

MAURICE GODELIER

La producción de Grandes hombres

*Poder y dominación masculina
entre los Baruya de Nueva Guinea*



akai



Diseño interior y cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Primera reimpresión, 2005
Segunda reimpresión, 2011

© Librairie Arthème Fayard, 1982

© Ediciones Akal, S. A., 1986
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-7600-110-3
Depósito legal: M-3049-2011

Impreso en Fotocomposición Fer
(Madrid)

MAURICE GODELIER

LA PRODUCCIÓN DE GRANDES HOMBRES

Poder y dominación masculina entre los
Baruya de Nueva Guinea

Traductor:
José Carlos Bermejo Barrera



Dedico este libro:

A mis padres

A Warineu, a Kandavatché †, a Djirinac †, y a Ambiaraiwé, que me condujeron con tanta paciencia e inteligencia hacia el mundo de su juventud, aquel que los Blancos no habían todavía descubierto en 1951, a los maestros de los rituales Inamwé †, el gran chamán, Tchuonoondayé que tiene la misión de separar a los muchachos del mundo de las mujeres, Ypmeie † del clan baruya que hacía guerreros y hombres, a todos los Baruya y muy especialmente a Kummaineu, el amigo y compañero durante tantos años.

PROLOGO

Este libro trata acerca del poder, y ante todo acerca del poder que un sexo ejerce sobre el otro, del poder de los hombres entre los Baruya, tribu de las altas montañas del interior de Nueva Guinea, esa inmensa isla situada al norte de Australia, a la que los franceses conocerán mejor bajo el nombre de Papuasias.

Hasta el año 1960 los Baruya se gobernaban a sí mismos, y su sociedad era de esas a las que la nuestra llama primitivas, porque carecía de esos dos pilares de la civilización que son las clases sociales y el Estado. En 1960, Australia decidió que ya era hora de civilizar a los Baruya y extendió sobre ellos el poder de su Estado. Para traerles la paz se puso a «pacificarlos» y, una vez pacificados, se puso a gobernarlos.

Hasta el año 1951 los Baruya jamás habían visto a los blancos; sin embargo, sin saberlo, estaban ya bajo su dependencia material, económica. Esta había comenzado un decenio antes de que los hubiesen visto en una tribu con la que ellos intercambiaban regularmente su sal por útiles de piedra, por bellas hachas de acero y machetes probablemente fabricados en Sheffield o en Solingen. Nadie habría podido explicarles quién fabricaba estas maravillas, pero ellos las adoptaron con entusiasmo. Arrojaron sin remordimiento alguno en el bosque y abandonaron en sus jardines los útiles de piedra o de bambú con los que sus antepasados roturaban. Y así, para ellos, como para tantas tribus de las que viven en regiones «inaccesibles», la subordinación material al mundo de los Blancos precedió a su subordinación política e ideológica, y hasta nuestros días esta subordinación material no ha hecho más que ampliarse, aunque desde el año 1975 su país se haya vuelto independiente.

Sin embargo ya en 1951 conocían la presencia de los Blancos desde aquel momento en el que, aterrorizados, habían visto surgir en su cielo grandes pájaros que escupían fuego y que se habían acosado antes de desvanecerse hacia el Este. Probablemente se tratase de un episodio de la batalla del Pacífico, hacia el fin de lo que no-

sotros llamamos la Segunda Guerra Mundial. Un poco más tarde un Baruya se enteró en una lejana tribu, a la que había ido a adquirir hachas de acero, de que seres de aspecto humano pero de diferente piel habitaban el vientre de esos pájaros de fuego.

Hasta el año 1960, por lo tanto, los Baruya se gobernaban sin clase dirigente y sin Estado, lo que no quiere decir sin desigualdades. Una parte de la sociedad, los hombres, dirigía a la otra, las mujeres, y gobernaban no sin las mujeres, sino contra ellas. Así, el caso de los Baruya, sociedad sin clases, se añade a todos los casos que testimonian claramente que la desigualdad entre los sexos, la subordinación, la opresión, e incluso la explotación de las mujeres son realidades sociales que no han nacido con la emergencia de las clases sociales, sino que son anteriores a ellas y poseen otra naturaleza, incluso si el dominio masculino se ha consolidado y renovado de mil maneras con las mil formas de explotación del hombre por el hombre que han precedido a las nuestras. Quede bien claro que no hay ninguna razón para que en las sociedades sin clases las cosas ocurran en todas partes, o incluso a nivel general, como entre los Baruya, pero el tener que ver con una sociedad sin clases es ya una buena razón para analizar de cerca los mecanismos y las ideas que organizan y justifican entre ellos el dominio masculino, que también existe bajo otras formas todavía entre nosotros.

Sin embargo la organización social de los Baruya no se reduce a la institucionalización de la igualdad entre todos los hombres haciendo frente a las mujeres. Los mismos mecanismos que instituyen esta igualdad tratan al mismo tiempo, y con la misma intensidad, de producir hombres que se distingan de los demás y se eleven por encima de ellos. Los unos lo harán por sus capacidades excepcionales para desempeñar las actividades exigidas por todos, como la guerra y la agricultura. Los otros, por el contrario, llegarán a ser «grandes» por sus peculiares capacidades de desempeñar funciones útiles para todos, pero solamente accesibles a unos pocos, a aquéllos en los que se manifiesten los dones (chamanismo) o a los que hereden el derecho exclusivo de ejercerlos (llevando a cabo los rituales de iniciación). Quede claro que no es lo mismo el llegar a ser «grande» porque se herede una función que engrandece, como ha engrandecido a vuestro linaje y a vuestros antepasados, que el llegar a serlo por el valor de vuestras propias hazañas, valor que nadie podrá heredar plenamente. Pero, sean heredadas o merecidas, existen entre los Baruya un determinado número de posiciones de poder que componen una jerarquía social, distintas al dominio general de los hombres sobre las mujeres. Jerarquía compleja que asienta su base, sus raíces, en esta dominación y la engrandece, sin reducirse sin embargo a ella. La producción de «Grandes hombres» es por lo tanto el complemento y la coronación indispensables de la dominación masculina: este es el argumento central de este libro.

No es que entre los Baruya no haya mujeres a las que todos concuerden en reconocer como «más grandes» que las demás y, si se

habla con confianza, como más grandes incluso que muchos hombres. Pero es impensable que existan mujeres tan grandes como los Grandes Hombres, los Grandes Guerreros y los Grandes Chamanes. El único dominio en el que esto hubiera podido producirse, el del chamanismo, único terreno en que los dos sexos cooperan y se enfrentan en el ejercicio de una misma actividad útil para todos, está concebido y organizado de tal modo que las mujeres chamanes están excluidas por principio de los combates mágicos más duros y más gloriosos, los dirigidos contra las tribus enemigas; y, sobre todo, ninguna mujer chamán puede iniciar a las demás.

Por lo tanto se combinan dos desigualdades para poner orden en la vida social de los Baruya: por una parte, las desigualdades entre los hombres y mujeres, y por otra las de los hombres entre sí. Y quien dice desigualdades dice poderes y privilegios para algunos. Pero un rasgo chocante de la organización social baruya es la ausencia entre ellos de la existencia de un lazo directo entre el poder y la riqueza. La riqueza no da poder y el poder no aporta riquezas. Sin duda alguna se aprecia un contraste entre esta sociedad y la nuestra, pero sobre todo con todas estas sociedades de Nueva Guinea dirigidas por los *Big men*, hombres importantes que se han situado por encima de los demás sobre todo por una impresionante habilidad para producir y/o acumular riquezas en cerdos, conchas, etc... y para distribuirlas con una generosidad calculada creándose así cada uno un grupo de agradecidos, de fieles que le ayudan a aumentar su renombre y que esperan compartir su gloria y sus generosidades sosteniéndolo con sus bienes y sus servicios.

El problema reside entonces en saber si existe una razón profunda de las estructuras sociales de los Baruya que impida la asociación del poder y la riqueza. Yo creo que esta razón reside en el principio que gobierna entre ellos el aspecto social de la reproducción de la vida y las relaciones de parentesco; principio que plantea que sólo una mujer vale una mujer, a la hora de instituir la alianza entre dos grupos y de asegurar la reproducción de cada uno de ellos, y que no se puede intercambiarla por cerdos u otras formas de riqueza material como ocurre en el seno de tantas sociedades de Melanesia o de otros lugares. Así todo el desarrollo de determinadas formas de poder y de ciertas formas de riqueza se halla excluido por el principio que regula las relaciones de parentesco. Quizá este caso nos permita percibir, en contraste y en negativo, algunas de las condiciones que han llevado en otros lugares a la formación de las clases sociales y a la disolución de las sociedades comunitarias.

Último rasgo por fin de los que hemos elegido para analizar y por el que los Baruya rebasan su particularidad: el papel que juega en sus discursos y en sus teorías la sexualidad, que aparece como una especie de fundamento cósmico de la subordinación, e incluso de la opresión de las mujeres.

A sus ojos todos los aspectos de la dominación masculina, ya sean (para emplear nuestras categorías) de orden económico, político o simbólico, se explican por la sexualidad y el diferente lugar

que ocupa cada sexo en el proceso de reproducción de la vida. Por cierto, una diligencia análoga se encuentra en nuestra cultura entre los que consideran como «naturales» la subordinación y la opresión de la mujeres. Pero me gustaría señalar desde ahora que el concepto de naturaleza, tal y como existe entre nosotros, les es desconocido a los Baruya, para quienes los hombres no están situados del lado de la cultura y las mujeres del de la naturaleza: más bien lo cierto sería lo contrario.

Sin embargo entre los Baruya, al igual que en nuestra propia cultura, la sexualidad, las diferencias de formas, de substancias y de funciones corporales, las diferencias anatómicas y fisiológicas que nacen de las diferentes funciones de los sexos en el proceso de reproducción de la vida, proporcionan permanentemente los materiales con los que se fabrican los mensajes, los discursos que interpretan y justifican todas las desigualdades existentes entre los hombres y las mujeres. Parece como si la sexualidad estuviese constantemente llamada a ocupar todos los lugares de la sociedad, a servir de lenguaje para expresarse, de razón para legitimar las realidades cuyos fundamentos no revelan, al menos principalmente, su naturaleza. Y si se tiene razón al pensar que no existe una sola razón, un único fundamento sino muchos, de la existencia y la diversidad de las formas de dominación masculinas en las múltiples sociedades, se podría preguntar qué es lo que lleva a la primera fila de la conciencia social, del pensamiento consciente y del lenguaje a la sexualidad y a las diferencias sexuales entre los humanos, para hacerles testimoniar las desigualdades, y desigualdades que, en lo esencial, no corresponden a su propia naturaleza.

¿Por qué en cualquier sociedad la sexualidad no deja de estar presente en todas partes, dejando en cada lugar el peso de sus fantasmas? Quizá, sin embargo, tal y como lo sugerirá el análisis de las ideas baruya, la sexualidad no crea fantasmas más que cuando se le pidan, cuando se la fuerce a fabricar mensajes, a construir discursos sobre realidades que vienen de más allá y que van más acá de ella, cuando se pone a servir de signo y de sentido de lo que, de hecho, no tiene nada que ver con ella. Más allá de las peripecias del Deseo del Otro y del Yo, el predominio visible de la sexualidad aparece como disimulado reconocimiento de su invisible subordinación a las demás relaciones existentes entre los hombres y las mujeres en el seno de la lógica global del funcionamiento de cada sociedad. Podría además preguntarse si el psicoanálisis —que en nuestra cultura pretende ser un conocimiento riguroso de la sexualidad y el Deseo— llega a entender en la sexualidad todo lo que viene de más allá de ella. Sin esta escucha y este desciframiento, su discurso corre el riesgo de no producir más que una mitología, tan convincente y a la vez tan poco como los mitos baruya.

Los tres ejes de este libro serán: la maquinaria de la dominación masculina, la producción de grandes hombres y las justificaciones ideológicas de este orden social. Hubiera podido escribir otro

libro acerca de los Baruya, e incluso muchos, y debo hacerlo. Se lo debo en primer lugar a los Baruya y también a aquellos que me han animado, y a mí mismo. Si he decidido escribir este primer libro sobre las relaciones hombres/mujeres y el dominio masculino, más que sobre las relaciones de parentesco o la propiedad de la tierra es porque en mi opinión es ahí donde reside la mayor contradicción social de su sistema. Pero, si las cosas me parecen así, también es porque en nuestra propia sociedad no es posible ignorar los hechos del dominio masculino y quedar indiferente ante las luchas de aquéllas y de aquellos que quieren ponerle fin. He creído durante mucho tiempo, como tantos otros, que era preciso luchar en primer lugar para abolir las relaciones de clase y que todo lo demás —las opresiones entre los sexos, las razas y las naciones— vendría por descontado. Visión científicamente falsa de las clases, las razas y el sexo, visión políticamente conservadora que justificaba, en nombre de la revolución, el no considerar ni hacer nada en contra de todas estas formas de dominación y de opresión: todas ellas podrían y deberían esperar. Está claro que el análisis de un caso, el de los Baruya o cualquier otro, no basta para construir una explicación de las formas y las razones del dominio masculino en la historia de la Humanidad. Es necesario el multiplicar los estudios empíricos. Pero éstos no adquirirán toda su importancia más que cuando se sepa formular los problemas y hacer las preguntas mejor. Y este progreso podrá lograrse por saltos, a propósito de un caso u otro.

La elección del tema y el trasfondo ideológico que lo inspira explican también el que yo haya querido escribir un libro para un público más amplio que el de mis colegas los antropólogos. Peligroso ejercicio, porque corre el riesgo de convertirse en una nota mal elaborada, en un discurso demasiado técnico todavía para los unos y demasiado poco preciso para los otros. No puedo más que pedir la indulgencia de todos.

Se verá fácilmente, al ir recorriendo las páginas, cuanta confianza y cuanto tiempo le han sido precisos a los Baruya para introducirme en su modo de pensar y hacerme ver (para tomar sus propias imágenes) no sólo las hojas, las ramas y el tronco, sino también algunas de las raíces más secretamente enterradas. Yo pido al lector que se sienta tentado a veces, según su filosofía y su humor, a considerar como irrisorios, grotescos u obscenos los secretos que los Baruya me han confiado, que recuerde que para ellos constituyen una parte esencial de su identidad, una fuerza vital, sagrada, heredada del pasado y sobre la que se apoyan para resistir a todas las dudas, voluntarias o involuntarias, que nuestro mundo lanza sobre ellos, muchas veces de buena fe y, más frecuentemente deliberadamente. Un antropólogo no puede estar del lado de los que voluntariamente o inconscientemente desprecien o destruyan la sociedad que él se esfuerza en conocer y en hacer conocer. El conocimiento no es un juego sin consecuencia. Toda sociedad posee unos secretos que

protege y que la protegen. Darlos al público sin precaución alguna, sin debate, sin vigilancia es no sólo actuar pérfida e irresponsablemente, sino también permitir que el trabajo científico se transforme en una fuerza de agresión, de dominación.

Los Baruya no me lo han dicho todo, y fiel a la promesa que les hice, yo no diré todo lo que me han confiado. Lo que he dejado a un lado, como se adivina, se refiere a los esfuerzos, decididamente ocultados a las mujeres, que los hombres hacen para producir sin ellas Grandes Hombres. Esta es una de las contradicciones de las ciencias sociales; porque callarse es colocarse del lado de los hombres y contra las mujeres y escribir es debilitar el poder de los hombres que han consentido en decir a un extranjero, amigo y hombre como ellos, lo que querrían continuar ocultando a sus mujeres. Contradicciones inevitables, que no se deben ni ignorar ni suprimir y que incluso deben desarrollarse. El antropólogo no puede evitar hablar y actuar, tanto en las sociedades que estudia como en la suya propia. Pero jamás debe actuar y hablar en el lugar de los otros en la sociedad que lo ha acogido, del mismo modo que no puede dejar a los demás hablar y actuar en su lugar en su propia sociedad. No hay solución simple para estas exigencias opuestas.

Se podrá comprender que ha sido preciso mucho tiempo y muchos medios materiales para aprender todas estas cosas. Francia está muy lejos de Nueva Guinea y los Baruya no viven en las cercanías de Port-Moresby, la capital de su país. Tengo ahora la ocasión de agradecer a todas las sociedades públicas y privadas que me han ayudado a llevar mi trabajo a buen término las facilidades que me han prestado, y así lo haré. En primer lugar al CNRS, que ha proporcionado lo esencial de los créditos necesarios para mis numerosas misiones sobre el terreno desde mi primera partida en el año 1967. A la Werner-Gren Foundation, que por dos veces me ha facilitado el llevar a cabo empresas imposibles de realizar sin su ayuda. Y por último a la Maison des Sciences de l'Homme, institución siempre dispuesta a dar el toque que desbloquee los mecanismos engalgados. Y, en nombre de los Baruya, debo agradecer a las fundaciones Fyssen y Polignac el haber respondido generosamente a la llamada que me había dirigido la tribu para ayudarles a comprar su primer camión, cuando había acabado de construir a través de la montaña una carretera que la unía directamente al resto del país.

En 1975 invité a un joven investigador, Jean-Luc Lory, a unirse conmigo sobre el terreno para ayudarme a llevar a buen término el programa de estudio del parentesco y la propiedad de la tierra. Rápidamente se sintió vivamente apasionado por el chamanismo y descubrió hechos importantes de los que he podido sacar provecho. Luego, en 1979, Pierre Lemonnier, especialista en sistemas técnicos, vino a completar el equipo, para dedicarse a un análisis cada vez más amplio y fino de la vida material de los Baruya, que yo mismo había comenzado a explorar. Hoy en día ambos se ocupan en la inmensa labor de comparación de las estructuras sociales de to-

das las tribus anga, partiendo de nuestro conocimiento de los Baruya, y espero de sus resultados una renovación de mis perspectivas.

Debo decirles que este libro, por muy imperfecto que sea, no hubiese podido hallar su forma y su equilibrio sin Marie-Elisabeth Handman que fue su primer lector y consagró mucho de su tiempo a limpiar las escorias del estilo y a armonizar las proporciones internas.

Pero, quede claro, la investigación no es solamente una cuestión material o intelectual. En un país como Nueva Guinea, incluso si las cosas han cambiado mucho desde 1967 siempre se tiene necesidad de un consejo, de un albergue, de una palmada en el momento justo, y no podría enumerar aquí a todos los que me han ayudado cuando me hacía falta: europeos o neo-guineanos, misioneros o funcionarios, médicos o carpinteros... Debo expresar también mi agradecimiento al Gobierno de la Papuasía-Nueva Guinea que, a partir de la independencia, ha facilitado la continuación de mis investigaciones.

Finalmente es a los Baruya a quienes dirijo mis últimas palabras, a las decenas, e incluso a las centenas de entre ellos que un día u otro me han dado un fragmento de la substancia de este libro o se las han ingeniado para volver menos difícil una vida en la selva que ciertamente nunca es fácil para un blanco.

INTRODUCCION A LA SOCIEDAD BARUYA

Este capítulo no proporcionará más que puntos de referencia para trazar los contornos de la sociedad baruya. A continuación serán analizados con detalle, llegado el momento, todos los aspectos esenciales de su organización social, la división del trabajo, la propiedad, las relaciones de parentesco, las iniciaciones masculinas y femeninas y la guerra, pero siempre bajo el punto de vista de las relaciones hombres/mujeres.

En septiembre de 1979 los Baruya formaban un grupo de 2.159 individuos repartidos en diecisiete aldeas y caseríos diseminados entre los 1.600 y 2.300 metros de altitud a lo largo de dos altos valles, Wonenara y Marawaka, de una cadena de montañas, el Kratke Range, cuyas cumbres alcanzan los 3.720 metros en el Monte Piora. Esta región había sido la última de las de la provincia de los Eastern Highlands de Nueva Guinea en pasar, en junio de 1960, al control de la administración colonial australiana. Había sido explorada en el año 1951 por un joven oficial, James Sinclair, quien, habiendo oído hablar de una tribu, los Batia, famosa por la sal que fabricaba e intercambiaba con sus vecinos, había organizado una expedición para descubrirlos. Estos Batia no eran otros que los Baruya. Sin embargo no será más que en 1960 cuando la Administración se decidirá a instalar un puesto de reconocimiento y control en Wo-

drá encuadrarse en la familia de las lenguas no-austronesias del interior de Nueva Guinea. Son los lingüistas los que deberán llegar a alguna conclusión, hasta ahora no disponen de suficientes pruebas para elaborarla. Sean cuales sean sus orígenes y sus parentescos, sabemos en la actualidad tras los trabajos de Richard Lloyd, que las poblaciones anga se dividen entre once lenguas. Estas necesitarían, según la glotocronología, más de un milenio para diferenciarse a partir de un tronco común, pero algunas, como por ejemplo el langamar, divergen mucho de las demás. Lo que choca en el reparto de estas lenguas es la gran desigualdad del número de sus hablantes. A la cabeza se sitúan las lenguas kapau y menye, habladas, la primera de ellas por 30.000 y la segunda por 12.000 hablantes, mientras que la última, la kawacha, probablemente debe ser hablada en la actualidad por menos de 50 personas. El baruya ocupa el cuarto lugar, muy lejos del kapau y el menye con 5.248 hablantes que reagrupan a los propios Baruya y a siete pequeñas tribus que son sus vecinos más o menos inmediatos.

