decrece por la falta de trabajo. Temen también ir a la selva a pescar, recolectar y cazar. Turnos de guardia son organizados y permiten movimientos externos pero los dos campos padecen de estas restricciones. Esto es lo que determina en numerosas oportunidades la búsqueda de una salida para la cesación del conflicto, por una relocalización y/o un compromiso como en el caso que referimos en el cual fue el motivo invocado para hacer la paz.

²¹ Casos de fisión son analizados en Alès 1990a.

variación de las distancias entre las diferentes unidades residenciales se ejerce al interior de una gama muy fina: toda distancia intermedia entre dos círculos de habitación, ya sea de algunos metros o que ella se evalúe en horas de camino, permite medir las relaciones de amistad y caracteriza, cualquiera que sea la naturaleza de las relaciones actuales, el pasado de enemistad y de hostilidades entre dos grupos. Vemos entonces que el alejamiento entre los diferentes grupos estructura las relaciones sociales; uno de los objetivos del intercambio de violencia y guerra es así el producir distancia social —por distanciamiento espacial— entre sí y sus enemigos.

Es importante insistir en el hecho de que los *yanomami* no se desplazan ni cambian de territorio de explotación fácilmente. Fuera de los raros casos de movimientos más importantes que los acostumbrados, cuyo fin es asentarse en una región más fértil, los *yanomami* no se desplazan sino muy progresivamente para implantar su casa en la proximidad de los nuevos *comucos* y de los territorios que ellos explotan. Es N.A. Chagnon (1968a) quien ha distinguido primero lo que él ha llamado los micro-movimientos y los macro-movimientos, que se refieren, respectivamente, a los desplazamientos a consecuencia de la mudanza de las plantaciones hortícolas, y a los desplazamientos efectuados entre una y tres jornadas de marcha bajo presión militar. Sólo, en efecto, los comportamientos agonísticos de parte de sus co-residentes o de sus vecinos pueden incitar a los *yanomami* a reinstalarse en otra parte, y sólo el miedo a las flechas y a una guerra intensiva que diezme a su grupo, los puede empujar a efectuar un desplazamiento de una jornada de marcha. Si las hostilidades no cesan y el número de muertos se incrementa, será necesario alejar aún más su lugar de residencia, a dos o tres jornadas de marcha del de sus enemigos mortales.²²

Durante las guerras, las coaliciones pueden ser relativamente importantes, reuniendo a los miembros de entre seis y ocho comunidades distintas, y tropas que comprenden hasta unos cincuenta guerreros. Las comunidades en coalición, aún estando próximas, tienden, mientras duran las hostilidades, a aproximarse sensiblemente unas de otras para reforzar su seguridad. De esta manera pueden presentar una mejor situación de fuerzas en caso de ataque y alternarse para efectuar turnos de patrullaje. Ellas se ponen de acuerdo además para toda actividad guerrera, para todas las actividades económicas que las llevan a alejarse de las casas —como las expediciones de caza que duran varios días—, y sobre todo para las estancias periódicas en campamentos de selva.

Los periodos de nomadismo son determinados por la importancia de los recursos disponibles en la selva, pero, en tiempos de incursiones intensas, éstos permiten evitar los ataques y frustrar al enemigo que efectúa incursiones en vano. Las comunidades de pequeña talla pueden reunirse con otra casa en un solo asentamiento o campamento de selva. Después de haberse fusionado, las comunidades pueden separarse de nuevo y volverse independientes, una vez que las hostilidades hayan finalizado.

²² La distancia relativa es indicada en días continuos de marcha, como se hace cuando se visita otra comunidad directamente sin realizar actividades de subsistencia en el camino.

Pero la guerra entre los *yanomami*, más allá de las consecuencias centrípetas puntuales que borran las disensiones internas pasadas y presentes, ejerce principalmente una acción centrífuga sobre la organización de la sociedad; los grupos más débiles prefieren finalmente alejarse más que mantener su posición.

Palabra, violencia y control social

La mediación de la palabra

La palabra, tanto como la violencia, estructura el orden social entre los *yanomami*. En el arreglo de conflictos es utilizada como instrumento de mediación, hasta el momento en que se emplea la fuerza. Conviene por lo tanto abordar brevemente este punto.

Al interior de la comunidad *yanomami* existen dos formas de tomar la palabra con objeto de arreglar los diferendos o de prevenirlos: *hirai*, gritar, vilipendiar,²³ y *kanoamou*, discurso en forma de monólogo para informar, educar, influenciar, quejarse o arengar.

