



Philippe Descola
Las lanzas del crepúsculo
Buenos Aires, FCE, 2005

LeviStraussianos no ortodoxos, como Philippe Descola, Eduardo Viveros de Castro y Stephen Hugh-Jones, han logrado que los estudios de etnología amazónica en la actualidad sean un campo dinámico y lleno de sorpresas. Originalmente publicado en 1993, *Las lanzas del crepúsculo* es el segundo libro de Descola sobre los jíbaros achuar de la Alta Amazonia ecuatoriana. El primero, *La nature domestique* (1986),¹ trabajo inspirado en *El pensamiento salvaje*, es un análisis estructural de la relación de los achuar con lo que en Occidente se conoce como naturaleza. Por contraste, *Las lanzas...* retoma el género literario creado por Lévi-Strauss con *Tristes Trópicos* y presenta un ejercicio reflexivo que versa sobre el proceso etnográfico en sí mismo y sobre la construcción del conocimiento etnológico durante dos

largos años de vida en la selva (1976-1978); también se presenta una serie de tópicos, no expuestos con detalle en el primer libro, en especial las guerras y *vendettas*, instituciones vinculadas a las carreras de los *grandes hombres*, y temas relacionadas con el chamanismo y el ritual, por ejemplo, la búsqueda de visiones y la interpretación de los sueños.

Al principio de la aventura, Philippe Descola y Anne-Christine Tylor, una pareja de jóvenes marxistas-estructuralistas, se encuentran atrapados en Puyo, tierra de nadie con olor a carne asada y querosén, que no pertenece a la selva, pero tampoco a la civilización andina de Ecuador. En este improvisado pueblo fronterizo de talabosques y comerciantes especializados en engañar indígenas, pueden encontrarse soldados que admiran al general De Gaulle, pero nadie sabe el camino hacia los achuar. Para la población local, la *terra incógnita* comienza a pocos kilómetros de su pueblo, donde terminan las invasiones por parte de los colonos pauperizados recién llegados del Altiplano y continúa el territorio de lo que queda de las comunidades quichuas. Lo que se sabe sobre los jíbaros proviene exclusivamente de la literatura seudoetnográfica acerca de las cabezas reducidas, tema que, en cuanto a popularidad, rivaliza con los rumores sobre viajeros intergalácticos que dejaron palacios o, por lo menos, algunos petrograbados como vestigios de sus actividades en la selva.

No quiero decir que la antropología académica sepa mucho sobre los

¹ Publicado en inglés con el título *In the Society of Nature*, Cambridge University Press, 1996.

diferentes grupos jíbaros. Parece insólito: a pesar de su notoriedad como productores de una clase de objeto, que formaba parte de todas las colecciones etnográficas del siglo XIX, a mediados de la década de los años setenta la etnografía sobre tres grupos jíbaro (shuar, aguaruna y huambisa) no había progresado más allá de su fase inicial, y sobre los achuar no se sabía absolutamente nada. Al parecer, el morbo etnográfico enfocado en una institución particularmente exótica, obstaculiza el desarrollo normal de la disciplina.²

Philippe y Anne-Christine finalmente “caen” en la casa del achuar Wajari y comienzan su trabajo de campo entre uno de los últimos grupos “aún intocados” del Amazonas. Obviamente, la insistencia en lo “aislado” de los achuar provoca algo de incredulidad de parte de un lector contemporáneo, empapado de las enseñanzas de Eric Wolf y compañía sobre el “calor” de los pueblos “no carentes de historia”. ¿Qué tan intocado por el sistema mundial puede ser un grupo como los achuar? Dos años antes del presente etnográfico se había construido una pista de aterrizaje y se había formado un pueblo disperso alrededor de ella. Misioneros protestantes provenientes del *Bible Belt* estadounidense —hombres rubios y cuadrados “armados con una buena conciencia inquebrantable”, que hablan el shuar con acento de Oklahoma y manejan pequeñas avionetas— comienzan a encargarse del comercio, aprovechando que, debido al renovado conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador, en los ríos el flujo de mercancías se había interrumpido. Río abajo labora un salesiano italiano, vestido de jíbaro y conocido

como Padre Ankuaji, que lucha con mucho idealismo por la preservación de las tradiciones (pero contra las *vendettas* y guerras). Ocasionalmente, pasa un *regatón* (comerciante) mestizo en su piragua.