En realidad la importancia de estas distancias en el número de hablantes de cada una de las lenguas refleja un hecho que explica en parte la historia de los Baruya: la impresionante expansión de los grupos kapau y menye en detrimento de unos vecinos en la actualidad a veces totalmente desaparecidos. En total quizá hablen estas once lenguas más de 70.000 individuos, que comparten esta cultura y viven en su mayoría en la parte norte de un inmenso territorio extremadamente accidentado que se extiende desde el río Vailala al Oeste, hasta el río Bulolo al Este, y desde el río Watut al Norte hasta algunas millas cerca de Kerema, al Sur y sobre la costa del golfo de Papuasía. Todavía no se conoce el nombre de los grupos locales que ocupan este inmenso territorio, porque algunos de ellos, hacia el este del río Wailala, viven en una región de muy difícil acceso y no han sido estudiados jamás. Sin embargo todos estos grupos disfrutaban de una misma reputación, la de unas tribus que viven en un estado de guerra perpetua y cuyos *raids* sembraban el terror, e incluso el pánico. Algunas de ellas, las de la costa de Wau y de Bulolo, mataron además a los primeros europeos que habían penetrado en su territorio para buscar oro y opusieron luego una resistencia armada a las expediciones enviadas por la administración australiana para pacificarlas y someterlas.

Todos estos hechos contribuyen a aclarar la historia de los Baruya y concuerdan con muchísimos elementos de sus tradiciones orales y de las de sus vecinos. En efecto, los Baruya afirman descender de un grupo de refugiados denominados Baruyandalie, desgajados de la tribu de los Yoyue, desde que su aldea de origen, un lugar llamado Bravegareubaramandeu, situado a tres días de marcha de Marawaka y no lejos de Menyamyá, fue incendiado y parte de sus habitantes, los Baragaye, masacrados por la otra parte con la ayuda de una tribu enemiga, los Tapache. Estos Tapache a su vez —y esto confirma la idea de una expansión general de los gru-

pos menye (Menyamyá) y kapau (al sur de Menyamyá)— habían sido empujados por otros grupos: los Muontdalié. Los refugiados baruya no hicieron otra cosa cuando más tarde se apoderaron del territorio de los Andje, que los habían acogido, y los obligaron a huir y a desalojar a su vez a otros grupos. Poco a poco se llevó a cabo un movimiento general de expansión de los grupos anga hacia el noroeste, mediante estas guerras y desplazamientos de población que daban nacimiento periódicamente a nuevos grupos locales, a nuevas tribus, construidas mediante la combinación de fragmentos de antiguos grupos destrozados, que se daban un nuevo nombre para rememorar este nacimiento.

Según nuestros cálculos la huida de los refugiados baragaye hacia Marawaka debió tener lugar hacia fines del siglo XVIII. El número de sus descendientes creció poco a poco hasta que decidieron apoderarse del territorio de los grupos locales que los habían acogido. Lo lograron con la complicidad de uno de estos grupos, los Ndelié, que pertenecía a la tribu de los Andje y que también traicionó a los suyos. Nació una nueva tribu, que tomó el nombre de uno de los clanes de los refugiados vencedores, el clan de los Baruya, y absorbió a determinados linajes de los grupos locales vencidos, en general linajes o segmentos de linajes a los que los refugiados habían dado mujeres. Finalmente al comienzo del siglo XX los Baruya penetraron poco a poco en el vecino valle de Wonenara, del que desalojaron a sus habitantes. Estos también pertenecían al grupo lingüístico anga y constituyen en la actualidad, junto con los Baruya, los grupos fronterizos de los anga hacia el noroeste. Más allá se extienden los territorios de las tribus Aziana, Awa, Tairora, Fore, etc. de lenguas y culturas profundamente diferentes, que algunos antropólogos como Read, Watson, Langness, Salisbury y otros consideran como variantes de una forma de organización social propia de los Eastern Highlands.

Para decirlo brevemente, la organización social de los Baruya es la de una tribu acéfala compuesta de quince clanes, de los que ocho descienden de los refugiados de Menyamyá y siete de los grupos locales absorbidos. Los clanes están divididos en linajes, a su vez segmentados. La residencia es patrilocal y parece ser que en el origen los linajes vivían reagrupados cada uno de ellos en un lugar diferente. Pero las continuas vendetas, la posibilidad, y en algunos casos la urgente necesidad de ir a vivir al territorio de sus aliados o de sus parientes maternos, han traído como consecuencia la coexistencia y la interpenetración en torno a un núcleo central de segmentos de linajes pertenecientes a clanes diferentes.

Los Baruya viven entre los 1.500 y los 2.000 metros de altitud al pie de pendientes cubiertas de vastas extensiones de bosque primario (bosques tropical húmedo) y de bosque secundario. Este último está constituido por la vegetación que brota en los jardines de taro, cultivados generalmente entre los 1.800 y los 2.300 metros y que luego se dejan en barbecho por períodos de quince a veinte

años. Por encima de los 2.000 metros el bosque cede lugar cada vez más a sabanas que en su mayor parte son consecuencia de una práctica demasiado intensa de la agricultura sobre chamiceras por parte de las poblaciones que los Baruya han desalojado tras su llegada. Antes de la introducción de los útiles de acero, las sabanas, invadidas por una hierba alta y dura (*Imperata cylindrica*) estaban inutilizadas. En esa época los Baruya no disponían más que de machetes de bambú y de picos para cortar las hierbas y sobre todo para arrancar los terrones y los tocones. En la actualidad la laya y el machete permiten reconquistar estas tierras improductivas. Además, tras el cese de las guerras tribales que obligaban a construir las aldeas en las cumbres de altozanos de difícil acceso se asiste a un desplazamiento de las aldeas y los jardines hacia zonas más bajas y cálidas. La región está situada a tres grados del Ecuador. Las lluvias son abundantes y las variaciones estacionales muy acusadas. Las variaciones de temperatura entre el día y la noche son importantes a causa de la altitud: se pasa de los 30° del mediodía a 8 ó 9° por la noche. La agricultura es la principal actividad económica, completada por la cría del cerdo y una considerable producción de sal vegetal. Ésta, filtrada y cristalizada en barras de sal de alrededor de tres o cuatro libras, servía antaño como medio de intercambio, como moneda. Hasta aproximadamente 1940 los Baruya utilizaban diversos tipos de azuelas con láminas de piedra pulida para roturar el bosque o fabricar sus armas y sus útiles. Se servían de buriles de hueso, de cuchillos de bambú y de redes de fibras vegetales. Sin embargo, como hemos visto, en el decenio precedente a la llegada del primer blanco ya habían llegado entre los Baruya el hacha de acero y el machete, remontando los canales del comercio intertribal en el sentido inverso al de las barras de sal. Sin incitación o presiones exteriores los Baruya habían incrementado entonces considerablemente su producción de sal con el fin de substituir con estos nuevos medios de producción sus antiguos útiles de piedra. Esta sustitución, sin embargo, no se había llevado totalmente a cabo cuando la patrulla de Jim Sinclair entró en su territorio en 1951.

La producción básico es la de patatas dulces, cultivadas de un modo relativamente intenso en la zona deforestada que rodea las aldeas y el bosque secundario. En el plano alimentario el taro viene muy atrás, pero es una planta de primera importancia en el plano ceremonial, social. Se cultiva en el bosque primario sobre suelos recién roturados o en jardines irrigados. Las técnicas de drenaje de los suelos empapados por el agua o la irrigación por regueros, e incluso por oleoductos de bambú o troncos de pándano ahuecados y enlazados, y las ligeras terrazas que siguen las curvas de nivel y detienen por algún tiempo la erosión de los suelos sobre las fuertes pendientes, prueban que los Baruya no ignoran las formas de la agricultura intensiva, aunque prefieran las chamiceras y el raspado del suelo con bastón de escarbar. Caza y recolección juegan un

mínimo papel en la subsistencia, pero poseen una gran importancia ceremonial.

La propiedad del suelo es colectiva en el sentido de que todos los descendientes de un antepasado común son copropietarios de las tierras que su antepasado había roturado. En todas partes los arbustos de cordilina plantados por los primeros roturadores señalan los límites de las propiedades. Sin embargo la utilización del suelo es muy flexible. Todo el mundo obtiene fácilmente de sus parientes maternos o de los hermanos de su mujer el permiso para utilizar una parcela de su suelo para hacer un jardín, a cambio de devolverle el mismo servicio que ellos le prestan. Las mujeres conservan durante toda su vida el derecho de utilizar el suelo de sus antepasados, aunque no lo hereden ni se lo trasmitan por tanto a sus hijos.

Todas las actividades materiales de los Baruya, la caza, la recolección, la agricultura, la ganadería, la producción de sal, la fabricación de útiles, armas, vestidos, adornos, la construcción de casas, etc., se llevan a cabo en el cuadro de una división social del trabajo que fija muy claramente lo que cada cual, según su edad y su sexo, puede y debe hacer. Más adelante examinaremos esta división de las labores. Digamos que cada baruya sabe hacer, más o menos bien, todo lo que tiene que hacer, pero algunos individuos, sobre todo en las actividades que poseen un aspecto artístico, se destacan de entre los demás por su gusto y su habilidad. Este es el caso, entre los hombres, de la fabricación de soportes de cestería, en los que fijan las plumas que llevan en la cabeza y, entre las mujeres, de la fabricación de redes y brazaletes de fibras que tiñen y redistribuyen entre ellas mismas y entre los hombres.

Existe sin embargo una actividad productiva que no muestra una simple división social del trabajo, sino que constituye una auténtica artesanía especializada. Se trata de la producción de sal a partir de las cenizas de una planta cultivada para este fin. Las operaciones más complejas, evaporación y cristalización, son efectuadas por hombres que han aprendido de sus padres o de sus vecinos los secretos técnicos y mágicos.

Todas estas labores se llevan a cabo, o bien individualmente o bien colectivamente, según su dificultad y su urgencia, y teniendo en cuenta los medios de producción materiales de que disponen los Baruya. Así es como todos los hombres de una aldea cooperan para roturar el bosque primario en la estación en la que hay que plantar el taro, o como las mujeres se asocian para ir a recoger y a transportar la caña que recubre el techo de las casas. Como luego veremos, esta cooperación pone en juego relaciones sociales que son en primer lugar relaciones de parentesco (de alianza más que de consanguinidad) y en segundo lugar relación de vecindad y de co-residencia.

Tras esta breve visión de conjunto de la sociedad baruya, pasemos ahora al análisis de las relaciones hombres/mujeres y de la dominación masculina.

PRIMERA PARTE

LAS JERARQUIAS SOCIALES BARUYA

LA SUBORDINACION DE LAS MUJERES

Cuando yo visité por primera vez a los Baruya en 1967, caminando durante el día de aldea en aldea y durmiendo por la noche en la casa de los hombres que se alza sobre las demás y en la que viven los iniciados, lo que inmediatamente me sorprendió fueron los signos de la existencia de una doble jerarquía: por una parte entre los hombres y las mujeres, y por la otra entre los hombres a los que se me denominaba con admiración como los grandes guerreros, los *aulatta*, y todos los restantes.

Había numerosos signos indicativos de la existencia de la subordinación de las mujeres a los hombres, pero el más espectacular era esta escena que se repetía a lo largo de los caminos cada vez que un hombre se cruzaba o adelantaba a una mujer o a un grupo de ellas. Enseguida se paraban, volvían la cabeza y, si tenían libre alguna de sus manos, colocaban rápidamente sobre su rostro alguno de los pliegues de su capa de corteza. El hombre pasaba sin mirar para ellas, que retomaban su camino.

Pero también a veces eran algunos jóvenes iniciados los que se paraban bruscamente cuando un grupo de mujeres aparecía en un recodo del camino y se precipitaban en las malezas de cada uno de los lados del camino para esconderse. Si el lugar no lo permitía se quedaban en el sitio, petrificados, dando la espalda al camino y ocultando el rostro bajo su capa igual que las mujeres al paso de los hombres. En esta época todos los hombres, jóvenes y viejos, circulaban todavía armados con sus arcos, con su hacha de acero y su machete, y las casas de los hombres estaban abarrotadas de jóvenes y muchachos que pasaban frecuentemente una parte del día ejercitándose en el tiro del arco y en la comparación de sus hazañas.

También descubrí que la administración australiana estaba muy interesada en conocer el número exacto y el nombre de los Grandes Guerreros, a los que censaba bajo la etiqueta de *fightleaders* y de

quienes sospechaba que podrían poseer un poder susceptible de colaborar o de oponerse al suyo propio. Había nombrado además a algunos de ellos *luluai* o *tultuls*, es decir representantes de los Baruya ante el poder central. En resumen, algunos jefes de guerra se habían convertido en pseudo-jefes de aldea.

En la actualidad, en 1981, las mujeres todavía se paran frecuentemente para dejar pasar a los hombres, pero son muy raras, excepto entre las viejas, las que todavía se tapan el rostro. Los grandes guerreros o son viejos o están muertos y los hombres raras veces circulan con el arco en la mano. Muchos niños van diariamente a la escuela, incluyendo entre ellos algunas niñas, y los jóvenes pasan mucho más tiempo en las plantaciones de caucho o de copra de la costa que tirando al arco. Sin embargo, desde 1967, muchos años pasados entre los Baruya no han hecho más que confirmar mis primeras impresiones, permitiéndome descubrir otras jerarquías más complejas aunque menos visibles, cuya arquitectura describiré luego. De momento volvamos sobre los signos de la dominación masculina.

LOS SIGNOS DE LA DOMINACION MASCULINA: LOS CUERPOS, EL ESPACIO Y LOS GESTOS

Los signos externos de la dominación de los hombres sobre las mujeres son múltiples. En primer lugar está lo que concierne al tocado corporal, el hecho de que entre los Baruya los hombres son el bello sexo. Ciñen su frente de una banda roja, el color del Sol, del que los Baruya se proclaman hijos. Su cabeza está adornada de plumas, diferentes según los estadios de la iniciación y las funciones: la pluma de águila, por ejemplo, indica un chamán. El taparrabo es un enorme paño cubierto de múltiples cinturones de junco. El aspecto de las mujeres por el contrario es mucho más deslucido y se les prohíbe llevar o tocar las plumas que adornan la cabeza de los hombres.

Antaño el espacio estaba cubierto de caminos dobles: el camino de las mujeres iba más abajo que el de los hombres. Las propias aldeas estaban divididas en tres zonas, y esta división todavía permanece. Dominando la aldea, una o varias casas de los hombres rodeadas de una empalizada delimitan un espacio estrictamente prohibido a las mujeres. Ahí es donde viven los muchachos desde que hacia la edad de nueve años se les separa de su madre para iniciarlos hasta los veinte o veintiún años, edad en la que se casan. Los hombres casados vuelven a dormir a la casa de los hombres cada vez que una de sus esposas da a luz o tiene la regla. En el fondo de la aldea, en una zona de bosquecillos y malezas, las mujeres dan a luz a sus hijos en los abrigos de ramas y hojas que queman después de usarlos. El lugar está estrictamente prohibido a los hombres y, si se les sugiere intentar entrar, se niegan, manifestando su

disgusto mediante gritos, risas estridentes y pataleos que en Europa serían tomados por manifestaciones de histeria.

Una casa de los hombres es una gran construcción, la más grande del poblado, sólida, hecha para durar, y marcada para los visitantes mediante un ramillete. Por el contrario los abrigos menstruales construidos por las mujeres están hechos de ramas, cortadas y plegadas en arco, sobre las que se arrojan terrones de hierba. Sólo sirven para algunos días. A su lado, en la maleza, es donde las mujeres entierran la placenta, los bebés nacidos muertos o los que no han querido criar.

Entre lo alto y lo bajo del poblado se hallan dispersas en un espacio, que esta vez es bisexual, las casas donde viven las familias, que comprenden a un marido, su mujer o mujeres, sus hijas no casadas y los niños que están por iniciar. Pero tan pronto como se entra en una casa se ve reproducirse la segregación sexual. El espacio interior se halla dividido por una línea imaginaria que atraviesa el hogar por el medio, que está construido en el centro del círculo que forma el suelo. En el semicírculo próximo a la puerta viven y duermen la mujer y los niños. Y en el otro lado, más allá del hogar, está el espacio del marido, allí es donde deben estar todos los hombres que penetren en la casa. Una mujer debe evitar el ir a la parte masculina de la casa y en ningún caso debe pasar por encima del hogar, porque su sexo se abriría al pasar por encima del fuego que sirve para cocer la comida que va a la boca del hombre. El hogar propiamente dicho está construido por hombres del linaje del marido: su padre, sus hermanos, que encienden el primer fuego, al igual que el Sol, que en la mitología baruya había dado a los hombres el fuego primordial. Son también los hombres, los co-iniciados del esposo, los que construyen la casa de los recién casados y colocan en su cumbre cuatro o cinco bastones puntiagudos llamados *nilamayé* «flores del Sol», que colocan a la construcción bajo la protección de este último, padre de todos los Baruya.

Pero es preciso ir más allá de los signos externos, los adornos, las actitudes corporales, los espacios, los gestos permitidos o prohibidos, para analizar el papel que juegan las normas de la sociedad baruya en las diversas actividades de los hombres y las mujeres que producen su existencia material y social.

EL LUGAR DE LOS HOMBRES Y LAS MUJERES EN LOS DIVERSOS CONTEXTOS DE SU EXISTENCIA

El acceso a los medios de producción y de destrucción

Comenzaré por el análisis del lugar ocupado por los hombres y las mujeres en el seno del proceso de producción de sus condiciones materiales de existencia. La propiedad de la tierra, de las tierras

de cultivo y de los territorios de caza, condición básica de la existencia, pertenece a los hombres, que se la transmiten entre sí¹. Las mujeres: sus hermanas o hijas quedan excluidas. Sin embargo, conservan durante toda su vida el derecho de utilizar la tierra de sus antepasados, pero como he dicho, no la heredan jamás.

En cuanto a los útiles y a las armas, su fabricación era una actividad exclusivamente masculina, al igual que estaba reservado a los hombres el fabricar sal e ir a intercambiarla por láminas de piedra o madera de palmera negra que les servía para confeccionar sus útiles o sus arcos.

Incluso el bastón de cavar, útil esencial de la mujer, que se sirve de él para plantar y recolectar, no está fabricado por ella. Un padre se lo fabrica a su hija, un marido a su mujer y se lo dan. Ellos poseen, en tanto que hombres, los útiles necesarios para su fabricación, es decir las azuelas de piedra pulida, y en la actualidad las hachas de acero. Y este monopolio de fabricación de los medios de producción, que está en manos de los hombres, vuelve a las mujeres dependientes de ellos material y socialmente. En efecto, es evidente que una mujer sabría tallarse ella misma con un hacha una rama de madera dura y volverla puntiaguda, si socialmente estuviese autorizada a hacerlo. Además, en la actualidad todas las mujeres utilizan machetes para cortar madera de fogón, machetes que le ofrecen sus maridos o padres, pero no se sirven de ellos para fabricarse su propio bastón de cavar.

Las mujeres están, pues, excluidas de la propiedad de la tierra, de la fabricación y el control de los útiles, y por lo tanto de los medios materiales de producción. También lo están de la propiedad y el uso de todo tipo de armas, rompecabezas, escudos y arcos y flechas, porque la guerra y la caza son cosa de hombres. Se hallan también igualmente excluidas del control y el uso de los medios de destrucción, de los medios materiales de la violencia armada. Por último también se hallan excluidas de la producción de la sal —ayer todavía el principal medio de intercambio entre los Baruya— a los que la producción y el comercio de sal con tribus vecinas les era absolutamente indispensable para procurarse las condiciones materiales de existencia que ellos mismos no producían (comprendidos los adornos corporales, necesarios en el seno de la sociedad baruya para significar, para materializar el estatuto de cada individuo según su sexo, su edad y sus funciones). Y es precisamente la importancia de estos intercambios para todos los Baruya, sea cual sea su sexo, edad o función, la que transforma el hecho de que los hombres tengan la exclusiva responsabilidad en una causa suplementaria de su dominio sobre las mujeres. Es más, los hombres obtienen prestigio por los peligros sin cuento que que corrían cuando iban a intercam-

¹ M. Godelier: «Land Tenure among the Baruya of New Guinea», *Journal of Papua and New Guinea Society*, nov. dec., 1969, 1/15; Soil Knowledge amongst the Baruya of Wonenara, New Guinea, *Oceania* XLII (1), pp. 33-41 (en collab. avec C. Ollier y C. Drover).

biar su sal con las tribus vecinas, ya que podían ser muertos o devorados en el camino.

Conviene entonces detenerse en el hecho de que los Baruya no pudiesen reproducirse materialmente por sí solos. Su reproducción física y social dependía en una parte fundamental de la existencia de una verdadera economía regional, es decir de una división del trabajo entre tribus más o menos próximas, y de un haz de rutas de intercambio a lo largo de las cuales circulaba de mano en mano y según los procedimientos aceptados por todos los productos especializados de cada uno.

Quede claro que en esta «economía» regional, como en todo haz de intercambios que descansan sobre una división «internacional» del trabajo, había grupos que podían en casos extremos procurarse los productos de los demás sin producir nada, aprovechando su posición de intermediarios. Pero en general cada grupo local se había especializado en la producción o en la recolección de uno o dos productos y sacaba igualmente ventajas de ser el intermediario entre sus vecinos.