Esta última manera de tomar la palabra es prerrogativa de los *pata* (mayores, “grandes hombres”) y puede dirigirse a los miembros de su facción, o, de manera más amplia, al conjunto de los miembros de la casa común. Este tipo de discurso trata sobre los asuntos internos de los grupos de residencia y también los asuntos intercomunitarios. Se busca influenciar más que imponer: cada uno permanece libre de adherirse o no a la opinión expresada y de manifestar opiniones diferentes. Esto permite armonizar las decisiones y coordinar las acciones comunes, principalmente para las actividades económicas y los movimientos colectivos. El discurso *kanoamou* transmite informaciones, esperanzas, deseos, frustraciones o reproches, pero puede incluir también advertencias, acusaciones o negaciones. A través de él se pueden defender en caso de disputa, responder a las calumnias, a las imputaciones de robo, a los asuntos sexuales; se ejerce al interior de la comunidad, en el marco de diferendos inter-comunitarios.²⁴

²³ A propósito de las disputas o de las discordias interindividuales, los *yanomami*, hombres o mujeres, *hirai* públicamente en la casa común. Esta palabra, de un tono particularmente agresivo, tiene por objeto expresar inmediatamente, el descontento en presencia del ofensor y denunciar los comportamientos y las actitudes irrespetuosas o contrarias a sus derechos (insultos, burlas, mentiras, pronunciación del nombre personal de un muerto o de un adulto, robo o daño de bienes, de alimentos, de mujeres).

²⁴ Estos discursos son pronunciados en un tono estereotipado, hablado o gritado, según que ellos estén en una actitud pacífica o agresiva, y son acompañados de una gestualidad formal. Se efectúan preferentemente en la tarde o en la noche cuando todo el mundo se acuesta en su hamaca, pero pueden ocurrir en todo momento del día siempre y cuando todos los interesados estén presentes. Tienen un índice de escucha y una duración que varían en función del sujeto evocado, y de la edad de los oradores; varios hombres pueden hablar sucesivamente. Las mujeres de cierta edad también pueden expresarse, eventualmente, en *kanoamou*. Ellas, en general, añaden (*ytémou*) a lo que se dice cuando el marido o un hijo *kanoamou* está gritando (*hirai*).

La toma de la palabra (*hirai* o *kanoamou*) constituye un poderoso medio de control social, ya que con ella se llama al orden y se le enfatiza. Su frecuencia y la importancia de su papel temporizador varían siempre en función del tamaño de las casas comunes y del número de facciones presentes; la probabilidad de aparición de desacuerdos o de conflictos es más fuerte dentro de las casas que albergan más de sesenta personas.

Entre comunidades, los *yanomami* practican diferentes tipos de discursos formales en ocasión de visitas y fiestas, que les permiten arreglar los diferendos, así como crear, mantener y reafirmar las relaciones pacíficas de alianza y de amistad. *Himou* es un discurso diurno mantenido alternativa y públicamente por dos hombres que se quedan cerca del hogar. Motivado por una razón precisa, tiene por objeto informar, discutir proyectos militares o dar a conocer las posiciones de cada uno en el marco de un diferendo que opone a las partes que cada cual representa (asuntos sexuales entre yerno y suegro por ejemplo, en el caso de *noshi imapou*: rechazo a dar una hija o una hermana al marido). Este tipo de discurso permite expresar el descontento y de *pëyëprai*—disputar, acusar, amenazar— en el caso de mentiras (*horemou*), de palabras repetidas (*wanomou*) que han suscitado problemas, y de divulgación del nombre personal (*sipoai*).

En ocasión de fiestas, los duelos verbales nocturnos *wayamou* se desarrollan hasta el alba con la participación de una sucesión de oradores en la plaza central. Estos conciernen más específicamente al intercambio de bienes, de noticias y de amistad. Pero durante estos discursos los *yanomami* pueden también *pëyëprai* si hubiera un problema. Esto puede producirse cuando un hombre, a solicitud de sus anfitriones, llega como emisario a buscar comida antes de que el grupo entero se presente para bailar y sea recibido. Desde el momento mismo de su llegada, este hombre entabla un duelo verbal con uno o varios de sus anfitriones durante el cual estos últimos manifiestan sus quejas y *pëyëprai*.

Cuando la fiesta termina con combates *patikai*, los anfitriones y los visitantes pueden pronunciar inmediatamente después, por pares, un discurso de reconciliación, de promesas de alianza y de intercambio de bienes *haohaomou*, o aun *yaimou*. Todos estos discursos tienen un tono, un ritmo y una gestualidad formal, y remiten a referencias simbólicas que sólo los hombres maduros manejan con profundidad. Las mujeres están totalmente excluidas de estas prácticas retóricas, aun cuando pueden intervenir a veces para ayudar a su esposo en dificultad.

El conjunto de estos discursos públicos, que obedece a normas determinadas, contribuye a la regulación de los comportamientos de cada individuo con respecto a sus co-residentes, o con respecto a sus vecinos, con los cuales mantiene relaciones de alianza y amistad. Estos discursos permiten formular quejas y reproches, atacarse verbalmente, siempre evitando el deterioro de las relaciones. Cualquiera que sea el objeto (solicitud de bienes o petición de cuentas), corresponden a lo que podríamos llamar un alegato: cada uno defiende su causa, niega las acusaciones, acusa a su vez, elude

los problemas y argumenta su propia versión de los hechos, manipulando hábilmente las palabras para defender su causa, su opinión o a una persona. Los discursos son la base del mantenimiento de las relaciones pacíficas. Es la razón por la cual los intercambios de discursos son sistemáticos en ocasión de visitas que se hacen los hombres pertenecientes a conjuntos diferentes de comunidades, y numerosos intercambios de discursos presiden siempre la apertura de relaciones de amistad, o su reapertura, al término de las hostilidades. Vemos entonces que en esta sociedad acéfala la palabra ejerce un poderoso control social y, en ese sentido es, junto con la violencia, uno de los medios más importantes de regulación.²⁵