Citas de filósofos y literatos del siglo XVIII son un recurso usado por el antropólogo-autor para producir un distanciamiento irónico de su propia aventura. “Aspiraba a sumergirme en una sociedad donde nada fuera evidente y cuyos modos de vida, lengua y formas de pensamiento no se me tornaran progresivamente inteligibles más que después de un largo aprendizaje y una paciente ascesis analítica.” Suena ingenuo y anacrónico, pero efectivamente la gran mayoría de los achuar son monolingües, aunque algunos pueden comunicarse en quichua, lengua de los canelos (grupo oficialmente católico que habita en las cercanías de Puyo). Así que, durante las primeras semanas, los etnógrafos no entienden absolutamente nada: “una situación etnográfica ejemplar”. ¿Se confirma la paradoja del camino iniciático del etnólogo, experimentada por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, según el análisis de Geertz?³ Donde se puede hacer etnografía, es entre grupos ya desintegrados, así que se trata de un trabajo más que nada reconstructivo, y la comunicación es por medio de traductores o usando la *lingua*

² En México, puede observarse algo similar en el caso del culto al peyote de los huicholes que, durante décadas, ha impedido una etnografía profesional entre este grupo.

³ Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Palo Alto, Stanford University Press, 1988.

franca. Llegando a los auténticos salvajes de la selva, como los tupi-kawahib del penúltimo capítulo de *Tristes Trópicos*, no hay posibilidad de comunicación, y el etnólogo tiene que resignarse a emprender el camino a casa.

No. Philippe y Anne-Christine tienen perseverancia y paciencia y aguantan la vida en la selva. Poco a poco, durante los primeros capítulos, la conversación se hace más fluida. "Aparecen los subtítulos de la película", aunque en ocasiones el texto puede resultar bastante banal. Los etnógrafos aprenden a no hacer tantas preguntas, escuchar lo que dice la gente. Pronto nos damos cuenta que muy pocos de los héroes fundadores de nuestra disciplina habían practicado el trabajo de campo con una radicalidad como lo hace esta pareja parisina. La etnografía de Descola en tanto texto es "densa" como la selva y, lo que es mejor, describe a sus protagonistas de una manera absolutamente creíble e, incluso, tiene suspenso.

Antes de comenzar con el aprendizaje de la lengua, la pareja francesa captó las maneras de la mesa y las reglas para moverse entre las diferentes secciones de la casa. Sin duda, la imagen que se pinta de estos "salvajes" es de una "civilización" (en términos de Norbert Elias). Con el tiempo, los etnógrafos aprenden técnicas culturales como pintarse la cara con pigmentos rojos e, incluso, se vuelven expertos en diferentes géneros de oratoria ceremonial. Los intentos de Philippe en la cacería de monos no son muy convincentes; más éxito tiene en las sesiones de ayahuasca, donde aprende a escuchar el canto de los peces en el río. Durante los últimos meses de su trabajo de campo, los etnó-

grafos andan ya descalzos en la selva, e incluso se ven involucrados en negociaciones sobre pagos de *tumash*, "deuda de sangre", rifles u objetos de arte plumario, que un asesino puede ofrecer a los familiares de su víctima para que desistan de llevar a cabo la obligada venganza.

En un momento, la imparcialidad de los observadores se topa con sus límites: cuando se percatan de la violencia conyugal, nada excepcional, más bien recurrente en muchas familias de sus anfitriones. Las muertes de mujeres a mano de sus maridos celosos y los suicidios de esposas desesperadas son hechos deplorables que rebasan cualquier intento de explicarlos con argumentos de relativismo cultural.

Las lanzas del crepúsculo incluye numerosos pasajes donde se polemiza en contra de las tendencias posmodernistas muy en boga en las décadas de los años ochenta y noventa. Lo que se demuestra es que el carácter subjetivo y literario de la etnografía no necesariamente es a costo de su carácter científico. Por suerte, a uno de los máximos exponentes del deconstructivismo etnográfico, James Clifford, le gustó bastante el libro (lo reseñó para *New York Times*), aunque el dogma entonces reinante condenó el intento de rescatar la "gran narrativa" de un observador objetivo y todopoderoso, que mantiene el control sobre la representación e interpretación de un pueblo "exótico".⁴

Anticipándose a tales objeciones, Descola se pregunta: ¿qué tiene de es-

⁴ Lydia Nakashima, reseña de *The Spears of Twilight*, publicada en *American Ethnologist*, vol. 52, núm. 1, 1998, p. 63.

candaloso pretender elucidar lo desconocido “no aquí en la esquina y en nuestra lengua, sino más allá de los mares y en idiomas con consonancia extraña?” En contraste, considera que el culturalismo políticamente correcto que plantea una inconmensurabilidad entre nosotros y ellos implica una posición racista. “Bajo la máscara del respeto por una diferencia cultural juzgada demasiado vasta para ser verdaderamente comprendida, resurgen esas incompatibilidades que se creían superadas entre conocimiento sensible y conocimiento científico, entre mentalidad prelógica y pensamiento racional, entre salvajes y civilizados...”