La idea de una autosubsistencia de las tribus «primitivas» no se puede aplicar a las sociedades del interior de Nueva Guinea, cuya subsistencia dependía de la horticultura y de la roturación del bosque con la ayuda de útiles de piedra. Porque eran muy raras las tribus que podían hallar sobre su territorio las variedades de roca que convenían para la fabricación de sus útiles y de sus armas. Esto obligaba a las tribus a insertarse en un haz de intercambios, y esta necesidad material imponía a las relaciones políticas y a la guerra entre las tribus formas y límites que debían respetar. Ningún grupo podía permitirse estar en guerra, en todo caso por mucho tiempo, con todos sus vecinos. Pero a la vez, como de todas las condiciones materiales de la producción la más importante era el disponer de un territorio con recursos diversos, ningún grupo podía dejar de armarse y de recurrir a la guerra para defender su territorio si estaba amenazado, o para ampliarlo a costa de sus vecinos, si le faltasen recursos. Tales eran, pues, las relaciones de los Baruya con sus vecinos. Con los Yunduye, de lengua y cultura totalmente diferentes, habían firmado sus antepasados una especie de contrato de paz eterna, atravesando un día un tronco de árbol en un bosque e intercambiando solemnemente a través de la abertura sal por capas de corteza y flechas. Desde entonces los Yunduyé son los principales aliados de los Baruya en el valle de Wonenara. Pero por el contrario las relaciones con los Andje, que viven del otro lado de la frontera, son totalmente al revés. Son los Andje quienes habían antaño acogido a los refugiados baruya y son éstos quienes han expulsado a estos últimos de su territorio. La guerra nunca ha cesado entre las dos tribus. Por el contrario, los Baruya se hallaban periódicamente en guerra o en paz según las circunstancias con las tribus Wantekia, Usarumpia y Yuwarrunatche, que bordeaban igualmente sus fronteras (ver infra pp. 128-137 y el gráfico de la pág. 130).

La caza les está reservada a los hombres, que poseen el territorio, las armas, los perros y conocen los hábitos de las presas y las técnicas del trampeo. La recolección de las bayas, champiñones, helchos, huevos de hormigas, etc, es cosa de mujeres. Estas a veces matan a bastonazos a ratas o peces, o atrapan ratones de campo y ratones con sus manos, como hacen los niños. Pero sólo las mujeres pescan ranas y renacuajos con una especie de nasa de hilo que ellas mismas se fabrican. Los hombres podrían hacerlo, pero no lo hacen porque esta pesca de los renacuajos posee una significación social y simbólica de carácter negativo. Los Baruya creen, en efecto, que los primeros hombres nacieron a partir de la metamorfosis de los renacuajos, que fueron descubiertos por las mujeres. Estas existían por tanto antes que los hombres y entonces fabricaron los arcos, las flechas y los vestidos en miniatura, y los dejaron al borde del agua. Tras su partida los renacuajos salieron del agua, se apoderaron de estos objetos, se pusieron los vestidos y se metamorfosearon en hombres.

Quedan muchos sectores de la vida material, la horticultura, la ganadería, la construcción de casas, la fabricación de útiles, de vestidos y de sacos y, en resumen, todas las especies de artesanado doméstico que practican los Baruya. Aquí no podemos hacer inventario exhaustivo de todas las labores que implican las cadenas de producción de estos diferentes procesos productivos.

Digamos que en la agricultura los hombres hacen lo esencial de la roturación del bosque. Abaten los árboles, podan las ramas de los que dejan en medio de las parcelas como reserva de madera muerta, sierran los troncos en planchas para construir las empalizadas que protegerán a los jardines de las incursiones de los cerdos salvajes o domésticos. En los jardines de la sabana destronan con la ayuda de picos (ahora de layas) las enormes maras de pit-pit. Excavan canales de irrigación o de drenaje en sus jardines de taro y edifican también pequeñas terrazas en sus campos de taro irrigados. Por último limpian los claros del bosque para plantar pandano, del que recojen los frutos que maduran a unos quince metros del suelo. En las aldeas, cerca de su casa, plantan bosquecillos de bambú y árboles de betel o arequeros.

Las mujeres desbrozan por su parte el subbosque, cuando se abre un jardín en el bosque. Queman las ramas podadas, plantan y deshieren el jardín, recogen y transportan los tubérculos y los cuecen. Crían a los cerdos, a los que alimentan con una parte de las cosechas de sus jardines. Cultivan las cañas y hacen taparrabos para ellas y para los miembros de su familia. También fabrican los vestidos de fibra que llevan ellas y los hombres. Recojen la caña para los tejados de las casas, pero son los hombres quienes construyen el armazón, el piso, el hogar y quienes recubren el techo de cañas. Las mujeres en general transportan a los niños, el alimento,

la leña del fogón y los postes de las empalizadas de los jardines, una vez que los hombres los han cortado y dejado en el bosque. Cada vez que los hombres parten hacia la montaña a una gran cacería, que puede durar muchas semanas, les llevan igualmente alimento crudo o cocido. Y por último poseen la misión exclusiva de criar a los niños y de preparar los alimentos de la familia. Todas las tardes envían a sus hijos iniciados una red con la comida, a la que llevan hasta la entrada de la casa de los hombres un hermano o una hermana pequeños.

Si comparamos las labores efectadas por los hombres y las mujeres, podremos comprobar que los trabajos propios de las mujeres:

a) Exigen menos fuerza física o, para ser más exactos, no exigen un fuerte gasto de fuerza de trabajo en un tiempo muy breve (como ocurre en el derribo de un árbol).

b) Implican menos riesgos de accidentes (muchos hombres se matan saltando a los árboles para poder cortar las ramas, recogiendo los frutos o desalojando a las zarigüeyas, que son su principal presa).

c) Exigen en principio menos cooperación material entre individuos: las mujeres trabajan de un modo individual, mucho más que los hombres, en labores por lo general mucho más monótonas y que se llevan a cabo cotidianamente (recoger las patatas dulces, alimentar a los cerdos, cocinar y recoger leña).

Estas son las diferencias que invocan los hombres baruya para calificar a las labores femeninas como inferiores a las suyas e indignas de ellos, aunque reconozcan de buena gana que son también indispensables y que complementan a las suyas. Quede claro que las mujeres baruya podrían —dedicándole quizá un poco más de tiempo que los hombres— derribar árboles a hachazos, cavar canales, tirar con arco..., pero no tienen socialmente el derecho a hacerlo, ni el de aprender estas técnicas. Y es preciso añadir que su educación no les inculca voluntad de aprenderlo, sino ni siquiera el deseo. La división del trabajo entre los Baruya no puede por tanto explicar el predominio social de los hombres, porque lo presupone. He ahí una conclusión teórica que sirve para el análisis de todas las sociedades y muestra cuan erróneo es el tratar de deducir, como hacen algunos, las relaciones de producción a partir de la división social del trabajo.

Toda división social del trabajo es efectivamente el resultado de dos tipos de factores, por una parte de las fuerzas productivas (los medios materiales e intelectuales de que una sociedad dispone para actuar sobre la naturaleza) y por la otra, de las relaciones de los grupos sociales con las condiciones materiales de su existencia, es decir, tanto de la naturaleza que los rodea como de los medios de que disponen para actuar sobre ella.

Tras haber analizado el lugar de los hombres y las mujeres en relación con las condiciones y con el desarrollo del proceso produc-

tivo, nos quedan por ver sus relaciones con los productos de su trabajo.

El reparto de los productos del trabajo

Por lo que se refiere a los medios de subsistencia: productos agrícolas, taparrabos, capas de corteza... reina una gran igualdad en su división entre los hombres y las mujeres.

Por lo que se refiere a los útiles que les son indispensables para llevar a cabo sus labores: cuchillos, machetes, utensilios de cocina, bastones de cavar... una mujer en general tiene todos los que le hacen falta: su marido o su padre se los ha dado, comprado o fabricado, y lo que se le ha dado le pertenece plenamente. ¡Desgraciado el hombre que tratase de quitar a alguna de sus esposas un útil que le haya dado, para intentar dárselo a otra! Esto daría lugar a interminables disputas que desembocarían en un estallido de violencia.

Las cosas ya cambian en el reparto de las presas, de la carne de cerdo o el dinero. Los hombres están obligados a ir a cazar al bosque cuando una muchacha tiene sus primeras reglas o cuando pare alguna mujer casada, y a ofrecerle una gran cantidad de presas. Ella consumirá una parte y distribuirá el resto entre las mujeres con las que tenga relaciones de parentesco o amistad. Pero los hombres van frecuentemente a cazar por su propia cuenta y comen discretamente sus presas en el bosque o en la casa de los hombres. Las mujeres lo saben y en el curso de las iniciaciones femeninas las viejas exhortan a las jóvenes para que no se lo reprochen.

Las cosas son diferentes con la carne de cerdo, porque las mujeres disfrutan de derechos muy reales y considerables sobre un producto que en lo esencial proviene de su trabajo. Hay dos maneras de matar el cerdo para una familia: o bien lo mata para consumir ella misma su carne, en cuyo caso redistribuye una parte entre los parientes próximos del marido y la mujer, o bien se asocia a otras familias, que matan al mismo tiempo que ella uno o dos cerdos y entonces tanto el troceado como la cocción adquieren una forma ceremonial y son llevados a cabo por los hombres. En ambos casos son siempre los hombres quienes matan al animal y quienes lo trocean, pero en el de la cocción colectiva se lleva a cabo una serie de pequeños rituales alrededor del horno cavado en el suelo, con el fin de apartar la polución que podrían aportar a la carne los hombres y las mujeres que hayan mantenido relaciones sexuales. Y sobre todo, cuando se abra el horno, se enviará a la casa de los hombres de la aldea la primera parte cortada (las patas delanteras), y luego los hombres casados se reunirán allí para comérsela. Esta extracción y este consumo colectivo indican claramente el predominio masculino y reafirman el control colectivo de los hombres sobre un producto que básicamente es debido al trabajo de las mujeres.

Sin embargo, tanto en el caso de una matanza familiar como en el de una matanza colectiva, las mujeres siempre están presentes en la distribución de las partes, aunque sea su marido o su hermano quienes las reparten. Ellas le indican a quién quieren dar la carne y por lo general el marido no se opone a los deseos de la mujer, porque eso sería no sólo exponerse a violentas discusiones, sino también enajenarse a todos aquellos a los que ella querría hacerles un obsequio, quienes no dejarán de apreciar el detalle. Además, una mujer podría vengarse fácilmente no cuidando los cerdos y descuidando sus jardines, etc. Puede apreciarse por tanto la diferente situación de los hombres y las mujeres en lo que a la caza y a la carne de cerdo se refiere: los hombres atrapan solos la caza y disponen plenamente de ella, y sobre la carne de cerdo las mujeres ejercen unos auténticos derechos, pero siempre en definitiva bajo el control de los hombres. El marcaje de la dominación masculina no se para además ahí, porque en la apertura del horno, que da lugar a una primera distribución de la carne, las mujeres reciben lo que los Baruya consideran como los peores trozos: los intestinos y la lengua y que les toca bajo el pretexto de que los cerdos se comen los excrementos humanos y de otro tipo que se tiran en la maleza o en las proximidades de las aldeas; mientras que los hombres se dividen el hígado al que consideran como la sede de la vida, de la fuerza del animal y que cuecen ellos mismos aparte en unos bambús.

En cuanto al dinero es preciso distinguir en primer lugar el que puede ganar una mujer vendiendo patatas dulces y legumbres a los misioneros, a los funcionarios o al antropólogo. Este dinero lo guarda y hace con él lo que quiere. Pero las mujeres esperan de su hermano o su marido que compartan con ellas parte del dinero ganado mientras ellos trabajan en las plantaciones, o vendiendo café o guindillas a los funcionarios de agricultura del gobierno o a los representantes de las compañías privadas que pasan de vez en cuando por el país para comprar estos productos. Un hombre no se sustrae a esta obligación y cuando tiene muchas esposas puede quizá favorecer a una de ellas, pero estará obligado, bajo pena de crearse una vida doméstica difícil, a compartir su dinero equitativamente entre sus esposas o bien a hacerles regalos equivalentes. Es más, es evidente que un hombre que vuelve de las plantaciones debe hacer regalos a sus padres, hermanos, hermanas, cuñados, cuñadas, a algunos de sus coiniciados, a su padrino de iniciación, etc., y el pequeño peculio acumulado no le durará más de dos o tres meses.

Tal es, en mi opinión, el lugar de los hombres y las mujeres en el proceso de producción y en el reparto de los productos. Sin embargo, falta algo para completar este análisis: el estudio de las prácticas mágicas que a los ojos de los Baruya son indispensables para asegurar el éxito del trabajo agrícola, de la caza, de la fabricación de sal, y de cualquier otro tipo de actividad: la guerra, la construc-

ción de casas, la cocción de carne de cerdo y por supuesto el nacimiento de los niños, la curación de las enfermedades, etc.

LAS PRACTICAS MAGICAS EN EL PROCESO DE LA PRODUCCION

Cuando se rotura el bosque virgen los hombres eligen un árbol gigante de entre los de las parcela a cultivar y adornan su tronco con plantas mágicas, collares de cauris y plumas negras de pájaro del paraíso, de las mismas que llevan los iniciados del tercer grado, los *tchuwanie*. Luego el árbol es derribado a hachazos por dos hombres, mientras el resto de los que cooperan en la roturación esperan con un bastón adornado con hojas en la mano. Cuando el gigante vacila y comienza a caerse lanzan grandes gritos, arrojando sus bastones contra el árbol que se desmorona. También esperan arrojar al espíritu del árbol, inflamado de cólera contra los hombres, hacia el territorio de sus enemigos, donde se vengará matando a todos aquellos a los que sorprenda a punto de abatir árboles en el bosque. De este modo nunca existe una verdadera paz entre los Baruya y sus enemigos, ya que, incluso después de que los combates han cesado oficialmente, la guerra continúa mediante el envío de espíritus-misiles, invisibles, pero mortíferos.

Cuando se limpia el suelo de un jardín, y una vez colocada la empalizada y delimitadas y repartidas entre parientes y vecinos un determinado número de parcelas en el interior del recinto, el hombre que ha tomado la iniciativa de la roturación lleva a cabo una breve ceremonia mágica en el centro del jardín sobre alguna de las parcelas que cultivará su mujer¹. Esta magia para hacer crecer las patatas dulces, los taros u otras plantas proviene de sus antepasados y él se la transmitirá a sus hijos. Señalemos de paso que un hombre siempre solicita la opinión de una mujer cuando va a dividir su jardín en un determinado número de parcelas y a invitar a un determinado número de mujeres a cultivarlas. Primero tiene que pensar en su esposa y luego en sus hermanas, cuñadas, su madre, su suegra, sus hijas, etc. Su mujer es la que primero elige la parcela o las parcelas que va a cultivar y a continuación decide junto con su marido los nombres y el número de mujeres que se repartirán el resto del jardín. De hecho el marido y la(s) mujer(es) saben muy bien con respecto a quién tienen obligaciones de mutua ayuda y, excepto en el caso de un conflicto abierto entre cuñados, un marido nunca deniega a las mujeres del linaje de su mujer o a las mujeres casadas en ese linaje el derecho a utilizar una parcela del jardín que él ha roturado, además, lo más frecuentemente, con la ayuda de

¹ M. Godelier: «Le visible et le invisible chez les Baruya de Nouvelle-Guinée», en J. Thomas y L. Bernot (eds.): *Langues et techniques, nature et société*, París, Klincksieck, 1972, vol II, pp. 263-269.

sus maridos y sus cuñados. Algún tiempo después de que cada una de las mujeres haya recibido una parcela procederá a plantar plantas mágicas, sobre todo flores, en el medio y en los lindes de su parcela, murmurando una fórmulas que han aprendido de sus madres y que transmitirán a sus hijas.

No vamos a entrar en la descripción detallada de estas magias agrícolas, pero no obstante destacaremos que en este dominio existe una cierta desigualdad entre los clanes y que unos poseen la reputación de poseer rituales mucho más eficaces que los otros. Es del dominio público entre los Baruya que los Andakavia y los Ndelamaye (un linaje de los Ndelie) consiguen mejores resultados que los demás en cultivar patatas dulces. Se dice que cuando la sequía o los insectos devastan los jardines de la tribu los suyos jamás son afectados y que entonces pueden «hacerse los generosos» y permitir a los restantes clanes que utilicen sus jardines. Pero también se les teme, porque si ellos pueden hacer crecer mejor las plantas en sus jardines, también podrán arrojar un sortilegio sobre los de los demás y hacer que nada crezca en ellos.

Así pues, los hombres poseen un poder mayor que el de las mujeres en lo que a las prácticas mágicas necesarias para la producción de tubérculos se refiere. Evidentemente también ocurre lo mismo tratándose de la caza, de la fabricación de sal y de la construcción de casas, actividades de las que poseen el monopolio y el dominio de los rituales mágicos adecuados. Pero este no es el caso de los jardines de cañas destinados a la fabricación de taparrabos, ni a la cría de los cerdos, ni por supuesto al deseo de tener niños o de no tenerlos, de parir sin dificultades, etc. Esto son cosas de mujeres.

Una mujer da a sus cerdos nombres de arroyos o de montañas que pertenezcan a su linaje y delimiten el territorio de sus antepasados; emplea fórmulas propiciatorias que ha recibido de su madre y transmitirá a su hija cuando alguna de sus cerdas haya dado a luz, untando a cada lechón con una arcilla ocre dotada de poderes mágicos: así crecerán mejor y serán más vigorosos y más gordos.

Pero la eficacia de todos estos rituales, tanto masculinos como femeninos, puede ser anulada si el hombre o la mujer hacen el amor en lugares o momentos prohibidos. Y mucho peor será el caso si uno de ellos cae en adulterio y hace el amor a escondidas con parejas prohibidas.

Así, cuando las plantas de taro se secan en un jardín sin que haga demasiado calor, cuando la carne de un cerdo se vuelve insípida siendo rollizo el aspecto del animal, los vecinos comienzan a sospechar de la pareja que ha plantado los primeros o criado los segundos. Los mal intencionados no ahorrarán alusión públicas u oblicuas. Se puede apreciar aquí por primera vez un aspecto fundamental del pensamiento y la organización social de los Baruya: el hecho de que la sexualidad es pensada y sentida como una amenaza permanente para la reproducción de la naturaleza y la sociedad. Y esta amenaza no proviene solamente de las relaciones sexuales prohibi-

das o de la práctica del adulterio. Incluso aunque un hombre y una mujer casados hagan el amor en su casa, en un lugar y un momento perfectamente lícitos, deberán evitar durante algún tiempo después entrar en contacto con otro, reiniciar el trabajo de los campos, o partir de caza o dar de comer a los cerdos. El acto sexual es peligroso porque mancha y la polución debilita, corrompe, amenaza la fuerza vital, comenzando por este bastión de vida, por esta fuente de fuerza que es el hombre.

Y es que si la sexualidad, las relaciones sexuales, contaminan, el peligro no dimana en iguales proporciones de uno y otro sexo, emana esencialmente de la mujer, de las sustancias que fluyen de su vagina, de su sangre menstrual, de sus líquidos y de sus secreciones. Y es por esta razón por lo que una mujer no debe cabalgar a su marido durante el coito, porque esto traería el riesgo de hacer correr sobre el vientre del hombre los líquidos que fluyen de su sexo. De momento no iremos más lejos en el análisis de las relaciones sexuales entre los sexos y de las representaciones del cuerpo y la vida que las mantienen. Estas primeras alusiones a la sexualidad y a las responsabilidades particulares de la mujer en las posibles nefastas consecuencias que puede traer el propio sexo bastan para demostrar la existencia de otra desigualdad entre los sexos, no en lo que se refiere al acceso a los medios de producción, de destrucción o intercambio, sino en lo que concierne a los medios materiales y mágicos para comunicar con los poderes invisibles que pueblan y gobiernan el universo. Medios de los que forman parte los instrumentos musicales: las flautas y los rombos, y los objetos sagrados: los *kwaimatnie*, que poseen y manipulan los maestros en las iniciaciones masculinas, y que el Sol, padre de los Baruya, regaló a sus antepasados. Se cuenta a las mujeres que los rombos y las flautas son la voz de los espíritus que se comunican con los hombres cuando se va a iniciar a los jóvenes. Y las mujeres no deben ver estos instrumentos bajo ningún pretexto y so pena de muerte, aunque los oigan sonar en el bosque; ni tampoco pueden acercarse a la casa de la iniciación. Con esto deberíamos entrar ya en el análisis del dispositivo central de la dominación masculina: la maquinaria de las iniciaciones, pero antes de ello será preciso examinar detenidamente una pieza esencial de las relaciones hombres/mujeres entre los Baruya, a saber: su respectivo lugar en la producción de relaciones de parentesco, y mediante ellas, en la reproducción de los linajes y los clanes que componen la sociedad.

LA SUBORDINACION DE LAS MUJERES EN LA PRODUCCION DE LAS RELACIONES DE PARENTESCO

El sistema de parentesco Baruya es patrilineal, lo que quiere decir que un niño pertenece automáticamente desde su nacimiento al

linaje y al clan de su padre. Cada clan posee un stock de nombres de hombres y mujeres que le pertenecen y por ello basta con oír el nombre de alguien para saber a qué linaje pertenece. Kummai-neu, por ejemplo, es un nombre del clan Nunguye; Watchimaiac un nombre de mujer del clan de los Andavakia. El nombre de un difunto no puede ser empleado en la próxima generación, pero a partir de la segunda generación ya podrá llevarlo su nieto o su sobrino-nieto.

