

Traducido de : "O mármore e a murta : sobre a inconstância da alma selvagem" en A INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM E OUTROS ENSAIOS DE ANTROPOLOGIA, Cosac y Naify, Sao Paulo, (2002 : 183-264)

[p.183]

EL MÁRMOL Y EL MIRTO : SOBRE LA INCONSTANCIA DEL ALMA SALVAJE ¹

Eduardo Viveiros de Castro

El problema de la incredulidad en el siglo XVI brasileño

En una magnífica página del *Sermão do Espírito Santo* (1657), Antonio Vieira escribe:

Los que anduvisteis por el mundo, y entrasteis en casas de placer de príncipes, veríais en aquellos cuadros y en aquellas calles [llenas] de jardines dos clases de estatuas muy diferentes, unas de mármol, otras de mirto. La estatua de mármol cuesta mucho de hacer, por la dureza y resistencia del material; pero, una vez hecha, no es necesario trabajar nunca más en ella : siempre conserva y sustenta la misma figura; una estatua de mirto es más fácil de formar, por la facilidad con que se doblan sus ramas, pero es necesario andar siempre reformándola y trabajando en ella, para que se conserve. Si el jardinero se despreocupa, en cuatro días sale una rama que le atraviesa los ojos, sale otra que le descompone las orejas, [184] salen dos que de cinco dedos hacen siete, y lo que poco antes era un hombre, es ahora una confusión verde de mirtos. He aquí la diferencia que hay entre unas naciones y otras en la doctrina de la fe. Hay algunas naciones naturalmente duras, tenaces y constantes, las que difícilmente reciben la fe y dejan los errores de sus antepasados; resisten con las armas, dudan con el entendimiento, repugnan con la voluntad, se cierran, persisten, argumentan, replican, dan gran trabajo hasta rendirse; mas, una vez rendidas, una vez que han recibido la fe, permanecen [en ella] firmes y constantes, como estatuas de mármol : no es necesario trabajar más con ellas. Hay otras naciones, por el contrario –y estas son las del Brasil- que reciben todo lo que se les enseña con gran docilidad y facilidad, sin argumentar, sin

¹ Agradezco a Marcio Goldman, Tânia Stolze Lima y Carlos Fausto por las discusiones que llevaron a la versión final de este ensayo, y especialmente a Manuela Carneiro da Cuhna por la asociación en la formulación, hace algunos años, de mucho de lo aquí expuesto (Cf Carneiro da Cuhna & Viveiros de Castro 1985). El presente ensayo fue escrito gracias a la insistencia generosa de Aurore Becquelin y Antoinette Molinié, que lo aguardaron con paciencia y (en el caso de Aurore) lo tradujeron parcialmente para su publicación en *Mémoire de la tradition* (Becquelin & Molinié [orgs.] 1993) [N. de T. : la paginación original se indica entre corchetes]

replicar, sin dudar, sin resistir; mas son estatuas de mirto que, faltando la mano y las tijeras del jardinero, pierden luego la nueva figura, y regresan a su bruteza antigua y natural, a ser el matorral que eran. Es necesario que estas estatuas sean permanentemente [vigiladas] por su dueño : una vez que les corte lo que florezca en los ojos, para que crean en lo que no ven; otra vez, que les cercene lo que crezca en las orejas, para que no den oídos a las fábulas de sus antepasados; otra vez, que les mutile lo que crece en los pies, para que se abstengan de las acciones y costumbres bárbaras de la gentilidad. Y sólo de esta manera, trabajando siempre contra la naturaleza del tronco y el humor de las raíces, se puede conservar en estas plantas rudas una forma no natural, y la compostura de las ramas.

El emperador de la lengua portuguesa, como lo llamó Fernando Pessoa, elabora en este pasaje un tópico venerable de la literatura jesuítica sobre los indios. El tema se remonta al inicio de las actividades de la Compañía en Brasil, en 1549, y puede ser resumido en una frase : las gentes del país era exasperantemente difícil de convertir. No porque fuesen materia refractaria o intratable; al contrario, ávidos de nuevas formas, se mostraban incapaces de dejarse impresionar indeleblemente por ellas. Gente receptiva a cualquier figura mas imposible de configurar, los indios eran –para usar un símil menos europeo que las estatuas de mirto- como un matorral que los acogía, [185] pero que permanecía siempre pronto a volver a cerrarse sobre los espacios precariamente conquistados por la cultura. Eran como su tierra, engañosamente fértil, dónde parecía que todo se podía plantar, pero donde nada brotaba que no fuera sofocado de inmediato por la mala hierba. Esas gentes sin fe, sin ley y sin rey, no ofrecían un suelo psicológico o institucional donde el Evangelio pudiese echar raíces ².

Ente los paganos del Viejo Mundo, el misionero conocía qué resistencias tendría que vencer : ídolos y sacerdotes, liturgias y teologías –religiones dignas ese nombre, aunque raras veces tan exclusivistas como la suya propia. En el Brasil, en cambio, la palabra de Dios era escuchada alegremente por un oído e ignorada con displicencia por el otro. El enemigo aquí no era un dogma diferente, sino una indiferencia al dogma, un rechazo a escoger. Inconstancia, indiferencia, olvido : “la gente de estas tierras es la más bruta, la más ingrata, la más inconstante, la más adversa, la más trabajosa de enseñar de cuantas hay en el mundo” narra y desafía un desencantado Vieira. Es por esto que Santo Tomás fue designado por Cristo para predicar en el Brasil; justo castigo para el apóstol de la duda, eso de llevar la creencia a los incapaces de creer – o

² Ya Taylor observó que la naturalización de los indios de América tropical se hizo sobre todo en términos del reino vegetal (1984 : 233 nº 8). Para un ejemplo que la autora no usa, véase en efecto, el contraste de Gilberto Freyre (1933 : 214-215) entre la “resistencia mineral” de los Incas y Aztecas –la metáfora usada aquí es el bronce, no el mármol- y la resistencia de “pura sensibilidad o contractilidad vegetal” de los salvajes brasileños. Valdría la pena hacer una historia de esa imaginaria, que a veces, como en las páginas vieirianas, recuerda irresistiblemente las composiciones de Arcimboldo.

capaces de creer en todo, lo que viene a ser lo mismo : "otras gentes son incrédulas hasta creer; los *brasis*, aún después de creer, son incrédulos" ³.

Il selvaggio è mobile. El tema de la inconstancia amerindia hizo fortuna, dentro y fuera de la reflexión misionera, y mucho más allá de su ejemplo [186] primordial, los Tupinambá del litoral ⁴. Serafim Leite, el historiador de la Compañía de Jesús en el Brasil, se basó en las observaciones de los primeros catequistas para identificar una "deficiencia de voluntad" y una "superficialidad de sentimientos" como los principales impedimentos a la conversión de los indios; acudió también a la opinión de laicos, algunos libres de toda sospecha de jesuitismo : Gabriel Soares de Souza, Alexandre Rodríguez Ferreira, Capistrano de Abreu, unánimes en señalar la amorfía del alma salvaje (Leite 1938 : 7-11) ⁵. Esa proverbial inconstancia no fue registrada sólo para las cosas de la fe. Ella pasó, en verdad, a ser un trazo definitorio del carácter amerindio, consolidándose como uno de los estereotipos del imaginario nacional : el indio mal converso que, a la primera oportunidad [187] manda a Dios, el azadón y las ropas al diablo, retornando feliz a la selva, presa de un atavismo incurable. La inconstancia es una constante de la ecuación salvaje.

La imagen del salvaje inconstante es conspicua en la historiografía, desde el eminente y reaccionario Varnhagen: "eran falsos e infieles; inconstantes e ingratos..." (1854: 51). La importación de mano de obra africana, como es sabido, fue frecuentemente justificada por la incapacidad de los indios de

³ Esto sigue siendo el *Sermão do Espírito Santo* (Vieira 1657: 216). Sobre el motivo de Santo Tomás en Asia y América, y su asimilación al demiurgo tupinambá Sumé, cf. Métraux 1928: 7-11, y Buarque de Holanda 1969: 104-25.

⁴ Como es común en la bibliografía etnológica, utilizo el etnónimo "Tupinambá" para designar a los diversos grupos tupi de la costa brasileña durante en los siglos XVI y XVII : Tupinambá propiamente dichos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté, etc., que hablaban una misma lengua y participaban de la misma cultura.

⁵ Podría haber citado a Gandavo: "son muy inconstantes y volubles : creen de ligero todo aquello de que les persuaden, por dificultoso e imposible que sea, y con cualquier disuasión fácilmente tornan luego a negar..." (1576: 122; cf. También la p. 142, donde la inconstancia aparece en un contexto de catequesis); o incluso una anécdota de Léry que concluye: "he aquí la inconstancia de este pobre pueblo, bello ejemplo de la naturaleza corrompida del hombre (Léry 1578: 193-94). Abbeville es el único, a menos que me equivoque, en desentonar con un optimismo casi sospechoso : "otros dicen que ellos son inconstantes, volubles. En verdad son inconstantes si dejarse conducir únicamente por la razón puede ser llamado inconstancia; mas son dóciles a los argumentos razonables y para nada obstinados ..." (1614 : 244). Incluso Évreux, en general tan simpático con los nativos como el otro capuchino, aviva la música : "Ellos son muy aficionados a la bebida ... extremadamente lúbricos .., inventores de falsas noticias, mentirosos, livianos, inconstantes." (1614 : 85). Cf también la *Crónica de la Compañía de Jesús* : "Son inconstantes y variables ..." (Vasconcelos 1663 : I, 103)

soportar el trabajo en la *plantation* de caña de azúcar (Freyre 1933: 316-18). La antropología *racialista* de Gilberto Freyre destacó el contraste entre el vigor animal de los africanos y la pereza vegetal de los amerindios. Sin embargo, autores mucho más políticamente correctos que estos dos también exploraron la oposición indios/africanos en términos de la inconstancia de las gentes del Brasil :

[Los antiguos moradores de la tierra] difícilmente se acomodaban... al trabajo esmerado y metódico que exige la explotación del cañaveral. Su tendencia espontánea apuntaba a las actividades menos sedentarias y que pudiesen ejercerse sin regularidad forzada y sin vigilancia o fiscalización de extraños. Versátiles al extremo, les eran inaccesibles ciertas nociones de orden, constancia y exactitud, que en el europeo forman una segunda naturaleza y que parecen requisitos fundamentales para la existencia de la sociedad civil (Buarque de Holanda 1936: 43).

El tema de las 'tres razas' en la formación de la nacionalidad brasileña tiende a atribuir a cada una de ellas el predominio de una facultad : a los indios la percepción, a los africanos el sentimiento, a los europeos la razón, en una escala que, como en Freyre, evoca las tres almas de la doctrina aristotélica. Y hablando de Aristóteles, patrono del debate del siglo XVI sobre la naturaleza y condición de las gentes americanas, me pregunto, con el debido miedo al ridículo, si él no tendría su [188] parte en la historia de la imagen vegetal de los indios, a partir justamente de esa proverbial inconstancia e indiferencia a la creencia. En la *Metafísica* se lee que el hombre que "no tiene opinión propia sobre nada", resistiéndose, en particular, a inclinarse frente al principio de no contradicción, "no es mejor que un vegetal" (1006a1-15); más adelante el filósofo pregunta : si este hombre "no cree en nada, ¿qué diferencia habría entre él y las plantas?" (1008b5-10). Como se sabe, el hombre-planta es aquí el sofista que, en su relativismo radical, no deja de ser un antepasado a la altura de los Tupinambá. Y veamos, finalmente, este pasaje de *Diálogo da conversão do gentio* : "¿Sabéis cuál es la mayor dificultad que les encuentro? Ser tan fáciles de decir a todo que sí o *pá*, o como vos deseáis; todo lo aprueban pronto, y con la misma sencillez que dicen *pá* (sí), dicen *aani* (no)..." (Nóbrega 1556-57: II, 322) ⁶.

⁶ Las citaciones de las cartas jesuíticas por los numerales I, II y III, remiten a la edición en tres volúmenes de las *Cartas dos primeiros jesuitas no Brasil* (1538-1563); cf. Leite (org.) 1956-1958. Los escritos de Anchieta citados o referidos sin indicación de volumen, remiten a *Cartas, informações, fragmentos históricos y sermões* (Anchieta 1933). [N. de T. : la mayoría de los textos de misioneros y cronistas que aparecen citados fueron escritos en portugués del siglo XVI o XVII y el autor los presenta con la redacción original sin mayores cambios ni explicaciones. Para una mayor economía de lectura, hemos traducido directamente estas citas a una versión castellana aproximada. Conviene hacer notar también que algunos de los misioneros citados eran españoles, como el padre Anchieta, o se dirigían en sus cartas a interlocutores españoles (en algunos casos las cartas están dirigidas directamente a Ignacio de Loyola); por estas u otras razones, un número apreciable de las cartas

Así, por general y fundado en diversas experiencias que aparezca, me parece que el concepto de la naturaleza inconstante del alma salvaje deriva principalmente, en el caso brasileño, de los años iniciales del proselitismo misionero entre los Tupi. El problema de los indios, decidieron los padres, no residía en el entendimiento, por demás ágil y agudo, sino en las otras dos potencialidades del alma : la memoria y la voluntad, frágiles y remisas ⁷. “Es gente de muy frágil memoria para las cosas de Dios...” (Pires 1552: 1, 323). Del mismo modo, el obstáculo a superar no era la presencia de una doctrina enemiga, sino lo que Vieira describía como “las acciones y costumbres bárbaras de la gentilidad” –canibalismo y guerra de venganza, borracheras, poliginia, desnudez, [189] ausencia de autoridad centralizada y de implantación territorial estable– y que los primeros jesuitas rotulaban más simplemente como “malas costumbres”. Véase este pasaje de Nóbrega, por ejemplo, que está probablemente entre las fuentes inspiradoras del *concetto* del mármol y el mirto :

Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los cuales o maltrataban o mataban luego a quien les predicaba contra sus ídolos, o creían en el Evangelio; de manera que se aparejaban a morir por Cristo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo cuanto les dicen creen, solamente la dificultad está en quitarles todas sus malas costumbres ... lo cual pide continuidad entre ellos.. . y que vivamos con ellos y les criemos los hijos desde pequeños en doctrina y buenas costumbres... (1553: I, 452) ⁸.

Anchieta enumera concisa y precisamente los obstáculos:

Los impedimentos que hay para la conversión y perseverar en la vida cristiana por parte de los indios, son sus costumbres inveteradas... como el tener muchas mujeres; sus vinos, a los que son muy aficionados y de los que sacarlos tiene ordinariamente más dificultad que todo lo demás ... y también las guerras en que pretenden venganza ante los enemigos, y toman nombres nuevos y títulos de honra; el ser naturalmente poco

citadas están escritas en castellano del siglo XVI. El autor simplemente transcribe estos pasajes y no los traduce. En el caso de la presente traducción intentamos respetar esta literalidad propuesta por el autor, pero en varios pasajes, en razón de que la lectura no siempre resulta fácil, hemos “modernizado” la redacción al castellano actual.]

⁷ Sobre las “tres potencias del alma” en el caso de los indios, cf. *Diálogo da conversao do gentio* (Nóbrega 1556-1557: II, 332-40).

⁸ El *tópico* del contraste entre el apostolado en el Viejo y en el Nuevo Mundo parece haber desempeñado un papel importante en la reflexión de Vitoria, Soto y seguidores : “Los misioneros encaraban su tarea como siendo, primeramente, una de instrucción. Los indios no eran judíos o musulmanes que tenían que ser forzados a aceptar una religión despreciada por sus propias creencias. Se trataba sólo de una gente ignorante y desorientada que luego vería la luz de la razón, una vez removido el bagaje de su antiguo modo de vida” (Pagden 1982 : 102)

constantes en lo comenzado, y sobre todo faltarles temor y sujeción...
(1584: 333).

[190] Es bien conocida la estrategia catequística que tal imagen motivó : para convertir, primero civilizar; más provechosa que la precaria conversión de los adultos, la educación de los niños lejos del ambiente nativo; antes que las simples prédicas sobre la buena nueva, la vigilancia incesante de la conducta civil de los indios. Reunión, fijación, sujeción, educación. Para inculcar la fe, era preciso primero dar a las gentes ley y rey. La conversión requería de una antropología, capaz de identificar los *humana impedimenta* de los indios (Pagden 1982 : 100-02), los cuales eran de un tipo que hoy llamaríamos 'sociocultural'.

Mucho ya se ha escrito sobre el impacto cosmológico causado por el descubrimiento del Nuevo Mundo sobre la antropología tomista ibérica, sobre la catequesis jesuítica, y sobre el papel de la Compañía en el Brasil colonial. Nada puedo añadir sobre temas que escapan a mi competencia ⁹. Me interesa tan sólo elucidar qué era eso que los jesuitas y demás observadores llamaban la 'inconstancia' de los Tupinambá. Se trata sin duda de una cosa bien real, incluso si se le quiere dar otro nombre; si no un modo de ser, era un modo de aparecer de la sociedad Tupinambá ante los ojos de los misioneros. Es preciso situarlo en el cuadro más amplio de la bulimia ideológica de los indios, de aquél intenso interés con que escuchaban y asimilaban el mensaje cristiano sobre Dios, el alma y el mundo. Pues, es necesario repetirlo, lo que exasperaba a los padres no era ninguna resistencia activa que los 'brasis' ofreciesen al Evangelio en nombre de otras creencias, sino el hecho de que su relación con la creencia era intrigante : dispuestos a todo engullir, cuando se los tenía por ganados, ellos recalcitaban volviendo al "vómito de las antiguas costumbres" (Anchieta 1555: II, 194).

[191] **La cultura como sistema religioso**

La aceptación entusiasta pero altamente selectiva de un discurso totalizante y exclusivo, el rechazo a seguir hasta el fin el curso de ese discurso, no podían dejar de parecer como cuestiones enigmáticas a los ojos de hombres de misión, obediencia y renuncia; y pienso que ese enigma continúa a incomodarnos a nosotros los antropólogos, aunque por motivos distintos que a los antiguos jesuitas. Primero, la inconstancia salvaje es un tema que aún resuena, en sus múltiples armónicos, en la ideología de los modernos disciplinadores de los

⁹ La literatura es enorme. Sobre los debates antropológicos ibéricos, cf. Padgen 1978; para los jesuitas en Brasil, cf. al menos Menget 1985c y Baeta Neves 1978; para la cuestión general de la imagen del indio en el siglo XVI, Carneiro da Cunha 1990; para fuentes francesas sobre los Tupinambá, Lestringant 1990.

indios brasileiros ¹⁰. Segundo y más importante, la inconstancia de hecho corresponde a algo que se puede experimentar en la convivencia con muchas sociedades amerindias, algo indefinible que marca el tono psicológico no sólo de su relación con el *corpus* ideológico occidental, sino también y de un modo todavía más difícil de analizar, de su relación consigo mismas, con sus propias y 'auténticas' ideas e instituciones. Finalmente y por sobre todo, la inconstancia constituye un desafío cabal a las concepciones corrientes de la cultura, antropológicas o legas, y a los temas conexos de la aculturación o del cambio social, que dependen profundamente de un paradigma derivado de las nociones de creencia y de conversión.

Decir, como hicieron a su modo los jesuitas, que la resistencia de los Tupinambá al cristianismo no se debía a su religión sino a su cultura, no ayuda mucho. Pues nosotros, modernos y antropólogos, concebimos la cultura de un modo teológico, como un 'sistema de creencias' al que los individuos adhieren, por así decirlo, religiosamente. La reducción antropológica del cristianismo, empresa tan decisiva para la constitución de nuestra disciplina, no dejó de impregnar al concepto de cultura con los valores de aquello que pretendía superar. La "religión como sistema cultural" (Geertz 1966) presupone una idea de la cultura como sistema religioso ¹¹.

[192] Sabemos por qué los jesuitas escogieron a las costumbres como su enemigo principal : bárbaros de tercera clase, los Tupinambá no tenían propiamente una religión, sólo supersticiones ¹². Pero los modernos no

¹⁰ La antropología de los jesuitas, como nota Menget (1985c: 192), dejó innumerables frutos en la legislación y las políticas del Estado brasileiro para los indígenas.

¹¹ Naturalmente, esta conjetura algo pesada sobre la relación entre las modernas nociones de cultura y las nociones teológicas de creencia exigiría mucho trabajo para extraer de ella algo útil. Desde Bourdieu, por lo menos, se volvió de buen tono castigar el sesgo teoricista de los antropólogos, que los haría ver a la cultura como sistema arquitectónico de reglas y principios etc. Sería interesante explorar la dependencia de esta propia postura teoricista frente al paradigma teológico. La cuestión de la creencia, a su vez, que continúa a obsesionar a la antropología anglo-sajona, hunde sus raíces bastante más allá de Hume, directo en la epistemología de la Reforma. En cuanto al papel de la doctrina calvinista del símbolo en la formación de la antropología religiosa victoriana (sin hablar de lo que pudo haber contribuido al principio –ginebrino– de la arbitrariedad del signo), se trata de una cosa que todavía está por ser debidamente elucidada.