Pintando una raya a este tipo de posiciones, Descola nos ofrece reflexiones y análisis muy interesantes sobre el proceso de construcción del conocimiento etnológico. La eterna pregunta es: ¿cómo se puede pasar sin demasiado fraude de la parte al todo, de la declaración “Wajari me dijo que” a la proposición “los achuar piensan que”? “Confidencias recogidas al azar de las circunstancias, teñidas de anécdotas y declaraciones de propósitos, que mezclan bravuconadas pintorescas con pruebas flagrantes de ignorancia, entrecortadas de reminiscencias míticas y suposiciones filosóficas...”, así se presentan los “datos científicos” de la etnología.⁵ Pero algo sí resulta: desde el primer día de su estancia en la casa de Wajari le llama la atención que el *chimpui* (la silla del jefe de la casa) tenga una protuberancia tallada semejante a una cabeza de caimán. Meses más tarde, al final de una larga jornada de pesca con veneno, le narran historias divertidas sobre criaturas acuáticas llamadas

Tsunki, que viven abajo del agua en una sociedad semejante a la humana y se sientan en anacondas enrolladas, tortugas y caimanes. ¡Eureka! Por otro lado, como podemos leer detalladamente en el análisis de la estructura simbólica de la casa que forma parte del libro *La nature domestique*, resulta que el camino que atraviesa la casa de un extremo al otro corresponde al río, así que la cama matrimonial es un lecho de río. Situado a medio camino entre el mundo “consanguíneo” de la huerta y el ámbito “afinal” de la selva, el río es el lugar donde ambos mundos se articulan alegóricamente en un plano intermedio dominado por una paz doméstica ideal.⁶ No solamente la silla del jefe de la casa, toda la casa de los seres humanos está construida a la imagen de la mítica morada de los benévolos seres acuáticos Tsunki.

Durante su estancia en la selva, Descola recuerda sus tiempos de estudiante de filosofía preocupado por la ausencia del sujeto trascendental en el idealismo de Lévi-Strauss, pero resulta inevitable comprobar que los achuar son una etnia tan antiesencialista como el mejor epistemólogo de la École Normale Supérieure.

Los jíbaros no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos que otorgarían sustancia y eternidad a un destino compartido. Su existencia común no extrae su sentido de la lengua,

⁵ Véase también P. Descola, “On anthropological knowledge”, en *Social Anthropology*, vol. 13, núm. 1, 2005, pp. 65-73.

⁶ Cfr. P. Descola, *In the Society of Nature*, Cambridge University Press, 1996, pp. 123, 283.

de la religión o del pasado, ni siquiera del apego místico a un territorio encargado de encarnar todos los valores que instituyen su singularidad; ella se nutre de una misma forma de vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos, en oportunidades ciertamente sangrientas en su expresión cotidiana, no por condenar a los otros a la inhumanidad, sino por su aguda conciencia de lo que es necesario para la perpetuación de sí, ya se trata de amigo o enemigo.

En resumen, “los achuar no tienen necesidad alguna de reafirmar quiénes son a propósito de cualquier cosa, y dejan el cuidado de hacerlo a sus vecinos próximos y lejanos, etnólogos incluidos”.

También en el comercio privilegian las relaciones sociales y no les importan tanto las mercancías.

A diferencia del capitalismo mercantil, donde el movimiento de objetos engendra lazos contractuales entre los que participan de él y donde las relaciones entre individuos se establecen a través de las cosas en razón del beneficio que cada una de las etapas de circulación permite acumular, el trueque al que se entregan mis compañeros reposa sobre una relación personal y exclusiva entre dos socios solamente, cuyo intercambio de bienes proporciona la ocasión más que la finalidad. [...] Además de que tal sistema no afecta en nada al valor de los objetos intercambiados, que permanece constante cualquiera sea el número de manos entre las cuales pasan, previene la constitución de verdaderas redes comerciales.