La terminología de parentesco distingue entre primos paralelos y primos cruzados¹, es de tipo «iroqués». Las distinciones hermano mayor-hermana mayor/hermano pequeño-hermana pequeña se marcan en el vocabulario, pero solamente para la generación de Ego, en la que también se aplican a los primos hermanos y a los primos paralelos. El vocabulario de parentesco se extiende hasta la tercera generación ascendente y descendente. Los términos para designar a los abuelos y los nietos son idénticos y recíprocos. Los términos para designar los bisabuelos son los mismos que los que designan al hermano mayor y a la hermana mayor.

Los matrimonios con una prima paralela patrilateral próxima y con una prima cruzada matrilateral están prohibidos. El matrimonio con una prima paralela matrilateral es posible. Y es posible, e incluso está prescrito, el matrimonio con una prima cruzada patrilateral, cuando una mujer no ha sido dada en intercambio de la hermana de su padre. El clan no es una unidad exógama porque los matrimonios con una prima paralela patrilateral muy distante no están prohibidos.



1 y 2: primos paralelos de Ego

3 y 4: primos cruzados de Ego

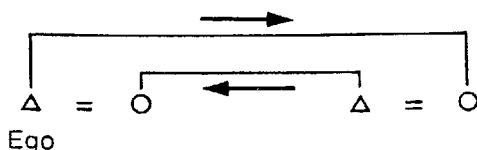
Los parientes maternos, sobre todo el tío y sus hijos, poseen una gran importancia para los Baruya: significan protección y cariño. El hermano de la madre se distingue de los restantes hermanos clasificatorios de la madre añadiéndole el término *api*, que significa tío materno, la palabra *aunie*, que significa seno, leche. Los hijos e hijas de este hombre son llamados «primos por el seno» y así diferenciados de todos los restantes primos cruzados matrilaterales clasificatorios de Ego. Por el contrario los hijos y las hijas de la hermana del padre, los primos cruzados patrilaterales, son llamados primos cruzados «del hígado», *kale*.

¹ Para los no especialistas: se llama primos paralelos a los hijos del hermano del padre o la hermana de la madre de Ego y primos cruzados a los hijos de la hermana del padre o el hermano de la madre.

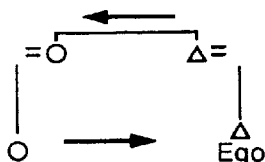
La residencia es virilocal, o más exactamente patrivirilocal en la medida en que los hijos viven frecuentemente cerca de su padre. Pero es perfectamente posible para un hombre irse a residir junto al hermano de su mujer, sobre todo si los cuñados han intercambiado sus hermanas. Además esta posibilidad de irse a vivir con los parientes políticos es utilizada frecuentemente cuando estallan conflictos que enfrentan violentamente a hermanos que corresiden junto al padre. Para evitar lo peor —un sangriento incidente, o sea un asesinato que traería consigo la escisión del linaje— uno de los hermanos pide a sus cuñados que le dejen irse a vivir con ellos, lo que nunca es denegado.

Los Baruya distinguen entre cinco tipos de matrimonios posibles:

— El primer tipo, *ginamare*, es considerado como la norma. Se basa en el intercambio directo de mujeres por parte de dos linajes o segmentos de linaje. El intercambio puede ser organizado o bien por los padres cuando el nacimiento de los hijos, o bien al llegar la pubertad de las chicas por parte de dos jóvenes que se intercambian sus hermanas.



— El segundo tipo de matrimonio deriva del primero. Se llama *kuremandjinaveu* (literalmente *kure*: bananero, *mandjinaveu*: seguir). Esta metáfora designa el matrimonio con la hija de la hermana del padre, la prima cruzada patrilateral. Tiene lugar cuando el padre de Ego ha dado una de sus hermanas sin recibir esposa alguna a cambio. Entonces posee derechos sobre su sobrina y cuando ésta alcanza la pubertad va a buscarla para entregársela a su hijo. La hija de su hermana vuelve al lugar en el que había vivido su madre. Es como el brote de un bananero (*kure*) que crece a sus pies y lo reemplaza después de que haya dado sus frutos. El matrimonio con la prima cruzada patrilateral es el complemento del matrimonio por intercambio directo, porque procede a intercambiar mujeres en un ciclo corto: una generación. Pero mientras que el intercambio directo de mujeres no engendra ciclo, este segundo tipo de matrimonio exige dos generaciones para llevar a cabo el intercambio de mujeres y engendrar un ciclo.



— El tercer tipo de matrimonio, *tsika*, es el matrimonio por raptó. Este tipo de matrimonio se opone por principio a las precedentes fórmulas de matrimonio por intercambio de mujeres. Pero de hecho siempre termina en una u otra de estas dos fórmulas.

Tsika significa tirar. El joven que rapta a la chica la «tira» hacia él cogiéndole la mano y torciéndole un dedo hacia atrás. Por lo general evita hacerle daño porque el rapto ha sido decidido por los dos jóvenes en secreto y la muchacha no se opone. Lo que tratan de hacer los dos jóvenes es casarse en contra de las decisiones tomadas por sus familias de asignarles unas parejas que ellos no desean. El asunto es muy serio, sobre todo si las familias habían proyectado un matrimonio de acuerdo con el principio de *ginamare*, de intercambio de hermanas. La muchacha pone en peligro, por su rechazo, el matrimonio de uno de sus hermanos. El muchacho quizá ya era el prometido de otra mujer por la que sus padres hayan dado ya a una de sus hermanas. Pero, una vez decidido, el rapto se desarrolla de una forma socialmente reglamentada.

El joven advierte de su intención a sus hermanos y primos cruzados y los persuade de ayudarles en su empresa. Llegado el día rapta a la muchacha en un lugar convenido, un jardín por ejemplo, y se la lleva al bosque, donde confía su custodia a sus hermanos y a sus primos. Vuelve después a la aldea y se va a esperar a la casa de los hombres. Al llegar la tarde se percibe la ausencia de la joven, se la busca y no se la encuentra. Frecuentemente a la mañana siguiente circulan rumores, a veces propalados por los cómplices de los jóvenes, y se conoce por fin la verdad. Cólera del linaje de la mujer. Sus hermanos y primos paralelos se arman y parten a la búsqueda del joven que, de hecho, ya los está esperando. Insultos, reproches, griterío, amenazas de muerte..., el encuentro es muy violento, por lo general termina a golpes. El muchacho es golpeado, pero no se defiende. Ofrece su cabeza a los golpes, lo hieren. A partir de este momento el joven tratará de señalar con su sangre a la joven que ha sido llevada al lugar de la disputa por sus hermanos y primos. El se precipita en su dirección y hace fluir sobre sus senos la sangre de sus heridas. Este gesto apacigua la disputa, y finalmente la joven es concedida en matrimonio, con la obligación de la pareja de devolver más adelante a una de sus hijas al linaje

de la esposa. Se cae de nuevo en la lógica del *kuremandjinaveu*, la lógica del matrimonio con una prima cruzada patrilateral.

A veces las cosas pasan de un modo más fácil. Si el joven dispone de una hermana que todavía no esté prometida a nadie, coge a la joven con la que se quiere casar y va a ocultarla con su hermana en la casa de un pariente cómplice. Se desarrolla de nuevo la misma escena, pero esta vez se busca a la muchacha, se la encuentra oculta junto con la hermana de un joven y éste ofrece entonces a su hermana en compensación. Las cosas se arreglan y se recae entonces en la lógica del *ginamare*, la lógica del intercambio directo de mujeres.

Sea cual sea su variante, el matrimonio *tsika* es una fórmula que pone a prueba las relaciones entre linajes. Comporta una amenaza contra la unidad del grupo; compromete las estrategias. Anula años de intercambios de carne de cerdo y servicios recíprocos entre familias que ya se consideraban como aliadas. Puede comprenderse que este tipo de matrimonio sea bastante raro.

El cuarto tipo de matrimonio también es poco frecuente. A veces un muchacho no posee hermana o prima que intercambiar, entonces busca una pareja que, teniendo una hija, pero no un hijo, desee un yerno que venga a vivir con ellos y ayudarlos en su vejez. El joven se ofrece a ayudar al padre de la chica a construir las barreras de sus jardines, le trae lianas recogidas en el bosque para atar los postes, etc. Finalmente es aceptado como yerno. Este tipo de matrimonio se llama *apmweraveugaimwonga*: ayudar (*gaimwonga*) a la gente, y los hombres (*apmweraveu*). A veces, una hija de este matrimonio es entregada a un hombre del linaje de la mujer. Se acaba de nuevo en la lógica del *kuremandjinaveu*.

—El quinto tipo de matrimonio se llama *apmwetsalairaveumatna*, de *irata*: reunir, *tsala*: de sal, *matna* (tomar) y *apmwevo*: mujer. Este tipo de matrimonio jamás era practicado entre los Baruya, sino de vez en cuando con algunas tribus extranjeras y lejanas con las que se quería establecer o consolidar intercambios comerciales pacíficos. Es una fórmula de matrimonio con dote (*bride-wealth*) porque los Baruya ofrecían un determinado número de barras de sal y cauris por una mujer. Los bienes entregados como dote ponían fin a los derechos de su linaje sobre esta mujer y sobre los niños que ella pudiese traer al mundo entre los Baruya.

Por último es preciso mencionar los matrimonios, antaño frecuentes, con prisioneros de guerra, que no implicaban ningún tipo de compensación. Efectivamente no era raro el que los Baruya se apoderasen de jóvenes o niñas enemigas, a cuyas madres mataban, y a las que criaban para concederlas en matrimonio a un miembro de su linaje o intercambiarlas como sus propias hijas. Sin embargo, cuando se reestablecía la paz con la tribu de la que provenía la muchacha o la niña, el linaje de ésta venía a visitar a sus parientes políticos a la fuerza. Algunas veces esta era la ocasión en la que los dos linajes enemigos anudaban una alianza más estrecha y oficial: los Ba-

ruya aceptaban dar a una de sus mujeres en compensación por la cautiva.

A partir de ese momento ni los cuñados ni sus descendientes podrían matarse mutuamente en la guerra. Pero, como luego veremos, estos matrimonios, como todos los matrimonios con los enemigos, servían frecuentemente de estrategia para dividir a los enemigos, para atraer hacia el lado de los Baruya a los linajes aliados con ellos mediante el matrimonio y para preparar durante la paz la traición en tiempos de guerra.

Con la excepción del caso del matrimonio forzoso de las prisioneras enemigas con sus vencedores, las formas de matrimonio practicadas por los Baruya implican todas ellas intercambios que aparecen como compensaciones. Pero, si examinamos estas formas más de cerca podremos percibir que bajo ellas no se esconde un solo principio, sino por lo menos dos.

Las tres primeras formas de matrimonio constituyen un grupo diferente que se basa en última instancia sobre el principio básico que se precisa en la primera de ellas, el principio del *ginamare*, del intercambio directo de hermanas. ¿Cual es la lógica social puesta en juego y expresada por este principio?

LA EQUIVALENCIA DE LAS MUJERES

En el fondo implica que la entrega de una mujer sólo puede realmente equilibrarse mediante la entrega de otra, ya sea en la misma generación, o en la que sigue al primer matrimonio: Trae, por tanto, como consecuencia que una mujer sólo puede equivaler a otra mujer, compensarla. ¿Pero qué significa compensar? Para un observador europeo habituado a la lógica de los intercambios mercantiles y monetarios la tendencia espontánea sería la de interpretar el reembolso de una mujer como una forma de condonar la deuda contraída al recibir el regalo inicial.

Esto sería, en nuestra opinión, engañarse respecto a la lógica social del regalo, porque de hecho una deuda contraída mediante un regalo jamás podría anularse, para hablar con exactitud. Puede y debe ser equilibrada mediante un regalo que cree una deuda equivalente en aquellos con respecto a los cuales uno está endeudado. La lógica social de los regalos contra-regalos no consiste entonces verdaderamente en borrar las deudas, sino en ponerlas en la balanza, en equilibrarlas. Bastaría con un contra-regalo equivalente para anular una deuda si éste fuera el fin perseguido por quienes practican el intercambio de hermanas; de este modo, una vez que dos hombres hubiesen intercambiado a sus hermanas y, a condición de que ambas fuesen igualmente fecundas, trabajadoras y fieles quedarían prácticamente libres mutuamente de toda posterior reclamación. Pero precisamente lo que ocurre es lo contrario. Los intercambios recíprocos de servicios y de regalos entre los cuñados, le-

jos de interrumpirse o de disminuir lentamente hasta llegar a desaparecer, no hacen más que multiplicarse, demostrando de este modo que sus recíprocas obligaciones no han quedado borradas, anuladas, mediante el intercambio de hermanas. Y la mayor parte del tiempo los dos cuñados contarán más con su ayuda mutua que con la de sus propios hermanos. Sería, por lo tanto, erróneo, en este caso, considerar estos flujos recíprocos de bienes y servicios como elementos dinámicos del pago de una dote, como el equivalente material de la mujer recibida o como la compensación por la cesión de un derecho sobre los niños que ella dará al linaje del marido.

Es todo lo contrario, al parecer, el principio de la dote, de la compensación material, que los Baruya ponen en práctica en la quinta forma de matrimonio, en el caso de una alianza sellada con una tribu extranjera, amiga, aunque lejana, con la que ellos desean crear o conservar relaciones favorables en el comercio tradicional. Entonces los Baruya plantaban en público uno o dos bambúes de muchos metros de alto, de los que colgaban brazadas de metros de cauris que llegaban hasta el suelo. Al pie de los bambúes depositaban numerosas capas de corteza y barras de sal. La vida de esta mujer y de los niños que iba a traer al mundo hallaba de este modo su equivalencia en las diversas formas de riquezas materiales producidas o acumuladas. En este intercambio, por lo tanto, la mujer había dejado de equivaler a otra mujer.

Tenemos por fin el último caso, intermedio en cierto modo entre los dos principios esenciales: aquel en el que un joven, huérfano o abandonado por los suyos y sin hermana que intercambiar, busca esposa. En su punto de partida se halla en una situación de dependencia individual, porque no tiene otra cosa que sus servicios para ofrecer a quienes le darán una mujer. Esta relación de dependencia se asemeja, hasta un cierto punto, a la compensación material aportada por una mujer extranjera, pero en cambio se distingue fundamentalmente porque los servicios rendidos durante estos años no llegan anular jamás el regalo de la mujer; y el equilibrio no será reestablecido más que si el hombre da más tarde una de sus hijas, habidas en este matrimonio, a una hombre del linaje de su mujer, a un hijo de sus «cuñados» más o menos próximos. Pero en este caso se encuentra reafirmado el principio general del intercambio de mujeres. Los ejemplos de esta forma de matrimonio son raros y muestran además los límites dentro de los que puede funcionar el principio de intercambio de hermanas. Este principio supone el ejercicio de un equilibrio demográfico relativo entre los segmentos del linaje que intercambiarán sus mujeres, y sobre todo la existencia de una relativa solidaridad de linaje que permita a un joven, si no posee hermana, contar con sus parientes paternos, próximos o lejanos, para disponer de una de sus hijas o de una de sus primas paralelas patrilaterales con el fin de intercambiarla.

Si este equilibrio demográfico se rompe por la enfermedad o la

guerra, que pueden diezmar a un segmento del linaje y hacer que se acumulen los huérfanos, o si la solidaridad del linaje se rompe por la existencia de conflictos de intereses, discordias por las tierras, los pándanos, los cerdos, etc..., entonces surgirán individuos sin hermana y sin apoyo social que en principio se hallarán en una situación de dependencia virtual en relación con aquellos que les puedan dar una mujer, situación que además no podrán jamás llegar a superar plenamente, en tanto que no posean hijas que dar para condonar su antigua deuda. Puede verse entonces otro aspecto del principio del intercambio de mujeres que actúa en todos los casos, a saber: que entre los Baruya los donadores de mujeres son superiores a los tomadores y que por este motivo el equilibrio no puede reestablecerse entre ellos más que cuando los tomadores se conviertan a su vez en dadores de sus dadores.

Podemos resumir los principios que rigen las formas del matrimonio baruya en la tabla de la página siguiente.

Este análisis nos permite hacer una indicación, cuya importancia teórica rebasa con mucho el caso de los Baruya. Estos practican muchos modos de anudar alianzas. Si son entre sí favorecen el principio del intercambio directo de mujeres, pero aplican el principio del intercambio de mujeres por riquezas materiales cuando el matrimonio no tiene nada que ver con la reproducción cotidiana de las relaciones internas de su propia sociedad o con la de las relaciones de su grupo con las tribus inmediatamente próximas, con las que están obligados a coexistir positiva o negativamente. Pero este principio de la equivalencia de las mujeres y determinadas formas de riqueza es el mismo que se halla en acción en las sociedades con *Big men* de Nueva Guinea y de otros lugares. No obstante entre los Baruya no juega más que un papel restringido, subordinado, explícitamente restringido a las relaciones con los grupos extraños neutros, y que son neutros porque viven demasiado lejos de los Baruya, por no tener razón ni ocasión de intervenir directamente en el funcionamiento de su sociedad. La riqueza se convierte entonces en un principio de intercambio matrimonial, no en la frontera propia de los Baruya, sino en la región económica a la que pertenecen. Esto es completamente diferente en las sociedades en las que la mujer se obtiene mediante el pago de una dote y en las que están encadenadas de forma interna, directa, la producción de determinadas riquezas materiales y la reproducción de las relaciones de parentesco y de los grupos locales. Entonces se abre la posibilidad de acumular bienes para acumular mujeres o, por el contrario, de acumular mujeres para acumular bienes. He ahí una condición esencial de la formación del poder de un *Big man*. Podemos ya entrever que la oposición entre las sociedades de tipo baruya y las sociedades con *Big men* no consiste en la presencia o la ausencia del principio de la equivalencia entre las mujeres y la riqueza, sino en el papel subordinado o predominante de este principio en relación

EN EL INTERIOR
DE LA TRIBU

Matrimonios en el seno de la tribu Baruya

Intercambio equilibrado:
Principio: mujer \Leftrightarrow mujer
(matrimonios de los tipos 1 y 2)

Intercambio desequilibrado:
Principio: mujer \Leftrightarrow trabajo
(matrimonio del tipo 4)

(el matrimonio del tipo 3, desequilibrado,
evoluciona hacia un matrimonio del tipo 2)

EN EL EXTERIOR
DE LA TRIBU

Matrimonios entre Baruya y mujeres de una
tribu extranjera no vecina y amiga

a) amigos, pero no vecinos

Intercambio equilibrado:
Principio: mujer \Leftrightarrow riquezas.

Matrimonios entre Baruya y miembros de una
tribu vecina amiga

b) vecinos, pero amigos

Principio: mujer \Leftrightarrow mujer
(matrimonio de los tipos 1 y 2)
(el matrimonio de tipo 4 significa que en este
caso el individuo deja su tribu para irse a vi-
vir entre sus aliados, de los que depende no
sólo por su mujer, sino también por su
tierra)

c) vecinos, pero enemigos

Matrimonios entre Baruya y miembros de una
tribu vecina y de la misma cultura

Principios:
Por captura y sin compensación, pero si la
paz se reestablece entre ellos, este
matrimonio por captura puede dar lugar a
una compensación en la siguiente
generación. Se vuelve entonces a los
matrimonios de tipo 2.

Con intercambios y según los tres principios posibles

Sin intercambios

a otros que ofrecen otras posibilidades de instaurar la alianza matrimonial.

Más tarde insistiremos sobre este punto de gran importancia teórica. De momento comprobaremos que, sean cuales sean los principios sobre los que se basa el mecanismo social que asegura la reproducción de la vida y de las relaciones de parentesco entre los Baruya, estos principios y estos mecanismos implican la subordinación de las mujeres. Ya sea que los hermanos intercambien sus hermanas o los padres sus hijas, ya sea un padre que dé a la familia de su mujer una hija que reemplace la hermana que no dió, ya sea que un joven rompa el matrimonio que se había previsto para él y ponga en escena, con la complicidad de aquella con la que se quiere casar, una especie de raptó simbólico, o ya sea que un guerrero vencedor decida casarse con su prisionera, en todos y cada uno de estos modos de establecer una alianza los hombres ejercen visiblemente más poder que las mujeres y ejercen ese poder sobre las mujeres.

Pero esto no implica en modo alguno que las mujeres no tengan nada que decir en la fabricación de esas alianzas, que sean instrumentos pasivos que obedecen dócilmente los deseos de los hombres de su linaje. Sin duda alguna una mujer baruya no puede negarse a casarse y decidir quedarse soltera, pero puede rechazar al que se le ha elegido por esposo. En este caso deberá dar a conocer su decisión antes de alcanzar la pubertad o, como más tardar, cuando tenga sus primeras reglas y vaya por primera vez al fondo de la aldea a esperar en una choza menstrual las ceremonias de la iniciación. Entonces deberá rechazar los regalos de capas de corteza que le envía la familia de su prometido, queriendo decir con esto que rechaza esa alianza. Es una grave decisión, difícil de tomar si depende de su matrimonio el de alguno de sus hermanos más jóvenes, y casi imposible si uno de sus hermanos mayores ya ha obtenido una esposa a cambio de entregarla a ella como intercambio a sus aliados.

Otro ejemplo del papel de las mujeres: las decisiones que conciernen al matrimonio de sus hijas y, por lo tanto, al establecimiento de nuevas alianzas benéficas para el linaje de su marido. Suele ocurrir cuando nace una niña en una familia que sus padres sean sondeados por otra que ya pretende casarla con alguno de sus hijos. Pero no se puede llegar a ningún acuerdo sin la opinión de la madre de la niña, que puede rechazar este proyecto de alianza sin que su marido pueda realmente oponérsele. Esto significa al menos dos cosas: primero que las madres son solidarias con sus hijas e intervienen en su destino matrimonial, y en segundo lugar, y dado que la madre consulta a los miembros de su linaje, que en una sociedad patrilineal el linaje materno juega un determinado papel en la conclusión de alianzas entre linajes patrilineales.