¹² Literalmente de tercera clase, pues los Tupinambá son uno de los ejemplos de la tercera categoría de bárbaros de Acosta (Pagden 1982: 164-172). Serafim Leite (1938: 18-19) aventura un delicioso sofisma : como la cuestión de conversión de los indios del Brasil no era *doctrinaria*, sino una cuestión de *costumbres* (énfasis de él), no hubo ninguna violencia en la catequesis jesuita, ni vileza alguna en los chantajes materiales que los misioneros practicaban contra los indios para convertirlos : "porque sólo hay lugar para la violencia cuando se arranca una religión o un culto, imponiéndose otro. Pero no era esto lo que se daba". Allí donde es entonces la *irreligión* el sistema

aceptamos tal distinción etnocéntrica y diríamos : los misioneros no vieron que las “malas costumbres” de los Tupinambá eran su verdadera religión, y que su inconstancia era el resultado de una adhesión profunda a un conjunto de creencias de pleno derecho religiosas. Los jesuitas, como si hubiesen leído pero no entendido del todo bien a Durkheim, separaron desastrosamente lo sagrado de lo profano (Pagden 1982: 78). Nosotros, en cambio, sabemos que la costumbre es no sólo rey y ley, sino dios mismo. Pensándolo bien, tal vez los jesuitas sabían de esto en el fondo, o no habrían luego detectado en las costumbres el gran impedimento a la conversión. Esta claro también, hoy, que las gentes tenían algo más que malas costumbres. [193] Desde Métraux (1928), los antropólogos identifican en los testimonios de los primeros cronistas un conjunto de mitos de obvia significación filosófica, de la misma manera en que están conscientes de la importancia de los chamanes y profetas en la vida religiosa y política de esas sociedades. Sabemos por fin que los Tupinambá, como los demás pueblos tupi-guaraní, disponían de un ‘sistema de creencias’ –antropológicas, teológicas, cosmológicas- en el cual el tema de la ‘Tierra sin Mal’ ocupaba un lugar principal (H. Clastres 1975).

El equívoco de los jesuitas sirvió de lección. En la actualidad la concepción religiosa del orden cultural tiene gran éxito en el seno de la Iglesia progresista, sólo que esta vez a favor de los indios. Más próximas que la nuestra de los valores originales del cristianismo, las sociedades indígenas transpirarían religiosidad por todos los poros, siendo verdaderas teodiceas en estado práctico. Y así, sustituyendo la imagen cristológica de la encarnación por aquella antropológica de la enculturación, el nuevo misionero descubre que no son los indios los que precisan ser convertidos, sino él mismo –puesto que alguien, naturalmente, necesita convertirse. La Cultura Indígena, debidamente sublimada por una vigorosa interpretación anagógica, se convierte en la quinta esencia del bien, de lo bello y de lo verdadero. De ahí el tradicionalismo ingenuo del misionero progresista, hostil al menor síntoma de *Aufhebung* antropofágica (en sentido oswaldiano) por parte de sus ovejas, y su no menos ingenua creencia en la propia capacidad de trascender su cultura de origen y de ser milagrosamente enculturado, con perdón de la expresión, por el otro. Los viejos jesuitas, al menos, sabían que eso de dejar las malas costumbres era por regla muy complicado.

“Ellos” tenían, por fin, una religión. Pero eso sólo vuelve el problema más difícil por resolver : “dicen que quieren ser como nosotros...”; “desean ser cristianos como nosotros...” (Nóbrega 1549: I, 111-139). ¿Por qué, a fin de cuentas, desearían los salvajes ser como nosotros? Si poseían una religión y si de cualquier modo la cultura es un sistema de creencias, cabe [194] indagar qué religión y qué sistema eran esos que contenían en sí el deseo de la propia perdición. Tomando la inconstancia por la otra punta, es preciso preguntar por qué los Tupinambá eran inconstantes en relación a su propia cultura-religión; por qué, a pesar de lo que decía Vieira sobre la dificultad de hacerlos sordos a

cultural, introducir una religión se torna una cuestión, digamos, meramente cultural. Y el *compelle intrare* deviene enseñanza de buenas maneras.

las “fábulas de los antepasados”, se mostraban dispuestos a prestar tan buen oído a las patrañas ajenas ¹³.

En el siglo XVI, la religión sin culto, sin ídolo y sin sacerdote de los Tupinambá planteó un enigma a los ojos de los jesuitas, que en cambio vieron en la cultura el núcleo duro del esquivo ser indígena. En la actualidad, el problema parece ser el explicar cómo tal cultura, en primer lugar, fue capaz de acoger de modo tan benevolente la teología y la cosmología de los invasores, como si estas y estos estuviesen prefigurados en algún rincón de su mecanismo (Lévi-Strauss 1991: 292), como si lo inaudito hiciese parte de la tradición y lo nunca visto ya estuviese en la memoria (S. Hugh-Jones 1988 : 149). ¿Efecto-demostración suscitado por el reconocimiento de la superioridad tecnológica de los extranjeros? ¿Coincidencia fortuita de contenidos entre la mitología nativa y algunos aspectos de la sociedad invasora? Tales hipótesis tienen un fondo de verdad, pero en vez de explicar algo [195], exigen ellas mismas explicación. Pues ellas suponen una postura más fundamental, una “*ouverture à l’Autre*” característica del pensamiento amerindio (Lévi-Strauss op. cit.: 16), y que en el caso Tupinambá era particularmente extensa e intensa. El otro no era allí sólo pensable – era indispensable.

El problema entonces consiste en determinar el sentido de ese compuesto de volubilidad y obstinación, docilidad y testarudez, entusiasmo e indiferencia con que los Tupinambá recibieron la buena nueva. Está en saber qué era esa “frágil memoria” y esa “deficiencia de voluntad” de los indios, ese creer sin fe; es comprender, en fin, el objeto de ese oscuro deseo de ser el otro, pero según sus propios términos, he aquí el misterio.

Nuestra idea corriente de cultura proyecta un paisaje antropológico poblado de estatuas de mármol, no de mirto : museo clásico antes que jardín barroco. Entendemos que toda sociedad tiende a perseverar en su propio ser y que la cultura es la forma reflexiva de este ser; pensamos que es necesaria una presión violenta, maciza, para que la cultura se deforme o transforme. Pero, sobre todo, creemos que el ser de una sociedad es su perseverar : la memoria y la tradición son el mármol identitario de que está hecha la cultura. Estimamos, finalmente, que una vez convertidas en otras que sí mismas, las

¹³ Pero podían también escarnecer la doctrina católica, sobre todo después de que tuvieron tiempo de experimentar las iniquidades de los blancos. Vieira relata escandalizado como encontró la misión de Tobajaras da Serra de Ibiapaba, a mediados del siglo XVII : “En la veneración de los templos, las imágenes, las cruces y los sacramentos estaban muchos tan calvinistas y luteranos, como si nacieran en Inglaterra o en Alemania. Estos llaman a la Iglesia, iglesia de Moanga, que quiere decir iglesia falsa, y a la doctrina moranduba de los abarés, que quiere decir patrañas de los padres...” (s/d: 231). No obstante, bastante antes de esto, ya Hans Staden se enfrentó al sarcasmo indígena ante la religión europea: “Tuve que cantarles alguna cosa, y entoné cantos religiosos, que necesité explicarles en su lengua. Dije ‘canto sobre mi Dios’. Respondieron que mi Dios era una inmundicia, en su lengua : *teôuira*...” (1557: 100). Sospecho que esta palabra es el mismo *tyvire* de Léry (1578: 200), que significa sodomita pasivo.

sociedades que pierden su tradición no tienen vuelta. No hay posibilidad de retroceder, la forma anterior fue herida de muerte; lo máximo que se puede esperar es la emergencia de un simulacro inauténtico de memoria, donde la 'etnicidad' y la mala consciencia se repartan el espacio de la cultura extinta.

Tal vez, sin embargo, para sociedades cuyo (in)fundamento es la relación con los otros, no la coincidencia consigo mismas, nada de esto tenga el menor sentido :

Las historias sobre el contacto y el cambio cultural han sido estructuradas por una penetrante dicotomía : absorción por el otro o resistencia ante el otro ... Pero ¿qué pasa si la identidad se concibe no como un límite a ser [196] mantenido sino como un nexo de relaciones y transacciones que comprometen activamente a un sujeto? La historia o las historias de la interacción deben ser, entonces, más complejas, menos lineales y teleológicas. ¿Qué cambia cuando el sujeto de la "historia" ya no es occidental? ¿Cómo se presentan las historias de contacto, resistencia y asimilación desde el punto de vista de grupos en los que el intercambio, antes que la identidad, es el valor fundamental a sostener? (Clifford 1995: 401)

El infierno y la gloria

Antes de ser las efímeras e imprecisas estatuas de mirto vieirianas, los Tupinambá fueron vistos como hombres de cera, listos para la impresión de una forma. La primera carta brasileña de Nóbrega es optimista :

Todos los que conozco, dicen que desean ser como nosotros, señalan que no tienen con que cubrirse como nosotros y este es su único inconveniente. Si oyen la llamada a misa, acuden ya, y cuanto nos ven hacer, todo hacen : se arrodillan, se golpean los pechos, levantan las manos al cielo; y pronto uno de los principales de ellos aprende a leer y toma lección cada día con gran cuidado, y en dos días sabe el ABC de todo y le enseñamos a bendecir, tomando todo con gran entusiasmo. Dice que quiere ser cristiano y no comer carne humana, ni tener más de una mujer y otras cosas; solamente que ha de ir a la guerra y los que ha de tomar cautivos venderlos y servirse de ellos, porque estos de esta tierra siempre tienen guerra con otros y así andan todos en discordia. Se comen unos a otros, digo a los contrarios. Es gente que ningún conocimiento tiene de Dios, ni de ídolos, hacen todo cuanto les dicen. (1549: I, III).

Aquí están algunos de los elementos cruciales del problema : entusiasmo mimético por el aparejo ritual de los misioneros; disposición a dejar las malas costumbres; vacío religioso clamando por ser colmado. Los Tupinambá

aparecen alienados, esclavos de un triste deseo [197] de reconocimiento ¹⁴. Discretamente, es verdad, el texto se refiere una pequeña intransigencia por parte de aquel *principal* tan solícito : deja el canibalismo y otras pésimas costumbres, pero va a continuar yendo a la guerra. Tal intransigencia reaparece en una anécdota de Thevet, donde se esboza una faceta adicional del 'encuentro' entre los Tupi y los misioneros :

Un rey de este país, llamado Pinda-houssoub, que yo fui a visitar, estando él en cama, presa de una persistente fiebre, me preguntó qué devenían las almas después de ellas salían del cuerpo : y como yo le respondí que ellas iban junto a Toupan, en lo alto en el cielo, junto aquellos que vivieron bien y que no se vengaron de las injurias de sus enemigos, entró en gran contemplación. [...] Dos días más tarde, él me envió a buscar, y estando delante suyo me dijo : "Ven acá, yo te he oído hacer gran cuenta de un Toupan que lo puede todo. Te ruego que le hables a él por mi, para que me cure; así cuando esté de pie y con salud te daré grandes presentes, y quiero vestir como tú e incluso llevar una gran barba, y honrar a Toupan como tú lo haces". A lo que respondí que si él quería curarse, y creer en aquél que hizo el cielo, la tierra y el mar, y no creer más [...] en sus Caraibes y encantadores, y que nunca más se vengase, ni se comiera a sus enemigos, como él había hecho toda su vida, [...] sin duda se curaría, y su alma, después de la muerte, no sería atormentada por los espíritus malignos, como lo eran las de sus padres y madres. A lo que este señor me respondió que con placer, una vez curado por el poder de Toupan, él acordaba desde ya todos los artículos que yo le había propuesto, con excepción de sólo una cosa, que era la de no vengarse de sus enemigos; y que, si el propio Toupan le ordenase no hacerlo [198], él no podría asentir, y si por si acaso lo hiciese, merecería morir de vergüenza (Thevet 1575: 85-86) ¹⁵.

¹⁴ En las dos narrativas de los capuchinos franceses (Abbeville y Évreux) sobre los Tupinambá de Maranhão, la solicitud en lanzarse en los brazos de los europeos es todavía más destacada y pintada en colores temerariamente apologéticos, sin la cautela pesimista que los jesuitas portugueses adoptaron rápidamente. [N. de T. : Maranhão es una región ubicada en la zona nororiental del Brasil, estuvo bajo dominio francés hasta 1615]

¹⁵ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Thevet, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI. Para una mayor economía de la lectura, hemos introducido directamente una versión castellana traducida desde el original francés. A este respecto, conviene recordar que en varios puntos de la región oriental del Brasil se establecieron núcleos de colonización francesa desde mediados del siglo XVI y hasta las primeras décadas del siglo XVII. Posteriormente esos focos de colonización francesa fueron ocupados por los portugueses. Debido a esta razón, el autor utiliza abundantemente fuentes francesas de esos siglos en su estudio de las poblaciones Tupi de la costa brasileña. En este contexto, por regla general, el autor expone las citas de las fuentes francesas en su versión original (en francés del siglo XVI), acompañadas de una referencia a pie de página donde traduce al portugués el contenido de la cita.]

La pregunta de Pindabuçu sobre el destino póstumo de las almas se torna aún más intrigante cuando vemos que ella aparece en el texto de la *Cosmographie*, después de una exposición de la escatología personal Tupinambá (op. cit.: 84-85), la cual giraba precisamente en torno de la proeza y venganza guerreras, destinando a los bravos el paraíso y a los cobardes a una existencia miserable en la tierra. Nótese que el 'reyezuelo' indígena no argumenta con Thevet en términos metafísicos, rechazando el chantaje cristiano en nombre de una soteriología diferente, sino en términos éticos, como la simple afirmación de un imperativo categórico. Advuértase, finalmente, que para él, como para el *principal* de Nóbrega, es la venganza el punto innegociable, no el canibalismo asociado a ella.

[199] Volveremos al problema del canibalismo y de la guerra; permanezcamos, por ahora, en el pedido de informaciones sobre el Más Allá hecho por Pindabuçu. Fue probablemente ese el tipo de demanda que encantó a los jesuitas, seguros de haber encontrado a los clientes ideales para su mercadería. De esta manera, se regocijaba Nóbrega (1549: I, 136): "ningún dios tienen cierto, y cualquiera que les dicen en ese creen...". Pidiendo más misioneros a Portugal, decía que no necesitaban ser ilustrados : "Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no hay más que escribir a placer.." (id. ibid.: I, 142). Pero [Pedro] Correia (1551: I, 220) relata la voluntad de los principales en aprender la fe de Cristo; y Leonardo Nunes avanza a una posible explicación de tal deseo :

Pues quanto a los gentiles de la tierra veo tantas muestras que por el gran aparejo que veyo, me ponen muchas veces en confusión para dejar de todo los cristianos y meterme por entre ellos con todos los Hermanos, y segun los deseos que esta gentilidad muestra que andemos entre ellos, por la mucha voluntad que muestran. [...] Y por no andar ya enseñándolos se perdieron muchas ánimas, porque son grandísimos los deseos que tienen de conocer a Dios y de saber lo que han de hacer para salvarse, porque temen mucho la muerte y el día del juicio y el infierno, de que tienen ya alguna noticia, después que nuestro Señor truxo al charíssimo Pedro Correa a ser nuestro Hermano, porque en las pláticas que les hace siempre le mando tocar en eso, por que el temor los meta en grandísima confusión. (1551: I, 234-35)

La noticia del juicio final fue causa de gran maravilla (Rodrigues 1552: I, 410). Y las solicitudes de larga vida y salud a los padres eran constantes: "Su intención es que les demos mucha vida y salud y mantención sin trabajo como sus hechiceros les prometen" (Pires 1552: I, 325); "porque piensan que les podemos dar salud..." (Lourenço 1554: II, 44). En el informe de la embajada de Anchieta a los Tamoios, el misionero recuerda su discurso de llegada; dijo entonces que venía para que Dios [200]

les diese a ellos abundancia de alimentos, salud y victoria sobre sus enemigos y otras cosas semejantes, sin subir más alto, porque esta generación sin este escalón no quiere subir al cielo... (1565: 199).

El principal de la aldea escuchó maravillado sobre “el infierno y la gloria”, y le advirtió a sus compañeros para que no hiciesen mal al padre : “Si nosotros tenemos miedo de nuestros hechiceros, cuanto más lo debemos tener de los padres, que deben ser santos verdaderos...” (id.: 204-05); finalmente, pidió la intercesión de Anchieta frente a Dios: “ruégale que me dé larga vida, que yo me pongo contra los míos por vosotros ...” (id.: 210).

Aunque los jesuitas eran los destinatarios ideales, esa petición de larga vida parece haber sido dirigida también a otros europeos eminentes. Ver Thevet (1575: 20) sobre los pedidos a Villegagnon : “haz que no muramos más...”¹⁶. No tardó mucho, en realidad, para que la atribución de poderes taumatúrgicos a los misioneros se transformase en su inverso. El agua bautismal, poderoso vector patogénico (además de frecuentemente administrada *in extremis*), fue luego asociada a la muerte y rechazada con horror por los indios, los que llegaban a huir ante el arribo de los padres y a entregarles los cautivos de guerra por miedo a la hechicería (Nóbrega 1549: I, 143; Pires 1552: I, 395-97; Grã 1554: II, 133-34; Sá 1559: III, 18-20). Se consideraba incluso que el bautismo estragaba la carne de los prisioneros, tornándola mortal para quien la ingiriese (Laurenço 1553: I, 517-518; Correia 1554: II, 67-68). [201] El mensaje escatológico de los padres paso a ser visto como un mal augurio :

Como los vi juntos dije a una lengua que ahí venía que les dijese alguna cosa de Dios, y ellos todos escuchaban, mas como vino a hablar de la muerte no quisieron oír, y dirían a la lengua que no hablase más... (Lourenço 1554: II, 44);

El hablar de la muerte es acerca dellos muy odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para morreren de imaginación; y muchas veces me han ellos rogado que no se la echasse... (Grã 1554: II, 137).

Los grandes popularizadores de esta teoría de la letalidad del bautismo fueron los pajés y *karaiba*.

División del paraíso

Larga vida, abundancia, victoria en la guerra : los temas de la “Tierra sin Mal”. Los Padres de la Compañía fueron asimilados a los chamanes-profetas tupinambá, los *karaiba*. Esto debe ser visto en el contexto de la clasificación de los europeos como personajes sobrenaturalmente poderosos : *Mair* (o *Maíra*),

¹⁶ Es cierto que tal pedido fue realizado en el contexto de una epidemia que diezmaba a los indios, los cuales sospechaban de alguna brujería francesa. El pedido de “no-muerte” al señor del Fuerte Coligny [Villegagnon] (y también a Thevet –op. cit.: 88), implica, por tanto, una concepción de éste como hechicero-jefe, no como dispensador puramente positivo de larga vida. Recuérdese que los *pajés* y *karaiba* tupinambás acostumbraban amenazar a los indios de muerte mágica, según los cronistas.

nombre de un importante demiurgo, era el etnónimo para los franceses; y *karaiba* (término que calificaba a los demiurgos y héroes culturales, dotados de la alta ciencia chamánica) vino a designar a los europeos en general, no sólo a los padres. Hablando de los *karaiba* y de sus prácticas, Anchieta aclara

Todas estas invenciones [llaman] por un vocablo general Caraiba, que quiere decir como cosa santa o sobrenatural; y por esta causa pusieron este nombre a los portugueses, luego que hubieron venido, teniéndolos por cosa grande, como de otro mundo, por venir de tan lejos por encima de las aguas (1584: 332).

[202] Thevet sugiere más directamente que la asimilación de los europeos a los *karaiba* míticos se encontraba pre-formada en la religión tupinambá; el experto fraile parece haber sido el primero en percibir la general asociación amerindia entre la llegada de los blancos y la vuelta de héroes míticos o divinidades :

No voy a entrar en la disputa sobre si el diablo sabe y conoce las cosas futuras ... Mas una cosa puedo decir : mucho tiempo antes de que nosotros llegáramos, el espíritu les había predicho nuestra venida : y yo lo sé no solamente por ellos mismos, sino por varios cristianos portugueses, que estaban cautivos de este pueblo bárbaro. Y lo mismo fue dicho a los primeros españoles que descubrieron Perú y México (Thevet op.cit. : 82; ver también Léry 1578: 193-94) ¹⁷.

Hay, de hecho, fuertes indicios de que la 'lectura' de los blancos en términos de *Mair* y *karaiba* fue más que una inofensiva metáfora y que la astucia tecnológica de los invasores desempeñó un papel en esta asimilación¹⁸. Aquí se

¹⁷ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Thevet, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI. Para una mayor economía de la lectura, hemos introducido directamente una versión castellana traducida desde el original francés.]

¹⁸ Para Thevet (op. cit. : 41), los franceses son tenidos como hijos de *Maire Monan* por ser grandes tecnólogos y señores de muchas cosas nunca vistas. El problema es que los portugueses, que no debían ser muy diferentes de los franceses en relación a estos aspectos, nunca fueron llamados *Mair*, sino *Peró*, nombre probablemente derivado del antropónimo Pero o Pedro. Anchieta (1584: 332) entiende que la aplicación del término *Mair* a los franceses venía del hecho de que ese personaje mítico era enemiga de *Sumé*, figura que, de alguna forma, sería identificada con los portugueses (creo que debe haber sido Anchieta quien, aproximando *Sumé* a Sao Tomé [Santo Tomás], se identificó a sí mismo y a sus patricios, con ese personaje). Otra razón posible para que los franceses fueran 'mairizados' era la tez de los marineros normandos, más clara que la de los portugueses, y sus cabellos amarillos (otro nombre para los franceses era *ajurujuba*, 'papagayos amarillos'). El tema de la piel muy blanca de Maira aparece en algunas mitologías tupi, siendo asociada a la inmortalidad conseguida por el cambio de piel.