El paradigma de la violencia

Como hemos visto, los combates regulares pueden ser interpretados como procedimientos de tipo judicial y penal, en los que la compensación con relación a la ofensa no se efectúa bajo la forma de una recuperación (alimentación, bienes, mujeres, por ejemplo), sino bajo la forma de una destrucción generada por los golpes dados (hematomas, heridas, fracturas). En otros términos, la compensación para el ofendido reside en el hecho de que el ofensor acepte recibir los golpes y autorice al ofendido, de esa forma, a expresar su cólera y sancionar a su agresor. Para este último, la compensación reside en la posibilidad que le es ofrecida de regresar a su turno los golpes recibidos.

Podemos preguntarnos sobre la naturaleza de este procedimiento que concede un derecho de reciprocidad al ofensor. Parecería, en efecto, que sólo un procedimiento que integre la reciprocidad de la destrucción haga aceptable el combate a los ojos de aquellos que son interpelados así —es decir, vuelve aceptable la idea de dejarse golpear voluntariamente—, y permite idealmente acabar con la aplicación del principio de reversión. El intercambio de golpes ocupa un lugar intermedio en el conjunto de las relaciones sociales y cumple una función de mediación que se opone, sin embargo, a la toma de la palabra y al intercambio de palabras en la vida cotidiana y en las fiestas. Los combates se sitúan entonces fuera de lo que podríamos llamar el intercambio positivo (intercambio de bienes, visitas, discursos, fiestas, comida, mujeres), constitutivo de la relación de alianza, y participan del intercambio negativo (intercambio del mal, del malestar, de la enfermedad y de la muerte), constitutivo de la relación de hostilidad. Pero tienen un papel de mediador en las relaciones de hostilidad, pues permiten canalizar la violencia de manera que no se rompan definitivamente las relaciones de alianza entre amigos, o que se reanuden las hostilidades entre antiguos enemigos.

Por su parte, las agresiones ocultas representan una compensación por la destrucción (el mal, el malestar, la enfermedad y la muerte) que tiende a evitar que a su vez

²⁵ Nosotros hemos desarrollado este tema considerando las diferentes maneras de dirigir la palabra y los discursos monologados y dialogados en Alès 1990b.

el otro destruya. Permiten temporizar en la medida en que son una estrategia para no provocar la apertura de hostilidades armadas, pero crean y mantienen la distancia y el evitamiento, ya que alimentan la concepción del infortunio, la enfermedad y la muerte como persecuciones, lo que al mismo tiempo favorece las reacciones agresivas.

El flechado y el homicidio voluntario, finalmente, son las formas de violencia más acabadas en tanto que procedimientos programados de exterminación de las partes. En el transcurso de los combates regulares la violencia puede escapar al control al que es sometida, pero en las incursiones guerreras es premeditada y organizada. Sin embargo, la violencia no es sistemáticamente ejecutada: las venganzas pueden perder vigencia en virtud de que los *yanomami* hacen compromisos buscando la tranquilidad. Pueden tener miedo de las flechas o temer una correlación de fuerzas desfavorable cuando en el campo adverso participan uno o varios *waittheri*, hombres reputados por ser particularmente ofensivos y combativos, mientras que en el propio no hay ninguno. Las presiones que empujan hacia la hostilidad son también contrarrestadas por las que actúan en el sentido de la paz que se ejerce en el marco de las relaciones de parentesco y afinidad. Así, las facciones pueden no querer tomar partido por uno de los dos campos porque cuentan con parientes y aliados tanto en uno como en el otro. En el transcurso de los hechos, mientras algunos hombres influyentes exhortan al cumplimiento de venganzas y a la guerra, otros, al contrario, intervienen para solicitar el cese de hostilidades (*wasii*, no hacer).

La agresión guerrera y la violencia simbólica que la sostiene hacen de la muerte por flechamiento el grado más alto de violencia. No obstante, en esta sociedad no se da un valor particular al número de homicidios perpetrados. La proeza guerrera no es especialmente exaltada, festejada, cantada o celebrada, y ningún sistema de rangos es asociado a la práctica guerrera. Los guerreros no adquieren títulos de nobleza ni aumentan su prestigio acumulando las víctimas como en otras sociedades amerindias.²⁶ Para los *yanomami* se trata más de un deber a cumplir con los parientes, sus suegros, los co-residentes y las comunidades aliadas.