Sin embargo —y esto constituye otro testimonio de la subordinación general de las mujeres a los hombres—, una mujer no podrá abandonar a su marido una vez casada. El divorcio no existe

entre los Baruya, aunque un hombre tenga todo el derecho a repudiar a su mujer y a entregarla a alguno de sus hermanos, reales o clasificatorios, o incluso a un hombre de otro linaje, si él ha contraído con respecto a éste determinadas obligaciones. A la muerte del marido su esposa o esposas serán redistribuidas entre sus hermanos y sus primos paralelos patrilineales. Sin embargo, puede ocurrir que una mujer ya de edad y que tenga nietos se niegue a ser «heredera» y se vaya a vivir con alguna de sus hijas, a la que ayudará a cultivar sus jardines y sobre todo a criar cerdos. El divorcio, por tanto, no existe y el adulterio está severamente castigado. En todas las lecciones de moral que dan los Baruya a los jóvenes en el curso de las ceremonias de iniciación se les amenaza con la peor de las muertes para aquellos que se dejen tentar por el adulterio.

VUELTA AL PRINCIPIO DE EQUIVALENCIA DE LAS MUJERES

Para concluir este análisis del lugar de los hombres y las mujeres en el proceso de reproducción de la vida, el proceso de producción de nuevos miembros de la sociedad que están ligados por relaciones de parentesco, será preciso volver sobre el hecho central de que las alianzas que dan lugar a estas relaciones descansan sobre el principio de que sólo una mujer vale una mujer, que las mujeres se «equivalen». ¿Qué significa esta equivalencia? ¿Qué aspectos reviste y qué caracteres implica?

Postula que cualquier chica, a condición de que goce de buena salud y no sufra ninguna seria incapacidad física o mental, puede intercambiarse por cualquier otra. Implica que, haciendo abstracción de los caracteres particulares de cada mujer, se las trate como medios de intercambio. Esta actitud se pone de manifiesto además de un modo concreto, inmediato, en determinadas situaciones en las que se asiste a auténticas transferencias de créditos de mujeres entre los grupos.

Efectivamente entre los Baruya ocurre con frecuencia que un linaje A deba una mujer a un linaje B, mientras que en ese mismo momento este linaje B debe a su vez otra mujer a un linaje C. Tras el acuerdo entre los tres grupos, el grupo A transfiere directamente a una de sus mujeres al linaje C, compensando de este modo la deuda de B a C y de A a B. En esta ocasión el postulado abstracto de la equivalencia de las mujeres se manifiesta de un modo inmediato, porque la mujer que circula entre los grupos se convierte en el equivalente no sólo de la mujer que se ha casado o se casará con alguno de sus hermanos, sino también de cualquiera de las mujeres que queden por intercambiar en el seno de la cadena de alianzas en la que tiene lugar su matrimonio. Se vuelve así inmediatamente el equivalente en abstracto de cualquier mujer debida en el seno de

esta cadena; un poco como una categoría particular de mercancías puede transformarse en moneda, en equivalente general, cuando cesa de ser intercambiada por otra categoría de mercancías idénticas y puede convertirse en un número indeterminado de otras mercancías.

Esta práctica de la transferencia de las deudas de mujeres constituye además un hecho muy interesante para el análisis teórico de las relaciones de parentesco. El hecho de que un grupo transfiera a una mujer a otro que no ha practicado un intercambio directo de mujeres con él engendra en el propio seno de un sistema de intercambio restringido efectos análogos a los del intercambio generalizado. En el intercambio restringido dos grupos A y B se hallan respectivamente en las posiciones de dador y tomador de mujeres. A partir del momento en el que interviene un tercer grupo C, al que B debe una mujer, y desde que A puede transferir directamente a C la mujer que normalmente debería a B, entonces cada grupo deja de estar en respecto a los otros en la situación de donador y de tomador a la vez. A ha recibido una mujer de B y se la da a C. Los donadores no son los tomadores. De este modo en el seno de un sistema de intercambio restringido se crean efectos análogos a los de un sistema de intercambio generalizado.

Para resumir estas relaciones
en una situación general de
regalo en la que:

B \longrightarrow A
C \longrightarrow B

lo que implica, de acuerdo con la
fórmula del intercambio restringido,
el contra-regalo:

A \longrightarrow B
B \longrightarrow C

la fórmula de la transferencia de
deuda permite el contra-regalo:

A \longrightarrow C

Todo ocurre como si se pusiese en práctica una fórmula del tipo $B \longrightarrow A \longrightarrow C \longrightarrow B$. Fórmula por la cual los tomadores no son los donantes y en la que los intercambios se equilibran cuando se cierra el ciclo de los intercambios. Pero en el caso de una auténtica fórmula de intercambio generalizado el ciclo próximo vuelve a comenzar en el mismo sentido, mientras que la fórmula de la transferencia de las deudas no puede actuar más que una vez tras otra, sin necesidad de repetirse entre los mismos grupos y en la misma dirección. La fórmula de la transferencia de las deudas queda, por lo tanto, reducida a los límites del intercambio restringido; los amplía, los flexibiliza, pero sin llegar a abolirlos.

Ocurra lo que ocurra con esta discusión teórica, está claro que

el postulado de la equivalencia entre las mujeres también implica el que las mujeres equivalgan entre sí, no sólo en la lógica abstracta, la balanza política de los intercambios matrimoniales, sino también en la lógica concreta del trabajo proporcionado y los servicios rendidos. Es decir, que todas ellas sean educadas para ser duras en el trabajo, para hacer lo que se espera de una mujer en la sociedad y, por lo tanto, para reconocer la autoridad de los hombres, y sobre todo de sus padres, hermanos y maridos. También es preciso que sean fecundadas y se conviertan en una buenas madres. La educación que reciben antes de casarse les prepara para conformarse. Pero entre los Baruya la educación familiar no basta ni para los muchachos ni para las chicas, porque hombres y mujeres no pueden casarse si no han sido iniciados.

En resumen, creemos que el dominio de los hombres sobre las mujeres entre los Baruya está establecido sobre los fundamentos siguientes:

— Las mujeres están excluidas de la propiedad de la tierra, pero no de su uso.

— Las mujeres se hallan excluidas de la propiedad y el uso de los útiles más eficaces para roturar el bosque.

— Las mujeres están excluidas de la propiedad y el uso de las armas, de los medios de destrucción, y por lo tanto de la caza, de la guerra y del recurso a la violencia armada.

— Las mujeres se hallan excluidas de la fabricación de la sal y de la organización de los intercambios comerciales con las tribus extranjeras. Dependen de los hombres para obtener las barras de sal, de las que, sin embargo, luego dispondrán a su libre arbitrio para comprar vestidos, adornos, etc.

— Las mujeres están excluidas de la propiedad y el uso de objetos sagrados, es decir de los medios materiales sobrenaturales para controlar la reproducción de la fuerza y la vida social.

Y por último, las mujeres ocupan un lugar subordinado al de los hombres en el proceso de producción de las relaciones de parentesco (que a su vez constituyen las condiciones de reproducción de los grupos sociales que componen la sociedad baruya), en el que los hombres las intercambian entre sí y entre los grupos a los que representan.

Las mujeres baruyas están por tanto subordinadas a los hombres materialmente, políticamente y simbólicamente —para utilizar las categorías de nuestra propia cultura— a la vez. Esta subordinación no significa en modo alguno que las mujeres tengan solamente deberes y ningún derecho. Poseen algunos que los hombres deben conocer y reconocerles. Y es precisamente a la enseñanza de los derechos de las mujeres y a los deberes de los hombres hacia ellas a lo que se dedica una buena parte de las ceremonias de iniciación de los jóvenes.

Quien dice subordinación de un sexo a otro dice también diferentes formas de violencia que ejerce el sexo que domina sobre el otro. Violencia física (golpes y heridas), violencia psicológica (insultos, desprecios, ideologías que denigran y rebajan). Pero una per-

manente subordinación también implica la existencia de un determinado consentimiento de su dominación por parte de los dominados y la existencia de dispositivos sociales y psicológicos para crear este consentimiento. Sin embargo, la existencia de un consentimiento no implica en modo alguno la inexistencia de diversas formas de resistencia, de oposición de las mujeres al orden que las domina. Volveremos más adelante sobre estos puntos: violencias, resistencias y represiones que estas resistencias desencadenan entre los hombres. Pero antes nos será preciso penetrar en el dispositivo social que legitima la existencia de derechos y deberes desiguales para cada sexo y que instituye y magnifica el dominio masculino, la subordinación de las mujeres, de todas las mujeres, a los hombres, a cualquier hombre: la máquina que produce el dominio de los unos y el consentimiento de las otras: las iniciaciones masculinas y femeninas.

LA INSTITUCIONALIZACION Y LA LEGITIMACION DE LA SUPERIORIDAD MASCULINA

Las iniciaciones y la segregación entre los sexos.

A lo largo del curso de su existencia los Baruya recorren diferentes etapas de un ciclo distinto para cada sexo y del que cada una de sus etapas lleva un nombre diferente y confiere un estatuto específico. Estas etapas están representadas por los esquemas de la página siguiente.

EL CICLO DE LA VIDA DE UN HOMBRE.

Al nacer, un hombre es un bebé, *bwaranie*, que es llevado por su madre en una redecilla y alimentado con su seno. No recibe nombre alguno antes de alcanzar la edad de doce a quince meses, cuando anda y tiene sus primeros dientes. Hasta entonces la madre debe ocultar el rostro del niño a su marido. Cuando este último está presente tapa al bebé con una especie de redecilla que oculta sus rasgos, pero deja pasar el aire. Cuando el *bwaranie* parece tener posibilidades de sobrevivir el linaje de su padre le hace regalos al linaje de su madre y entonces el niño recibe un primer nombre que llevará hasa su iniciación. Entonces se convierte en un *keimale* (muchacho) y a partir de los seis o siete años en un *keimalenange* (literalmente gran muchacho).

Hasta entonces habrá vivido en un mundo femenino, vestido con un largo taparrabos que se parece a las faldas de las niñas. Además jugaba con sus hermanas, sus primas y sus vecinas. A partir de los seis-siete años los muchachitos comienzan a formar grupos aparte, a jugar en el bosque con arcos en miniatura, mientras las niñas de su edad se quedan normalmente con su madre y comienzan a ayudarla en el jardín y a cuidar a su hermanito o a su hermanita. Comienza a trazarse la segregación de los sexos.

Luego, una tarde, al llegar a la edad de los nueve años, un hombre vendrá a buscar al muchacho y lo encerrará en su casa junto

ETAPAS DE LA VIDA DE UN HOMBRE (apmwelo)

| | | | | | | | | |
|--------------------------|------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|--------------------------------|-----------------------------------|------------------------------|----------------------------------|----|----|
| Años | 0 | 1-1 1/2 | 6 | 9-10 | 21 | 30 | 40 | 50 |
| Etapas del ciclo de vida | <u>bwaraniac</u> bebé | | <u>keimale</u> muchachito | <u>keimale-nangac</u> muchacho | INICIACIONES | | | |
| | 1.º estadio <u>yiveumbawaye</u> | | 2.º estadio <u>kawetmie</u> | 3.º estadio <u>tchouwaniac</u> | 4.º estadio <u>kalavé</u> | | | |
| | | ↔ | | ↔ | | | | |
| | | <u>mounginie</u> joven | | <u>apmwelo</u> adulto | | <u>apmwel-nangalo</u> anciano | | |
| Estructuras sociales | | Familia de origen Mundo de predominio femenino 1ª iniciación | | | Mundo bisexual Matrimonio | | | |

ETAPAS DE LA VIDA DE UNA MUJER (ampwevo)

| | | | | | | | | | | |
|--------------------------|--------------------------|-------------------|------------------------|------------------------------|----------------------------------|-------------------------------|-------------------------|--------------------------------|-----------------------|--|
| Años | 0 | 1-1 1/2 | 6 | 12-13 | 15 | 17-18 | 20 | 35 | 50 | |
| Etapas del ciclo de vida | <u>bwaraniac</u> bebé | | <u>tayac</u> ninita | <u>tayac-naangac</u> niña | <u>awounnakac</u> adolescente | <u>tchindeurayac</u> joven | <u>apmwewo</u> mujer | <u>apmwewo</u> mujer madura | <u>nec</u> anciana | |
| | | | pubertad | | 1º hijo | | | | | |
| Estructuras sociales | | familia de origen | | | | familia conyugal | | | | |

con todos los muchachos de su misma edad. Es el momento de separarlos del sexo femenino. Este hombre es el maestro de las primeras ceremonias de iniciación (él les va a hacer *muka*). Su esposa y sus hijas, si son jóvenes, cuidarán de los muchachos durante algunos días. Los hombres han construido en lo alto de la aldea, cerca de la casa de los hombres, la *mukaanga*, la casa de los *muka*, en la que los jóvenes entran algunos días después de haber sido brutalmente separados de su madre. Al término de las ceremonias, que duran un mes y en el curso de las cuales el responsable de esta primera etapa de su iniciación les perfora la nariz, el *muka* se convertirá en *yiveumbwaye* durante tres o cuatro años y en lo sucesivo vivirá en la casa de los hombres, *lakwalanga*. Durante este tiempo se vestirá la mitad como un hombre y la mitad como una mujer. Su taparrabos todavía tiene forma de falda y bajo su gran capa de corteza no lleva más que una pequeña capa que normalmente oculta las nalgas de los hombres; es para que la vergüenza le haga huir de la presencia de las mujeres. Durante muchos meses no tendrá el derecho a hablar ante sus mayores, que se burlan de él, le insultan, le humillan y le recuerdan que estaba entre las mujeres y, de vez en cuando, le cogen y le golpean con palos o con ortigas. A veces se caga de miedo. Una vez que se ha convertido en un *muka* el iniciado no podrá pronunciar ni su propio nombre ni el de sus coiniciados. El padre de un iniciado, excepto en el caso de una conducta notablemente mala por parte de su hijo —un robo importante cometido en un jardín, o una pelea que haya traído graves consecuencias para otro niño— ya no le pegará de ahora en adelante. Los castigos le serán inflingidos por los iniciados del tercer y cuarto grado, que viven en la casa de los hombres y que son en cierto modo los representantes de todos los hombres frente a los aspirantes. Luego, hacia los doce años, mientras se desarrollan las ceremonias de iniciación de los *tchuwanie* y de los *kalave*, de los grados tercero y cuarto, los *yiveumbwaye* se convertirán en *kawetnie*. Tras diversos rituales que se desarrollan en el bosque o cerca de la casa de los hombres durante el día y la noche, los *yiveumbwaye* abandonarán en un lugar recóndito del bosque sus taparrabos semifemeninos y sus viejas capas, a las que los responsables de este segundo estadio de la iniciación colocarán en lo alto de un tronco de un árbol gigante, en donde las dejarán pudrir. El maestro de este ritual, antes de enganchar sus vestidos, invoca la protección del espíritu del árbol, recoge un poco de savia de su corteza y la deposita sobre el mechón de cabellos que queda en la parte superior del craneo rasurado de los muchachos, en el lugar en dónde, según los Baruya, mora nuestro espíritu. Luego, por primera vez en su vida, los muchachos se visten verdaderamente de hombres y reciben los tocados de plumas y otros signos de su rango.

Hacia los quince años los *kawetnie* se convierten en *tchuwanie*. Las ceremonias duran aproximadamente cinco semanas y son, junto con las que se consagran la ruptura de los *muka* con el mundo

femenino, las más importantes de todo el ciclo de iniciaciones baruya. Durante esta ocasión los hombres maduros, *apmwenangalo*, los grandes hombres, padres de muchos hijos, de los que los mayores de ellos están ya iniciados, construyen una gigantesca casa ceremonial, que cobijará a los chicos durante las semanas de los rituales, a los que asisten cientos de hombres, y en donde dormirán durante la noche los nuevos *tchuwanie* y los *kalave*.

Para los Baruya la *tsimia*, la gran casa ceremonial, es como el cuerpo simbólico de la tribu. El techo de caña sería como la piel de este cuerpo, cuyos huesos, el esqueleto, lo constituyen los postes que sostienen el tejado. En el centro el pilar que sostiene al edificio es llamado «abuelo» y cuando se lo alza se precipita desde lo más alto de él una zarigüeya viva, que muere al estrellarse contra el suelo. Se ofrece entonces esta presa al hombre de más edad de todo el valle, para indicar y para compensar a la vez el hecho de que deberá morir antes de las próximas iniciaciones, tres años más tarde. Cada poste de la *tsimia* representa a un nuevo iniciado y el gran hombre que lo planta murmura su nombre en el momento en el que lo clava en el suelo. Todos los postes son clavados al mismo tiempo, en el mismo instante, por decenas de hombres alineados uno junto a otro en un vasto círculo que dibuja la forma de la *tsimia*. Estos hombres, reagrupados por aldeas están alineados por linajes, mezclándose todos los clanes. La *tsimia* aparece por tanto como la casa de los hombres de todas las aldeas, de todos los linajes a la vez, superando las distinciones establecidas por las relaciones de parentesco y residencia. En este sentido es, como dicen los Baruya, el «cuerpo» (simbólico) de su tribu, la materialización de su unidad contra los enemigos y de su solidaridad frente a las mujeres.

El último día de la construcción de la *tsimia*, exactamente antes de que centenas de mujeres reagrupadas por aldeas traigan los haces de cañas que cubrirán el techo, los hombres hacen entrar secretamente en el edificio a los futuros *tchuwanie* y *kalave*, llevando cada uno un bastón o unas tablillas para hacer ruido.

Las mujeres, guiadas y custodiadas por los chamanes varones, se echan a correr alrededor del edificio, arrojando con grandes gritos sus haces contra los hombres casados encaramados en el techo y listos para iniciar el trabajo. De repente, a una señal discreta de éstos, los iniciados escondidos en el recinto forman un estrépito espantoso. Las muchachas se asustan y los niños dan gritos de pánico. Las mujeres casadas saben de qué va el asunto, pero se callan y dicen a las jóvenes que son los espíritus, que han entrado en el edificio y se comunican con los iniciados.

Esa misma tarde y una vez acabada la *tsimia* los representantes de los dos clanes, los Nunguye y los Andavakia, encienden un fuego nuevo que arderá durante todas las ceremonias. Lo hacen golpeando piedras de sílex (o al menos así lo hacían, porque las piedras rituales han desaparecido en la actualidad en el incendio de la aldea en el que se conservaban, incendio provocado por orden de

un joven oficial australiano que quiso castigar a los Baruya de esa aldea por haber tomado las armas para vengar el suicidio de una de sus hermanas casadas en otra aldea). Al encender este fuego con el sílex los hombres reproducen el gesto de su padre sobrenatural, el Sol, fuente de calor y vida. Efectivamente, un mito baruya explica que hace mucho tiempo los sexos de los hombres y de las mujeres no estaban perforados, estaban como tapiados. El Sol puso fin a esta situación arrojando una piedra de sílex al fuego. La piedra se calentó, explotó, y sus esquirlas atravesaron el pene del hombre y la vagina de la mujer, así como sus anos. Desde entonces los hombres y las mujeres pueden copular y reproducirse.

El momento más solemne de estas ceremonias llega cuando el maestro de los rituales de este estadio, un Baruya del clan de los Baruya, el que ha dado su nombre a la tribu, coloca sobre la cabeza de los propios iniciados el símbolo de la dominación masculina, un pico de cálao inclinado, que culmina a un círculo de junco terminado por dos defensas de cerdo afiladas, cuyas puntas se colocan en la frente de los iniciados. Luego, de vuelta a la casa ceremonial tras haber desfilado en procesión, espléndidamente vestidos y adornados, por delante de todas las mujeres de la tribu que se sitúan a lo largo del camino, deben soportar el dolor de estas puntas afiladas sobre su frente durante toda la noche y hasta el alba, girando y girando, agotados por la fatiga y el hambre, alrededor del poste central de la *tsimia*. Entonces se les revela que el pico de cálao es su pene y que el círculo dentado la vagina de las mujeres. También se les descubre que su nuevo nombre, *tchuwanie*, es uno de los nombres secretos de la vagina, ignorado por las mujeres.

Pero es también en este momento en el que, mudos e inmóviles, reciben estas insignias y en el que son investidos por sus padres y padrinos, cuando el maestro de esta ceremonia les dirige un amplio discurso para recordarles que, de ahora en adelante ya serán hombres y que pronto sus mayores les encontrarán una esposa, lo que se volverá muy difícil si los padres de las muchachas en edad de merecer se enteran de que fulano o mengano es un holgazán o un ladrón. Se les recuerda que una vez casados tendrán que roturar el bosque y hacer jardines para alimentar a su familia, que deberán cumplir todos sus deberes para con sus esposas, sus hijos y todos sus parientes consanguíneos o aliados: pero también que ante todo deberán estar listos de ahora en adelante para luchar hasta la muerte para defender a los Baruya y a su territorio. Los *tchuwanie*, a diferencia de los *kawetnie*, estaban autorizados a combatir en medio de las mujeres, mientras que, cuando eran más jóvenes, debían permanecer apartados de la línea de combate. Ahora bien, el maestro de las ceremonias, quien pronuncia públicamente estos discursos, es el adulto con mayor prestigio. Pertenece al clan de los Baruya, clan que es al conjunto de la tribu, lo mismo que el poste central a la casa ceremonial. Es evidente que esta ceremonia y estos discursos se llevan a cabo lejos de los ojos y los oídos de las muje-

res, en la cumbre de una montaña, y es solamente más tarde cuando los recién iniciados, adornados con sus insignias y su peinado simbólico, descienden lentamente hacia la *tsimia*, ofreciéndose a la pública admiración de mujeres y niños apoltonados para poder verlos a lo largo del camino.