El término tupinambá general para los europeos parece haber sido el mismo *karaiba*, y la explicación que para esto da Anchieta es razonable. La etimología de esta palabra, difundida entre los Tupi contemporáneos como etnónimo para los blancos, es incierta.

avizora la punta de un *iceberg* mitológico [203], que puede dar sentido a los pedidos de larga vida a los padres y a otros europeos eminentes. Los mitos tupi de la separación entre los humanos y los héroes culturales o demiurgos son también mitos de origen de la mortalidad; ellos remiten en varios aspectos al tema del "origen de la vida breve", analizado por Lévi-Strauss (1964). Fue esa misma matriz mítica de separación entre humanos y héroes culturales – fundante de la condición humana, esto es, condición social y mortal (H. Clastres 1975)– que sirvió para pensar la diferencia indios/europeos : los mitos de origen del hombre blanco de los Tupi como de muchos otros amerindios, utilizan el motivo de la *mala elección*, característico del complejo de la vida breve, para dar cuenta de la superioridad material de los blancos. Así, se puede imaginar que, habiendo realizado una 'buena elección' en el origen de los tiempos, los blancos dispusiesen también de la ciencia divina de la no-mortalidad, atributo de los *mair* y de los *karaiba*, de quienes eran los "successeurs et vrais enfans".

[204] El tema de la mala elección como originando las diferencias culturales entre indios y blancos no aparece directamente en Thevet, sino en Abbeville (1614 : 60-61), bajo la difundida forma de la opción ofrecida a los humanos por los demiurgos entre las armas indígenas y las europeas. Ese tema se reencuentra, por ejemplo, en las mitologías alto-xinguana (Agostinho 1974b: M2) y rionegrina. En esta última, tanto en la versión barasana (S. Hugh-Jones 1988) como en la maku (sobre la diferencia Maku/Tukano – Ramos et al. 1980 : 168), se halla el motivo "Esaú y Jacob" de la inversión del orden de primogenitura entre un par de hermanos, que Abbeville (op. cit.: 251-52) también registra para el mito tupinambá.

Roberto DaMatta (1970, 1973), en trabajos pioneros, demostró la relación estructural entre los mitos timbira del origen de la cultura (del fuego culinario) y del surgimiento de los blancos. Más recientemente, Lévi-Strauss (1991) observó que la narrativa de Auké analizada por DaMatta es una inversión del mito tupinambá del origen de los blancos, recogido por Thevet como episodio de un vasto ciclo cosmogónico. Por mi parte, sugeriría una relación entre los mitos de génesis de los blancos y la etiología de la vida breve o la mortalidad, cuya pertinencia al complejo de origen del fuego/cultura fue expuesta en *Lo crudo y lo cocido* (1964). Lévi-Strauss aborda los mitos de la vida breve en términos de un "código de los cinco sentidos". Sería posible ver en el motivo de la mala

Montoya (1640: 90v) identificó en la forma guaraní *carai* el lexema *cara*, que significa "hábil, ingenioso, astuto". Claro que aquí nos enfrentamos con el tremendo problema de saber si la palabra *karaiba* tiene algo que ver con Caribe, Caraibas, etc. En el Alto Xingu, *karaiba* es el término empleado por toda las tribus para referirse a los blancos. Von den Steinen estaba convencido de que este era un término de origen Caribe. Cabe notar que los europeos, llamados *karaiba* y tratados inicialmente como tales personajes, terminaron trayendo para los indios exactamente lo contrario de lo que los *karaiba* prometían : en vez de errancia migratoria, establecimiento forzado en aldeas; en lugar de larga vida y abundancia sin esfuerzo, muerte por epidemias y trabajo esclavo; en lugar de victoria sobre los enemigos, prohibición de la guerra y el canibalismo; en lugar de libertad matrimonial, nuevas restricciones.

elección una modulación de ese código : en lugar de errores ligados a la sensibilidad, tendríamos aquí una falta vinculada al 'buen sentido' (al entendimiento). El divorcio de los demiurgos tupinambá, fruto de la ingratitud o agresividad de los humanos, puede igualmente ser visto como un caso ejemplar de mala elección, ausencia de discernimiento por parte de la humanidad (i.e. de los indios, pues la ruptura engendró la diferencia blancos/indios a partir de estos últimos).

El mito rionegrino analizado por Hugh-Jones es una variante muy próxima del mito tupinambá. No tenemos espacio aquí para analizar en detalle la relación entre ellos; lo traigo a colación sólo para resaltar un aspecto del primero. El [mito rionegrino] establece una conexión directa entre el origen de la vida breve (de los indios) y el origen de los blancos; estos últimos son semejantes [205] a las arañas, cobras y mujeres, en su capacidad de larga vida, ligada al cambio de piel. Al contrario del cambio de piel natural de las cobras, arañas y mujeres (la menstruación es concebida como un cambio de piel), los blancos cambian una piel cultural, las ropas; saber técnico e inmortalidad de esta manera, se muestran ligados. El tema del cambio de piel como signo o instrumento de inmortalidad es central en la cosmología de varios grupos tupi contemporáneos; entre los Araweté (Viveiros de Castro 1986a) esta asociada a los *Mai* [equivalentes al tupinambá *Mair*].

Se menciona incluso una transformación negativa del tema, que asocia causalmente la inmortalidad de los blancos y la vida breve de los indios : el famoso complejo andino del *pishtaco* o *pelacara*, hipostasis monstruosa de los blancos que cazan a los indios para retirarles la piel del rostro (o la gordura del cuerpo) y usarla para el rejuvenecimiento de su propio pueblo (Gow 1991a: 245). Los Piro estudiados por Gow sustentan la tesis de que los *pelacara* abastecen a los cirujanos plásticos de las grandes ciudades, lo que es una brillante lectura moderna del motivo del cambio de la piel.

[Todo esto no significó, seamos claros, que los europeos hayan sido objetos de algún culto, de dulía o de latría. Tan pronto comenzaron a mostrar su cara mezquina, fueron muertos como todo enemigo; su cobardía al momento de enfrentar la porra del ejecutor era motivo de espanto y chacota. La religión tupi-guaraní, como argumenta Hélène Clastres, se fundaba en la idea de que la separación entre lo humano y lo divino no era una barrera ontológica infinita, sino algo a ser superado : hombres y dioses eran consubstanciales y conmensurables; la humanidad era una condición, no una naturaleza ¹⁹. Semejante teología, ajena a la trascendencia, era igualmente adversa [206] a la mala conciencia, e inmune a la humildad. Sin embargo, tampoco favorecía la contrapartida dialéctica de estas afecciones : era inconcebible para los Tupi la arrogancia de los pueblos elegidos, o la compulsión a reducir al otro a [la]

¹⁹ En adelante, el lector encontrará algunos puntos de discordancia frente a los análisis de Hélène Clastres; por eso mismo, dejo desde ya registrado que encuentro *La Terre sans Mal* un libro admirable por su penetración y densidad, especialmente en lo que concierne a la caracterización de los temas centrales de la filosofía tupi-guaraní.

propia imagen. Si los europeos buscaron a los indios porque vieron en ellos o animales útiles u hombres europeos y cristianos en potencia, los Tupi buscaron a los europeos en su alteridad plena, que les apareció como una posibilidad de autotransfiguración, un signo de reunión de lo que había sido separado en el origen de la cultura, capaces por tanto de venir a alargar la condición humana, o incluso sobrepasarla. Fueron entonces quizás los amerindios, no los europeos, los que tuvieron la “visión del paraíso”, en el desencuentro americano. Para los amerindios no se trataba de imponer maniacamente su identidad sobre el otro, o rechazarlo en nombre de la propia excelencia étnica; pero sí de, actualizando una relación con él (relación desde siempre existente de un modo virtual), transformar la propia identidad. La inconstancia del alma salvaje, en su momento de abertura, es la expresión de un modo de ser donde “es el intercambio y no la identidad, el valor fundamental a ser afirmado”, para recordarnos la profunda reflexión de Clifford.

Afinidad relacional, por tanto, no identidad substancial, era el valor a ser afirmado. Recordemos aquí que la ‘teología’ de algunos pueblos tupi se formula directamente en términos de una sociología de intercambio : la diferencia entre dioses y hombres se expresa en el lenguaje de la alianza matrimonial (Viveiros de Castro 1986a), aquel mismo lenguaje que los Tupinambá utilizaban para pensar e incorporar a sus enemigos. Los europeos vinieron a compartir un espacio que ya estaba poblado por las figuras tupi de la alteridad : dioses, afines, enemigos, cuyos predicados se intercomunicaban. Es a partir de ahí que se pueden interpretar las diversas observaciones sobre la “gran honor” buscado por los indios al entregar sus hijas y hermanas en matrimonio a los europeos (Anchieta 1554: II, 77; 1563: III, 549; 1565: 201-02; Abbeville op. cit.: 63). Más allá de un cálculo de beneficios económicos –tener yernos o cuñados entre los señores de tantos bienes era ciertamente una consideración de peso–, se ha de tomar en cuenta [207] los aspectos no materiales, pues se está hablando de *honor*. En términos de esta misma idea del honor era que los cronistas interpretaban la cesión de mujeres a los cautivos de guerra, antes de su ejecución ceremonial (Correia 1551: II, 217; Monteiro 1610: 411; Cardim 1584: 114). El *honor* me parece aquí marcar el lugar del valor primordial de la cultura tupinambá : la captura de alteridades en el exterior del *socius* y su subordinación a la lógica social ‘interna’, por el dispositivo prototípico de endeudamiento matrimonial, eran el motor y motivo principal de estas sociedades, respondiendo por su impulso centrífugo. Guerra mortal a los enemigos y hospitalidad entusiasta a los europeos, venganza caníbal y voracidad ideológica expresaban la misma propensión y el mismo deseo : absorber al otro y en este proceso alterarse²⁰. Dioses, enemigos, europeos

²⁰ Pero esto fue tanto en el caso que los Tupinambá ‘querían convertirse en blancos’ como en lo de querer que los blancos se transformasen en Tupinambá. Las cartas jesuíticas abundan en quejas sobre los malos cristianos que estarían *going native*, casándose poligínicamente con indias, matando enemigos en terreno, tomando nombres ceremonialmente, e incluso comiendo gente. [N. de T. : el autor no lo hace explícito, pero parece claro que está jugando con la correspondencia entre absorber al *alter* (al otro) y *alterarse* (devenir otro)]

eran figuras de la afinidad potencial, modalidades de una alteridad que atraía y debía ser atraída; una alteridad sin la cual el mundo zozobraría en la indiferencia y en la parálisis.

Preguntas como la de Pindabugu a Thevet resuenan en la literatura misionera²¹; la prédica escatológica de los jesuitas fue un gran éxito, al menos en el comienzo. Ella venía al encuentro de una cuestión clave de la religión indígena : el rechazo a la mortalidad personal (Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1992). A su vez, el mensaje apocalíptico cristiano coincidía con el tema nativo de la catástrofe cósmica que aniquilará la tierra ²². Sin embargo, me parece encontrar aquí parece más [208] que tales coincidencias – evidentemente filtradas desde un conjunto, bajo otros aspectos, totalmente extraño a las ideas nativas– en la atención a las noticias del Más Allá traídas por los padres. En la misma medida en que provenían “del otro mundo”, como formuló Anchieta, los europeos eran mensajeros de la exterioridad, familiares de las almas y de la muerte : como los *karaiba* o “santidades” a los que fueron asimilados, su provincia era la no-presencia; como los hechiceros indígenas, los europeos estaban en una posición de enunciación adecuada para hablar de lo que estaba más allá del dominio de la experiencia.

No pienso que la innegable convergencia de contenidos entre la religión tupi-guaraní y la palabra de los misioneros pueda servir de explicación final. Demandas tan desconcertantes (para antropólogos y demás culturalistas) como las de los Tupinambá pueden ser observadas aún en la actualidad : P. Gow (1991b, c) relata como los Piro, cuya cosmología no es particularmente semejante a la de los Tupi del siglo XVI, dirigían a los misioneros del Summer Institute of Linguistics el mismo tipo de preguntas, delegando a ellos y a otros *gringos* la competencia cognitiva, nada exenta de ambigüedad, en cuanto a lo que pasa en el Exterior : la muerte, los confines del mundo habitado, los cielos.

²¹ Ver los edificantes diálogos de conversación en Évreux (1614 : “second traité”, caps. XV a XXI), donde los indios dirigen una cantidad de cuestiones cosmológico-teológicas a los padres.

²² Aparte de los Guaraní contemporáneos, cuyo caso-tipo son los Apapocuva de Nimuendaju (1914), ver sobre los Wayãpi (Gallois 1988) y los Araweté (Viveiros de Castro 1986a). Hélène Clastres (1975 : 35) afirma que prácticamente no se encuentra mención en los cronistas acerca del tema indígena del apocalipsis (excepto un pasaje muy vago de Thevet). En las *Cartas dos primeiros jesuitas no Brasil*, entretanto, Anchieta relata una anécdota de un viejo indio que adoctrinara : “Lo que más se le imprimió fue el mysterio de la Resurrección, lo qual repetía muchas vezes diziendo: ‘Dios verdadero es Jesú que se salió de la sepultura y se fue al cielo, y después ha de venir muy airado a quemar todas las cosas’” (Anchieta 1563: III, 560). Es obvio que hay ahí una influencia del Juicio Final, pero sospecho también de la presencia de la conflagración universal de la mitología tupi; de cualquier modo, fue ese el tema cristiano el que marcó al viejo. [N. de T. : el padre José de Anchieta fue un misionero jesuita español de origen vasco, le cupo un rol destacado en la fundación de la ciudad de Sao Paulo y es conocido también como el Apóstol del Brasil. El autor alterna este último calificativo para hacer referencia a él en el texto.]

Muchos observadores testimoniaran hechos análogos. Por eso, enfrente con reservas la hipótesis de H. Clastres (1975: 63) acerca de que el éxito de los jesuitas entre los Guaraní (el éxito entre los Tupi de la costa fue bien menor, dígame de paso)²³ se debe a las analogías entre la escatología cristiana y el [209] tema de la Tierra sin Mal –con la ventaja extra, para la primera, de que ella no corría riesgo de desmentidos, pues, al contrario de lo que prometía el discurso profético nativo, el paraíso cristiano no podía ser alcanzado en vida. La explicación para la receptividad (inconstante) al discurso europeo, me parece, no debe ser abordada sólo o principalmente en el plano de los contenidos ideológicos, sino en aquél de las formas socialmente determinadas de (auto-) relación con la cultura o tradición, por un lado, y aquél de las estructuras (culturales) de presuposición ontológica, por otro. Una cultura no es un sistema de creencias, sino más bien –ya que debe ser algo– un conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos : la cultura es un dispositivo culturante o constituyente de procesamiento de creencias. Incluso en el plano constituido de la cultura culturada, pienso que es más interesante indagar acerca de las condiciones que facultan a ciertas culturas a atribuir a las creencias ajenas un estatuto de suplementariedad o de alternatividad en relación a las propias creencias²⁴.

[210] Los misioneros, en particular, fueron vistos como semejantes a los *karaiba*, y supieron valerse de eso. Su errancia y su discurso exhortativo los aparentaba desde el principio con aquellos. Adoptaron también la predicación matinal, al modo de los chamanes y jefes (Correia 1551: I, 220); usaron liberalmente el canto como instrumento de seducción, aprovechando el alto concepto de que gozaban la música y los buenos cantores (entre ellos los *karaiba*) entre los Tupinambá, beneficiándose probablemente de la misma

²³ Los jesuitas de la costa brasilera, desanimados con sus ovejas, acunaron grandes sueños de mudarse al Paraguay, pues oían maravillas sobre los indios de allá, los Guaraní : que eran excelentes cristianos, monógamos, no comían gente, tenían jefes de verdad, obedecían a los padres, etc. Anchieta resume: “Aparte de estos indios [Tupi] hay otro gentío esparcido a lo ancho y lo largo, al que llaman Carijós, nada distinto de estos en cuanto a la alimentación, modo de vivir y lengua, pero mucho más mansos y más propensos a las cosas de Dios, como sabemos claramente de la experiencia de algunos, que murieron aquí entre nosotros, bastante firmes y constantes en la fe” (1554: II, 116; cf. también Nunes 1552 : I, 339-340; Nóbrega 1553 : I, 493-494 ; id. 1553 : II, 15-16; id. 1555 : II, 171-172; id. 1557 : II, 402-403; id. 1558 : II, 456-457). En esto entraba, sin duda, una buena dosis de idealización; pero los jesuitas del Brasil insistían que muchos Carijós no eran caníbales. (Aunque los hermanos Pero Correia y Joao de Souza habían sido muertos por los Carijós del sur en 1554 –y dos indios que los acompañaban, devorados–, Anchieta aclara que estos eran aún indómitos, pero que la mayoría de la nación ya estaba bien sujeta a los españoles).

²⁴ Para una discusión inspiradora acerca de un problema muy semejante, ver el artículo de D. Tooker (1992) sobre los Akha de Birmania, cuya referencia agradezco a Tim Ingold.

inmunidad que protegía a los profetas errantes y demás “señores del habla” (Cardim 1583: 186). Incluso atendieron, con las debidas reservas mentales, la demanda nativa, prometiendo victoria sobre los enemigos y abundancia material (Anchieta 1565: 199). A las solicitudes de sanación y larga vida, respondían con el bautismo y la predicación de la vida eterna (Azpicuelta 1550: I, 180) y hasta incluso aceptaron, levemente constreñidos, imputaciones de pre-ciencia (Sá 1559: III, 40) ²⁵.

[211] Los Tupinambá supieron también, obviamente, aprovecharse de los misioneros. En primer lugar, si bien los *karaiba* se mostraron en diversas ocasiones como férreos opositores a los padres, no pocos de estos personajes se apropiaron del discurso cristiano, de modo desafiante u oportunista :

Trabajé por me ver con un hechicero, el mayor desta tierra. [...] Preguntéle in qua potestate hec faciebat, si tenia comunicación con Dios que hizo el cielo y la tierra y reinara en los cielos. [...] Respondióme con poca vergüenza, que él era dios y avía nacido dios, y presentóme allí uno a quien decía aver dado salude, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecía en nuves, y en truenos, y en relámpagos... (Nóbrega 1549: I, 144).

Otro “hechicero errante”, de una aldea pernambucana,

viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres decían la verdad, y que él ya muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que por

²⁵ Hélène Clastres interpreta las indicaciones de las fuentes sobre el prestigio e inmunidad de los cantores y “señores del habla” como si se aplicara exclusivamente a los *karaiba*, conforme a su teoría de la extraterritorialidad de estos personajes. Yo pienso que esto no es sostenible. Por ejemplo Blázquez dice que: “Había en esta población un principal muy antiguo y a quien [...] tienen gran crédito, porque le llaman ‘señor del habla’” (1561: III, 408). Anchieta : “Hacen mucho caso entre sí, como los Romanos, de buenos oradores y les llaman señores del habla y un buen orador los puede convencer de cuanto quiera, y les hacen las guerras, que maten o que no maten, y que vayan a una parte u otra, y es señor de vida y muerte [...] Por eso hay oradores que entre ellos son muy estimados, que los exhortan a guerrear, matar hombres y hacer otras hazañas de esta suerte” (1585: 433). Soares de Souza : “Entre estas gentes son los músicos muy estimados y por donde quiera que van son bien agasajados, y muchos atravesaran el descampado entre sus contrarios, sin que les hagan mal”(1587 : 316). Monteiro : “los diestros en este arte (el canto) son entre ellos muy preciados, tanto que si tienen en su poder algún contrario, buen cantor e inventor de trovas, que entre ellos son raros, como insignes en el arte les dejan vivir y lo tienen en mucha cuenta, que es el único remedio con que algunos se libran de morir [ejecutados] ” (1610 : 415). Ninguna de estas referencias puede ser interpretada como refiriéndose exclusivamente a los *karaiba*, pero apuntan al valor general que la música y el discurso tenían en la sociedad Tupinambá. Sobre la música como táctica de conversión, cf. Azpicuelta 1550: I, 180; el delicioso texto de Pires 1552 : I, 383-384; y Blázquez 1557 : II, 350-351.

tanto creyesen en él, y dábanle en este medio tiempo las hijas a su petición ... (Rodrigues 1552: I, 320).²⁶

En segundo lugar, las innumerables referencias epistolares a principales deseosos de convertirse sugieren que los hombres políticamente poderosos, cabezas de aldea o de casa, agarraron por los cabellos la oportunidad de entrar en propiedad en un saber religioso alternativo [212] al de los *karaiba*; sin que sea preciso aceptar integralmente la hipótesis de H. Clastres sobre la “contradicción entre lo político y lo religioso” en la sociedad tupi pre-colonial, se puede aún así ver aquí una disputa entre eminencias concurrentes²⁷. Además, el uso de los padres para la consecución de objetivos políticos propios era extensivo: los Tamoio de Iperoig aceptaron la embajada de Anchieta de forma de ganar a los portugueses como aliados contra sus adversarios tradicionales, los Tupiniquim de Sao Vicente. Aparentemente poco inclinados a cualquier oposición segmental, los Tupi vendían el alma a los europeos para continuar manteniendo su guerra corporal contra otros Tupi. Eso nos ayuda a entender porque los indios no transigían con el imperativo de venganza; para ellos la religión, propia o ajena, estaba subordinada a fines guerreros: en lugar de tener guerras de religión, como las que diezmaban la Europa de la época, practicaban una religión de la guerra.