La imagen del asesino no es halagüeña ni halagada, pero la conducta *waittheri* responde a un valor esencial de la sociedad, ya que el coraje, la valentía y la agresividad

²⁶ Subrayamos que este dato es contradictorio con la argumentación presentada por Chagnon en un artículo reciente (1988) donde intenta hacer de los homicidios el símbolo de los hombres valorizados entre los *yanomami*. Sostiene, inscribiéndose en la corriente de la sociobiología (1979), que el *status*, el prestigio, hace más atractivos a ciertos hombres, los cuales tienen más parejas y descendencia. Así, los homicidas tienen un éxito matrimonial y reproductivo más elevado que los otros hombres (1988). Nosotros no hemos encontrado ninguna evidencia de una correlación de este orden. Por otra parte, los hombres "*unokai*" (homicidas) no son más atractivos que otros y las mujeres expresan claramente su preferencia por los hombres que no sean especialmente violentos: ellas temen a los hombres *waittheri*, por los cuales saben que existe una mayor probabilidad de ser golpeadas. Véanse los comentarios, por ejemplo, de Carneiro Da Cunha (1989), Ferguson (1989c), Albert y Ramos (1989), Albert (1989), Alès (1991) y las respuestas de Chagnon (1989a, 1989b, 1989c y 1990a).

declarada y demostrada permiten establecer una reputación que fuerza hacia al respeto de los derechos; dicho de otra forma, permiten inspirar temor hacia la correlación de fuerzas, evitando así las agresiones.

Ningún *yanomami* mata o otro sin exponerse a sí mismo a riesgos extremos²⁷ y poner en peligro la vida de sus parientes y la de los miembros de su grupo. Las incursiones para vengar los muertos están asociadas particularmente a las fiestas ceremoniales, en el curso de las cuales será consumida en una bebida de plátanos, o bien vertidas en un hogar, una parte de las cenizas de un cadáver incinerado. La venganza tiene lugar en la medida en que hayan cenizas. Algunas calabazas que las contienen son conservadas durante suficientes años como para que los hijos del muerto, una vez alcanzada la edad, sean informados y cumplan la venganza. Es el asesino el que debe pagar preferiblemente y quien será el objetivo privilegiado. Su nombre es dado a un maniquí de hojas amarradas (*ni uwē*) que se flecha antes de un ataque; este acto constituye una de las condiciones simbólicas que asegura el éxito del flechado real, practicado a continuación. Sin embargo, un miembro de la familia del asesino o de su pueblo puede ser utilizado en nombre del principio de responsabilidad colectiva.

Después de todo homicidio, efectuado en solitario o entre varios, los asesinos efectúan el rito *unokaimou*. Este está destinado a contrarrestar los efectos nocivos del asesinato perpetrado, y a desbaratar los ritos de agresión intentados por medio del cadáver, que deben garantizar la muerte próxima del o de los asesinos. Desde el mismo instante del golpe mortal, se puede considerar que el cuerpo del asesino es la imagen especular del cuerpo de la víctima: el asesino resiente los efectos del malestar del cuerpo de su víctima que sucumbe a sus heridas, de la misma manera en que posteriormente éste resiente los efectos de la descomposición y/o de la cremación del cadáver.²⁸ Es así que él sabe —si es que nadie le ha informado— de la evolución del estado de la víctima. Bajo la influencia del muerto, el asesino atormentado pierde su energía, su vivacidad y su capacidad de estar atento; también debe observar reglas muy estrictas (especialmente ayunar y evitar frotarse o rascarse fuerte y directamente).

El cadáver puede ser suspendido varias semanas dentro de un entramado de palos atados (*pē ki roomakei*) para que se descomponga y sus carnes se deshagan putrefactas,

antes de proceder a la limpieza de los huesos separándolos de las carnes, y al desmembramiento del esqueleto. Esta operación tiene por objeto retardar la cremación del cuerpo del muerto y prolongar otro tanto la duración del rito realizado paralelamente por el asesino, cuyo cuerpo reacciona por analogía. Durante ese periodo, a la aplicación de diferentes sustancias y materias (como aquellas que provocan comezones) sobre partes específicas o en relación con el cuerpo del difunto, se corresponden reacciones particulares en el cuerpo del asesino (como dolor de vientre, problemas digestivos —*amokamou*— y ulceraciones —*washēai*— consecutivas a lesiones de picor).²⁹ El tratamiento del cuerpo del difunto tiene por objeto impedir que el asesino tenga éxito en la prueba y salga sin daños de la experiencia. Las heridas, el enfriamiento, luego la descomposición, el goteo de líquidos por el cuerpo suspendido y finalmente la cremación, son resentidos por el asesino gracias a un efecto de desdoblamiento del cuerpo del muerto sobre su propio cuerpo. La imagen del cuerpo penetra en él, le da pesadillas y le impide cumplir el ritual *unokaimou*, que debe permitirle evitar los efectos deletéreos de esta influencia somatizada. Podemos pensar que si el asesino resiente los cambios de estado de su víctima es porque el asesinato es vivido metafóricamente como una incorporación del despojo.