Es durante este época o durante los meses que le siguen cuando los padres de un *tchuwanié* deben, si ya no lo han hecho antes, encontrarle una esposa. Un día se enterará que se debe casar con tal o cual joven, que es la hermana menor de alguno de sus coiniados, al que deberá ceder en intercambio a alguna de sus hermanas menores o de su primas. A partir de entonces comenzará a ayudar a su futuro suegro a roturar los jardines, a la vez que éste vendrá a ayudar a su padre. Su hermana irá a ayudar a su futura suegra y su futura esposa vendrá a visitar a su madre. Por el contrario él no estará autorizado a reunirse con su prometida antes del matrimonio, que tendrá lugar muchos años después.

Mientras los padres de un joven no le hayan encontrado esposa, éste deberá permanecer como *tchuwanié* y, a la siguiente iniciación no podrá convertirse en un *kalave* como el resto de sus coiniados. Por vez primera desde hace casi diez años dejará de andar al mismo paso que todos aquellos que habían sufrido al mismo tiempo que él la ceremonia del *muka*, todos los que habían llorado y pasado hambre con él. Esto puede llegar a ocurrir si un muchacho es más lento que los demás en desarrollarse, si es de muy pequeña estatura o de apariencia endeble, o también, muy frecuentemente, porque sea huérfano o porque el segundo marido de su madre no se ocupa de él. Entonces sentirá la soledad, el desinterés de los miembros de su linaje por hallarle esposa, y puede ocurrir que decida entonces suicidarse e ir una noche a ahorcarse en el bosque.

Pero habitualmente todo transcurre sin incidentes y el *tchuwanié* llega a ser un *kalave*. *Kalave* es el nombre de una especie de papagayo blanco, una de cuyas plumas llevan los hombres en el centro de su tocado de cabeza. Los *kalave* son los encargados de llevar los estandartes de su aldea durante las ceremonias, de enfrentarse con los iniciados de los primeros estadios y de frotarlos con ortigas, así como de vigilar su permanencia y formación. Un día el *kalave* se enterará de que su prometida ha visto fluir su primera sangre menstrual y que se ha ido a la parte baja de la aldea, a la parte reservada a las mujeres, para recluirse bajo un abrigo de hojas y esperar, sin beber ni comer, que se prepare su ceremonia de iniciación.

En opinión de los Baruya la sangre menstrual fluye por vez primera del vientre de las mujeres cuando la Luna, hermana del Sol (en algunas versiones de sus mitos la Luna es esposa del Sol), perfora de nuevo su sexo. Los dos jóvenes deberán entonces sufrir..., pero cada uno por su parte y sin encontrarse con el otro, el uno con los iniciados de la casa de los hombres de su aldea en el momento en el que su prometida sea por fin púber, y la otra en com-

pañía de todas las mujeres, o casi, de todas las aldeas, las ceremonias *tchangitnia* (de *tchala*: sal y *gitnia*: masticar), las ceremonias de la pubertad. Más adelante analizaremos en detalle las ceremonias correspondientes a la muchacha. De momento digamos que poseen todas las características de una ceremonia colectiva de iniciación, llevada a cabo por todas las mujeres de la tribu, pero sin maestro de los rituales y sin manipulación de objetos sagrados.

Por lo que al joven se refiere, espera la noche en la que se desarrollará la ceremonia de iniciación de su prometida. Durante algunos días tiene prohibido comer caña de azúcar, beber y masticar nueces de areca; su padre es quien le impone estos tabúes. Luego, con los primeros resplandores del alba que sigue a la noche de las ceremonias femeninas, cuyos cantos y danzas él ha oído de lejos, y un poco antes de que la joven sea conducida al río para proceder a sus abluciones íntimas, el joven, engalanado con sus nuevos vestidos se lanza al bosque, escalando la montaña en compañía de algunos de sus coiniciados y de los responsables de esta ceremonia, que pertenecen al linaje de los Bulimmanbakia. Suben muy lejos, hasta lo alto, al pie de un árbol inmenso y muy recto, cuya sabia espesa parece esperma. Los Bulimmanbakia untan el vientre del iniciado con esta savia y pronuncian en secreto una fórmula mágica que reforzará el esperma del hombre y cerrará a la vez la vagina de la mujer, a fin de que el esperma eyaculado no salga, no se pierda y ella quede rápidamente embarazada. Luego se lleva a cabo otro ritual en torno a una planta de múltiples raíces, casi indesrizable, para impedir a la muchacha que se aparte de su prometido y no cumpla los acuerdos tomados.

Más adelante, al pie de otro árbol, los hombres ruegan al Sol con los brazos tendidos hacia lo alto y chascando los dedos para saludarle, emitiendo también un silvido musical que envía su aliento a mezclarse con el viento y a elevarse hacia el cielo. Luego el novio grita el nombre de iniciada que acaba de tomar su futura esposa y proclama: «Tu, x, yo soy ahora tu hermano mayor. Ya no le perteneces a tu padre, sino a mí».

Este ritual es extremadamente secreto. Los jóvenes no lo aprenden hasta el momento en el que su prometida es ya púber, y las mujeres lo ignoran. Señalemos que el nuevo nombre de la mujer, que el joven pronuncia en las profundidades del bosque, le estará en adelante prohibido pronunciarlo, tanto en público como en privado. Porque, una vez casado, jamás podrá llamar a su esposa por otro modo que como «mujer». Y tampoco ella podrá pronunciar, ni en público ni en privado, el nombre de su esposo, al que llamará «marido».

Esta ceremonia no concluye en el corazón del bosque, sino sobre el sitio ceremonial de los hombres de su aldea, un claro en el bosque, en el centro del cual se yergue un pándano, árbol-macho por excelencia. Se viste y se adorna al joven y se le hace comer taros en los que se han ocultado hojas mágicas que le darán fuerza.

Se le pinta el vientre de arcilla y savia para que sea fecundo, para que los árboles con savia le den esperma, hijos y se le recuerda, entre otras cosas, que no puede, bajo pena de muerte, abandonar a su mujer por la mujer del prójimo.

Al día siguiente la vida continuará igual durante algunos meses e incluso por algunos años. Un día el padre del joven *kalave* le dirá que reúna todos los materiales necesarios para construir una casa; entonces ya sabe que se va a casar. Días más tarde estos materiales —salvo la caña, trabajo propio de las mujeres—, estarán ya listos y ocultos en el lindero de la aldea. Todos los coiniados del joven, sus primos paralelos y cruzados y todos los jóvenes vendrán a construir la casa en una atmósfera de alegría. Un chamán pintará los postes de la casa con arcilla mágica para protegerlos contra los malos espíritus. Luego vendrá la ceremonia del matrimonio, durante la cual los dos jóvenes, separados por una gran distancia, escucharán las exhortaciones, que públicamente se les dirigen, a serse fieles, a ser trabajadores, a no pensar en divertirse y en jugar como los niños en los jardines de los demás...

Días más tarde los hombres del linaje del joven casado construirán el hogar de la nueva casa. Entonces el joven dormirá durante algunas noches con los jovencitos de la aldea y la joven hará otro tanto. Por fin dormirán solos bajo el mismo techo, pero no estarán autorizados a hacer el amor antes que el hollín haya ennegrecido las cañas verdes recién cogidas. Mientras tanto se acarician, se descubren, y sobre todo el joven da su esperma a beber a la joven esposa, para que sea fuerte y se dilate antes de hacer por vez primera el amor. A partir de entonces el joven ya no volverá a dormir a la casa de los hombres más que cuando la mujer tenga sus reglas o esté de parto. Sin embargo, en el pasado en tiempos de guerra o de grave epidemia, los hombres venían a vivir con los iniciados en la *kwalanga*, la casa de los hombres, para prepararse para el combate o para ayudar a los chamanes y luchar contra los malos espíritus, portadores de la enfermedad y la muerte y a expulsarlos.

Una vez vuelto un *tchuwanie* el adolescente se había convertido en un *munginie*: un joven; continuará siéndolo hasta que sea padre de tres o cuatro hijos.

El estatuto de cada varón se crece con el nacimiento de cada hijo y lleva acabo una ceremonia especial para él en el lugar ceremonial de su aldea. Asisten todos los hombres del lugar, así como los parientes y amigos que habitan en otras aldeas y han venido a reunirse. Esta ceremonia es particularmente importante cuando tiene lugar el nacimiento del primer hijo. Prolonga y culmina la iniciación del joven.

Por la mañana el hombre se va al río a lavarse el cuerpo para purificarse de la polución femenina (*langeureuka*), de las impurezas del sexo femenino. Con su cuerpo desprovisto de todo tipo de ornato y no llevando más que un pequeño taparrabos se va en compañía de sus coiniados hacia el lugar ceremonial donde se le co-

loca en una especie de túnel de hojas, semejante, aunque más corto, a aquel que había tenido que frenquear muchas veces, empujado y sostenido por su padrino, cuando era un joven iniciado, y al fin del cual le esperaban para restregarle con ortigas los iniciados mayores y los hombres casados jóvenes. Ahora ocurre lo mismo: a la salida del túnel les esperan los hombres maduros que le frotarán el vientre y el bajo vientre con ortigas. Luego se le instala entre dos filas de largas ramas colocadas en el suelo haciendo una especie de camino. Este camino es la imagen de su propia mujer; deberá tener cuidado, no podrá franquearlo porque esto simbólicamente significaría que marcha sobre el camino de los demás, que les roba su mujer.

Luego se le presenta un paquete de lodo amarillo. Un hombre del clan de los Andavakia o del clan de los Nunguye comienza entonces una violenta arenga:

¿Qué es esto, tierra para pintarte, para ponerte guapo? No, es la mierda del bebé que acaba de nacer... Y mientras esta mierda no esté dura no harás el amor. Has estado del lado de las mujeres, ahora te rescatamos y te metemos en la casa de los hombres. Piensa en este niño, piensa en hacerle jardines para él y para su madre. Cuando tu hijo ande y juegue con un pequeño arco, cuando tu hija lleva una redecilla sobre su cabeza, entonces tu también podrás salir con tu rabo...

El maestro de la ceremonia distribuye luego nueces mágicas que los hombres chupan para purificarse la boca; estas nueces dan poder y esperma a los hombres. El poder mágico desciende desde las raíces de los dientes hasta el pene. Luego el maestro del ritual, cuando pinta el cuerpo del hombre con arcilla roja, pronuncia secretamente una fórmula mágica que invoca a un bananero salvaje, cuyo tronco está lleno de jugo y de savia. Lo invoca para que el hombre y la mujer tengan jugos en abundancia: el hombre esperma y la mujer leche. Después todos ruegan al Sol con las manos alzadas y chasqueando los dedos y silvando de nuevo. El maestro del ritual invoca secretamente al águila, ave del Sol, para que venga a recoger los espíritus de los hombres y los lleve hasta la cumbre de las montañas para hacerlos más grandes y más fuertes. La ceremonia concluye con un grito de victoria como el que se lanza sobre el campo de batalla cuando el enemigo está muerto o en fuga.

Esta ceremonia se repetirá en cada nuevo nacimiento en una versión simplificada y, cuando el *apmwe* tenga al menos cuatro hijos y de treinta y cinco a cuarenta años, se convertirá en un hombre maduro, un *apmwenangalo*. Mientras tanto habrá levantado sucesivamente los tabúes que le impedían comer ante su padrino y su madre y el dirigirles la palabra.

Su padrino es aquel hombre que años antes le había asistido en

su entrada en el mundo de los hombres. Es el antiguo joven que durante días y noches la había cuidado «como una madre» en la casa de los hombres, teniéndolo en su regazo durante las largas sesiones de arengas, de «lecciones» dadas a los iniciados por los hombres casados. El era quien lo velaba para que durmiese, se vistiese y comiese normal y correctamente. También era quien le acompañaba, ocultándolo bajo su capa, a orinar o a defecar en el agujero cavado cerca de la *mukanga*.

Ahora será a su madre, ya muy vieja, a quien ofrezca su caza para levantar los tabúes que durante tantos años le habían impedido hablar o comer en su presencia. La madre es la primera mujer que un Baruya deja en su vida y la última que encuentra.

Por fin hacia los treinta y cinco o cuarenta años, cuando sus primeros hijos ya son *kawetnie* o *tchuwanie*, iniciados de segundo o tercer grado, el hombre se convierte en un *apmwenangalo*. El será quien de ahora en adelante plantará uno de los postes de la *tsimia* durante cada iniciación.

Y para concluir, el hombre entra en la vejez hacia los cincuenta años. Entonces jugará un papel cada vez más débil en la sociedad, excepto si ha sido durante su vida un Gran Guerrero o un Gran Chamán, cuya gloria y experiencia jamás podrán extinguirse. Se convertirá en un viejo, al que se le llama *nei* o *ate*: abuelo. Dependerá cada vez más de sus hijos para poder subsistir y vendrá a «sentarse en sus manos». Y al final podrá llegar a ser el más viejo de la tribu, al que se le ofrecerá la zarigüeya muerta desde lo alto de la *tsimia* y no le quedará nada más que morir antes de las próximas iniciaciones.

Antaño los Baruya enterraban a sus muertos o bien los exponían sobre una plataforma, de acuerdo con el clan al que perteneciesen, su sexo, su edad y sus funciones. Los Grandes Guerreros eran expuestos con su arco y sus flechas y se les plantaban taros y caña de azúcar bajo sus plataformas; el jugo del muerto fluía sobre ellas y luego se las replantaba en otros jardines. A los chamanes se les enterraba. Los dualismos de lo cálido y lo frío, de la luz y la oscuridad, del día y la noche justificaban estas dos formas de funerales. En el caso de la exposición, cuando el cadáver estaba ya descompuesto se procedía a unos segundos funerales. Los dedos de cada mujer se cortaban, se secaban al fuego y luego eran llevados en un collar por su viudo. La mandíbula inferior de un difunto o difunta, limpia, se llevaba bajo la axila por parte del cónyuge superviviente. El resto de los huesos se colocaba en el agujero de un árbol dentro del territorio de caza que pertenecía al muerto y a sus antepasados.

Allí su espíritu vivirá de la caza y los recursos de la naturaleza, atacando a otros hombres de diferentes linajes que se adentrasen en sus dominios para robarle la caza, y protegiendo así a sus descendientes a condición de que no le faltasen al respeto debido, y mientras estuviese bien dispuesto a su favor. Los espíritus de las mu-

jeros iban a reunirse con los espíritus de sus antepasados y de sus hermanos difuntos, velando en todas partes por el buen uso de los recursos de su territorio.

Los europeos prohibieron a su llegada la exposición de los muertos y los funerales secundarios. En la actualidad tras la independencia, se ha mantenido la costumbre de no exponer a los muertos y se plantan flores sobre las tumbas como en un cementerio europeo. Esto no se hacía entre los Baruya, cuyas flores se plantaban en los jardines o al pie de los árboles del bosque, cuyo benéfico espíritu se suponía que podría traer la fecundidad a los hombres y a la tierra.

EL CICLO DE LA VIDA DE UNA MUJER.

Al nacer una niña es una *bwaraniac*, un bebé y su padre no podrá mirarle el rostro antes de que haya hecho los regalos al linaje de la madre. Hacia los doce o quince meses se convierte en una *tayac*, una niña, y a medida que crece y hacia los ocho o diez años se le llama *tayac-naangac*, niña mayor. Hacia los doce o trece, cuando se perfila su pecho, se le llama *awunnakac*, de *aunie*, seno.

Durante todo este tiempo ha vivido sobre todo con su madre, aunque hasta los cinco o seis años haya convivido con los niños de su edad. Luego gradualmente habrá dejado de hacerlo para acompañar a su madre a los jardines y ayudarla en las múltiples tareas domésticas. Cuando se hinchan sus senos y se anuncia la pubertad, un día un hombre la reunirá con otras niñas de su edad y sin ceremonia alguna le perforará la nariz cerca de la aldea. Quede claro que será de acuerdo con las madres de las pequeñas cuando este hombre les perfora la nariz. Para ello no tiene necesidad de poseer ningún objeto sagrado, ningún *kwaimatnie*, ni tampoco tendrá que poseer responsabilidad alguna en la iniciación de los muchachos. Frecuentemente el hombre que le perfora la nariz a una niña es su tío materno o un pariente del lado maternal.

La chica tendrá su primera regla hacia los quince o dieciséis años. Cuando fluye la sangre avisa a su madre y se va a la parte baja de la aldea hacia el espacio reservado a las mujeres. Su madre, sus hermanas mayores y sus primas vendrán a construirle una choza de ramas y de hierbas. Permanecerá una semana sin comer y casi sin beber, esperando que comience la ceremonia *tchangitnia*, cuya parte masculina he descrito con anterioridad. Durante esta semana de reclusión y ayuno recibe visitas frecuentes de las chicas de su aldea, pero les sonríe sin hablarles o les murmura dos palabras en voz baja. Las mujeres del linaje de su marido, de su madre y de su futuro marido le confeccionan múltiples taparrabos que llevará con orgullo a su retorno al poblado. Una mañana su futuro suegro le enviará un regalo, una decena de capas de corteza; aceptarlas es para la joven un gesto de decisivas consecuencias para el resto de su existencia, porque, al hacerlo, acepta por marido al hom-

bre al que había sido prometida. Negarse supone en consecuencia su última oportunidad de modificar su destino y de ejecutar, llegado el caso, su propia voluntad. Sin embargo, este rechazo implica, como hemos dicho, tantos conflictos sociales que es muy raro que se produzca; no obstante ocurría a veces antes de la llegada de los blancos. Una vez que una joven ha aceptado las capas, las amonтона sobre su cabeza y por eso cuando deja la choza menstrual para ir a sentarse a su lado o a descansar parece un rígido maniquí.

Por fin llega el día de la gran ceremonia. Al mediodía cientos de mujeres llegadas de todas las aldeas del valle convergen hacia el sitio ceremonial, llevando con ellas a sus hijas e hijos, niños de tierna edad, redes llenas de alimento y cubiertas para la noche. El sitio es una amplia superficie de hierbas pisoteadas que forma una especie de claro disimulado por los bosquecillos y las espesuras de unos acantilados que caen sobre el río. En el centro se halla un montón de troncos de árboles secos que los hombres han cortado y transportado discretamente no lejos de este lugar. Encendidos formarán una gigantesca hoguera que arderá durante toda la noche, iluminando con sus altas llamas rojizas y ondulantes los cuerpos morenos, los grupos, las danzas y las escenas. Una vez comenzada hacia las once de la noche la ceremonia, continuará hasta el alba, para continuar entonces al borde del río, donde todas las mujeres bajarán con las iniciadas. No será hasta el mediodía cuando las mujeres devuelvan a la chica a su aldea, antes de volver por grupos y entre risas a sus poblados respectivos.

Todas estas ceremonias les están estrictamente prohibidas a los hombres y éstos se ríen frecuentemente de las mujeres diciéndole que estaban escondidos durante la noche y que las habían visto, que habían visto «todo». Yo fui autorizado numerosas veces por las mujeres, a pesar de la prohibición, a asistir a sus ceremonias. Había expresado mi deseo ante dos mujeres, mis informantes, y a Djirinac, a la que dedico este libro. Durante más de un año no volví a oír hablar de mi deseo, aunque mis amigas me habían prometido decírselo a las demás y discutirlo con ellas.

Una noche, cuando sabía que se iba a celebrar la iniciación de la hija de un amigo, Ymbaignac, una especie de líder de las adolescentes: viva, osada, insolente, muy inteligente y a la que quería mucho, mis dos amigas, acompañadas por algunas viejas vinieron discretamente a buscarme y me llevaron a la parte baja de la aldea, donde me dejaron en compañía de Ymbaignac, de su madrina y de algunas de sus coiniciadas en la casa menstrual. A pesar del ayuno y a pesar de la aprensión que tenía por el transcurso de los acontecimientos, Ymbaignac pasó el día haciendo chistes o durmiendo. Luego, hacia medianoche vinieron a buscarnos y descendimos silenciosamente hacia el claro oculto al borde del barranco.

Debo aclarar en seguida que mi participación en los ritos de las mujeres me costó el ser excluido del mundo de los hombres por algunas horas. Cuando volví al poblado a la mañana siguiente, tras

haber pasado la noche y el día con las mujeres, no hallé a ningún hombre en la aldea, lo que era normal, se la habían abandonado a las mujeres y se hallaban reunidos en la casa de los hombres. Cuál no sería mi sorpresa cuando al cabo de un cierto tiempo vi llegar a dos jóvenes que me llamaron por mi nombre negándose a acercarse y advirtiéndome que no me acercase a ellos. Enseguida me explicaron que habían sido enviados como emisarios por los hombres para informarme de que yo no podría vivir de nuevo con ellos, a menos que aceptase el someterme a un ritual de purificación. Acepté y los dos emisarios me dejaron para dirigirse hacia el bosque, diciéndome que volverían después de una hora o de dos. Horas más tarde, en efecto, estaban de vuelta llevando dos pájaros que acababan de matar. Se me acercaron y me pidieron que me desnudase, lo que hice. Entonces encendieron las plumas de los pájaros y las pasaron como antorchas bajo mis axilas y a lo largo de la ingle, cerca del sexo. El humo, el olor de las plumas y de la carne quemadas expulsaron a los olores de la polución de las mujeres que impregnaban mi cuerpo, y así volví a ocupar mi lugar en el mundo de los hombres.