De lo que cuesta creer

Los sacerdotes fueron entonces vistos como una especie particularmente poderosa de *karaiba*. Pero, ¿henos delante del gran problema: ¿creían los Tupinambá en sus profetas? Las primeras cartas jesuíticas lamentan, no sin anticipar un provecho, la credulidad de los indios, que se dejarían guiar ciegamente por las santidades: “qualquier de los suios que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito...” (Nóbrega 1549: I, 137-38); “ay entre ellos algunos a quienes tienen por santos y dan tanto crédito que lo que les mandan hacer esso hazen” (Correia 1551: I, 231). Son bien conocidas las ceremonias de transfusión de poderes espirituales realizadas por los chamanes, las sanaciones, pronósticos y proezas sobrenaturales que se les acreditaban, sus funciones de mediación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, para no [213] hablar de las formidables migraciones desencadenadas y conducidas por los *karaiba* en busca de la Tierra sin Mal. No cabe duda, en suma, que los chamanes y profetas gozaban de un “inmenso prestigio” (H. Clastres 1975: 42) entre los Tupinambá, desempeñando un destacado papel religioso. Nos resta saber si tal prestigio, que se transmitió en larga medida a

²⁶ Por lo tanto, si los padres eran una especie de *karaiba*, los *karaiba* eran una especie de padres. Ver los deseos por ser padre expresados por el chamán Pacamão, en Évreux 1614: 241-ss. Para un caso de apropiación del discurso cristiano por un profeta, cf. Abbeville 1614: cap. XII.

²⁷ Cf. Évreux (op. cit. : 220-21) para el conflicto entre un principal y un “barba larga”.

los misioneros cristianos, puede ser traducido al lenguaje político-teológico de la fe y la creencia.

Aunque los jesuitas constatan el prestigio deletéreo de los *karaiba*, es curioso que estos no aparezcan en las cartas como obstáculo principal a la conversión de las gentes, sino como un percance suplementario, parte de las malas costumbres nativas, incapaz por sí solo de turbar el deseo de cristianización :

Los gentiles, que parece que ponían la bienaventuranza en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mujeres, se van mucho enmendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Con quanto gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que dezía: todos quieren y dessean ser christianos, pero dejar sus costumbres les parece áspero... (Nóbrega 1551: I, 167-68).

Tirándoles [prohibiendo] las matanzas y el comer carne humana, y quitándoles los hechiceros, y haziéndolos vivir con una sola muger... (Blázquez 1558: II, 430).

En el periodo de desencanto de los jesuitas, que siguió pronto al optimismo inicial, la típica inconstancia salvaje prepondera sobre la acción de las santidades como obstáculo a la conversión : "porque como no tienen a quien adorar, salvo una santidad a la que ven de año en año, [...] fácilmente dicen que quieren ser cristianos, y así [tan] fácilmente vuelven atrás ..." (Pires 1552: I, 324). Poco a poco, los padres comenzaron a percibir que el tipo de creencia depositada en los *karaiba* no era exactamente aquella que les hubiera gustado recibir para ellos y su [214] doctrina : "[A] algunos de ellos que se hacen santos entre ellos ahora les dan crédito ahora no, porque las más de las veces los hallan en mentira" (Correia 1553: I, 447). No se ponga esto en la cuenta del mero despecho o celo profesional; el escepticismo, reconocían los padres, se extendía a ellos mismos :

Y vale poco irles predicar y volver para casa, porque, aunque algún crédito den, no es tanto que baste a los desraigar de sus biejas costumbres, y créennos como creen a sus hechiceros, los quales a las vezes les mienten y a las vezes aciertan a dezir verdad... (Nóbrega 1558: II, 452).

Los profetas que caían en desgracia junto a sus seguidores eran frecuentemente muertos (Thevet 1575: 81; Cardim 1584: 103). En ciertos casos, como en aquél del hechicero pernambucano reportado por Vicente Rodríguez (ver *supra*), fueron los padres los responsables por tal descrédito (ver también Abbeville op. cit.: cap. XII). Una situación sin duda inquietante : no sería ese tipo de adhesión, condicionada a la veracidad de las profecías y a la eficacia de las sanaciones, la que podría predisponer a la religión revelada. El

estilo de religiosidad tupinambá no era un molde para crear un ambiente propicio para la autentica fe : “bien que no hay en esta tierra idolatría, sino ciertas santidades que ellos dicen que ni creen ni dejan de creer...” (Grã 1556: II, 292). No creen ni dejan de creer : los indios, por lo expuesto, no conseguían creer ni en Dios, ni en el tercero excluido. O, como diría más tarde Vieira, “aún después de creer, son incrédulos”. Los misioneros, que pocos años antes habían insistido en la credulidad universal del gentío, se dieron cuenta que las cosas eran mucho más complicadas y que la creencia en las santidades y en las fábulas de los antepasados no demarcaba en negativo el lugar para una conversión.

La versión tupinambá del “*problème de l’incroyance au seizième siècle*”, evocando el celebrado libro de Lucien Fèvre, presenta dos aspectos interrelacionados : uno cognitivo y el otro político. Cuando Vieira decía que el jardinero de sus estatuas de mirto debe [215] cortar “lo que florezca en los ojos, de modo que crean lo que no ven”, quizás estuviese haciendo algo más que una alusión evangélica. Del mismo modo, cuando los cronistas pintan a los Tupinambá al expresar ciertas declaraciones cosmológicas por frases del tipo : “conforme nos dicen nuestros *karaiba*”, “el lugar que nuestros pajés dicen haber visto” (Thevet op. cit.: 85, 99; Léry 1587: 220-21), esto puede significar más –o tal vez, menos– que el reconocimiento de la absoluta autoridad de los chamanes y profetas en lo que respecta al Más Allá.

La lengua tupinambá, como es común entre las culturas amerindias, distinguía entre la narración de eventos personalmente experimentados por el narrador y aquellos oídos de terceros ²⁸. Mi experiencia con los Araweté, pueblo tupi que presenta numerosas afinidades con los Tupinambá –inclusive en relación a la centralidad de la figura de los chamanes como formuladores y divulgadores del saber cosmológico– hace que me incline a tomar las declaraciones del tipo “así dicen nuestros pájes” como formulas para citar que marcan una relación no experiencial del orador con el tópico del discurso. En el caso araweté, donde proliferan chamanes y versiones de lo que pasa en el cielo con los muertos y los dioses, eso está claramente asociado a una distinción entre el conocimiento obtenido a través de los propios sentidos y aquél obtenido por la experiencia (directa o indirecta) de otro, conocimientos que no poseen el mismo status epistémico. Estoy lejos de pensar que los Araweté “no creían en lo que no veían”, pero ellos ponen extremo cuidado en distinguir lo que vieron de lo que oyeron y esto es especialmente marcado en el caso de las informaciones cosmológicas que dan o piden. No hay duda de que ellos creen en sus chamanes, pero de un modo que Vieira posiblemente resumiría como “aún después de creer, son incrédulos”, pues ciertamente no tienen nada parecido a una verdad revelada y la noción de dogma les es completamente extraña.

²⁸ Aprovecho aquí las ideas presentadas por Peter Gow (1991b, c) en dos conferencias en el Museo Nacional [de Río de Janeiro], así como retomo observaciones ya hechas en Viveiros de Castro 1986a, sobre la “política discursiva” de los Araweté.

[216] Es claro, finalmente, que las variadas fabulaciones chamánicas convergen en un foco virtual con todas las características de un sistema; sin embargo, no pienso que se trate de un sistema de 'creencias'. Además, la proliferación de chamanes y discursos chamanísticos impide el congelamiento de cualquier ortodoxia. Acá no puede haber creyentes, pues no hay herejes. ¿Habría sido diferente en el caso tupinambá?

El problema epistémico era en verdad político, como percibieron los jesuitas:

Me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal. Assí es que es necessario andar de población en población. [...] y si hubiera rey, él convertido, lo serían todos... (Correia 1551: I, 131);

No están sujetos a ningún rey o jefe y sólo tienen alguna estima a aquellos que hicieran algún hecho digno de hombre fuerte. Por eso frecuentemente, cuando los juzgamos ganados, recalcitran, porque no hay quien los obligue por la fuerza a obedecer... (Anchieta 1554: II, 114).

Mas, es en el *Diálogo da conversão do gentio* que se pone el dedo en la llaga:

Si tuvieran rey, se podrían convertir, o si adoraran alguna cosa; pero, como no saben qué cosa es creer ni adorar, no pueden entender la prédica del Evangelio, pues ella se funda en hacer creer y adorar a un solo Dios, y a ese solo servir; y como estas gentes no adoran nada, no creen nada, todo lo que les dices se hace nada (Nóbrega 1556: II, 320).

Aquí está : los salvajes no creen en nada porque no adoran nada. Y no adoran nada, a fin de cuentas, porque no obedecen a nadie. La ausencia de poder centralizado no dificultaba sólo logísticamente la conversión (no primando el *cujus regio*, los misioneros necesitaban trabajar al por menor); ella la dificultaba, por encima de todo, lógicamente. Los brasís no podían adorar y servir a un Dios [217] soberano porque no tenían soberanos ni servían a nadie. Su inconstancia derivaba por tanto de la ausencia de sujeción: "no hay quien los obligue por la fuerza a obedecer...". Creer y obedecer, nos recuerda Paul Veyne (1983: 44), es inclinarse a la verdad revelada, adorar al foco de donde emana, venerar a sus representantes. En el modo de creer de los Tupinambá no había lugar para la entrega total hacia la palabra ajena : "como no tiene(n) ídolos por quien mueran", no podían tener religión ni fe, que exigen la disposición a morir por alguna cosa. Modo de creer, modo de ser. Y concluye filosóficamente Luis da Grã (1554: II, 147): "y lo que parecía que les ayudaría a ser christianos, que es no tener ídolos, esso parece que les desayuda, porque no tienen sentido alguno". Inconstancia, indiferencia, nada : "Lo que yo tengo por mayor obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propia condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida espiritual ni temporal

suya, de ninguna cosa tienen sentimiento muy sensible, ni que les dure..." (Grã 1556: II, 294).

La validación de la cosmología nativa por el recurso a la palabra de los pájes y profetas no significaba, sin embargo, una 'creencia' en esta palabra, en el sentido político-teológico del término, porque faltaba exactamente el componente de sujeción, de abdicación del juicio y de la voluntad. El reformado Léry (1578 : 192) notaba con cierto placer perverso :

*Además, nuestros Tupinambá [...] a pesar de todas las ceremonias que hacen, no adoran doblando las rodillas o según otras manifestaciones exteriores. Ellos no adoran ni a sus Caraibes, ni sus Maracas, ni a cualquier otra criatura ...*²⁹

[218] La referencia de Léry a los Maracas es interesante, pues la insistencia de los jesuitas sobre el hecho de que los salvajes no tenían ídolos no significa que practicasen una religión sin alguna forma de objetivación material. Las sonajas chamánicas poseían una evidente importancia mágica y simbólica, recibían una decoración antropomorfa y hablaban con sus dueños³⁰; y hay referencias dispersas sobre diseños y objetos supuestos de representar espíritus. Del mismo modo, los jesuitas y demás cronistas se extienden sobre las muestras de respeto dedicadas a los *karaiba* errantes : limpieza de los caminos que los conducían hasta las aldeas, cánticos de bienvenida, donación de alimentos, extra-territorialidad. Mencionan también el temor que estos chamanes-profetas despertaban, por su capacidad de lanzar la muerte sobre los que los desagradaban; y naturalmente se escandalizaban al oír que los definían como "dioses e hijos de dioses", nacidos de vírgenes, etc. A pesar de todo, nada de esto bastó para caracterizar, a los ojos europeos, una religión y un culto, en ausencia de los indispensables "temor y sujeción" (Anchieta); los Tupinambá no adoraban a estos objetos y personajes, desconociendo la capacidad de sentir

²⁹ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Léry, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI. Para una mayor economía de la lectura, hemos introducido directamente una versión castellana traducida desde el original francés. Además el autor hace notar de pasada un hecho que contribuye a aumentar la diversidad de puntos de vista consultados : algunos de los cronistas franceses citados son protestantes ("reformados"), de donde deriva una perspectiva particular respecto de la labor de los misioneros católicos y sus dispositivos rituales ("manifestaciones exteriores").]

³⁰ Mentes menos teológicas, como la de Hans Staden, tenían a las sonajas [maracas] por objetos de creencia : "los salvajes creen en una cosa que crece como una calabaza" (1557: 173). Para una referencia sobre la antropomorfización de las sonajas [maracas], cf. Azpicuelta 1555: II, 246.

respeto y temor propiamente religiosos, fundamentos de una creencia digna de éste nombre ³¹.

De esta manera, se ve que las tres ausencias constitutivas del gentío brasileño estaban causalmente encadenadas : no tenían fe porque no tenían ley, no tenían ley porque no tenían rey. Su lengua no tenía ni sonido (efes, eles, erres), ni sentido. La verdadera creencia supone [219] la sumisión regular a la regla, y ésta supone el ejercicio de la coerción por un soberano. Porque no tenían rey, creían en los padres; por la misma (des)razón, porque no lo tenían, descreían. El rechazo del Estado, para recordarnos un tema célebre, no se manifestaba por tanto sólo, o principalmente, en un discurso profético negador del orden social (H. Clastres 1975); sino que ya estaba incorporado en la relación con todo discurso, en tanto orden de razones con pretensión totalizante, y esto incluía la palabra de los *karaiba* ³². Los Tupinambá hacían todo lo que les decían profetas y padres –excepto lo que no querían.

Advierto que no veo a los Tupinambá como un pueblo de empiristas escépticos; ni pienso que al sugerir que resulta inadecuado asimilar una cultura a un sistema de creencias deba desembocar en el utilitarismo de la razón práctica (en el sentido de Sahlins 1976). El punto que intento defender es sólo que el "*génie du paganisme*" (Augé 1982) no habla la lengua teocrática de la creencia. Pierre Clastres hizo una buena pregunta : ¿es posible concebir un poder político que no esté fundado en el ejercicio de la coerción? Bien, ella vale esta otra : ¿es posible concebir una forma religiosa que no esté asentada en la experiencia normativa de la creencia? Tal vez se trata exactamente del mismo problema; pero la respuesta de Clastres fue la invención de la Sociedad Primitiva, sujeto trascendente del [220] poder político no coercitivo, al paso que la segunda pregunta implicaría una problematización radical de ese sujeto.

El núcleo de la cuestión está en la idea de que 'lo religioso' es la vía real que conduce a la esencia última de una cultura. Por detrás de eso se yergue el ídolo

³¹ La repugnancia de los indios a los castigos físicos o a las órdenes enérgicas, y la dificultad que de ahí derivaba para educarlos en el temor a las autoridades, es registrada dos veces por Luis da Grã (1554: II, 136-137; 1556: II, 294).

³² La insistencia de H. Clastres en la tesis de un incipiente centralismo político entre los Tupi-Guaraní –y por tanto en el papel revolucionario de los profetas, los que cuestionaron el poder peligrosamente pre-estatal de los grandes jefes de guerra– la llevó, creo, a minimizar las informaciones que sugieren un cierto escepticismo inconstante de los indios en relación a los *karaiba*. La autora tampoco parece tomar en cuenta las innumerables observaciones de los jesuitas y cronistas sobre la "ausencia de rey", i.e., de poder político fuerte y con algún indicio de centralismo entre los Tupi costeros. Al menos, se debe observar que puede haber habido diferencias profundas entre los Guaraní del actual Paraguay y los Tupi de la costa, o, para citar a la propia autora, "es preciso proceder con prudencia, pues la homogeneidad [...] de la cultura tupi-guaraní obviamente no autoriza a una atribución automática hacia los segundos, de los que sabemos respecto de los primeros" (1975: 22). Sobre el poder político entre los Tupi de la costa, cf. Fausto 1992.

durkhemiano de la totalidad : impulso de contemplación y constitución del todo, la Creencia de la tribu es la creencia en la Tribu, es el Ser y el perseverar del Ser de la tribu. Dudar que tal ídolo sea adorado por los salvajes es sospechar de la idea de sociedad en cuanto totalidad reflexiva e identitaria que se instituye a través del gesto fundacional de exclusión de un exterior. Y no es necesario ser post-moderno (Dios nos libre) para dudar de eso. La religión tupinambá, radicada en el complejo del exocanibalismo guerrero, proyectaba una forma donde el *socius* se constituía en relación al otro, donde la incorporación del otro dependía de un salir de sí –el exterior estaba en proceso incesante de interiorización, y el interior no era más que movimiento hacia afuera. Esa topología no conocía totalidad, no suponía ninguna monada o burbuja identitaria a investir obsesivamente en sus fronteras y usar el exterior como espejo diacrítico de una coincidencia consigo misma. La sociedad era allí, literalmente, un “límite inferior de la depredación” (Lévi-Strauss 1984: 144), el residuo indigerible; lo que la movía es la relación al afuera. El otro no era un espejo, sino un destino.

No estoy diciendo –para insistir en esta antropología negativa– que no haya existido algo como una religión o un orden cultural o una sociedad tupinambá. Estoy sólo sugiriendo que esa religión no se pensaba en términos de las categorías de la creencia, ese orden cultural no se fundaba en una exclusión unicista de los órdenes ajenos y esa sociedad no existía fuera de una relación inmanente con la alteridad. Lo que estoy diciendo es que la filosofía tupinambá afirmaba una incompletitud ontológica esencial : incompletitud de la socialidad y en general de la humanidad. Se trataba, en suma, de un orden donde el interior y la identidad estaban jerárquicamente subordinados a la exterioridad y a la diferencia, donde el devenir y la relación prevalecían sobre el ser y la substancia. Para este tipo de cosmología, los otros [221] son una solución, antes de ser –como fueron los invasores europeos– un problema. El mirto tiene razones que el mármol desconoce.

La inconstancia salvaje apareció incluso, a los ojos jesuitas, bajo la luz agravante del interés mezquino. Creer o no creer era para estas gentes una pregunta respondida a partir de las ventajas materiales que de allí obtuviesen:

Esta gente, Padre [Loyola], no se convierte con hablarle de las cosas de la fe, ni con razones, ni palabras de predicación. [...] El modo de los convertirlos, de los blancos, es allegar comodidades temporales sin noticia alguna de cosas de la fe... (Grã 1554: II 137).

Y si algunas apparentias de bien y alguna esperanza nos tienen dado en estos seis años que a que con ellos tratamos, alo causado más el interesse y la esperanza del que ellos tienen, que no el fervor de la fe que en sus corazones tengan (Nóbrega 1555: II, 171).

Es verdad [...] que nuestros catecúmenos nos dieron en un principio gran muestra de fe y probidad. Pero, como se mueven más por la esperanza de lucro y cierta vanagloria que por la fe, no tienen ninguna

firmeza y fácilmente a la menor contrariedad vuelven al vómito, sobre todo no teniendo ningún temor por los cristianos (Anchieta 1555: II, 208).

Una cosa tienen estos peor que todas, que cuando vienen a mi tienda, con un anzuelo que les dé, los convertiré a todos, y con otro los volveré a desconvertir, por ser inconstantes, y no les entra la verdadera fe en sus corazones ... (Nóbrega 1556-57: II, 320).

Si, al principio, los jesuitas rechazaron eso que veían como pura venalidad espiritual, no demoró en que recurriesen pragmáticamente al chantaje económico como medio de persuasión y control :

[222] Grande es la envidia que los gentiles tienen a estos nuevamente convertidos, porque ven cuán favorecidos son del gobernador y de otras principales personas, y si quisiésemos abrir la puerta al bautismo quasi todos se vendrían, lo qual no hacemos si no conocemos ser aptos para esso, y que viene(n) con devoción, y con contrición de los malos costumbres en que se ha(n) criado, y también porque no tornen a retroceder... (Pires 1551: I, 254).

Yo tengo dicho a algunos indios principales destas partes algunas cosas acerca de mandar el Reí que no les den cuchillos grandes ni pequeños [...] y que lo haze, porque no es razón que las cosas buenas que Dios crió que las den a los que a Dios no conocen, hasta, entretanto que primero se hagan todos christianos [...] en estas partes de S. Vicente, como por toda la costa, lo más seguro y firme a de ser ponerlos en necesidad, que vean ellos claramente que no tienen ningún remedio para aver la heramienta para sus rozas, sino es tornarse christianos... (Correia 1553: I, 444-45).