Sin embargo, el comercio a larga distancia sí es muy importante, “una fuente extranjera garantiza una potencia y cualidades superiores a los de objetos idénticos accesibles localmente”, así que el *curare* fabricado por tribus lejanas siempre se considerará más potente que el propio. De manera equivalente, siempre se preferirán los chamanes shuar o quichuas, y se menospreciarán los propios.

La participación en jornadas de trabajo colectivo es muy importante, pero tampoco ahí prevalece una lógica estrictamente económica. Es la oportunidad de conocer a las familias vecinas, o bien de enterarse de los últimos chismes. Se trata de eventos festivos donde el organizador no hace otra cosa que invitar a los trabajadores a descansar y refrescarse. Nuevamente, el trabajo colectivo es un pretexto para vivir una vida social; no es un fin en sí mismo.

Tal vez el ámbito donde mejor se demuestra la ausencia de todo esencialismo es en la interpretación de los sueños, practicada a diario por los achuar. “No es la calidad metafórica de los objetos soñados la que adquiere valor adivinatorio, sino los atributos metafóricos de sus relaciones.” Por cierto, también se interpretan los sueños de los perros. En *La nature domestique*⁷ se explica que los perros, cuando se mueven y gruñen durante el sueño, están soñando con una presa de cacería que están devorando: un sueño premonitorio del éxito de sus amos en la cacería. Sueños premonitorios de hombres o perros son un requisito de acciones exitosas futuras,

⁷ Philippe Descola, *op. cit.*, 1996, p. 265.

pero no se plantea ningún automatismo, y en la interpretación siempre se deja suficiente margen de operación para obtener un resultado conveniente a las necesidades del momento.

Uno de los objetivos teóricos de la investigación de campo es la refutación del determinismo ecológico o geográfico. En el libro *La nature domestique* se parte de la pregunta de por qué no todos viven en la riberas de los ríos, si a todas luces estos son los ecosistemas con recursos más abundantes.⁸ Respuesta: los achuar no optimizan sus recursos ni su trabajo. Un buen ejemplo es el deshierbe casi obsesivo de los jardines por parte de las mujeres. Una huerta frondosa eleva el prestigio de la mujer encargada de su cuidado, pero desde el punto de vista de la agronomía, el deshierbe permanente resulta nada indispensable. En el ámbito simbólico es notable cómo los achuar complican una actividad en el fondo poco problemática, como el cultivo de la mandioca dulce, convirtiéndola en una especie de guerrilla donde la madre se nutre de sus hijos vegetales, la mandioca por su parte, siempre amenaza con chupar la sangre de los bebés humanos.

Por otra parte, la falta de animales domésticos en las tierras bajas sudamericanas puede explicarse por la manera de relacionarse con los animales de la selva. En la concepción de muchos grupos amazónicos, los animales se encuentran, de hecho, perfectamente domesticados y bajo el cuidado de los espíritus protectores de su especie. La domesticación se practica en el ámbito de la mitología; como estrategia económica no se considera pertinente.

Según Descola, la conclusión más importante de su investigación es que no hay naturaleza.

La naturaleza no existe en todas partes y para siempre; o, más bien, esta separación radical, establecida muy antiguamente por Occidente, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres no tiene gran significado para otros pueblos, que confieren a las plantas y a los animales los atributos de la vida social, considerándolos como sujetos antes que como objetos. Por la misma razón, no es válido afirmar que los indios amazónicos estén “cerca de la naturaleza”.

En contraste con los grupos del Amazonas Noroccidental (famosos por los libros de autores como Stephen Hugh-Jones y Gerardo Reichel-Dolmatoff), los achuar no son grandes filósofos especulativos, hecho que Descola, desencantado con el dogmatismo filosófico, no lamenta: no explican el origen mítico de cada *gadget* inventado por el hombre blanco, “ni buscan dar al mundo una coherencia que manifiestamente no tiene”. Una de las constantes del pensamiento achuar es que *no* se considera que los seres humanos sean las únicas personas dotadas con la capacidad de hablar. Por otra parte, el tiempo del mito, cuando las diferencias entre las especies aún no estaban claramente establecidas, nunca está muy lejano. De hecho, muchos achuar se inclinan a pensar que el tiempo mítico apenas terminó hace unas tres generaciones. Asimismo, existe algo parecido a los “agu-