Ya que no podemos tratar aquí el conjunto de los ritos funerarios y de los ritos de agresión y su simbolismo para comprender el tratamiento ritual del asesino, examinemos el rito de agresión efectuado a la víspera de una incursión *waitherimou* (tener el comportamiento de seres agresivos y violentos). En el transcurso de este rito los hombres claman su sed de venganza, su deseo de matar, y ellos *naikiamou*: declaran que son *naiki*, que tienen “hambre de carne”, que van a hacer una expedición de caza, y prometen que no regresarán con las manos vacías. En el transcurso de este rito ellos *watupamou*, hacen como el buitre, el carroñero, práctica que simboliza la puesta al desnudo de las osamentas. Los hombres *watupamou* antes de la ejecución de una incursión y a su regreso (lo que anuncia su éxito), cuando se suspende el cuerpo de un individuo muerto por flechamiento o por brujería y cuando se procede a la separación de los huesos de la carne. Este rito representa en cada uno de los casos el éxito en la realización del homicidio de un enemigo.

Las numerosas metáforas que asocian al *yanomami* (al ser humano) flechado y a la presa cazada muestran que la violencia ejercida consiste en rebajar al enemigo al rango de animal. Pero si las actividades de caza son así confundidas, la presa humana se distingue implícitamente de la presa cazada: de una son las carnes crudas y/o en descomposición las que se consumen; de la otra son las carnes ahumadas y/o cocidas. Por otra parte, no se consume la carne de una presa que ha emitido un ruido particular (*i.e.*, todavía viva) cuando ha sido cortada, ni de la carne ahumada que se ha descompuesto (*i.e.*, podrido) antes del regreso de los cazadores a su casa, ya que eso

²⁷ Cada vez que un *yanomami* mata a otro realiza un ritual. Ello ocurre también cuando mata un animal susceptible de ser el doble de otro *yanomami*. Pero en el caso de las agresiones ocultas, el asesino prefiere esconder su fechoría para no arriesgarse a ser denunciado; no realiza el ritual, a menos que la víctima sea alguien de una comunidad alejada. Si su víctima está demasiado próxima, irá a llorar al muerto a fin de no ser descubierto. Nosotros decimos aquí que el ritual *unokaimou* realizado por los homicidas concierne tanto a los asesinatos reales como a los simbólicos realizados con brujería o a los asesinatos de los doble-animal; sin embargo, debemos precisar que los shamanes no siguen el ritual *unokaimou* luego de los asesinatos que han perpetrado en el curso de sus prácticas shamánicas.

²⁸ Cuando se quema el cuerpo, las manos del asesino se cubren de ampollas, y cenizas salen de su boca y nariz. Cuando el cadáver es suspendido para que se pudra, el asesino se cubre de una capa de mugre y de sus cabellos caen los gusanos. Cuando se separa la carne de los huesos de la víctima, él vomita y deglute los cabellos, lo que no sucede sin evocar la pelota regurgitada por el carroñero.

²⁹ De la misma forma, no se toca la sangre de un muerto, ni se toca a un asesino que realiza el rito, para evitar tener ulceraciones.

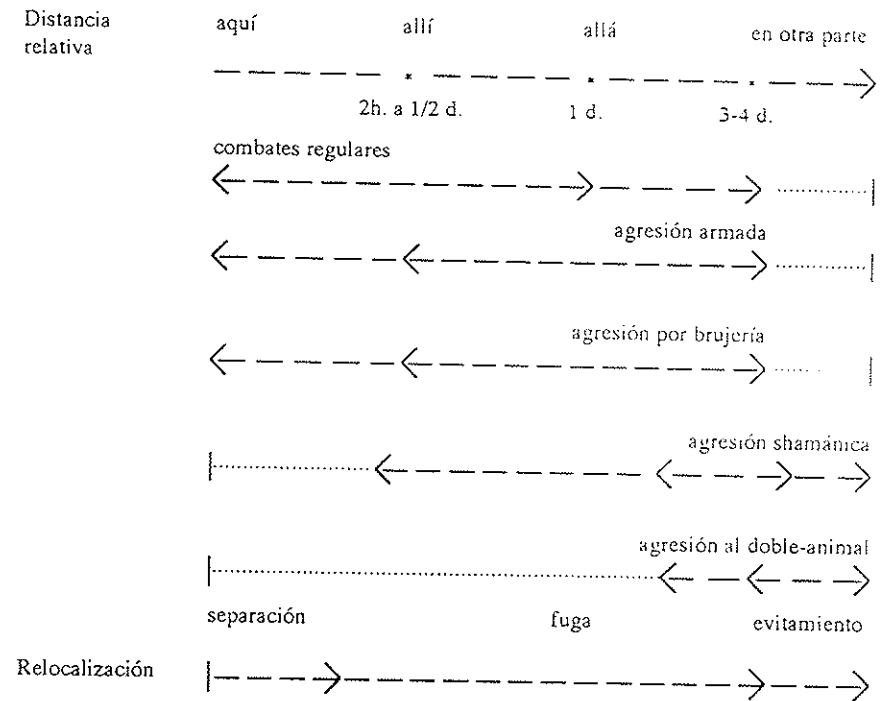
presagia en cada uno de los casos la muerte próxima de un guerrero. Si el canibalismo figurado de los enemigos muertos por flechamiento representa una violencia extrema, es porque el canibalismo real de los parientes y aliados próximos se opone de manera distinta al canibalismo metafórico de los enemigos. Por un lado se consumen los huesos, por el otro se consumen las carnes y los órganos. Mientras que en un caso el cuerpo es quemado, sus huesos triturados y reducidos a cenizas y mezclados son tomados en una bebida a base de plátanos, la totalidad de su ingestión se hace en un periodo largo; en el otro, el cuerpo es devorado de inmediato sin ninguna preparación. Los huesos representan la parte imperecedera del cuerpo y la continuidad, las carnes y los órganos la parte perecedera y la discontinuidad. La ingestión de unos corresponde a la recuperación de la "eficacia vital" del difunto, mientras que la ingestión de los otros corresponde a su destrucción. Vemos así que, al contrario de la antropofagia de los parientes y de los aliados próximos, el asesinato y el flechamiento de un *yanomami* constituyen —en el plano de lo real y de lo simbólico— las relaciones extremas de hostilidad y de distancia cultural.