En suma : el gentío no sólo era inconstante, sino que se guiaba, en sus deambulaciones ideológicas, por la codicia de bienes temporales. Aquí hay otro tema que hizo fortuna, la construcción de la imagen negativa del Indios –sujeto liviano, capaz de hacer cualquier cosa por un puñado de anzuelos– y que continúa a frecuentar las pesadillas de muchos observadores bien intencionados: antropólogos, indigenistas, misioneros progresistas que gustarían de ver a ‘sus’ indios rechazar, en nombre de los valores más altos de la cultura nativa, las baratijas con que los entusiasman. [Con el pretexto de la] racionalización, se acostumbra recurrir al argumento de la superioridad técnica de los implementos europeos, cuya irresistible atracción corroyó el mármol del orgullo y la autenticidad cultural. Sin poner en duda las ventajas materiales palpables que “cuchillos grandes y pequeños” ofrecen a pueblos desprovistos de [223] metalurgia ³³, pienso que esta explicación expresa un utilitarismo

³³ Algunas de las cuales residiendo justamente en la posibilidad de intensificación de prácticas tradicionales valorizadas. Véase aquí la notable carta de Pero Correia (1553: I, 445), donde éste observa una conexión causal entre la introducción de implementos

banal, terminando por validar juicios como los de los jesuitas. La alternativa de considerar la 'venalidad' y 'liviandad' indígenas como un camuflaje estratégico, que permite la obtención de cosas preciosas (como instrumentos de hierro, o la tranquilidad) a cambio de concesiones irrelevantes (como el alma, o el reconocimiento a los poderes constituidos), no es enteramente falsa pero me parece insuficiente. Ciertamente muchos pueblos indígenas trataron y tratan a los blancos como *idiots savants* de quienes se puede substraer objetos maravillosos a cambio de gestos de fachada, y muchos otros pagan el precio de la adhesión verbal para que los dejen en paz ³⁴. Sin embargo, al implicar una concepción estática y reificada de la cultura, como algo a ser preservado bajo capas de barniz protector, ese argumento olvida que en muchos casos las concesiones fueron bien reales y que los efectos de la introducción de bienes y valores europeos sobre las estructuras sociales nativas fueron profundos. Se olvida también que la relación con la parafernalia de los invasores, aunque inevitablemente guiada por fines culturales autóctonos, no se deja leer siempre en términos de un instrumentalismo auto-esclarecido. Se pasa por alto, sobre todo, que la cultura extranjera fue vista muchas veces en sí como un valor a ser apropiado y domesticado, como un signo a ser asumido y practicado en cuanto tal.

No es una mera pirueta dialéctica decir que los Tupinambá nunca fueron más sí mismos que al expresar su deseo de ser "cristianos como nosotros". Las eventuales ventajas prácticas que buscaban al declarar su deseo de conversión estaban inmersas en un [224] "*calcul sauvage*" (Sahlins 1985) donde el ser como los blancos –y el ser de los blancos– era un valor disputado en el mercado simbólico indígena. Los implementos europeos, más allá de su obvia utilidad, eran también signos de los poderes de la exterioridad que cumplía capturar, incorporar y hacer circular, de la misma forma como la escritura, las ropas, las formulas rituales de los misioneros y la cosmología extraña que propalaban. Exactamente, además, como los valores contenidos en la persona de los enemigos devorados : los Tupinambá siempre fueron una 'sociedad de consumo'. Esto que llamaríamos el impulso aloplástico o alomórfico de los Tupi no puede estar más distante del patetismo de la alienación o del espejismo del Amo y del Esclavo; se trata de la contrapartida necesaria de un canibalismo generalizado, que se distingue claramente del vértigo aniquilador propio a los imperialismos, occidentales u otros. Las lecturas de la antropofagia tupi en los términos simplistas de un impulso de absorción y control (simbólico, político o como se quiera llamar) del otro descuidan esta doble faz y este doble movimiento : incorporar al otro es asumir su alteridad. Al modo inconstante de la casa, obviamente; el 'volverse blanco y cristiano' de los Tupinambá no

de hierro, el aumento de las áreas plantadas y la intensificación de las borracheras y de las guerras.

³⁴ El mejor ejemplo de esa tolerancia irónica para con los blancos se encuentra en un divertido pasaje de Nimuendaju 1914 : 28-29

correspondía en nada a lo que pretendían los misioneros, como vino a demostrar el recurso a la terapia de choque del *compelle intrare*³⁵.

Como los Tupinambá perdieron la guerra

La prédica escatológica de los padres coincidía con las ideas nativas en algunos aspectos : inmortalidad del alma, destino póstumo diferenciado [225] conforme a la calidad de la vida llevada en la tierra, conflagración apocalíptica. Pero había una discordancia de principio en cuanto a las prescripciones envueltas en las concepciones cristiana e indígena del recto camino. Como escuchamos en la conversación de Pindabuçu, guerrear y vengarse era consubstancial al ser de un hombre. El imperativo de la venganza sustentaba la maquina social de los pueblos de la costa: "Como los Tupinambá son muy belicosos, todos sus fundamentos apuntan a cómo harán la guerra a los contrarios" (Soarez de Souza op. cit.: 320)³⁶. Es el anverso de la inconstancia indígena. Pues, si los indios se mostraban admirablemente constantes en algo y si de alguna cosa tenían un "sentimiento muy sensible, y que les dure", era en todo lo que tenía relación con la venganza :

Tienen guerra unos con otros, scilicet una generación contra otra generación, a diez e quinze e veynte leguas, de manera que todos entre sí están divisos. [...] y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honrra, y esta es su felicidad y deseo. [...] y no tienen guerra por cobdicia que tengan [...] sino solamente por odio y venganza... (Nóbrega 1549: I, 136-37).

Llamando todos sus parientes que se viniesen a vengar –la qual es la maior honrra que tienen, porque quando alguno está en la fin de sus últimos días pide carne de sus contrarios para comer, porque así van consolados, y también se honrran mucho tener en la cabecera de la red, donde duermen, un novillo de carne... (Rodrigues 1551: I, 307-08).

Y lo que más los tiene ciegos, es el insaciable apetito que tienen de venganza, en lo qual consiste su honra... (Grã 1554: II, 132-33).

[226] *Sus guerras, en las quales como tengan puesto quasi todo su pensamiento y cuidado en ellas...* (Anchieta 1560: III, 258-59).

³⁵ No es el caso de discutir aquí el giro jesuita hacia la línea dura. Los pasajes de cartas jesuíticas pertinentes están en : Anchieta 1554 : II, 114-118; 1555 : II, 206-208; Cámara 1557 : II, 421; Nóbrega 1557 : II, 401-402; id. 1558 : II, 447-448, 450; Pires 1558 : II, 463; Nóbrega 1559 : III, 293; y la célebre carta de Anchieta 1563 : III, 554.

³⁶ Sobre la guerra y el canibalismo tupi, cf. Métraux 1967; H. Clastres 1972; Fernandes 1949; Viveiros de Castro 1986^a; Combes 1992; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985; Saignes 1985; Combes & Saignes 1991; Fausto 1992.

[Antes de partir a la guerra, un principal los arenga, hablándoles de la] obligación que tienen de ir a tomar venganza de sus contrarios, poniéndolos delante de la obligación que tienen para lo que hicieren y para que pelearan valerosamente; prometiéndoles victoria contra sus enemigos, sin ningún peligro de su parte, de que guardara de ellos memoria para después ellos vinieran a cantar en sus alabanzas (Soarez de Souza 1587: 320).

Si los brasis no tenían ídolos por los cuales morir, morían de todas maneras y mataban, por otras cosas : por sus “costumbres inveteradas”. Aquí está porque éstas eran el verdadero obstáculo, más que los profetas. La venganza guerrera estaba en el origen de todas las malas costumbres : canibalismo, poligamia, borracheras, acumulación de nombres, honores, todo parece girar en torno a este tema. Nótese que el discurso de los *karaiba*, que también pregonaba por la abolición de reglas esenciales, suspendiendo el orden social –abandono de las reglas matrimoniales, de la vida agrícola y de la aldea–, preservaba y estimulaba la empresa guerrera. La Tierra sin Mal no excluía, sino que potenciaba la guerra. Recordemos la tríada clásica de promesas de los profetas: larga vida, abundancia sin trabajo, victoria contra los enemigos. El chamanismo poseía conexiones decisivas con la guerra : los “Pajés y Caraibes” – dice Thevet –transmiten, como oráculos, a ese pueblo los acontecimientos en sus actividades, especialmente las guerras, que son su asunto principal” (1575: 77)³⁷; las mayores cosas que los dichos Pajés solicitan al espíritu son los asuntos de la guerra”(id.: 82) ³⁸.

[227] El hilo rojo de la venganza recorría la vida y la muerte de los hombres y mujeres tupinambá. Al nacer, un niño recibía un pequeño arco y flecha y un collar de garras de jaguar y de arpía.

Para que sea virtuoso y de gran coraje, incitándolo a jurar hacer la guerra para siempre contra sus enemigos, porque ese pueblo jamás se reconcilia con aquellos contra los que ha guerreado. [...] Si es una niña, le penden al pescuezo los dientes de un animal que llaman Capiigouare

³⁷ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Thevet, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI Para una mayor economía de la lectura, hemos introducido directamente una versión castellana traducida desde el original francés.]

³⁸ Es esto lo que vuelve poco sustentable la tesis de H. Clastres sobre el carácter negador del discurso profético : pues si la guerra era el fundamento de la sociedad tupi y uno de los temas principales de los *karaiba* ... (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985: 196). Las cartas jesuíticas y demás crónicas testimonian en abundancia esa relación entre las palabra de los chamanes y la guerra. Cf Correia 1551 : I, 225; Anchieta 1554 : II, 108-109; Blázquez 1556 : II, 270; Staden 1557 : 174; Léry 1578 : 190-191.

(capibara) [...] *de modo que, dicen, sus dientes sean mayores y más grandes para comer sus carnes...* (id. Ibid.: 50) ³⁹.

No es exagerado suponer que con “sus carnes” se refería a la carne de los cautivos; mas los ritos de la menarquia envolvían la misma imposición de un collar de dientes de capibara, “de modo que sus dientes sean más fuertes para mascar su brebaje que llaman *Kaouin*” (id. ibid.: 207) ⁴⁰. Esto parece marcar a los dos sexos por sus actividades principales en el complejo guerrero : los hombres como responsables de la captura y muerte de los enemigos; las mujeres, para la producción de un componente esencial del festín caníbal, el *cauim* ⁴¹.

[228] Para los hombres, el rito de pasaje equivalente a los ritos de la menarquia era la ejecución ceremonial de un prisionero. Sin haber dado muerte a un cautivo y pasado por su primer cambio de nombre, un muchacho no estaba apto para casarse y tener hijos (Anchieta 1585: 434; Cardim 1584: 103; Monteiro 1610: 409); ninguna madre daría su hija a un hombre que no hubiese capturado uno o dos enemigos y así cambiado su nombre de infancia (Thevet op. cit.: 134). La reproducción del grupo, por tanto, estaba idealmente vinculada al dispositivo de aprehensión y ejecución ritual de enemigos, motor de la guerra. Una vez casados, los hombres debían regalar a sus suegros y cuñados con cautivos, para que estos pudieran vengarse y tomar nuevos nombres; esta prestación matrimonial parece haber sido uno de los requisitos para la salida de un hombre de la “servidumbre” uxorilocal ⁴².

³⁹ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Thevet, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI. Para una mayor economía de la lectura, hemos introducido directamente una versión castellana traducida desde el original francés.]

⁴⁰ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Thevet, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI. Resulta evidente en el texto que el *cauim*, al igual que gran parte de las bebidas fermentadas de los amerindios, se produce mascando la materia prima para que fermente, labor que correspondía a las mujeres]

⁴¹ Cf también Cardim : “(Si el hijo) es macho le hace un arco con flechas , y le ata en el puño una red y en el otro puño muchos [manojos] de hierbas, que son los contrarios que su hijo ha de matar y comer ...” (1584 : 107)

⁴² Una prestación alternativa a esta era la cesión de una hija al hermano de la esposa; los Tupinambá, como se sabe, eran adeptos al casamiento avuncular. El incumplimiento de estas obligaciones podía llevar a la confiscación de una mujer por parte de sus hermanos. Ver el relato de Vicente Rodríguez (1552 : I, 307). “fueron a la guerra para vengarse, donde fue un hijo de un principal de la misma Aldea, cristiano (...) que se llamaba Bastián Téllez ...; y mataron muchos contrarios y cautivaron, el cual cautivó uno que le vino a su parte. Yendo así con victoria, los parientes de la mujer de Bastián Téllez le pidieron el suyo, diciendo que si no se los diese, que le habían de tomar la mujer, el cual se los dio [por la] vergüenza que recibiría de los

A medida que fueran tomando y ejecutando cautivos de guerra, los hombres acumulaban nombres y renombre:

Su bienaventuranza es matar y tener nombres, y esta es su gloria por la que más hacen... (Nóbrega 1556-57: II, 344).

Considera un hombre su mayor honra capturar y matar muchos enemigos, lo que entre ellos es habitual. Posee tantos nombres como cuantos enemigos mató, y los más nobles entre ellos son aquellos que tienen muchos nombres (Staden 1557: 172).

[229] *De todas las honras y gustos de la vida, ninguno es tan grande para este gentío como matar y tomar nombres en las cabezas de sus contrarios, ni entre ellos hay fiestas que se comparen con las que hacen en la muerte de los que han matado con grandes ceremonias...* (Cardim 1584: 113).

Uno de los mayores apetitos, que tiene esta nación, es la matanza de los enemigos, por lo que hacen extremos [...] a cuenta de ser tenidos como esforzados, [lo] que entre ellos es la suprema honra y felicidad, tomando nuevos nombres, conforme a los contrarios que matan, de los cuales algunos llegan a tener cien o más apellidos... (Monteiro 1610: 409).

Tales nombres, memoria de los hechos de bravura, signos y valores esenciales del honor tupinambá, eran parte de una panoplia que incluía escarificaciones, retoques faciales, derecho a hablar en público y acumulación de esposas. La poligamia suntuaria parece haber sido un atributo de los jefes o grandes guerreros. Acumulación de cautivos, de signos, de mujeres, de yernos : escapando de la dependencia uxori-local por el prestigio guerrero, un hombre sería capaz de imponer esta sujeción a sus jóvenes yernos, maridos de las hijas engendradas con sus múltiples esposas : "y así quien tiene más hijas es honrado por los yernos que las adquieren, que están siempre sujetos a sus suegros y cuñados ..." (1584: 329) ⁴³.

blancos si le tomesen la mujer. " Sobre la cesión de hijas como condición para la salida de la uxori-localidad, y sobre la obligación de un joven recién casado de regalar a sus afines con cautivos, cf. Thevet 1575: 130, 132.

⁴³ Sobre la acumulación de nombres y escarificaciones memoriales, Cf Anchieta 1585 : 434; Abbeville 1614 : 268. Sobre la proliferación de ornamentos de distinción a medida que se acumulaban los cautivos muertos, y sobre el derecho de hablar en público que el porte de estos adornos implicaba, cf Monteiro 1610 : 409 [el original en portugués hace referencia a los "batoques", los adornos labiales que se usan los jefes y los grandes oradores. NdT]. Sobre la relación entre poligamia y prestigio, cf Thevet op. cit : 135-136; Léry 1578 : 1999; Soares de Souza 1587 : 304; Abbeville op. cit.: 222-223, 255. En los documentos jesuíticos, la relación entre poligamia y proeza guerrera es en general sólo como parataxis; no conseguí encontrar ningún vinculación causal salvo en un pasaje de la "Informação do Brasil e de suas capitanias" (Anchieta

[230] Finalmente, si la proeza guerrera era condición de la honra en este mundo, era también necesaria para una existencia confortable en el Más Allá : sólo los bravos tenían acceso al paraíso, las almas de los cobardes estaban destinadas a una miserable errancia en la tierra, junto a los demonios *Anhang* (Thevet 1575 : 84-85; Léry 1578 : 185; Abbeville 1614 : 252; Métraux 1928 : 111-12, y Fernandes 1949 : 285) ⁴⁴. Y más : si vengarse matando enemigos era la marca de una vida de valor, el *kalos thanatos* era lo que se obtenía en combate, y supremamente siendo la víctima de una ejecución ceremonial en terreno. El cautiverio y el 'sacrificio' debían ser soportados con bravura y altivez:

Este mal de comer unos a otros anda muy dañado entre ellos, y es tanto que los días pasados hablaron a uno o dos de los que tenían a engordar para esto, si quería que le rescatasen; él decía que no lo vendiessen, porque le cumplía a su honra passar por tal muerte como valiente capitán (Azpicuelta 1551: I, 279).

A los contrarios le tienen persuadido que en hacer todas aquellas ceremonias son valientes y esforzados, y luego les llaman débiles y apocados si con [231] el miedo a la muerte se rehúsan a hacer esto; y de aquí sucede que por huir esta infamia, a su parecer grande, hacen cosas al tiempo de morir que son increíbles para quien no las ha visto, porque comen y beben y se deleitan, como hombres sin sentido, en los contentamientos de la carne tranquilamente como si no tuviesen que morir (Blázquez 1557: II, 386).

Hay aquí dos motivos entrelazados, uno de orden escatológico y personal, otro de orden sociológico y colectivo. La devoración por los enemigos estaba

1584 : 329), que afirma ser usual tener un hombre 3 o 4 mujeres, excepto "si es principal y valiente, (cuando) tiene diez, doce o veinte. Sobre la acumulación de nombres por las mujeres conforme al número de cautivos muertos por los maridos, cf. Staden 1557: 170. Monteiro (1610: 411) añade que ellas tomaban nuevos nombres también al participar de la ceremonia de recepción de los cautivos. Sobre la sujeción de los hombres a sus afines donadores, cf. "el suegro en esta tierra tiene el marido de la hija sujeto, y los hermanos de ella al cuñado..." (Grã 1556: II, 295).

⁴⁴ Sería apresurado, sin embargo, concluir que la guerra tupinambá era guiada por el fin exclusivo, o principal, de acceder al paraíso; recuerdo que Pindabucu no evocó la salvación de su alma como motivo para no transigir en el imperativo de la venganza, sino que simplemente afirmó lo impensable de desistir a él. Su argumento fue la vergüenza absoluta, no la perdición eterna. No hay duda de que la guerra poseía múltiples conexiones religiosas y que los Tupinambá estaban razonablemente obsesionados con el tema de la inmortalidad personal; pero pienso que se trataba de alcanzar el cielo *porque* se obedece a las normas de bravura guerrera, más que el de obedecer a ellas *para* alcanzar el cielo. La posibilidad de que las mujeres alcanzaran el paraíso es algo sobre lo que poco se sabe, cf. Métraux 1928: 112.

asociada a un tema característico de las cosmología tupi-guaraní, el horror al entierro y a la putrefacción del cadáver :

Hasta los cautivos juzgan lo que les sucede como una cosa noble y digna, deparándoseles muerte tan gloriosa, como ellos juzgan, pues dicen que es propio de ánimo tímido e impropio para la guerra morir de manera que tengan que soportar en la sepultura el peso de la tierra, que juzgan ser muy grande (Anchieta 1554: II, 113).

Y algunos andan tan contentos porque van a ser comidos, que por ningún motivo consentirán ser rescatados para servir, porque dicen que es una cosa muy triste morir, y ser fétido y comido por los bichos (Cardim 1584: 114).

Jácome Monteiro, evocando los “presagios del gentío”, relata que una de las cosas que a una expedición guerrera hacía desistir de su empresa era la putrefacción de las provisiones que llevaba :

Si la carne después de cocida toma bichos, lo que es muy fácil por causa de la mucha calentura de la tierra, y dicen que así como la carne toma bichos, así sus contrarios no los comerán, sino que los dejarán llenarse de bichos después que los mataran, lo que es la mayor deshonra que hay entre estos bárbaros (Monteiro 1610: 413).

Se ve la complicidad entre cautivos y captores, lo que hacía que el enemigo ideal de un tupinambá fuese otro tupinambá. Por demás [232], varios aspectos del cautiverio y ejecución de los enemigos testifican un esfuerzo de transformación del prisionero en un ser a la imagen de los tupinambá, si ya no lo era : los europeos eran depilados y pintados al modo de la casa (caso de Hans Staden); los cautivos debían danzar, comer y beber con sus captores, eventualmente acompañarlos a la guerra; y la entrega de una mujer al cautivo, su transformación en un cuñado, me parece que debe ser interpretada en este sentido, como una empresa de socialización del enemigo. Los Tupinambá querían estar seguros de aquél otro que iban a matar y comer fuese integralmente determinado como un hombre, que entendiese y desease lo que estaba aconteciendo con él.

No hay dudas acerca de que la muerte y el devorar a los enemigos se inserta en una problemática pan-tupi de inmortalización a través de la sublimación de la porción corruptible de la persona (H. Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a) y que el exocanibalismo tupinambá era directamente un sistema funerario; pero es igualmente cierto que los Tupinambá no devoraban a sus enemigos por piedad y sí por venganza y honor. Aquí entra el motivo sociológico que me parece fundamental, remitiendo a algo quizás más profundo que este conjunto de temas personológicos sobre la putrefacción y la incorruptibilidad –y más resistente que el canibalismo a los esfuerzos catequísticos y reformadores de los misioneros. Lo que la muerte de los

enemigos y la muerte en manos de los enemigos permitía era nada más ni nada menos que la perpetuación de la venganza :

Y después que así llegan a comer la carne de sus contrarios, fijan los odios confirmados perpetuamente, porque sienten mucho esta injuria, y por eso andan siempre vengándose unos de los otros... (Gandavo 1576: 139).