De hecho más tarde comprendí que me habían practicado un rito que las mujeres se aplican a sí mismas cada vez que reinician su vida conyugal después de haberse separado provisionalmente de su marido para dar a luz o para esperar el fin de su regla. En efecto, cada vez que su marido va de caza, la víspera de su regreso mata un pájaro y lo deja cerca de la entrada del domicilio conyugal. A su llegada la mujer encuentra el pájaro, pone fuego a sus plumas y se purifica pasando el ave inflamada a lo largo de su cuerpo, de su vientre, sus manos, y alrededor del hogar en el que cuece la comida de la familia, y por último a lo largo de las paredes de la casa.

Estas son las condiciones en las que pude asistir a estas ceremonias, y he aquí, muy sumariamente resumido, lo que he visto y oído. La muchacha es llevada cerca de la gigantesca pira que acaban de encender su madrina y las otras mujeres; se le obliga a sentarse cerca de las llamas sobre las piernas de su madrina que, a su vez, está sentada en el suelo. A cada lado de la pareja están sentadas todas las jóvenes púberes del valle que todavía no están casadas o que, si lo están, todavía no han tenido un niño. El calor es terrible y las muchachas, aunque se protegen bajo las capas de corteza, sudan muchísimo. Este fuego, este calor, están destinados a purificarlas, a eliminar de su cuerpo el agua y a volverlas duras y firmes y darles una piel nueva y reluciente.

Entonces comienza una larga serie de arengas dirigidas agresivamente a la muchacha por las viejas armadas de largos bastones de cavar que blanden por encima de la cabeza, avanzando y retrocediendo a saltitos, como lo hacen los guerreros cuando desafían a los enemigos y esquivan sus flechas saltando unos pasos adelante y atrás. La muchacha y sus compañeras escuchan en silencio estas arengas, cuyas lecciones son puntuadas a bastonazos sobre su ca-

beza, bastonazos ligeros, simbólicos, dados por alguna de las viejas que repentinamente deja de brincar y se precipita amenazante sobre la joven iniciada. De hecho lo que gritan son las tablas de la ley baruya, los mandamientos del dominio de los hombres sobre las mujeres y de la sumisión de los pequeños a los mayores:

No te resistas a tu marido cuando quiera hacer el amor; no grites o se enterará y se ahorcará de vergüenza.

Guárdate de los coiniados de tu marido. Si vienen cuando tu marido no está en casa, quizá traten de hacerte el amor, tu marido se enterará y te matará a ti y a ellos.

No te rías si el taparrabos de tu marido está mal colocado y deja ver su sexo. Se avergonzará.

No cortes sin su permiso las cañas de azúcar que ha plantado, excepto si llegan los huéspedes. Precipitate entonces a cortarlas y dales de beber. Cuéceles también patatas dulces, así tu marido estará contento.

No mates a tu hijo cuando lo hayas traído al mundo. Los hombres se encariñan más cuando tienen hijos y se preocupan más de hacer jardines para ti y para ellos.

En medio de estos discursos aparece una joven disfrazada de hombre, de guerrero. Es la hermana o una hermana clasificatoria del novio de la muchacha que acaba de tener sus reglas, y representa precisamente a su hermano, el futuro marido. Las viejas gritan entonces señalando a la mujer-hombre: «¡Vaya, mira quién viene, mira... (y sigue el nombre del joven con el que se va a casar)!». Luego la hermana del novio mastica sal y hojas de plantas mágicas y escupe esta salsa sobre las hojas de los bananeros de una especie cuyos frutos vuelven a las mujeres más fecundas. Luego da la salsa a comer a la joven iniciada y a las demás mujeres. Quede claro que este rito posee muchas significaciones y que yo conozco algunas que las mujeres me han revelado, pero no todas. Tiene algo que ver con las cañas que las mujeres plantan para hacer los *pulpuls*, los taparrabos que ocultan las partes sexuales de los hombres y las mujeres. También significa que las mujeres no deben rechazar su sexo, y por último y sobre todo se refiere al esperma, como el ritual siguiente.

En efecto, las mujeres jóvenes preparan trozos de caña de azúcar a los que quitan la corteza y se los ofrecen a la boca de la muchacha y de las restantes jóvenes para que los chupen. Aquí el significado también está claro, cuando se tiene en cuenta que las cañas de azúcar son plantadas exclusivamente por los hombres en jardines especiales y que además representan su pene. El jugo que la boca exprime de las cañas de azúcar es como el esperma que los hombres eyaculan no sólo en el vientre de las mujeres para hacerles hijos, sino también en su boca, cuando se lo dan a beber cada vez que ellas tienen necesidad de recuperar fuerzas tras sus partos y sus reglas. Este es el secreto que la muchacha descubre esta noche no solamente por los gestos, sino también mediante los cantos que

le dicen que jamás deberá negarse en adelante a beber el jugo de caña de azúcar. Más adelante volveremos a tratar este problema que yace en el corazón de las ideas buruya que legitiman el poder masculino.

Luego las jóvenes van a prepararse en la obscuridad que rodea al claro iluminado por la hoguera. Durante muchas veces en el curso de la noche saldrán repentinamente de la penumbra para venir bailando a gesticular alrededor del fuego, bajo la mirada de la joven iniciada, representando escenas que ilustran cada una un principio o una norma de la conducta que se espera de una mujer. Se disfrazan de guerreros para una de las danzas y llevan en la mano largas cañas como las que utilizan los niños en sus juegos como jabalinas. Llegan ante la joven iniciada y sus compañeras y, a una señal determinada, les arrojan las jabalinas a la cara. La muchacha no se mueve, pero su madrina y las demás jóvenes recogen los proyectiles y los devuelven, aun permaneciendo sentadas. Esta escena representa la suerte que esperaría a la muchacha si engañase a su marido, éste la buscaría para matarla de un flechazo de bambú, *biaka*, con las flechas utilizadas para matar a los cerdos, salvajes y domésticos, y a los enemigos. Antaño los Baruya pintaban en la punta de las flechas la imagen de un sexo femenino para recordar el castigo que tocaría a la mujer adúltera y a su amante.

Otros cantos y otras danzas su suceden a lo largo de la noche. En uno de ellos se les recomienda a las mujeres no permanecer jamás de pie cuando su marido esté sentado comiendo caña de azúcar; de hacerlo su sexo envenenaría el jugo del azúcar. Es preciso que se sienten o se pongan en cuclillas esperando que haya terminado, si no sospecharía que quiere envenenarlo y se vengaría arrojando un hechizo. En otra se recomienda a la joven resistir a su marido si pretende obligarla a hacer el amor en un lugar o un momento prohibidos, como por ejemplo de camino para la caza, o el día en el que se va a cocer un cerdo en el horno excavado en la tierra.

Aparte de estas escenas y cánticos colectivos las ancianas no dejan de amenazar a la muchacha, mientras las restantes mujeres le recuerdan las travesuras de su juventud, su mala conducta y sus faltas con el objeto de avergonzarla. He aquí algunas traducciones:

Una mujer: debes ayudar a tu padre y traerle una red de patatas dulces.

Otra: cuando las mujeres van a cocer su comida en común, ayúdalas, pela patatas y trae hojas de banano para tapizar el fondo del horno.

Otra: debes ayudar a tu suegro y a tu suegra, se están haciendo viejos.

Otra: cuando se construya una casa nueva, ayuda a la gente, llévale haces de cañas.

Otra: llega a casa antes que tu marido, así el no sospechará que hayas salido a que te jodan por ahí.

Otra: ahora ya no tienes derecho a provocar a los hombres. Ahora que tu vagina está abierta interpretarían eso como una invitación a joder.

Otra: a partir de ahora cuando vayas por el camino no vayas contemplando tus brazos o tu falda, anda derecha y no grites como un hombre.

Otra: no corras como cuando eras pequeña para atrapar a los ratones en tus jardines.

Otra: he oído decir a la vieja Busaraiac: «si me refunfuñas te doy», ya no debes hablarle así a las ancianas.

Otra: ¿te crees que todos los hombres te pertenecen y que puedes elegir al que quieras, como se eligen las mejores patatas dulces, dejando a un lado las que están podridas? Obedece las reglas. Esos jóvenes son hijos de muchas mujeres diferentes y ya hemos elegido un marido para ti. Confórmate y acepta la ley.

Otra: si no quieres casarte con el hijo de Djonongaliac hay muchas personas de su clan que te matarán.

Otra: si no quieres casarte trata entonces de apagar el fuego que su hermana ha encendido para tí, trata de estropearlo.

Otra: ¿Por qué te asusta el fuego? Venga, no vale la pena que te tapes la cara. Antaño no nos tenías miedo en la aldea, nos enseñabas el culo. Bueno, ahora no deberías tener miedo al fuego.

Otra: hace mucho tiempo que se te observa. Se cree que no serás capaz de traer al mundo más de dos niños.

Otra: te he oído decir: «no quiero hacerle la comida a mi padre». Llevas a cuestras una redecilla nada más. ¿Qué modo es éste de comportarse?. Haces como si fueras un hombre. Y ahora debes aprender a llevar a cuestras una gran red de patatas dulces.

Otra: ¡Eh pequeña, este pequeño fuego (metonimia) que ves ahí es la imagen de tu casa!. No tienes derecho a quedarte sentada en casa y a no hacer nada mientras el fuego se apaga. Debes hacer un buen fuego todos los días. Si tu marido llega a casa y no hay fuego, sus amigos, sus coiniaciados se reirán de él y se avergonzará.

Otra: en el pasado se decía a Nungwakac las mismas cosas que se te dicen a tí ahora. Ella tiene ahora diez hijos y un montón de cerdos y todos los días hace un *mumu* un gran horno, para cocer los alimentos de su familia. Ella supo escucharnos...

Por fin, al llegar los primeros resplandores del alba, la joven iniciada, su madrina y las demás muchachas que hayan tenido sus primeras reglas en los meses precedentes, abandonan discretamente los lugares donde cientos de mujeres permanecen dormidas alrede-

dor del fuego mortecino, cubiertas con sus capas de corteza y con los niños pegados a su vientre sobre la hierba mojada por el helado rocío. Descienden en silencio hacia el río y allí, a la orilla del agua la madrina se revuelca en el barro con la joven iniciada, imitando, según parece la copulación. Después se lavan todas y permanecen en cuclillas en el agua. Se las cubre con hojas y con ramas que se mojan periódicamente esperando la llegada de las demás mujeres. Parece ser que es en este momento cuando las jóvenes que acaban de parir y tienen el pecho hinchado por su leche dan de mamar a las jóvenes iniciadas que permanecen bajo las ramas y ocultas bajo las hojas.

Luego por la mañana y durante horas todas las mujeres bailarán y se restregarán con ortigas o se azotarán con ramas haciendo que no les duele nada. También se golpea a los pequeños que están atados a la espalda de su madre, con el fin de que no se caigan. A una señal dada las jóvenes iniciadas salen bailando de debajo de las ramas y las mujeres comienzan a golpearlas mientras cantan. Se coloca en la boca de cada muchacha un trozo de madera que morderá con todas su fuerzas mientras las mujeres le restriegan el rostro, los pechos y el vientre con ortigas que le escuecen terriblemente. El trozo de madera sirve para que ella calle sus quejas ante su madrina. Tras esta prueba es cuando la madre de la muchacha llamará a su hija por su «gran nombre», su nombre de iniciada. Entonces se la vestirá con faldas nuevas, se colocarán en torno a su cuello collares de conchas prestadas por las mujeres de su familia paterna y materna y se la cubrirá de decenas de capas de corteza, regalo de la familia del novio.

A continuación se le dará la primera comida a la muchacha, se acumulan a sus pies decenas de taros y patatas dulces, que se le ofrecen con prodigalidad, pero no comerá más que uno o dos, en los que se han escondido hojas de poderes mágicos que le darán fuerza. Por fin llega el retorno al poblado, que se hará lentamente en procesión, pero de repente un grupo de jóvenes del cuarto grado de la iniciación sale de los matorrales y se lanza sobre las mujeres, con los ojos inyectados en sangre y blandiendo ramas erizadas de espinas y con garrotes. Estalla la pelea, se oyen gritos y vociferaciones. Las mujeres casadas se defienden con sus bastones de cavar torpemente, sin inteligencia. Más adelante volveremos sobre este ritual. Por fin se consigue llegar al poblado; la joven iniciada y sus compañeras, agotadas, se echan al suelo para dormir, tras haber colocado sobre una amplia corona verde las decenas de faldas que se les habían ofrecido y que llevaban una encima de otra. Las mujeres que viven lejos vuelven a sus casas enseguida para dormir un poco y prepararse, como todos los días, para hacer la comida del hombre y los cerdos.

Al día siguiente las mujeres del linaje de la muchacha y del linaje de su futuro marido se reúnen para cosumir junto con ella y con los niños de ambos grupos la caza que les han traído sus her-

manos, su padre y su marido que desde hace algunos días estaban cazando en el bosque. La comida tiene lugar cerca de la casa del futuro suegro, y él es quien prepara y cuece las presas antes de ofrecérselas a las mujeres. En días sucesivos se suceden los últimos rituales para levantar las prohibiciones impuestas antes de la ceremonia sobre el consumo de nuez de areca, agua, etc. Una tarde se encerrará a la muchacha y a sus coiniciadas en la casa de su madrina. Esta quemará restos de caña de azúcar que despiden una intensa humareda que las sofocará y que las asfixiará durante horas. Se dice que es para recordarles que no deben encender fuego en cualquier parte mientras preparen su jardín, pero también hay otras significaciones más ocultas, ya que la caña de azúcar es el pene del hombre.

¿CONSTITUYEN LAS INICIACIONES FEMENINAS UNA AUTENTICA INICIACION?

Tras esta descripción demasiado sumaria de algunos de los rituales a los que se someten los Baruya, tanto hombres como mujeres, será necesario interrogarse acerca de sus significaciones explícitas e implícitas y ante todo tomar conciencia de las diferencias existentes entre los dos tipos de iniciaciones, entre los procedimientos elegidos para imprimir a los individuos los caracteres sociales que se esperan de cada uno de los sexos.

En primer lugar es chocante el comprobar la diferencia de energía que la sociedad consume en la fabricación de un hombre o una mujer aptos para el matrimonio. Hacen falta diez años de segregación sexual, cuatro grandes ceremonias separadas por intervalos de muchos años, de las que la primera y la última duran más de cinco semanas, para separar a un muchacho de su madre, para arrancarlo del mundo femenino y prepararlo para afrontar de nuevo a las mujeres en su matrimonio. Por el contrario bastan menos de quince días para hacer de una adolescente una muchacha lista para casarse y tener hijos.

Es más, mientras que los muchachos se sumergen en un mundo totalmente diferente, una vez que son separados de su madre en un mundo totalmente masculino en el que van a renacer, las muchachas no pasan más que algunos días en un mundo exclusivamente femenino, para hallarse rápidamente viviendo junto a su madre la misma vida familiar que antes, desde que comiencen a multiplicarse las visitas y los servicios a otra familia, la de sus futuros suegros. El destino de una mujer es por lo tanto el dejar una familia para fundar otra, las de su padre y su futuro marido, respectivamente.

Los días que la joven ha pasado con las mujeres, que se repetirán cada vez que otra muchacha tenga sus primeras reglas, interrumpen, pero sin romperla, una vida cotidiana compuesta por los trabajos del campo, los transportes de maderas, los cuidados de los niños, el trabajo cotidiano de la cocina y los cuidados de los cerdos.

Mientras la iniciación de los muchachos es una ruptura llevada a cabo por los hombres contra las mujeres y con la ayuda del Sol, ruptura seguida de un nuevo nacimiento, llevado a cabo esta vez mediante sus cuidados, por el contrario la iniciación de las muchachas consagra una ruptura cuya iniciativa proviene de la Luna, hermano menor del Sol, maestro de lo húmedo, que atraviesa el sexo de las mujeres y hace fluir su primera sangre menstrual. Pero esta ruptura —a la que los hombres también contribuyen, porque algunos meses antes de que la muchacha haya tenido su regla, cuando su pecho ya estaba claramente dibujado, un hombre, un tío «materno» le atraviesa la nariz y se la perfora— no está seguida por una existencia prolongada en un mundo separado del de los hombres y no se lleva a cabo además, según parece, un auténtico nuevo nacimiento de las mujeres para el mundo, un renacimiento.

En último término lo que se plantea es el saber si la ceremonia de la pubertad de las mujeres es una auténtica ceremonia de iniciación. Será preciso responder afirmativamente por las razones siguientes.

En primer lugar se encuentran en ambas prácticas simbólicas, numerosos elementos rituales comunes que juegan un papel esencial en lo que es sin duda alguna la iniciación de los muchachos. El primer hecho fundamental es el cambio de nombre. Hay un nombre para la infancia y otro que se lleva a partir de estas ceremonias, y es bajo este segundo nombre por el que se será conocido en sociedad de ahora en adelante. Cada cual deberá procurar olvidar su antiguo nombre y le estará prohibido pronunciarlo. Es un insulto muy grave el llamar a un hombre o a una mujer por su antiguo nombre, supone acusarlo de no haber crecido, de haber permanecido como un(a) irresponsable entre los niños.

El cambio de nombre y estatuto se lleva a cabo tanto para los jóvenes como para las jóvenes mediante la sumisión a una serie de violencias. Tanto los muchachos como las muchachas estarán asistidos por un adulto que representa al mundo materno y los ayuda a franquear las pruebas, aceptando sufrirlas de nuevo con ellos. Además chicos y chicas tienen con respecto a sus padrinos obligaciones y prohibiciones análogas a las de un hombre con respecto a su madre.

En ambos casos el cambio de estatuto social se lleva a cabo mediante la imposición de ciertas restricciones sobre las posturas y usos del cuerpo, la palabra, los alimentos, los vestidos, etc. En un estadio se le prohíbe al individuo comer de tal o cual planta, luego se le levanta esta prohibición para sustituirlas por otras. No obstante las mujeres están sometidas a muchas menos restricciones alimenticias que los hombres y las viejas no sufren prácticamente ninguna. Pero aparecen otros elementos en la ceremonia de la pubertad de las muchachas que nos llevan a concluir que esta ceremonia supone una ruptura y trata de hacer entrar de nuevo en el mundo a un nuevo ser: en primer lugar la exposición de las muchachas re-

cientemente púberes al tórrido calor de un fuego que las purifica y les «cambia la piel», es decir, les renueva el cuerpo, en segundo lugar la presencia permanente de una madrina que las ayuda física y psicológicamente a soportar la prueba, a atravesar la frontera entre los dos estadios, y también, y sobre todo, la revelación de que tendrá que beberse el esperma que en adelante constituirá su fuerza; y por último el envío del espíritu de las jóvenes hacia la cima de los árboles por parte de una adulta que levanta su capa de corteza y la agita hacia el cielo, tal y como hacen los maestros de las iniciaciones en los diferentes estadios de las iniciaciones masculinas. Hasta entonces las niñas Baruya jamás habían participado en este ritual, esencial a ojos de los Baruya, para preservar la fuerza y la vida de su grupo: el traer sobre ellas la protección de su padre, el Sol.

Estas revelaciones de las verdades hasta entonces ocultas y que de ahora en adelante serán esenciales para la vida, para el crecimiento de los individuos y la duración del grupo hacen de la ceremonia de la pubertad de las chicas un rito de iniciación, pero no en un mundo totalmente nuevo, porque tanto antes como ahora será preciso incorporarse al mundo que dominan los hombres. Se entenderá ahora la importancia que estas ceremonias poseen para las mujeres y sus deseos de participar en ellas. Será la única ocasión «legal», a ojos de los hombres, en la que puedan reunirse todas las mujeres entre sí, sea cual sea su linaje o su aldea de origen. Esto no significa que se reúnan para invertir el orden social, el orden masculino y las arengas de las mujeres a la joven iniciada testimonian claramente que las mujeres no se proponen estas ceremonias colectivas como un modelo alternativo al modelo de dominación masculina; por el contrario cooperan, lejos de los hombres y sin su incitación directa, a imponer a las muchachas, que a veces están dispuestas a rebelarse contra las reglas de un juego que las entregan a un hombre que a veces no quieren, el orden de su sociedad que es el de la dominación masculina.

Pero el hecho de que las mujeres puedan estar solas, aunque sea por poco tiempo, que actúen, piensen y hablen sin su control directo provoca en los hombres reacciones contradictorias profundamente reveladoras del temor de que esa libertad no vaya demasiado lejos.