Conclusiones

En la sociedad *yanomami* el sistema de agresión es un elemento constitutivo de la estructura social. La violencia, cuyas principales formas hemos descrito —combates, brujería, guerra—, sean virtuales o reales funciona como una relación de fuerzas disuasiva al servicio de la defensa de los derechos privados y colectivos. La violación de los derechos y el atentado contra la integridad corporal de los individuos son sancionados físicamente por medio de golpes y muertes, y socialmente por fisiones y desplazamientos. Se puede expresar por medio de un esquema las diferentes formas de violencia, patente u oculta, que corresponden a las diferentes esferas de relaciones sociales y políticas.³⁰

³⁰ Este punto es desarrollado en Alès 1990a. Se trata de un modelo autocentrado que tiene, como se ha comprendido, una casa comunal cualquiera como punto de referencia. A algunos días de marcha, se abre tradicionalmente para los *yanomami* el espacio del mundo desconocido: éste se vuelve conocido a medida que se van teniendo contactos o conocimiento sobre sus pobladores *yanomami* o de otras sociedades. En este universo social se distinguen primero los *yafitheri*, los co-residentes; los vecinos inmediatos son varias veces antiguos co-residentes, y en este caso se llaman también *yafitheri*; más adelante se encuentran los *ahetewë thë pë*, los (vecinos) próximos, después vienen los *hëwë thë pë*, los (vecinos) lejanos; y más lejos todavía viven los *shomi thë pë*, los otros, los que no se frecuentan. Yo utilizo las nociones de *aquí*, *allí*, *allá* y *en otra parte* para ilustrar este modelo de alteridad creciente de la sociedad y subrayar el hecho de que ésta juega con la distancia espacial para significar una distancia que se establece en el marco de las relaciones sociales. Desde luego, el criterio de proximidad/distancia espacial es tan esencial para la definición de las relaciones sociopolíticas, como el de proximidad/distancia parental o el de proximidad/distancia social.

No hay, sin embargo, que deducir de este modelo que las clases de relaciones espaciales recubren totalmente las relaciones sociales: todos los grupos alejados no son enemigos. Como consecuencia de los conflictos y de la guerra, las relaciones sociales son móviles; las relaciones hostiles separan a los grupos y las amistosas los pueden acercar. Ello significa que se puede ser el enemigo mortal de un



Dentro de esta lógica, violencia y guerra aparecen más bien como una institución que garantiza la existencia y la reproducción de una ley, esto es, de una relación simbólica que une a los diferentes grupos locales entre sí.

En contraste con este sistema, que se despliega como una fuerza centrífuga, las relaciones de parentesco y alianza matrimonial actúan como fuerza centrípeta. Permiten el restablecimiento de relaciones pacíficas e impiden la exacerbación de la violencia desarrollada en los conflictos. Son a la vez un factor de acercamiento y de unión en caso de desunión, y un factor que frena en la elección y en la práctica de las formas de resolución de conflictos. Pero ni el nexo de consanguinidad ni el de afinidad son suficientes para eliminar todos los riesgos de enfrentamiento y separación. Esta impotencia impide toda fijación en el espacio y perennización en el tiempo de los

vecino próximo y el amigo de vecinos lejanos. Pero aun cuando la segunda proposición puede permanecer también verdadera, el efecto de los intercambios de violencia será crear una distancia espacial entre dos grupos enemigos de manera que ellos sean separados espacialmente por una distancia acorde con la calidad de sus nuevas relaciones.

Subrayamos, finalmente, que el grado de hostilidad decrece más allá de una cierta distancia con las comunidades no frecuentadas. Hacia ellas las eventuales agresiones son de orden simbólico, el cual decrece al mínimo cuando se trata de comunidades desconocidas, contra las que los *yanomami* no alimentan animosidad particular.

grupos locales: conlleva el cambio de localización y de composición de los grupos, y los induce a la realización de alianzas matrimoniales fuera de la afinidad próxima clasificatoria.