Es preciso primeramente que se sepa que no hacen la guerra para conservar o extender los límites de su país, ni para enriquecerse con los despojos de sus enemigos, sino únicamente por el honor y por la venganza. Siempre que juzgan haber sido ofendidos por las naciones vecinas o no [233], siempre que se recuerdan de sus antepasados o amigos aprisionados y comidos por sus enemigos, se incitan mutuamente a la guerra... (Abbeville op. cit.: 229).

La muerte en manos ajenas era una muerte excelente porque era una muerte vindicable, esto es, justificable y vengable; muerte con sentido, productora de valores y de personas. André Thevet expresa bien la conversión de la fatalidad natural de la muerte en necesidad social y ésta en virtud personal :

Y no piensen que el prisionero se extraña con estas noticias [que será ejecutado y devorado en breve], [al contrario, él es de la] opinión de que su muerte es honorable, y le vale mucho mejor morir así, que en su casa de alguna muerte contagiosa : pues (dicen ellos) no podemos vengarnos de la muerte, que ofende y mata a los hombres, pero podemos vengar a aquellos que fueron muertos y masacrados en [algún] hecho de guerra (Thevet op. cit.: 196) ⁴⁵.

La venganza no era así un simple fruto del temperamento agresivo de los indios, de su incapacidad casi patológica de olvidar y perdonar las ofensas pasadas ⁴⁶; al contrario, ella era justamente la institución que producía la memoria. Memoria, por su parte, que no era [234] otra cosa que esa relación con el enemigo, donde la muerte individual se ponía al servicio de la larga vida del cuerpo social. De ahí la separación entre la parte del individuo y la parte del grupo, la extraña dialéctica de la honra y de la ofensa : morir en manos ajenas era un honor para el guerrero, pero un insulto a la honra de su grupo, que

⁴⁵ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Thevet, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés del siglo XVI. Para una mayor economía de la lectura, hemos introducido directamente una versión castellana traducida desde el original francés.]

⁴⁶ "Y de ahí vinieron esas guerras sin justa causa, obra de una mera voluntad de venganza, con una índole bestial, que les hace tan sanguinarios y en el cual están tan inmersos, que, si una mosca pasa delante de sus ojos, ellos querrán vengarse de ella" (Thevet op. cit.: 207)[N. de T. : original en francés del siglo XVI.] .

imponía una respuesta equivalente ⁴⁷. Es que el honor, a fin de cuentas, reposaba en poder ser motivo de venganza, promesa del perseverar de la sociedad en su propio devenir. El odio mortal, al ligar a los enemigos, era la señal de su mutua indispensabilidad; este simulacro de exocanibalismo consumía a los individuos para que sus grupos mantuviesen lo que tenían por esencial : su relación con el otro, la venganza como *conatus* vital. La inmortalidad era obtenida por la venganza y la búsqueda de la inmortalidad la producía. Entre la muerte de los enemigos y la propia inmortalidad estaba la trayectoria de cada uno y el destino de todos.

Hablar del tiempo

El lugar donde mejor se puede apreciar la función mnemónica de la venganza es el diálogo ceremonial entre el cautivo y su futuro matador. El sacrificio del prisionero operaba en dos dimensiones distintas, [235] una, 'lógica', y la otra, 'fágica'. La antropología caníbal de los Tupinambá era preparada por una antropofagia dialógica, una solemne logomaquia que oponía a los protagonistas del drama ritual de la ejecución. Ese diálogo era el punto culminante del rito. Fue él, vale la pena decir, el que volvió famosos a los Tupinambá, gracias a la lectura caballeresca realizada en "Des caníbales", donde Montaigne lo interpreta como un combate casi hegeliano por el reconocimiento, una lucha a muerte trabada en el plano del discurso (Lestringant 1982).

De hecho, el diálogo se presta de maravilla para una lectura en términos de honor guerrero. Pero aparentemente, es poco más que eso. Los ejemplos no trazan ninguna evocación religiosa, ninguna mención a divinidades o al destino póstumo del alma de la víctima. En cambio, todos ellos hablan de algo que pasó desapercibido a los comentaristas. Ellos hablan del *tiempo*.

El diálogo consistía en una arenga del matador, que preguntaba al cautivo si él era uno de aquellos que mataron miembros de su tribu, y si estaba preparado para morir; lo exhortaba a caer como un bravo, "dejando una memoria" (Monteiro 1610: 411). El cautivo replicaba orgullosamente, afirmando su condición de matador y caníbal, evocando a los enemigos que había muerto en

⁴⁷ De ahí el rechazo de muchos cautivos a huir o ser rescatados por los europeos : "incluso son algunos tan brutos que no quieren huir después de que los tienen presos; porque hubo alguno que estaba ya en el terreno atado para padecer y le [perdonaron] la vida y no quiso sino que le matasen, diciendo que sus parientes no lo tendrían por valiente, y que todos correrían de él; y de aquí vienen a no estimar la muerte; y cuando llega aquella hora no la tienen en cuenta ni muestran ninguna tristeza por aquel paso (Gandavo c. 1570: 55). Ver también Abbeville : "aunque les sea posible huir, a la vista de la libertad de que gozan, nunca lo hacen a pesar de que saben de que serán muertos y comidos dentro de poco. Y eso porque, si un prisionero huyese, sería tenido en su tierra por *cuave eim*, i.e., cobarde, y muerto por los suyos entre mil censuras por no haber sufrido la tortura y la muerte junto a los enemigos, como si los de su nación no fuesen suficientemente poderosos y valientes para vengarlo" (1614: 230-31).

las mismas circunstancias en las que ahora [él] se encontraba. Versión feroz de la víctima aquiescente, reivindicaba la venganza que lo abatiría, y alertaba : mátenme, pues los míos me vengarán; ustedes caerán de la misma manera.

Hay diversas referencias a estos diálogos, la mayoría lamentablemente en estilo indirecto libre o en glosas resumidas :

Y un día antes que le maten, lávanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, y le hace una plática de sus antepasados. Y acabada, el que está para morir, le responde diciendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedaban sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes (Nóbrega 1549: I, 152).

[236] *Hechas estas ceremonias, se separa un tanto de él, y comienza a hacer un discurso a modo de predicación, diciéndole que se muestre muy esforzado en defender su persona, para que no lo deshonre, ni digan que mató a un hombre débil, afeminado, y de poco ánimo, y que se recuerde que los valientes mueren de aquella manera, en manos de sus enemigos, y no en sus [camas] como mujeres débiles, que no nacieron para que con sus muertes ganaran semejantes honras. Y si el padeciente es hombre animoso, y no [flaquea] en aquél paso, como acontece con algunos, le responde con mucha soberbia y osadía que lo mate al instante, porque lo mismo ha hecho él a muchos de sus parientes y amigos, para recordarles que así como toman de sus muertes venganza en él, que así también los suyos lo han de vengar como valientes hombres y obrarían con él y con toda su gente de la misma manera (Gandavo 1576: 137).*

A continuación retoma la palabra aquél que va a matar al prisionero y dice: "Si, aquí estoy yo, quiero matarte, pues tu gente también mató y comió muchos de mis amigos". Le responde el prisionero: "Cuando esté muerto, aún habrán muchos amigos que sabrán vengarme" (Staden 1557: 182).

"¿Tú no eres de la nación ... que es nuestra enemiga? ¿Y tú mismo no has muerto y comido a nuestros parientes y amigos?. Él, más seguro que nunca, respondió: "Pa che tantan, aiouca atoupavé"; "Sí, yo soy muy fuerte y realmente he abatido y comido a varios [de los tuyos]. No me hice de rogar. ii Cómo fui ardoroso para atacar y capturar a sus gentes, que tantas y tantas veces comí !!". El ejecutor añadía: "Tú estás ahora en nuestro poder y serás muerto por mí, luego asado y comido por todos nosotros". "Muy bien, respondía él, mis parientes me vengarán de todas maneras". (Léry citado en Métraux 1967: 62-63) ⁴⁸.

⁴⁸ [N. de T. : En esta referencia, el autor traduce al portugués el contenido de la cita de Léry, expuesta en el cuerpo de la página en la versión original en francés. Para una

[237] *Pero poco gané, [pues] él no quiso ser cristiano, diciéndome que los que nosotros bautizábamos no morían como valientes, y él quería morir una muerte famosa y mostrar su valentía, en el terreno atado con cuerdas muy largas por la cintura, que tres o cuatro mancebos mantienen bien estiradas, comenzó a decir : "Mátenme, que bien tienen que vengarse ustedes en mí, que me comí a fulano vuestro padre, a tal vuestro hermano y a tal vuestro hijo"— haciendo un gran recuento de muchos de los que había comido de estos otros, con tan grande ánimo de fiesta, que más parecía que él estaba para matar a los otros que para ser muerto (Anchieta 1565: 223-24).*

Y es tanta la bruteza de este que, por no temer a otro mal sino aquél presentes tan enteros están como si no fuese nada, así para hablar, como ejercitar sus fuerzas, porque después se despidió de la vida diciendo que mucho desea morir, pues muchos tiene muertos, y que más allá de eso quedan sus hermanos y parientes para vengarlo, y se prepara uno para robar el cuerpo, que es toda la honra de su muerte (Cardim 1583: 118).

Y cuando estos cautivos ven llegada la hora en que han de padecer, comienzan a pregonar y decir grandes loas de su persona, diciendo que ya están vengados de quien los ha de matar, contando grandes hazañas y muertes que dieron a los parientes del matador, al cual amenazan y a toda la gente de la aldea, diciendo que sus parientes los vengarán (Soarez de Souza 1587: 326).

El diálogo parecía invertir las posiciones de los protagonistas. Anchieta se espanta : el cautivo "más parecía que estaba para matar a los otros que para ser muerto". Y Soarez de Souza registra esta otra inversión, ahora temporal : los cautivos decían que *ya estaban vengados* de quien los quería matar. El combate verbal describía el ciclo temporal de la venganza : [238] el pasado de la víctima fue el de un matador, el futuro del matador será el de una víctima; la ejecución soldaría las muertes pasadas a las muertes futuras, dando sentido al tiempo. Compárese este discurso que sólo contiene pasado y futuro con lo que dice H. Clastres sobre los cantos sagrados Guaraní :

[En esta lengua sagrada] aquél que habla es también, y al mismo tiempo, aquél que escucha. Y, si él pregunta, sabe sin embargo que no hay otra respuesta que su propia pregunta indefinidamente repetida ... [...] Una pregunta que no suscita ninguna respuesta. O antes, lo que las bellas palabras parecen indicar, es que pregunta y respuesta son igualmente imposibles. Basta poner atención en los tiempos y formas

verbales : la afirmación no aparece sino en el pasado y en el futuro; el presente es siempre el tiempo de la negación (1975 : 143-44).

En el dialogo tupinambá, por el contrario, el presente es el tiempo de la justificación, esto es, de la venganza : de la afirmación del tiempo. El duelo y el duelo entre cautivo y matador, asociado indisolublemente a las dos fases del guerrero, que se responden y se escuchan –las preguntas y las respuestas son permutables–, es aquello que torna posible una relación entre pasado y futuro. Sólo quien está para matar y quien está para morir está efectivamente *presente*, esto es, vivo. El diálogo ceremonial era la síntesis trascendental del tiempo en la sociedad tupinambá. La categoría *a priori* de la venganza imponía ese doble esquematismo, verbal y caníbal, que daba cuerpo al devenir. Antes de comer, era preciso conversar –y estos dos actos explicaban la temporalidad, que emergía desde dentro de la relación de mutua implicación y recíproca presuposición con el enemigo. Lejos de ser un dispositivo de recuperación de una integridad originaria, y por lo mismo de negación del devenir, el complejo de la venganza, por medio de este antagonismo verbal, producía el tiempo : el rito era el gran Presente.

[239] Una semiofagia. Como ya mencionamos, se tomaba el máximo cuidado para que aquello que iba a ser muerto y comido fuese un hombre, un ser de palabra, de promesa y de recuerdo. Innumerables detalles del rito, culminando en el diálogo, testimonian este esfuerzo de constitución de la víctima en un sujeto integralmente humano. Frank Lestringant (1982), en un bello análisis del ensayo de Montaigne sobre los Tupinambá, detecta allí la reducción del canibalismo a una mera “economía de la palabra”, el ocultamiento de su dimensión salvaje tan presente en los cronistas. Montaigne, argumenta Lestringant, habría elaborado una versión no alimenticia del canibalismo tupinambá, anticipando la lectura simbolista de la antropología moderna, después de un largo hiato de naturalización, representado en el mismo siglo XVI por el materialismo truculento de Cardano, una especie de antepasado de Marvin Harris. El modo como Lestringant caracteriza la “idealización” montaigniana, con todo, me parece que expresa perfectamente el momento dialógico del rito tupinambá; permítaseme poner a mi servicio sus palabras:

La carne del prisionero que se va a devorar no es, de modo alguno, un alimento : es un signo... [...] El acto caníbal representa una venganza extremada ... [...] Ese esfuerzo para aprehender en las prácticas del caníbal la permanencia de un discurso... [...] Sin detenerse sobre las secuelas de la masacre, Montaigne retorna siempre al desafío del honor, al intercambio de injurias, aquella 'canción guerrera' compuesta por el prisionero antes de su muerte. Acabamos, así, por olvidar que la boca del caníbal está provista de dientes. En vez de devorar, ella se limita a proferir (1982: 38-40).

No hay duda de que la boca de los caníbales tenía dientes, además de una lengua (igualmente afilada); pero Lestringant olvida que eran los propios Tupinambá, no Montaigne, los que separaban la boca que devora de aquella

que profiere : el matador era el único que no comía la carne del enemigo (Correia 1551: I, 228; Gandavo 1576: 139). El discurso, [240] 'representación' de la venganza, transformaba la carne que se iba a consumir en un signo. El cocinero dialógico no probaba de ella.

¿Cuál es el contenido de esta memoria instituida por y para la venganza? Ninguno, sino la propia venganza, esto es, una pura forma : la forma pura del tiempo, a desdoblarse entre los enemigos. Con el permiso de Florestan Fernandes (1952), no pienso que la venganza guerrera fuese un *instrumentum religionis* que restauraba la integridad del cuerpo social amenazado por la muerte de un miembro, haciendo a la sociedad volver a coincidir consigo misma, religándola a los ancestros mediante el sacrificio de una víctima. No creo, tampoco, que el canibalismo fuese un proceso de "recuperación de la substancia" de los miembros muertos, por intermedio del cuerpo devorado del enemigo. Pues no se trataba de hacer venganza *porque* las personas mueren y precisan ser rescatadas del flujo destructor del devenir; se trataba de morir (en manos enemigas de preferencia) *para* tener venganza y así tener futuro. Los muertos del grupo eran el nexo de ligación con los enemigos, y no lo inverso. La venganza no era un retorno, sino un impulso hacia delante; la memoria de las muertes pasadas, propias y ajenas, servía a la producción del devenir. La guerra no era sierva de la religión, sino lo contrario ⁴⁹.

La dupla interminable de la venganza –proceso sin término y relación que no se dejaba aprehender por sus términos– sugiere que ella no era una de aquellas tantas máquinas para abolir el tiempo, sino una máquina para producirlo y para viajar en él (lo que quizás sea el único modo de realmente abolirlo). Ligación con el pasado, sin duda, pero igualmente gestación del futuro, por medio del gran presente del duelo ceremonial. Sin la venganza, esto es sin los enemigos, no habría muertos, pero tampoco hijos, ni nombres, ni fiestas.[241] De esta manera, no era el rescate de la memoria de los finados del grupo lo que estaba en juego, sino la persistencia de una relación con los enemigos. Estos eran los guardianes de la memoria colectiva, pues la memoria del grupo –nombres, tatuajes, discursos, cantos– era la memoria de los enemigos. Lejos de ser una afirmación obstinada de autonomía por parte de los participantes de este juego (como quiso Florestan, y más tarde Pierre Clastres), la guerra de venganza tupinambá era la manifestación de una heteronomía primera, el reconocimiento de que la heteronomía era la condición de la autonomía. ¿Qué es la venganza como motivo, sino un modo de reconocer que la "verdad de la sociedad", para hegelianizarnos con Bataille (1973: 64), está siempre en las manos de los otros? La venganza no era una consecuencia de la religión, sino la condición de posibilidad y la causa final de la sociedad –de una sociedad que existía por y para los enemigos. Sin embargo, no se trata simplemente de dislocar de la religión y sus creencias sobre la venganza y sus honores la función de hipóstasis de la Totalidad : lo que la venganza guerrera tupinambá expresaba, al constituirse como valor cardinal de esa sociedad, era una radical

⁴⁹ En Viveiros de Castro 1986a se encuentra una crítica argumentada de la teoría sacrificial de Florestan Fernández.

incompletitud –una incompletitud radicalmente positiva. Constancia e inconstancia, abertura y obstinación, eran dos caras de una misma verdad : la indispensabilidad de los otros, o la impensabilidad de un mundo sin los Otros (Deleuze 1969).

La vieja ley

La venganza era de esta manera el fundamento de la “ley vieja” (Pires 1559: III, 110-11) que los misioneros precisaban destruir. Si la religión *stricto sensu* era el dominio donde los indios se abrían al mensaje cristiano, la guerra y sus desdoblamientos era por donde se cerraban; mostraban “muy frágil memoria para las cosas de Dios”, revelaban una memoria elefantina para las cosas de los enemigos. La inconstancia lamentada por los padres significaba, invariablemente, [242] el retorno a las prácticas de ejecución ritual de los cautivos y, a veces, al canibalismo. El Apóstol de Brasil, por ejemplo, bramaba en contra de una de esas recaídas, la del jefe converso Tibiriçá, gran esperanza de los jesuitas de Piratininga (Sao Paulo), que en la “guerra general” de 1555 de los Tupiniquim contra los Tupinambá tomó cautivos y quería a todo trance matarlos al modo antiguo :

Así manifestó el fingimiento de su fe, que hasta entonces disfrazara, y él y todos los demás catecúmenos caerían y volverían sin freno a las antiguas costumbres. No se puede por tanto esperar conseguir nada en toda esta tierra en la conversión de los gentíos, sin venir para acá muchos cristianos que [...] sujeten a los indios al yugo de la esclavitud y los obliguen a acogerse a la bandera de Cristo (Anchieta 1555: II, 207).

Esa fue una de las manzanas de la larga discordia entre los jesuitas y colonos por el control de los indios. Aunque no eran ciegos a los beneficios eventuales que la belicosidad intra-tupi traía a la seguridad de los europeos y eventualmente a la catequesis⁵⁰, los padres obstaculizaban la guerra pues sabían de sus objetivos y consecuencias –la perseverancia en las viejas costumbres :

⁵⁰ Hay conjeturas maltusianas, “Son tantos, y es la tierra tan grande, y van en tanto crecimiento, que si no tuviesen continua guerra, y si no se comiesen los unos a los otros, no podrían caber” (Brás 1551: I, 275). Hay raciocinios más políticos: “[En Bahía] andan ellos ahora todos metidos en crueles guerras. [...] Y es ahora el momento más conveniente de tiempo para someterlos a todos e imponerles lo que se quiera ...” (Nóbrega 1555: II, 16-17); “esta guerra fue causa de mucho bien para nuestros antiguos discípulos, los cuales son ahora forzados por la necesidad de dejar todas sus habitaciones en que se habían desperdigado y recogerse todos a Piratininga” (Anchieta 1563: III, 553-54). Pero los sacerdotes nunca llegaron a la fría acción de gracias llevada de un Gandavo, p. ej.: “Y así como son muchos permitió Dios que fuesen contrarios los unos a los otros, y que hubiese entre ellos grandes odios y discordias, porque si así no fuese los portugueses no podrían vivir en la tierra ni sería posible conquistar tamaño poder de gente” (c. 1570 : 52).

[243] *Yendo los cristianos [recientemente] convertidos con sus otros parientes a la guerra, lo cual [prohibían] los padres porque era para comerse unos a otros...* (Rodríguez 1552: I, 318).

Los impedimentos para ir de esta manera como nosotros mucho deseábamos eran las guerras continuas y muy crueles que los mismos naturales traen entre sí, y este era el principal impedimento para con ellos poder entenderse por su poca quietud, y de ahí procedían las muertes y se comen unos a los otros, que no fue poco defenderlos... (Pires 1558: II, 463-64).

Por eso se quejaban amargamente de los colonos europeos, que estimulaban las hostilidades entre los indios y estimulaban la abominación caníbal:

Estos indios, que quedaron aquí junto a los cristianos, puesto que les prohibieron comer carne humana, no les motiva el ir a la guerra a matar, y por consiguiente comerse unos a otro, [perfectamente] se pudiera defender a estos vecinos de los cristianos, cuando son amedrentados, mas es la práctica común de todos los cristianos hacerlos guerrear y matar, e inducirlos a eso por decir que así estarán más seguros; lo que es un total estorbo para su conversión, y por esta causa y otras no autorizan a los padres a bautizarlos, hasta [de esto] no proveerlos (Blázquez 1556: II, 267).