⁸ *Ibidem*, p. 62.

jeros de gusano” de la cosmología contemporánea que, en este caso, vinculan el presente con el pasado mítico. ¿Por qué dudar que las plantas y los animales sigan siendo personas a pesar de su nuevo avatar, si en ellos mismos la comunicación no ha sido abolida?⁹

Como ya se mencionó, entre los achuar de mediados del la década de 1970, las *vendettas* y guerras aún figuraban entre las formas normales y aceptadas de relacionarse socialmente. A diferencia de los que se había reportado para el caso de los shuar, entre los achuar no hay motivos religiosos para lanzarse a la guerra, como la necesidad de obtener la materia prima para la producción de los objetos de culto conocidos como cabezas reducidas, con los cuales se celebraban ritos importantes como el *tsantsa*. Aquí la guerra es más bien una expresión del individualismo de los hombres que buscan la gloria personal como guerrero y aspiran al estatus de un gran hombre (*juunt*).

Un hombre de tal estatus no es ninguna autoridad política, pero tiene la capacidad de movilizar un número considerable de parientes y amigos para que lo apoyen en sus campañas. Un requisito es, entre otros, un gran talento para la retórica. No es fácil conseguir aliados, ya que únicamente se aceptan las guerras legitimadas por la venganza. Además, nadie se lanza a una aventura violenta sin motivos importantes, ya que un asesino pierde su “visión”, *arutam* y, por ende, pone en peligro su propia vida y debe repetir la iniciación.

Los chismes, generalmente dirigidos contra personas marginales, son un arma poderosa para provocar brotes de violencia, que son el único camino posi-

ble para alcanzar el estatus de *juunt*. Sin embargo, quien pretende convertirse en un gran hombre también tiene que ser un cazador excelente y, sobre todo, un gran anfitrión, ya que debe alimentar a toda la gente que se reúne en su casa, cosa que no puede hacer sin el apoyo incondicional de unas esposas diligentes y eficientes. Uno de los pasajes más impresionantes del libro *Las lanzas del crepúsculo* describe el hacinamiento en el interior de una casa empalizada durante una campaña de guerra ya prolongada. Se entiende perfectamente que la incomodidad de vivir bajo estas condiciones es la principal razón por la que los achuar tienden a abandonar a los hombres grandes demasiado ambiciosos. En resumen, hay muchos factores que frenan las carreras de los guerreros.

En sí, el individualismo achuar es un fenómeno sorprendente, ya que:

...la filosofía política, en efecto, ha vulgarizado una oposición trazada a grandes rasgos entre, por un lado, las sociedades nacidas en Europa occidental de la unión entre el capitalismo y el iluminismo —donde el individuo, fuente de derechos y propietario de su persona, es la piedra de toque sobre la que reposa el edificio colectivo— y, por otro lado, las sociedades premodernas, totalidades estructuradas por jerarquías inmutables, de las que el individuo está ausente...

⁹ Esta descripción apoya, desde luego, los planteamientos de Eduardo Viveiros de Castro (“Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., vol. 4, 1998, pp. 469-488).

En este argumento dirigido contra Louis Dumont y su escuela, Descola afirma que las sociedades individualistas no son menos frecuentes que las colectivistas, aunque menos conocidas. Los achuar se encuentran entre estos últimos:

poco preocupados por concebirse como una comunidad orgánica, olvidadizos de su pasado e indiferentes a su porvenir, plegando el lenguaje del parentesco a las exigencias de sus intereses inmediatos, ocupados con su gloria personal, y listos para abandonar a aquellos que desean en exceso involucrar a los demás, el único freno que tienen para exaltarse a sí mismos es la ausencia en su propio seno de un público para aplaudirlos.

Descola sostiene que los achuar demuestran la posibilidad de vivir el pro-

pio destino sin el auxilio de una trascendencia divina o histórica, “los dos brazos de la alternativa en la que nosotros nos debatimos desde hace más de un siglo”.

El individuo en su singularidad no está determinado por un principio superior y exterior, no es regido por movimientos colectivos de gran amplitud y de larga duración de los que no tienen conciencia, ni es definido por su posición dentro de una jerarquía social compleja que daría sentido según el lugar donde el azar lo ha hecho nacer. [Lo único que cuenta es] la capacidad que cada uno tiene de afirmarse por sus actos según una escala de fines deseables por todos compartidos.

JOHANNES NEURATH
MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA, INAH