Sin embargo, las prácticas de la violencia pueden intervenir de manera muy diferente para constituir el orden social.

En las relaciones intra e intercomunitaria, en ausencia de sistemas de autoridad constituidos, producen orden y permiten responder a las múltiples tensiones que atraviesan la sociedad.

Por el contrario, la violencia ejercida por un sexo sobre el otro reproduce un orden previo. La autoridad de los hombres sobre las mujeres es perpetuada por una relación de miedo basada en el uso potencial o efectivo de la fuerza. Esta violencia será un hecho en el seno de la familia; del padre y de los hermanos de la mujer, de su marido y de sus hermanos; en una palabra, de los hombres de su grupo de residencia. Se practica entonces de manera unilateral y funciona como sistema penal. La desigualdad que observamos en el ejercicio de la violencia entre los sexos corresponde a una estructura de autoridad y de poder, y permite reproducir la dominación masculina.

Referencias

- Albert, B., "Yanomami 'violence': inclusive fitness or ethnographer's representation?", *Current Anthropology* 30(5):637-640, 1990.
- Albert, B. y A. Ramos, "Yanomami indians and anthropological ethics", *Science* 244:632, 1989.
- Alès, C., "Chroniques des temps ordinaires. Coresidence et fission yanomami", *L'Homme* 113, XXX(1):73-101, 1990a.
- _____, "Entre cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami". En *L'Esprit des voix. Etudes sur la fonction vocale*, C. Alès (ed), Grenoble, La Pensée Sauvage:221-245, 1990b.
- _____, "Yanomami warfare: a reexamination", texto preparado para el 47º Congreso Anual de Americanistas, New Orleans, 1991.
- Alès C., y J. Chiappino, "Approche de la maladie et de la thérapie chamanique chez les Yanomami (Venezuela)", *Les Cahiers de l'ORSTOM*, série Sc. Hum., vol. XVIII, núm. 4:110-125, 1981-1982.
- _____, "Medical aid of Venezuela, shamanism and acculturation among the Yanomami", en *The Health and Survival of the Venezuelan Yanoama*. ARC/IWGIA/SI Document, 53:73-90, 1985.
- Becherman, S., "The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross", *American Anthropologist*, 81:533-60, 1979.
- Biocca, E., *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les indiens*. Paris, Plon, 1965.
- Cameiro Da Cunha, M.M., "Correspondance", *Anthropological Newsletter* 30(1):3, 1989.

- Chagnon, N.A., "Yanomamö warfare, social organization and marriage alliances" (Ph. D. thesis). Ann Arbor, University of Michigan, 1966.
- _____, "The culture-ecology of shifting (pioneering) cultivation among the Yanomamö indians", *Proceeding of the VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo, vol. 3:249-255, 1968a.
- _____, "Yanomamö social organization and warfare", en *War: the anthropology of armed conflict and aggression*, M. Fried, M. Harris & R. Murphy (eds), Garden City-New York, Natural History Press:109-159, 1968b.
- _____, *Yanomamö: The Fierce People*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1968c.
- _____, "Is reproductive success equal in egalitarian societies?", en *Evolutionary biology and human social organisation: an anthropological perspective*, N.A. Chagnon et W. Irons (eds), North Scituate, Mass., Duxbury Press:374-401, 1979.
- _____, "Kin selection theory, kinship, marriage and fitness among the Yanomamö Indians". En *Sociobiology: beyond nature/nurture?*, G.W. Barlow et J. Silverberg, Boulder, West view Press:545-571, 1980.
- _____, "Socio-demographic attributes of nepotism in tribe populations: man the rule breaker", en *Current problems in sociobiology*, B. Bertram, et al., Cambridge, Cambridge University Press:291-318, 1982.
- _____, "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population", *Science* 239:985-992, 1988.
- _____, "Correspondance", *Anthropological Newsletter* 30(1):4, 1989a.
- _____, "Response to R.B. Ferguson" *American Ethnologist* 16:565-569, 1989b.
- _____, "Letter", *Science* 244:11, 1989c.
- _____, "On Yanomamö violence: reply to Albert", *Current Anthropology* 31(1):49-53, 1990a.
- _____, "Reproductive and somatic conflicts of interest in the genesis of violence and warfare among tribesmen", en *The anthropology of war*, J. Haas (ed), Cambridge, Cambridge University Press:77-104, 1990b.
- Chagnon, N.A. & R.B. Hames, "Protein deficiency and tribal warfare in Amazonia: New Data", *Science*, 203:910-913, 1979.
- _____, "La 'hipótesis proteica' y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión crítica de los datos y de la teoría", *Interciencia*, vol. 5(6):346-355, 1980.
- Chagnon, N.A., M.V. Flinn y T. Melancon, "Sex ratio variation among the Yanomamö indians", en *Evolutions of biology and human behavior: an anthropological perspective*, N.A. Chagnon y W. Irons (eds), North Scituate, Massachusetts, Duxbury Press:290-320, 1979.
- Ferguson, R.B., "Introduction: studying war", en *Warfare, culture and environment*, R.B. Ferguson (ed), New York, Academic Press:1-81, 1984.
- _____, "Game wars? Ecology and conflicts in Amazonian", *Journal of Anthropological Research* 45, 2:179-206, 1989a.