En toda la costa se tienen generalmente, por grandes y pequeños, que es gran servicio de N. Señor hacer a los gentíos que se coman y se peleen unos a los otros, y en esto tienen más esperanza que en Dios vivo, y en esto dicen consiste el bien y la seguridad de la tierra [...] Incitan y aprueban al gentío a comerse unos a los otros... (Nóbrega 1559: III, 76-77) ⁵¹.

⁵¹ "De hecho, algunos cristianos nacidos de padre portugués y madre brasílica, que están apartados de nosotros 9 millas en una población de portugueses, no cesan nunca de esforzarse, conjuntamente con su padre (Joao Ramalho), por lanzar por tierra la obra que procuramos edificar con ayuda de Dios, pues exhortan repetida y criminalmente a los catecúmenos a apartarse de nosotros y a creer en ellos, que usan arco y flecha como los indios, y que no se fíen de nosotros que fuimos enviados aquí por causa de nuestra maldad. Con estas y semejantes cosas consiguen que algunos no crean en la predicación de la palabra de Dios y que otros, que parecían ya estar encerrados en el redil de Cristo, vuelven a las antiguas costumbres y se apartan de nosotros, para poder vivir más libremente. Nuestros Hermanos habían gastado casi un año entero en adoctrinar a unos, que están a 90 millas de nosotros, y ellos renunciando a las costumbres gentilicias, tenían resuelto seguirnos y nos tenían prometido no matar nunca a los enemigos ni comer carne humana. Ahora, sin embargo, convencidos por estos cristianos y llevados por el ejemplo de una nefanda y abominable depravación, se preparan no sólo para matar, sino también para comérselos" (Anchieta 1554: II, 114-15). Este pasaje, si bien es un ejemplo más de los antagonismos feroces que separaron a colonos y jesuitas, no es inmediatamente

[244] *Por esta causa también se levantó gran murmuración entre los cristianos, diciendo que los dejasen comer que en eso estaba la seguridad de la tierra, no viendo que, hasta por el bien de la tierra, es mejor hacer de ellos cristianos y tenerlos sujetos...* (Nóbrega 1559: III, 90).

Pero los padres conseguirían, finalmente, que los gobernadores generales condicionasen las guerras nativas a una licencia oficial, castigasen el crimen del canibalismo, y definiesen los términos de rendición impuestos a los grupos derrotados en las sucesivas guerras a que los llevaron los portugueses:

Que no matasen a los contrarios sino cuando fuesen en la guerra, como suelen hacer todas las otras naciones, y, si por si acaso los apresasen, o que los vendiesen o que se sirviesen de ellos como esclavos (Blázquez 1557: II, 382).

La ley, que les han de dar, es [prohibirles] de comer carne humana y guerrear sin licencia del gobernador; hacerles tener una sola mujer, vestirse pues tienen mucho algodón, al menos después de hacerse cristianos, [245] quitarles los hechiceros... hacerlos vivir quietos sin que se muden para otra parte, sino para estar entre cristianos, teniendo tierras repartidas que les basten, y con estos padres de la Compañía para que los adoctrinasen (Nóbrega 1558: II, 450)⁵².

Podría vencer Men de Saa [gobernador del Brasil] la contradicción de todos los Cristianos de esta tierra, que era querer que los indios se comiesen, porque en eso se afirmaba la seguridad de la tierra y querer que los indios se tomasen unos a otros para ellos tenerlos como esclavos y querer tomar las tierras a los indios contra razón y justicia y tiranizarlos por todas las vías, y no quieren que se junten para ser adoctrinados [...]

interpretable como un ejemplo de la perfidia de los primeros, pues también se puede inscribir en los casos de “indigenización” de europeos (cf. Ver más arriba nota 20).

⁵² Este es el famoso “plan civilizador” de Nóbrega, desencadenado por que los Caetés devoraron al Obispo Sardinha (1556), lo que llevó a los jesuitas a endosar la doctrina de la guerra justa al gentío (Nóbrega 1558: II, 449). Distíngase, sin embargo, la posición de la Compañía sobre las guerras intra-tupinambá de aquella sobre las guerras movidas contra los indios por los europeos. En este último caso, la Compañía osciló entre la condena –motivada tanto por la indignación contra las atrocidades cometidas por los colonos como por la competición con estos, que apresando a los indios, los mantenían fuera del plan de fijación en las aldeas misioneras (Nóbrega 1559: III, 93-94)[N. de T. : el autor dice literalmente que se los robaban a los misioneros]– y el estímulo, en el marco de la guerra justa y del *compelle intrare*. Incluso en este caso, la guerra debería ser lo más oficial posible, movida o sancionada por el Gobierno General. Finalmente, la actitud jesuítica en cuanto a la guerra anti-indígena estaba ligada al problema aún más complicado de la legitimidad de la esclavitud de los indios, que no tenemos espacio para abordar aquí.

y otros inconvenientes de esta manera, los cuales todos él vence, lo cual yo no tengo por victoria menor, que las otras que Nuestro Señor le dio; y prohibió la carne humana a los indios tan lejos como su poder se extendía, la cual antes se comía alrededor de la ciudad y a veces dentro de ella, prendiendo a los culpables, y teniéndolos presos hasta que ellos [re]conociesen bien su error (Nóbrega 1561: III, 329).

A través de una implacable guerra a los indios, el dispositivo teológico-político de los invasores consiguió finalmente domesticar la guerra de los indios, retirándole el carácter de finalidad social para transformarla [246] en un medio para sus propios fines. Y fue así que los Tupinambá perdieron, dos veces, la guerra.

Las numerosas referencias jesuíticas al estímulo dado por los colonos a las hostilidades intra-tupinambá levantan la cuestión de saber si la extensión e intensidad de la guerra no habrían sido muy ampliadas por la invasión europea, no sólo de aquél modo ya evocado (ver *supra*, nota 33), sino de forma más directa y deliberada. Pienso que ese fue de hecho el caso, por lo menos para algunas partes de Brasil; mas de ahí a sustentar que el patrón guerrero tupinambá de mediados del siglo XVI se explica esencialmente por el 'contacto con el Occidente' (ésta es la posición general que Ferguson [1990], a pesar de sus reservas, termina por adoptar), hay una distancia sólo franqueable por la actual tendencia a imputar cualquier aspecto problemático –por lo general, irreducible a consideraciones práctico-adaptativas– de las sociedades amerindias a los efectos avasalladores de Occidente.

La guerra tupinambá era un dato irreducible de esta sociedad, su condición reflexiva y su modo de ser, que se fue potenciando por la introducción de objetos extranjeros y aunque eventualmente aprovechada por los europeos, no fue impuesta por ellos. Por demás, la importancia de la guerra en la sociedad tupinambá no se mide por el número de muertos que provocaba, ni se deja explicar fácilmente por racionalizaciones ecológicas :

Toda esta costa marítima, una extensión de 900 millas, es habitada por indios que sin excepción comen carne humana; en eso sienten tanto placer y dulzura que frecuentemente recorren más de 300 millas cuando van a la guerra. Y si cautivan cuatro o cinco de los enemigos, no se preocupan de nada más, regresan para con gran algarabía y fiestas y copiosísimos vinos, que fabrican con raíces, comerlos de manera que no pierdan ni siquiera una uña, y toda la vida se vanaglorian de aquella egregia victoria (Anchieta 1554: II, 113).

[247] Esta cita permite introducir una precisión necesaria en vista a algunas discusiones relativamente recientes a propósito de la guerra indígena. No pienso que los materiales tupinambá corroboren de manera alguna las especulaciones sociobiológicas (respaldadas por un dudoso aparejo estadístico) de Chagnon (1988, 1990) sobre la venganza de sangre yanomami, el éxito reproductivo diferencial de los matadores y así sucesivamente. En lo

concerniente a los Yanomami, mi posición es de irrestricta concordancia con Albert (1989, 1990) y Lizot (1989). En cuanto a los Tupinambá, lo que decimos aquí sobre la guerra y la venganza se refiere a lo que se podría llamar el orden ideológico de esta sociedad, tal como éste es aprensible de los relatos del siglo XVI. Los datos no permiten ninguna estimación estadística sobre los casos de muerte violenta, ritual o no. Es más, textos como los de Anchieta parecen indicar que no se buscaba el exterminio de los enemigos (y el raciocinio de Brás citado *supra* en la nota 50 pertenece indudablemente al dominio de las '*Just-so stories*'). Las batallas indígenas descritas por los cronistas envolvían un conjunto de bravatas, intercambio de insultos y gesticulaciones, y no hay ninguna referencia a carnicerías –excepto, claro está, cuando se habla de las guerras de los portugueses contra los indios.

La persona del prisionero, que podía vivir años entre sus enemigos hasta tener su muerte decidida, era simbólicamente apropiada por una cantidad de gente : el captor, las mujeres que recibían y guardaban al cautivo, los hombres a quien él era presentado por el captor, el matador ritual. Después de ejecutado, el enemigo era comido por centenas de personas; una sola muerte podía reunir a diversas aldeas aliadas, que compartían una especie de sopa muy rala, donde se encontraba diluida a niveles casi homeopáticos la carne del contrario. El cuerpo de los enemigos era simbólicamente (si no siempre realmente) escaso, pues un contrario era comido hasta la última uña, como dice Anchieta. En cuanto a la poligamia de los principales y guerreros renombrados, es difícil precisar la parte real de este ideal. Estimo que la situación Tupinambá se encajaba sin grandes problemas en el marco [248] de las "*brideservice societies*" propuesto por Collier & Rosaldo (1981), siendo así posible que valiese también para ellos la observación de que, en ese tipo de sociedades, el lazo entre poligamia y eficiencia bélica es más ideológico que objetivo (op. cit.: 294, 312). Dicho esto, no se puede ni se quiere ignorar las innumerables informaciones que subrayan el alto valor atribuido a la proeza guerrera, la omnipresencia del tema de la venganza, la naturaleza iniciatoria del homicidio y las conexiones entre guerra y matrimonio. Fuera como fuese, y aunque tal vez quepa rotular a los Tupinambá de extremadamente belicosos, sería muy difícil considerarlos como particularmente violentos. Los cronistas y misioneros representan su vida cotidiana como marcada por una notable afabilidad, generosidad y cortesía. Y, como observé más arriba, su odio a los enemigos y todo el complejo del cautiverio, ejecución ritual y canibalismo estaban asentados en un reconocimiento integral de la humanidad del contrario –lo que nada tiene que ver, obviamente, con cualquier humanismo.

El jugo de la memoria

Hay un aspecto de las malas costumbres del gentío que merece ser destacado : el lugar central que el cauim de maíz o mandioca ocupaba en el complejo guerrero. El significado de las bebidas fermentadas en las culturas amerindias aún está a las espera de una síntesis interpretativa. Este significado mantiene relaciones estrechas con el motivo del canibalismo y apunta a la importancia

decisiva de las mujeres en la economía simbólica de esas culturas. Los materiales tupinambá sugieren, más allá de esto, una vinculación entre las fiestas de bebida y la memoria, más específicamente la memoria de la venganza. Los Tupinamba bebían para *no* olvidar, y ahí residía el problema de las tomateras, muy aborrecidas por los misioneros, que percibían su peligrosa relación con todo lo que querían abolir. Ya vimos que Anchieta ponía como uno de los impedimentos a la conversión del gentío "sus vinos en que son muy continuos y en abandonarlos hay más dificultad que en todo lo demás..." (1548: 333). [249] Fue más difícil acabar con los "vinos" que con el canibalismo; mas las tomateras escondían siempre el espectro de esta abominación :

Sus placeres son como han de ir a la guerra, como han de beber un día y una noche, siempre beber y cantar y bailar, siempre borrachos corriendo toda la Aldea, y como han de matar a los contrarios y hacer cosa nueva para la matanza; han de preparar sus vinos y cocinadas de carne humana; y sus santidades, que dicen que las viejas se han de tornar mozas... (Jácome 1551: I, 242).

Porque es esta gente tan indómita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo cual por la bondad de Dios tenemos apartados estos; y con todos tienen tan arraigada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos (Anchieta 1554: II, 120-21).

Y lo que más los tiene ciegos, es el insaciable apetito que tienen de venganza, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beben, hecho de raíces o frutas, que todo a de ser masticado por sus hijas y otras mozas, que solas ellas en cuanto son vírgenes usan para este oficio. Ni sé otra mejor traza de infierno que ver una multitud dellos cuando beben, porque para eso convidan de muy lejos; y esto principalmente cuando tienen de matar alguno o comer alguna carne humana, que ellos traen de moquen (Grã 1554: II, 132-33).

De aquí fui harto triste para otras aldeas, donde también les hablé cosas de nuestro Señor. Holgaban de oírlas, mas luego se les olvidan, mudando el sentido en sus vinos y guerras (Azpicuelta 1555: II, 248).

Vuelvo a los nuestros, los cuales están divididos en tres habitaciones para que puedan libremente beber, porque esta costumbre, o por mejor decir naturaleza, muy dificultosamente se les ha de extirpar, el cual permaneciendo no se les podrá implantar a fe de Cristo (Anchieta 1557: II, 368).

[250] La actitud de los jesuitas respecto a la bebida recuerda los discursos modernos sobre las drogas como fuente de todos los males y crímenes, con la particularidad de que las fiestas las tomateras tupinambá eran una intoxicación

para la memoria. Borrachos, los indios olvidaban la doctrina cristiana y se acordaban de lo que no debían. El cauim era el elixir de la inconstancia :

Estos nuestros catecúmenos, de los que nos ocupamos, parecen apartarse un poco de sus antiguas costumbres, y ya raras veces se oyen los gritos desentonados que acostumbraban proferir en sus borracheras. Este es su mayor mal, de donde vienen todos los otros. De hecho, cuando están más bebidos, se renueva la memoria de los males pasados, y comenzando a vanagloriarse de ellos arden en el deseo de matar enemigos y el hambre de carne humana. Mas ahora, como disminuyó un poco la pasión desenfrenada por las bebidas, disminuyen también necesariamente las otras nefandas ignominias; y algunos son tan obedientes que no se atreven a beber sin nuestro licencia, y sólo con gran moderación si lo comparamos con la antigua locura... [...] Disminuye con todo esta nuestra consolación a la dureza obstinada de los padres, el que, a excepción de algunos, parecen querer a volver al vómito de las antiguas costumbres, yendo a las fiestas de sus misérrimos cantares y vinos, la muerte próxima de un [contrario] que se preparaba en una aldea vecina (Anchieta 155: II, 194).

La función *presentificadora* de las tomateras, y su relación con el complejo oral de los cantos, declaración de los hechos de bravura y mención a viva voz de los nombres es soberbiamente expuesta por Jácome Monteiro:

Tomando nuevos nombres, conforme a los contrarios que matan, de los cuales llegan algunos a tener cien o más apellidos, y en relatarlos son muy minuciosos, porque en todos los vinos, que es la fiesta principal de este gentío, así recuentan el modo como tales nombres alcanzaron, como si aquella fuera la primera vez que tal hazaña aconteciera; y de aquí vien el que no haya niño que no sepa los nombres que cada uno [251] alcanzó, matando los enemigos, y esto es lo que cantan y cuentan. Con todo, lo caballeros nunca hacen mención de sus nombres, sino cuando hay fiesta de vinos, en la cual sólo se oye la práctica de la guerra, como mataron, como entraron en la cerca de los enemigos, como les quebraban las cabezas. Así que los vinos son las memorias y crónicas de sus hazañas⁵³ (1610: 409-10).

⁵³ Sobre el homicidio, nominación y bebidas, ver también Soares de Souza (1587: 323). "Se acostumbra, entre los Tupinambá, que todo aquel que mata un contrario, toma luego un nombre, pero no lo dice sino a su tiempo, que manda a hacer [gran cantidad] de vinos; y cuando están listos para beberse, se pintan en la víspera con jenipapo [N. de T. : el jenipapo es el fruto de la Genipa americana, conocido también como huto o jagua, produce una tinta azul oscura.] y comienzan en la tarde a cantar, y toda la noche, y después que han cantado un buen rato, va toda la gente de la aldea rogando al matador que diga el nombre que tomó, él se hace de rogar y cuando lo dice se ordenan nuevos cantos, compuestos sobre la muerte de aquel que murió y en alabanza de aquel que mató ...". Estamos aquí una vez más delante de lo que se podría llamar el complejo de la oralidad caníbal de los Tupinambá : enorme prestigio de los cantores y "señores del habla", marcación por el porte de un adorno corporal

Recuérdese, finalmente, que el cauim sólo podía comenzar a ser bebido por quien había ya matado a algún enemigo, o por personas casadas –es decir, por homicidas y mujeres que pasaran por el rito de la pubertad (Monteiro id.: 409; Cardim 1584: 103-04). Eso explica observaciones como las siguientes :

De los niños tenemos mucha esperanza, porque tienen habilidad e ingenio, y tomados ante que vayan a la guerra, adonde van y aún las mujeres, y antes que beban y entiendan en deshonestidades (Grã 1554: II,132-33).

[252] *Los hombres hasta 18 y 20 años dan buena muestra, de ahí en adelante comienzan a beber y házense tan rudos y tan ruines que no es de creer. Este es el pecado del que parece menos se enmendarán, porque muí poco es el tiempo que no están beodos, y en estos vinos, que ellos hazen de todas las cosas, se tratan todas las malicias y deshonestidades...* (Grã 1556: II, 294).

Y explica también el orgullo de los padres cuando los niños internos en colegios tomaban actitudes como la relatada por Pero Correia:

Y son algunos de estos mozos [de la escuela de Piratininga] tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no beban (1554: II, 70) ⁵⁴.

Caníbales recalcitrantes

Llegamos, finalmente, a la cuestión del abandono del canibalismo. Ya vimos como la primera carta de Nóbrega (1549: I, 111), así como el coloquio de Pindabucu con Thevet, sugerían que los Tupinambá parecían dispuestos a dejar

[N. de T. : batoque = expansión labial] del derecho a discursar en público, declamación ritual de los nombres, etc. Jácome Monteiro : “Así que la 2ª bienaventuranza de estos es ser cantores, que la primera es ser matadores” (op.cit. : 415) . Ver, finalmente, la costumbre indígena de jactarse de los hechos de bravura con discursos interminables, lo que irritaba enormemente a los europeos (Thevet 1575 : 92; Anchieta 1565 : 206, 219, 222-223; Blázquez 1559 : III, 133).

⁵⁴ El cauim tupinambá, cuya importancia para el festín caníbal fue abundantemente documentada por los cronistas, parece así estar articulado a diferenciaciones sexuales y etarias. Los jóvenes de ambos sexos no bebían; pero las responsables de la masticación de la materia prima de la bebida eran mozas vírgenes, como registra Grã 1554 : II, 132-133 (cf. también Thevet 1575 : 55-56), lo que significa también pre-púberes. Los adultos casados de ambos sexos bebían, y a las viejas parece haber correspondido la organización del proceso de producción de la bebida, así como también la fabricación de las vasijas de cerámica para guardarla.

el aspecto caníbal de su sistema guerrero a cambio de la salud, larga vida y otras cosas prometidas por los padres, pero que la guerra de venganza en cuanto tal era intocable.

Transcribimos pasajes de las cartas y demás crónicas donde se testifica la importancia del canibalismo, en tanto forma perfecta y acabada [253] de la venganza, viniendo a coronar el sistema ritual de captura, cautiverio y ejecución de los enemigos. Hay numerosas otras referencias sobre las dificultades para rescatar enemigos de las manos de los indios, sobre la violenta oposición a su bautismo *in articulo mortis* (que, como ya dijimos, estropeaba la carne), y sobre los artificios que utilizaban los Tupinambá para comer a los contrarios a pesar de los interdictos de los padres⁵⁵. Pero las cartas mostraban también una cierta ambigüedad de los indios frente a los argumentos escandalizados de los misioneros, una actitud que vacila entre la firmeza y el lavarse las manos :

[Están] muy arraigados en el comer carne humana, de tal manera que, cuando están en el traspasamiento de este mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva[n] otra consolación sino esta, y si no les aciertan hallar, dicen que van [como los] más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su venganza. El más del tiempo gasto en reprender este vicio. La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos han de comer también, que es costumbre de vengarse de aquella manera, pues los contrarios [los] comen a ellos: ¿que por qué les quiero quitar su verdadero manjar? (Azpicuelta 1550: I, 182).

Incluso entre los Tamoio de Iperoig, muy poco sujetos a los europeos y todavía fuera del círculo adoctrinamiento jesuita, Anchieta encuentra una cierta comprensión hacia su mensaje anti-caníbal :

[254] [Amonesté a ellos]... especialmente que aborreciesen el comer de la carne humana para que no perdiesen sus almas en el infierno, al cual van todos los comedores de ella y que no conocen a Dios su Creador, y ellos nos prometían que nunca más la comerían, mostrando mucho sentimiento de tener muertos, sin este conocimiento, sus antepasados y sepultados en el infierno. Los mismo decían algunas mujeres en particular, que parecían acercarse más con nuestra doctrina, las cuales prometían que así lo harían; a los hombres en general les hablamos de

⁵⁵ Sobre las artimañas a las que recurrían los indios para comerse a los contrarios aún ante la protesta de los padres, cf. Nóbrega 1550 : I, 159-160. Sobre las dificultades para rescatar a los cautivos destinados a la muerte y a ser devorados, cf. Nóbrega 1550 : I, 165 ("et é tanto difficile a fare il riscatto [a] questa generatione de Topenichini che non si potria mai pensare")[N. de T. : original en italiano ... "y es tan difícil hacer un rescate a esta gente de los Tupiniquim que no se podría jamás pensar] y Rodrigues 1552: I, 307-08 ("Y ya lo tenían chamuscado y concertado para abrirlo y hacer repartición. Temblaban como vergas cuando nos lo querían tomar, y antes murieran que dejar pasar por sí tal flaqueza").

ella, diciéndoles como Dios lo prohíbe, y que nosotros no consentíamos en Piratininga a los que enseñábamos que los comiesen a ni a ellos ni a otros ningunos, mas ellos decían todavía han de comer a sus contrarios, hasta que se vengasen bien de ellos, y que lentamente caerían en nuestras costumbres, y en verdad, porque la costumbre en la que ellos tienen puesta su mayor felicidad no se les ha de arrancar tan rápido, aunque es cierto que algunas de sus mujeres nunca comieron carne humana, ni la comen, antes, al tiempo en que se mata a alguno y se hace fiesta en el lugar, esconden todos sus vasos en que comen y beben, para que no los usen las otras, y junto con esto tienen otras costumbres tan buenas naturalmente que parecen no haber procedido de nación tan cruel y carnicera (1565: 201).

En verdad, si algunas cartas retratan a los indios diciendo que la carne humana es "su verdadero manjar", como la antes expuesta de Azpicuelta, o esta de Blázquez:

Así como algunos en el dinero o el contentamiento sexual, o en mucho valer ponen su bienaventuranza, así estos gentíos tienen puesta su felicidad en matar a un contrario y después en venganza comerle la carne sin horror y náusea que no hay manjar a su gusto que se acerque a este ... (1557: II, 383).

otras, como la anterior de Anchieta, indican que el canibalismo no era exactamente algo unánime. El Apóstol del Brasil repetirá esto años más tarde: "Todos los de la costa que tienen una misma lengua comen carne humana, [salvo] algunos en particular que nunca [255] comieron y tienen grandísimo asco de ella" (1584: 329). Es en este mismo documento, además, que se encuentra aquella enumeración de los impedimentos a la conversión que transcribimos en el comienzo del presente ensayo. Nótese que la lista de Anchieta ya no incluye al canibalismo como uno de los impedimentos. A esa altura, con los indios bajo el control de los jesuitas y de los colonos, la guerra india ya estaba completamente sometida a los fines de los invasores, o proseguía bajo la forma minimalista de la venganza sin festín caníbal. En el Maranhão francés de los primeros años del siglo siguiente, Abbeville encontrará incluso una aparente repugnancia física al canibalismo, practicado casi por obligación :

No es placer propiamente lo que los lleva a comer tales bocados, ni el apetito sensual, pues de muchos oí decir que no era raro que vomitaran después de comer, por no ser su estómago capaz de digerir la carne humana; lo hacen sólo para vengar la muerte de sus antepasados y saciar el odio invencible y diabólico que juran a sus enemigos (1614: 233).

No parece fácil conciliar estas informaciones sobre la repulsa al canibalismo y sobre una cierta disposición a dejarlo, con aquellas que afirman su valor y

honor, e incluso su excelencia en tanto práctica alimenticia, como muestra el celeberrimo diálogo de Hans Staden con el principal Cunhambebe :

Durante esto Cunhambebe tenía en frente un cesto grande lleno de carne humana. Comía de una pierna, la sostuvo delante de su boca y me preguntó si también quería comer. Respondí: "¿ Un animal irracional no come a otro compañero, y un hombre debe devorar a otro hombre?" Entonces le dio una mordida, y dijo: "Jauára ichê. Soy un jaguar. Está sabroso". A vista de esto, me retiré de ahí (1557: 132)⁵⁶.

[256] Se puede, ciertamente, argumentar que los datos sobre los Tupi antiguos provienen de múltiples puntos de la costa brasileña y se refieren a épocas diferentes. No tendría porqué haber una opinión monolítica sobre las virtudes de la carne humana. Tendríamos aquí algo parecido al caso de los Aché, los que a la época de la investigación de los Clastres estaban divididos en dos grupos, uno caníbal y otro no, y que así

respondieron a la pregunta del etnólogo, que quería saber porque cada grupo era lo que era. Los caníbales : comemos los muertos porque la carne humana es dulce. Los otros: no comemos carne humana porque es amarga (H. Clastres 1972: 82).

Cuestión de gusto cultural, se diría. El problema es que en el caso tupinambá las opiniones, aparentemente, variaban dentro de un mismo grupo. Más aún, incluso aquellos grupos que valoraban enormemente ese comer y esa comida dejaron con relativa facilidad tales prácticas. De cualquier modo, todo indica que la práctica del canibalismo tenía un peso diferenciado en el sistema guerrero de los Tupi y Guaraní de la costa. Los Tupinambá de Bahía, por ejemplo, parecen haber sido especialmente tenaces en el apego al canibalismo; los Tupiniquim de Sao Paulo se dejaron disuadir con mayor facilidad; y los Carijó (Guaraní) del litoral sur serían, tal vez, menos dados al canibalismo.

Una explicación para el abandono del canibalismo por parte de los indios, o para la determinación de los motivos y procesos que respondieron por la mayor facilidad con que esa práctica fue cohibida por los jesuitas y gobernadores generales, comparativamente respecto del caso de la guerra de venganza, exigiría un análisis global del significado del canibalismo en las culturas tupi, algo que no podemos hacer aquí. Ya mencionamos un aspecto del motivo caníbal, aquél que lo toma por la perspectiva de la víctima : evitación del enterramiento y de la putrefacción o, dicho de otra forma, un método de *aligeramiento del cuerpo*, tema importante en la personología tupi-guaraní (H. Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1987, 1992). Tomado por el otro extremo, desde la perspectiva de los [257] devoradores, el canibalismo deja entrever múltiples conexiones. Antes que nada, el canibalismo era el

⁵⁶ Sobre la excelencia gustativa de la carne humana para los Tupinambá, ver las referencias recogidas por Combès 1987. Para un análisis de esta réplica de Cunhambebe, Viveiros de Castro 1986a: 625-26.

aspecto y el modo de la venganza que cabía a la colectividad de los captores y sus aliados (al paso que la ejecución ritual era llevada a cabo por un solo hombre, que no comía de la carne del contrario); en este sentido, era la máxima socialización de la venganza, a través de la cual todos los devoradores se afirmaban como enemigos de los enemigos, colocándose en el campo de la "venganza compulsoria" (Fernandes 1949: 123) en relación al colectivo asociado a la víctima. En seguida, hay indicios de que el canibalismo remitía a los mismos temas escatológicos y personológicos que atraviesan a la religión, el chamanismo y la mitología tupi-guaraní : de esta manera, las repetidas menciones a la voracidad de las viejas, grandes enemigas de los jesuitas en esta historia de acabar con el canibalismo, sugieren que lo que se buscaba en el banquete caníbal no debía ser diferente de aquello que los *karaiba* prometían: "Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar mozas..." (Nóbrega 1549: I, 151; ver también Jácome 1551: I, 242; Azpicuelta 1555: II, 246) ⁵⁷. El canibalismo parece haber sido, entre muchas otras cosas, el método específicamente femenino para la obtención de larga vida, o incluso la inmortalidad, la que en el caso masculino era obtenida por la bravura en el combate y el coraje en la hora fatal. Hay incluso indicaciones de que la carne humana era productora de forma directa de aquel aligeramiento del cuerpo que los Tupi-Guaraní buscaban de tantas formas diferentes, por la ascesis chamánica, la danza, o la ingesta de tabaco (ver Combès 1987, y Saignes s/d, citado por ella). Finalmente, el rito caníbal era una escenificación carnavalesca de la ferocidad, un devenir otro que revelaba el impulso motor de la sociedad tupinambá –al absorber el enemigo [258], el cuerpo social se tornaba, en el rito, determinado por el enemigo, constituido por éste (Viveiros de Castro 1986a).

Forma máxima de venganza, el canibalismo no era sin embargo su forma necesaria. El gesto propio de la venganza guerrera y el requisito crucial para la obtención de un nuevo nombre, era destrozarse ritualmente el cráneo del contrario :

Puesto que estas gentes matan al enemigo a estocadas... como no lo mate quebrándole la cabeza, pronto tienen que el muerto no está muerto, ni el asesino puede jactarse de haberle dado muerte, ni podrá tomar nombre ni destacarse (Brandão 1618: 259-60).

A veces, se desenterraban enemigos para partirlas la cabeza :

⁵⁷ Ver el pasaje ya citado de Azpicuelta : "La respuesta que me dan es que no comen sino las viejas...". Las referencias a la gran influencia de las viejas en los asuntos públicos, en particular en la guerra y en el canibalismo, merecerían un estudio en profundidad : Lourenço 1553: I, 517-518; Blázquez 1557: II, 352 y 387-88; Anchieta 1560: III, 259. Hay mucho más aquí que un simple fantasma ideológico proyectado por los observadores, como pretende Bucher 1977.

Porque no se contentan de matar a los vivos, también desentierran a los muertos y les quiebran la cabeza para mayor venganza y tomar nuevo nombre (Anchieta 1565: 237).

Si encuentran alguna sepultura antigua de los contrarios, le desentierran la calavera, y la quiebran, con lo que toman nombre nuevo, y de nuevo se vuelven a enemistar (Soarez de Souza 1587: 301).

Este gesto era exclusivamente masculino. Las mujeres podían matar a un prisionero con sus propias manos, cuando se encontraban furiosas; pero precisaban llamar a un hombre para quebrar el cráneo del cadáver (Anchieta 1565: 203).

El hecho de la venganza en su forma mínima y necesaria – confrontación con el enemigo para quebrarle el cráneo, de preferencia en un contexto ritual – debió haber resistido más que el canibalismo a las presiones jesuíticas, probablemente, por su indispensabilidad en la producción de personas masculinas completas, matadores renombrados y renomnados. Sin duda, el hecho de que la antropofagia era una abominación absoluta, al paso que la venganza era apenas una “mala costumbre” [259], también debe haber contribuido a una mayor tolerancia de los europeos frente a esta última. De cualquier forma, tal vez sea posible ver en el abandono del canibalismo una derrota sobre todo de la parte femenina de la sociedad tupinambá⁵⁸.

¿Cuán fácil fue disuadir a los Tupinambá para que dejaran de comerse a los enemigos? En Bahía, esto exigió una campaña de guerras, a veces de exterminio (Itapoã, Paraguaçu), conducidas por los Gobernadores Generales, que culminó con la prohibición de las guerras indígenas sin permiso y con el decreto de la pena capital para el crimen de antropofagia. Los indios se sometían con la muerte en el alma :

[El principal Tubarão va a la guerra] : Pidió licencia al Gobernador para matar a aquel, pues era de los que habían muerto a los suyos para consolar el enojo que tenía de los que le habían muerto. Le dio el Gobernador licencia pero que lo matara fuera de la Aldea. Hicieron así, y lo mataron y lo comieron, porque lo echaron a cocer. [Ante la protesta de los padres, el Gobernador Duarte da Costa] mandó a pregonar por sus Aldeas bajo pena de muerte que ninguno comiese carne humana, de manera que los indios quedaron muy atemorizados (Blázquez 1556: II, 267-68).

Le dieron duro a los indios con este contrato, porque así como algunos en dinero o contentamiento sensual, o en su mucho valer pusieron su bienaventuranza, así estas gentes tienen puesta su felicidad en matar a

⁵⁸ El horror a la carne humana sentido por algunas mujeres de Iperoig (cf. Anchieta) podría, de esta manera, ser tomado como una demostración *a contrario* de esta inscripción femenina del canibalismo.

un contrario y después en venganza comerle la carne tan sin horror y enojo que no hay manjar a su gusto que se acerque a este : y esta era la causa porque decían al Gobernador que en prohibirles esto les prohibía toda la gloria y honor que les dejaron sus abuelos, mas con todo que ellos están compelidos de ahí en adelante no hacer esto que nosotros tanto abominábamos, con tal condición que les dejasen ahora matar siete [260] contrarios que hacía mucho tiempo que los tenían en cuerdas para comer, alegando que ellos habían muertos sus padres y sus hijos. Concediólo el Gobernador, excepto que no los comiesen, y así lo prometieron, cosa que ellos nunca hicieron, ni harían si no nos pusiera en aprieto tan grande, porque no se tienen por vengados con matarlos, sino con comerlos (Blázquez 1557: II, 382-83).

Pero terminaron por someterse y pronto el canibalismo no fue más que un recuerdo avergonzado :

Todos estos van perdiendo el comer carne humana y, si sabemos que algunos la han tenido para comer y la mandamos a pedir, la han mandado, como hieran en los días pasados y la traen desde muy lejos para que la enterremos o la quememos, de manera que todos tiemblan de miedo del Gobernador... (Pires 1558: II, 471).

La carne humana que todos comían y muy cerca de la ciudad es ahora tirada, y muchos toman ya por injuria el recordarles aquél tiempo, y si en alguna parte se comen son amonestados y castigados por eso (Nóbrega 1559: III, 57).

Y que no habían de matar y comer carne humana : esto fue superfluo porque ellos ahora ya no lo hacen (Pires 1560: III, 313).

Me dicen todos que es muy fácil concluir con ellos que no comen carne humana... (Pereira 1561: III, 334).

En el sur, entre los Tupiniquim de Sao Vicente y Piratinga, los jesuitas parecen haber conseguido éxito más rápido en la empresa de disuasión:

Es también mucho para espantar y dar muchas gracias al todo poderoso Dios que ni estos ni los otros de los lugares vecinos que ya [hace] algún tiempo oyeron de nosotros y aún ahora muchas veces oyen la palabra de Dios [261] no comen carne humana, no teniendo ellos sujeción alguna ni miedo de los cristianos (Anchieta 1560: III, 259-60).

Incluso las recaídas eventuales de los catecúmenos, que llevaron a Anchieta a clamar en repetidas ocasiones por la "prédica de la espada y de la vara de hierro" (1563: III, 554), no incluían esta práctica :

[Están] totalmente metidos en sus antiguas y diabólicas costumbres, excepto el comer carne humana, lo cual, por la bondad del Señor, parece que está algo desarraigado entre estos que ya enseñamos. Verdad es que aún hacen grandes fiestas en la matanza de sus enemigos ellos y sus hijos, [incluso] los que sabían leer y escribir, bebiendo grandes vinos como antes acostumbraban y, si no los comen, danlos a comer a otros sus parientes que de diversas partes vienen y son convocados para las fiestas. Todo eso viene de ellos no estar sujetos... (Anchieta 1561: III, 370).

Una pieza esencial de la lucha contra el canibalismo – tal vez la jugada decisiva– fue la internación de los niños indios en las escuelas jesuitas, con la inculcación muy probable de un horror sacro ante aquella práctica :

Porque aunque muchos muchachos vuelven atrás a seguir las costumbres de sus padres adonde no tienen sujeción, a lo menos esto se gana, que no vuelven a comer carne humana, antes lo extrañan a sus padres... (Nóbrega 1561: III, 361).

Habría toda una investigación a hacer sobre la estrategia jesuítica de secuestro de los niños tupinambá.

Elogio de la inconstancia

Los materiales tupinambá parecen, a fin de cuentas, justificar las observaciones de Lévi-Strauss acerca de la inestabilidad del canibalismo. Allí donde esta práctica existe, ella es raramente coextensiva al cuerpo social; e incluso [262]

allí donde su práctica parece ser la norma, se notan excepciones bajo la forma de reticencia o repugnancia. El carácter inestable de las costumbres caníbales es algo que llama la atención. En todas las observaciones disponibles, desde el siglo XVI y hasta nuestros días, las vemos surgir, difundirse y desaparecer en un lapso de tiempo muy corto. Eso es, sin duda, lo que explica su abandono frecuente desde los primeros contactos con los blancos, incluso antes de que estos dispusiesen de medios de coerción (1984: 143).

En el caso tupinambá, el canibalismo coincidía con el cuerpo social entero : hombres, mujeres, niños, todos debían comer del contrario. De hecho, el canibalismo era lo que constituía este cuerpo social en su máxima densidad y extensión, en el momento de los festines caníbales. Su práctica, sin embargo, exigía una exclusión aparentemente menor o temporal, pero decisiva : el matador no podía comer de su víctima. Esto me parece significar más que una aplicación de aquel principio de amplia difusión en la América indígena, que veda al cazador comer de su presa. La abstinencia del matador apunta hacia una división del trabajo simbólico en el rito de ejecución y comida ritual, donde, mientras la comunidad se transformaba en una masa feroz y sanguinaria,

escenificando un devenir-animal (recordemos el jaguar de Cunhambebe) y un devenir-enemigo, el matador soportaba el peso de las reglas y de los símbolos, aislado, en estado liminar, presto a recibir un nuevo nombre y una nueva personalidad social. Él y su enemigo muerto eran, en cierto sentido, los únicos propiamente humanos en toda la ceremonia. El canibalismo era posible porque uno no comía.

Vimos también que, a pesar de sus múltiples conexiones religiosas y sus significados cosmológicos y escatológicos, el canibalismo no era la condición *sine qua non* de la venganza guerrera, sino su forma última. Vimos incluso que algunas fuentes testifican la existencia de algunos movimientos de rechazo al consumo de carne humana. Observamos que, por lo menos en algunas partes del Brasil, el canibalismo fue abandonado por no mucho más que la predica jesuítica, antes incluso de cualquier posibilidad de presión militar. Y notamos, finalmente, que [263] el canibalismo no parece haber ido más allá de la década de 1560 entre los Tupinambá en contacto directo con los europeos.

Lévi-Strauss concibe el canibalismo como una forma inestable que se dibuja contra un fundamento de identificación al otro, un fondo que sería algo así como la condición general de la vida social (1984: 143-44). El canibalismo estaría situado en una especie de punto extremo de una gradiente de sociabilidad, cuyo otro polo sería la indiferencia o incomunicabilidad. Si este es el caso, entonces el abandono de tal práctica significó, de alguna manera, la pérdida de una dimensión esencial de la sociedad tupinambá : su 'identificación' a los enemigos, su *autodeterminación por el otro*, su esencial *alteración*. Pero entonces, igualmente, cabe preguntarnos si la relativa rapidez con que el canibalismo fue abandonado no se debió de hecho a la llegada de los europeos: no sólo o principalmente porque estos lo abominaban y reprimían, sino porque vinieron a ocupar el lugar y las funciones de los enemigos en la sociedad tupi, de una forma tal que los valores que portaban, y que debían ser incorporados, terminaron por eclipsar los valores que eran interiorizados por el consumo de los contrarios. La persistencia de la venganza guerrera y de sus consecuencias onomásticas, honoríficas y memoriales testimonia que el motivo de la depredación ontológica continuó a ocupar a los Tupinambá durante algún tiempo. Testimonia también que, como lo muestra la etnología de los amerindios contemporáneos, no es necesario comer literalmente a los otros para continuar dependiendo de ellos como fuentes de la propia substancia del cuerpo social, substancia que no era más que esa relación caníbal a los otros. De cualquier forma, si el mismo canibalismo es una forma lábil e inestable –yo diría inconstante–, entonces no pudo haber sido más emblemático de los Tupinambá, gente admirablemente constante en su inconstancia.

Los Araweté, pequeño pueblo tupi contemporáneo de la Amazonía oriental, afirman –no sé si creen– que los *Mai*, raza de divinidades celestes, son caníbales. Los *Mai* devoran las almas de los muertos recién llegadas al cielo; en seguida, sumergen los despojos en un [264] baño mágico que resucita y rejuvenece a los muertos, transformándolos en seres inmortales como ellos mismos, que viven en un paraíso perfumado donde abunda la bebida, el sexo y

la música. Las únicas almas que no sufren la prueba de ser devoradas son aquellas de los hombres que mataron un enemigo en vida. Temidos por los *Mai*, los matadores araweté ya son como ellos, feroces y canibalescos (se considera que un homicida tiene la barriga repleta con la sangre del enemigo, y la debe purgar); no necesitan por esto que los digiera una humanidad ya dejada atrás. Los *Mai*, que abandonaron la tierra al comienzo de los tiempos, no son concebidos como padres, creadores o héroes culturales de los hombres. Realmente, son clasificados como "nuestros gigantescos *tiwã*". *Tiwã*, palabra de connotaciones agresivas, significa 'afín potencial', y es de esta manera como el espíritu de un enemigo muerto llama a su matador, en sueños, para enseñarle cantos. En suma : esos caníbales celestes, que nos devoran para transformarnos en algo a su imagen y (des)semejanza, son enemigos y afines potenciales de los humanos, pero también representan un ideal para nosotros. A partir de la sociología caníbal de los Tupi del siglo XVI, los Araweté desarrollaron una escatología no menos caníbal; los enemigos se transformarán en dioses, o más bien, los humanos ocupamos ahora el lugar de los enemigos, en cuanto esperamos ser, con la muerte, transformados en nuestros enemigos-cuñados, los dioses. Los *Mai* son, de cierto modo, los Tupinambá divinizados. Como se ve, el alma salvaje de los Tupi continua implicada en historias de canibalismo.