- _____, "Ecological consequences of Amazonian warfare", *Ethnology* XXVIII (3):249-264, 1989b.
- _____, "Do Yanomamö killers have more kids?", *American Ethnologist* 16:564-565, 1989c.
- _____, "Blood of Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia", *American Ethnologist* 17(2):237-257, 1990a.
- _____, "Explaining war", en *The anthropology of war*, J. Haas (ed), Cambridge, Cambridge University Press:26-54, 1990b.
- Good, K., "Limiting factors in Amazonian ecology", en *Food and evolution. Toward a theory of human food habits*, M. Harris y E.B. Ross, Philadelphia, Temple University Press:407-421, 1987.
- Gross, D.R., "Protein and cultural development in the Amazon Basin", *American Anthropologist*, 77:526-549, 1975.
- Hames, R.B., "The settlement pattern of a Yanomamö population bloc: a behavioral ecological interpretation", en *Adaptive responses of native Amazonians*, R.B. Hames y W.T. Vickers (eds), New York, Academic Press:393-427, 1983.
- Harris, M., *Culture, man, nature: an introduction to General Anthropology*. New York, Thomas Y. Crowell, 1971.
- _____, "I don't know how you can write anything of value if you don't offend someone", *Psychology Today*, 8:64-69, 1972.
- _____, *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*, New York, Random House, 1974.
- _____, "Proteins and the Fierce People", en *Cannibals and kings: the origin of cultures*, New York, Random House, 1977.
- _____, "The Yanomamö and the cause of war in band and village societies", in *Brazil, an anthropological perspective. Essays in honor of Charles Wagley*, M. Margolis & W. Carter (eds), New York, Columbia University Press:121-132, 1979.
- _____, "Animal capture and Yanomamö warfare: retrospective and new evidence", *Journal of Anthropological Research*, 40:183-201, 1984.
- _____, "A cultural material of theory of band and village warfare: the Yanomami test", en *Warfare, culture and environment*, R.B. Ferguson (ed), New York, Academic Press:111-140, 1987.
- Lizot, J., "Population, ressources et guerre chez les Yanomamü", *Libre*, 2:111-145, 1977.
- Sponsel, L.E., "Yanomama warfare, protein capture and cultural ecology: a critical analysis of the arguments of the oponents", *Interciencia* 8(4):204-210, 1983.
- Taylor, K.I., "Raiding, dueling and descent group membership among the Sanumá", en *Actes du 42° Congrès International des Americanistes*, Paris, Société des Americanistes, vol. II:91-104, 1977.
- Vayda, A.P., "Expansion and warfare among the swidden agriculturist", *American Anthropologist*, 63:346-358, 1961.
- _____, *War in an ecological perspective: persistence, change and adaptatif processes in three oceanian societies*. New York, Plenum Press, 1976.

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFIA E HISTORIA**

Argentina	EL IPGH. SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACION	
Bolivia		
Brasil	El Instituto Panamericano de Geografía e Historia fue fundado el 7 de febrero de 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la Calle Ex-Arzbispado 29, Tacubaya, en la ciudad de México.	
Canadá		
Colombia	En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer Organismo Especializado de ella.	
Costa Rica	El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:	
Chile	1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos relativos a las ciencias afines de interés para América.	
Ecuador	2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas.	
El Salvador	3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines.	
Estados Unidos de América	Las actividades y proyectos que desarrolla el Instituto se conjugan en tres programas que cumplen fines ya señalados.	
Guatemala	1) Dirección y Administración	
Haití	2) Publicaciones	
Honduras	3) Asistencia Técnica	
México	Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Los Estados no americanos tienen observadores permanentes ante la OEA, pueden también acreditarlos ante el Instituto, acuerdo a su reglamentación.	
Nicaragua	Son órganos panamericanos del IPGH, los siguientes:	
Panamá	1) Asamblea General	
Paraguay	2) Consejo Directivo	
Perú	3) Secretaría General (México, D.F., México)	
República Dominicana	4) Comisión de:	
Uruguay	Cartografía	(Reston, E.U.A.)
Venezuela	Geografía	(Rio de Janeiro, Brasil)
	Historia	(Buenos Aires, Argentina)
	Geofísica	(México, D.F., México)
	Además, en cada Estado Miembro funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia, y Geofísica y más de sesenta miembros de Comités y Grupos de Trabajo por lo de tal modo que el capital humano del Instituto está constituido por numerosos científicos, académicos y técnicos.	
	Comisión de Historia Balcaracé 139 1064 Buenos Aires Argentina	Instituto Panamericano de Geografía e Historia Secretaría General Apartado Postal 18879 11870 México, D.F.
	Correspondencia científica y técnica	Canje, venta, distribución

FOLKLORE AMERICANO

número 55

enero-junio 1993

enero-junio 1993

FOLKLORE AMERICANO



ISSN 0071-6774