Los hombres vituperan públicamente sin cesar la importancia de las ceremonias femeninas. «Eso no es nada, es una insignificancia, comparado con nuestras grandes ceremonias, además es grotesco... De lejos se oyen unos cánticos que no tienen sentido.» Y también dicen: «sabemos todo, lo hemos visto todo, no son más que escenas ridículas...». Pero lo que, en mi opinión, ningún hombre ha visto ni osaría ir a ver esas abluciones de las muchachas por la mañana en el río, o los rituales a que se entregan al alba de los días siguientes en un pequeño riachuelo reservado a las mujeres, Yuwaric. Sentimientos confusos en los que predomina la cólera y la

agresividad, mientras que, que yo sepa, una mujer jamás osaría ridiculizar públicamente las iniciaciones masculinas. De hecho predomina entre los hombres la idea de que las mujeres aprovechan estas ocasiones en las que están solas para reírse de ellos, para humillarlos y para lanzarle «todas sus porquerías». Y es precisamente porque este sentimiento era tan fuerte antes de la llegada de los blancos por lo que los hombres toleraban que en cada iniciación femenina un grupo de *tchuwanie* y de *kalave* se emboscasen a lo largo del camino tomado por las mujeres a su vuelta a la aldea de la iniciada y que flagelasen a mujeres y niños con la ayuda de ramas espinosas y palos, con los ojos inyectados en sangre y escupiendo insultos. Las mujeres contestaban sin habilidad con sus bastones de excavar duros y puntiagudos. No obstante los hombres casados estaban allí para evitar que el combate no degenerase en violencias asesinas. Luego, embriagados por su violencia en el enfrentamiento con las mujeres, los jóvenes volvían cantando a la casa de los hombres a pegar a los pequeños iniciados que todavía ayer estaban en el mundo de las mujeres; o bien si había guerra, se precipitaban hacia el territorio de sus enemigos, para provocarlos y matar a algunos de ellos. Guerra contra los enemigos exteriores, guerra contra las mujeres, enemigos interiores, nada podría ilustrar mejor que estas violencias masculinas, que seguían a los momentos en los que las mujeres se reunían para celebrar el hecho de que una de ellas pronto iba a dar vida, afirmando así su lazo fundamental con la producción de los niños y la continuidad de la sociedad, los dos aspectos de la dominación masculina.

Y es enormemente significativo de la voluntad de los hombres de reafirmar su superioridad en esta ocasión el hecho de que, si en el curso de los enfrentamientos entre las mujeres y los iniciados, una de ellas hería a alguno con su bastón en la cabeza, entonces los hombres iban rápidamente a sacar el ramo que habitualmente adorna la casa de los hombres para indicar que ya no era más que una «casa de las mujeres», poniéndose de nuevo el ramo cuando el herido se curaba.

Quede claro que cuando yo asistí a las ceremonias de las mujeres las oí reírse de sus maridos y manifestar en sus charlas muy poca deferencia con respecto a la que públicamente tributaban a los hombres, pero esto se hacía un poco al margen de la escena central, en las conversaciones y los chistes que intercambiaban las mujeres casadas entre las danzas y las escenas mimadas de una ceremonia que se conocían de memoria. ¿Pero cuál era el mensaje transmitido por estas danzas y estas escenas? No la ridiculización del orden masculino, como pretenden los hombres, ni la incitación a la rebelión, a una inversión del orden social en femenino, sino una incitación explícita y constante al consentimiento de las mujeres al dominio masculino, un espectacular discurso para hacer que las jóvenes se adhiciesen a ese orden, una llamada a lo que se debe hacer, a la prác-

tica de esas costumbres que están de acuerdo con el orden de las cosas que es el orden legítimo.

La ceremonia de las muchachas no está, pues, desprovista de relación con las iniciaciones masculinas. No es una mala copia de lo que hacen los hombres, ni mucho menos una forma ineficaz de oponerse a ellos. De hecho la iniciación femenina aparece como el complemento, la prolongación en el mundo femenino de la iniciación masculina; es la parte que corresponde a las mujeres de asegurar el mismo orden, la misma ley, la del predominio masculino. Lo que las preside es la producción por parte de las mujeres de su aceptación de este orden social. En cierto modo esta ceremonia no es más que otro de los aspectos de la fuerza de los hombres, y un aspecto esencial, porque es obra de las propias mujeres, que se suma a toda la fuerza nacida de la represión que los hombres ejercen permanentemente sobre ellas y los iniciados.

Quizás el desprecio que muestran los hombres con respecto a estas ceremonias femeninas, y su tendencia a afirmar de modo condescendiente que no son auténticas iniciaciones, estén legitimados por las propias mujeres, porque lo que meten en la cabeza de las muchachas las viejas que las amenazan con sus bastones, o sus antiguas compañeras de juegos ya casadas disfrazadas de guerreros que les arrojan flechas simbólicas, es el mismo orden social que conocen desde su nacimiento, el de la sumisión de las mujeres a los hombres. Pero lo que es nuevo para ellas y necesita de todos sus esfuerzos es lo que ahora se les pide que hagan por otros hombres de los que apenas saben nada y a los que no aman, y que antes hacían por su padre y sus hermanos. Se les pide que vuelvan a hacer, y que lo hagan bien, lo que hasta entonces habían hecho su madre y todas las mujeres casadas. Y quede claro que se les recuerda sin cesar que obedezcan, y así servirán no sólo directamente a los intereses de sus hermanos y de su familia, sino también indirectamente a los de todos los Baruya. Merecerán de este modo que al servir también les sirvan protegiéndolas y ayudándoles a criar a los hijos que traerán al mundo.

Lo que entonces descubren las muchachas después de que la Luna les haya perforado y separado de su infancia no es un mundo verdaderamente nuevo, como ocurre en el caso de los muchachos, sino, además de las obligaciones de su juventud que no quedan abolidas, nuevos deberes, ante todo sexuales y materiales de tal importancia social que esta vez toda la sociedad estará interesada en que respeten. Este es el precio que tienen que pagar para llegar a ser algún día auténticas mujeres, madres de familia numerosa trabajadoras, orgullosas de sus hijos, de sus jardines y de sus cerdos y orgullosas sobre todo de lo que hacen por su marido, sus hijos y sus hermanos y su padre, en resumen de ser respetadas como «grandes mujeres».

Todas estas relaciones se hallan expresadas, interpretadas y le-

gitimadas en el universo ideal¹ de los Baruya y ante todo en su teoría de la vida, del esperma y de las diversas sustancias corporales. Son estas representaciones las que organizan sus prácticas simbólicas y justifican sus prácticas cotidianas, su orden social. Para penetrar más a fondo en la significación de las iniciaciones masculinas y femeninas nos será preciso analizar más detenidamente sus representaciones del proceso de reproducción de la vida y del lugar que cada sexo ocupa en él.

LAS REPRESENTACIONES BARUYA DEL PROCESO DE REPRODUCCION DE LA VIDA. LA SIGNIFICACIÓN DE LAS SUBSTANCIAS CORPORALES

Para los Baruya un niño es ante todo y sobre todo el producto del hombre, del esperma del hombre, de su «agua». Pero a su vez el esperma del hombre, una vez introducido en la mujer, se halla mezclado a los fluidos femeninos, a su agua. Si el esperma del hombre consigue predominar sobre el agua de la mujer el niño será varón, y de lo contrario será niña. Pero el hombre no se contenta con fabricar al niño con su esperma, también lo «alimenta» luego mediante coitos sucesivos y hace engordar el vientre de la mujer.

El hombre no es el único al fabricar al niño en el vientre de las mujeres, porque todo niño tiene dos padres: su padre humano y el padre sobrenatural de todos los seres humanos, el Sol. De hecho el hombre no fabrica más que el cuerpo del niño. El Sol es quien a su vez fabrica la nariz, los ojos, la boca, los dedos de las manos y de los pies. Del mismo modo que el Sol ha abierto el camino a la vida perforando el pene del hombre y la vagina de la mujer, igualmente culmina el proceso rematando la obra comenzada por el hombre.

Revelo aquí prácticas y teorías conservadas bajo el máximo secreto por los Baruya, y ocultadas con prudencia y obstinación a los blancos, de los que temen sobre todo el desprecio y la agresión. Muy poco después de la conquista europea los Baruya, al entrar en contacto con los misioneros que les exhortaban a abandonar sus costumbres ancestrales basadas en la ignorancia del verdadero Dios, de la Verdad, inspiradas por Satán y tan negras como él, y que les condenaban infaliblemente al Infierno, han enterrado más profundamente que nunca esas prácticas ya de por sí rodeadas del secreto propio de las cosas reservadas exclusivamente a los iniciados y a las iniciadas, consideradas como secretas y que por lo tanto no podían ser compartidas por todos los miembros de la sociedad y todavía mucho menos por los extranjeros.

¹ El universo ideal es el sistema de ideas, de valores, creencias y representaciones constitutivas de una sociedad y no el conjunto de sus ideales. Ver: M. GODELIER: La part idéelle du réel. Essai sur le ideologie, *l'Homme*, XVIII (3-4), pp. 155-188.

El primero de estos secretos es —como hemos tenido la ocasión de señalar— que el esperma es la vida, la fuerza y el alimento que da la fuerza a la vida. Y este es el motivo por el que los hombres dan a beber su esperma a las mujeres debilitadas por sus reglas o por un parto. Pero el esperma también es lo que produce la leche en las mujeres, lo que desarrolla sus senos y hace de ellas madres nutricias. Y ésta es la razón por la que antes de hacer el amor por primera vez con su mujer, el joven esposo debe darle su esperma a beber, y ello hasta que ésta esté lo bastante fuerte, hasta que el hollín haya ennegrecido las paredes de su nuevo hogar.

El segundo de los secretos, todavía mucho más sagrado y que ninguna mujer debe conocer, es que el esperma da a los hombres el poder de hacer renacer a los muchachos fuera del vientre de su madre, fuera del mundo femenino, en el mundo de los hombres y por parte de ellos mismos. Este secreto más sagrado consiste en que los jóvenes iniciados son alimentados del esperma de los mayores, a partir del momento en el que penetran en la casa de los hombres. Y esta ingestión se repite durante numerosos años con el fin de hacerlos crecer más grandes y fuertes que las mujeres, superiores a ellas y aptos para dominarlas y dirigirlas.

Esta costumbre ya no se practica en la actualidad, ha desaparecido con la llegada de los europeos en el año 1960. No obstante todavía subsiste entre las tribus del grupo Anga que viven más al sur, en montañas y bosques mucho menos accesibles todavía a la influencia de los europeos y de la administración del Estado, que los Baruya. Gilbert Herdt, un antropólogo americano que ha vivido y trabajado en una de estas tribus, los Tsambia, la ha observado con todo detalle y acaba de dar cuenta de ella en una obra, *Gardians of the Flutes*, que confirma en muchos puntos mis datos sobre los Baruya. Pero Herdt, igualmente consciente del carácter sagrado de las prácticas que observaba y de la naturaleza de los secretos que se le confiaban, consciente a su vez de la actitud despreciativa, hostil e incluso resueltamente agresiva de determinados misioneros —pertenecientes a la Iglesia luterana alemana y que en muchas ocasiones habían pretendido que la administración australiana prohibiese las iniciaciones, e incluso habían proclamado su intención, después de la Independencia, de «hacer vergüenza pública» de todas estas tribus y sus costumbres bárbaras, revelando a las mujeres lo que hacían los hombres— decidió publicar sus datos cambiando el nombre de la tribu de modo que no se la pudiese identificar. ¡Estas son las contradicciones del mundo de los blancos! Que el lector sea consciente de ellas y saque sus conclusiones...

Tratemos por lo tanto de captar la unidad de todos estos aspectos del pensamiento y la práctica social de los Baruya, que se esfuerzan en controlar y organizar el proceso de reproducción de la vida con el fin de asegurar su éxito —el nacimiento y el crecimiento de los niños— y de instaurar la dominación masculina, y a su vez al obrar así hacen que la sexualidad, en sus dos sentidos: homo y

heterosexualidad, adquiriera un sentido, le hacen asumir significaciones tanto sociales como cósmicas.

Para hacer un niño de uno u otro sexo será entonces preciso, para los Baruya, que los hombres en primer lugar intercambien sus hermanas y a continuación que derramen en su boca y su vientre el esperma que produce al niño, lo alimenta y alimenta a su madre, y fortifica a ambos. Pero el feto nacería sin nariz, sin ojos, sin dedos, si el Sol no actuase en el vientre de la mujer para rematar el trabajo del hombre.

Los niños no están en realidad totalmente acabados a la hora de nacer. Si la que nace es una niña, la Luna debe perforarla de nuevo para abrirla a los hombres y volverla fecunda. Si por el contrario es un muchacho, será preciso que los hombres y el Sol lo separen de las mujeres, se lo arranquen a las mujeres y lo hagan nacer por segunda vez. Entonces los hombres los alimentarán con su esperma y el Sol descenderá periódicamente, durante cada iniciación, para completar su obra y hacerlo crecer, hasta que llegue a la edad viril a través de los cuatro estadios de su iniciación.

Se plantea por lo tanto el problema de saber quién puede, de entre los hombres, substituir al padre (y a la madre) del muchacho para continuar la obra nutricia. Todos los hombres casados están excluidos. Para los Baruya no habría mayor humillación, mayor agresión, que dar de beber a un joven, al que se acaba de separar brutalmente del mundo de las mujeres, el semen de un sexo que haya penetrado a una mujer. Esto supondría el tratar a la boca del muchacho como una vagina y transportar a su boca toda la polución del sexo de las mujeres. En consecuencia sólo los jóvenes no casados, los *tchuwanié* y los *kalave*, los mayores de todos los muchachos vírgenes, podrían y deberían dar su esperma a los nuevos iniciados.

Estos últimos estaban obligados a aceptar el pene que se les ofrecía; aterrizados por el sentido secreto del gesto, por la importancia que le atribuían, tanto ellos como el resto de los Baruya, y por los castigos que les esperaban si revelasen a las mujeres o a los jóvenes no iniciados el secreto, solían negarse a hacerlo y eran obligados por la fuerza. Cuenta la tradición que un determinado número de ellos sufrieron roturas de cuello durante los esfuerzos realizados para resistirse. En ese caso eran enterrados y su madre nunca llegaba a saber jamás la auténtica causa de su desaparición; se le daba la excusa de una caída de árbol en el curso de una cacería.

Quede claro que a esta violencia inicial le sucedían unas relaciones más fáciles y agradables. Se formaban parejas en la casa de los hombres, y el mayor de los miembros cuidaba del más joven. Cuando utilizaba su boca debía ir de caza y ofrecerle la presa, al igual que los hombres casados ofrecen presas a los iniciados al término de cada una de las grandes ceremonias que les hacían franquear un nuevo estadio, y al igual que a las mujeres cuando traen un niño al mundo. Precisemos un punto: los Baruya, al igual que

todas las tribus Anga, desconocen la sodomía; su homosexualidad se limita a las caricias y a la felación. La propia idea de eyacular en el ano de otro les parecía grotesca y repugnante a la vez.

Pero si todos los hombres casados estaban excluidos de estas relaciones homosexuales, ello no indicaba que todos los solteros estuviesen admitidos para dar su esperma al joven iniciado. En ningún modo podían llegar a ser sus parejas sus parientes por línea materna o paterna. El intercambio de esperma entre los hombres, el intercambio de la sustancia vital comenzaba por lo tanto más allá de la esfera de las relaciones instituidas por el intercambio de las mujeres. La sociedad masculina, el orden de la dominación masculina se elevaba por encima de las relaciones sociales de intimidad y ayuda mutua engendradas por el intercambio de las mujeres, por encima de las relaciones de parentesco y de sus obligaciones, fundamentales, es cierto, pero limitadas a unos pocos linajes que aseguran la permanencia del propio y limitadas por los propios límites de estas relaciones.

Pero ¿cómo se presenta el intercambio de sustancia vital entre los hombres? Los mayores dan su semen a los más jóvenes después de que ellos mismos lo hayan recibido a su vez de sus mayores, ahora ya casados. La circulación de la vida y de la fuerza funciona de acuerdo con el principio que establece que los donadores de esperma no son tomadores, una especie de principio de «intercambio generalizado» de la vida entre todos los hombres de todas las generaciones sucesivas, pero a condición de que estos hombres estén vírgenes de toda relación sexual con las mujeres. De este modo dan la vida a otros hombres antes de casarse y de fabricarla en el vientre de sus mujeres, de sus esposas legítimas. Aquí puede verse perfilar todo un ciclo de intercambios entre los hombres que crean, construyen y ejercen la solidaridad entre todos, generaciones y filiaciones de linaje entremezcladas, transcendidas más allá del mundo de las mujeres y contra ellas. Todo hombre joven soltero ayuda por lo tanto a los hijos de los hombres casados, que no pertenecen ni a su linaje ni al de su madre, a convertirse en hombres. Les da por lo tanto lo que había recibido de los mayores que ya han abandonado la casa de los hombres para casarse. Mientras que las relaciones de parentesco funcionan de acuerdo con el principio del intercambio directo de mujeres, los tomadores son igualmente donadores, las relaciones políticas e ideológicas entre hombres funcionan de acuerdo con el principio del intercambio general de la sustancia vital: los tomadores jamás pueden llegar a ser donadores, puesto que unos y otros se hallan en una relación de disimetría; los donadores (mayores) son superiores a los tomadores (pequeños). Estas relaciones entre hombres son al mismo tiempo relaciones entre linajes que no poseen lazos directos de consanguinidad o alianza.

Para aquellos que oponen un poco a la ligera y, es preciso decirlo, mecánicamente, las sociedades con intercambio restringido de mujeres y las sociedades con intercambio generalizado, como si las primeras de ellas ignorasen el principio sobre el que se basan las se-

gundas, los Baruya ofrecen claramente el medio de corregir estas opiniones. Porque, si privilegian el principio del intercambio restringido de mujeres para instituir las relaciones de parentesco entre los linajes y los individuos, aplican una especie de principio de intercambio generalizado de esperma entre todos los hombres que no pertenecen a la esfera del intercambio de mujeres, con el fin de fabricar un hombre e instituir la dominación masculina. Ambos principios de intercambio están por lo tanto presentes en su pensamiento, pero son llevados a la práctica en diferentes esferas de su existencia social. No obstante preciso que no empleo más que metafóricamente las palabras «intercambio generalizado» para designar el regalo de esperma entre hombres de generaciones consecutivas. Cuando Lévi-Strauss habla de «intercambio generalizado» de mujeres designa a un principio que contiene algo más que la distinción, la asimetría entre dadores y tomadores de mujeres, algo más que la fuerza que lleva a los intercambios en una dirección irreversible; designa el hecho de que estos intercambios se cierren, se anuden. A da una mujer a B, B una a C, C una a A, etc..., el acordonamiento puede llevar tiempo, llevarse a cabo a lo largo de muchas generaciones.

No hay evidentemente anudamiento en la circulación de esperma entre las generaciones consecutivas de hombres limpios de todo contacto sexual con las mujeres; para que hubiese anudamiento sería preciso que los más jóvenes devolviesen su esperma a los donantes de sus donantes. Por el contrario, la sustancia vital circula de modo continuo y descendente de generación en generación; la generación que da es superior a la que recibe e inferior a aquella de la que ha recibido. Esta asimetría en las relaciones regalos/contraregalos es la que limita la comparación entre el intercambio general de esperma y el intercambio generalizado de mujeres llevados a cabo entre los hombres.

Incidentalmente puede apreciarse cuán absurdo sería creer que la evolución social va de lo simple a lo complejo, ya que los principios del intercambio simples y complejos coexisten en la organización y en la práctica de la sociedad, pero no en el mismo ámbito ni para las mismas cosas.

La realidad es más compleja todavía entre los Baruya, porque el intercambio generalizado de substancias vitales no existe solamente entre los hombres. Las mujeres hacen lo mismo con su leche. Y esto arroja una nueva luz sobre las relaciones hombres/mujeres en el seno de esta sociedad: estas prácticas femeninas dan testimonio del esfuerzo que llevan a cabo las mujeres para alimentarse, fortalecerse y hacerse crecer entre sí y sin los hombres; tentativa que muestra muy claramente la tensión, por no decir la oposición, reinante entre los sexos, y que demuestra permanentemente que la subordinación de las mujeres a los hombres no sólo no es total ni definitiva, sino también que, por el contrario, se produce un estado de competencia y lucha entre los sexos.

Pero antes de ir más lejos volvamos sobre la leche. Fueron necesarios muchos años antes de que las mujeres me explicasen la significación de determinadas prácticas. Por ejemplo el hecho de que las mujeres, cuando viajan por la noche, en lugar de llevar a su bebé sobre la espalda lo lleven sobre el vientre, tapándolo con su capa de corteza y colgando en su red, exponiéndolo a los bamboleos fruto de las rodadas del camino. También del hecho de que las mujeres jamás den el pecho a un bebé sin derramar antes un chorrito sobre la tierra. O por último, el hecho de que las madres no dejen jamás a su bebé solo, colgado a la sombra de un árbol mientras trabajan en el campo, sino siempre acompañado por una niña, la hermana menor o la hija mayor, que lo vigila y permanece en el jardín no para ayudar al trabajo del campo sino para cuidar al niño. Todos estos insignificantes hechos, difíciles de apreciar para un hombre, se justifican por la gran preocupación que todas las mujeres, vivas o muertas, testimonian con respecto a la leche de las demás.

En primer lugar las mujeres muertas, porque el chorro que una madre hace manar antes de poner su pecho en la boca de su bebé esta destinado a limpiar las manchas peligrosas, mortales, que las mujeres o los bebés muertos hayan podido dejarle chupándole la leche sin que ella se diese cuenta. Durante la noche una madre lleva a su hijo por delante porque teme que las muertas con sus pechos llenos de leche, se precipiten sobre él para darle de beber su leche muerta, su leche mortal. Por estos mismos motivos es por lo que se coloca permanentemente una niña junto al bebé, para que aparte mediante su presencia a las mujeres muertas ávidas de dar de mamar al niño.

También intervienen en este sentido las mujeres vivas, pero sé muy pocas cosas sobre esta práctica. Sobre todo sé lo que me han dicho los hombres, y su testimonio no es muy preciso; sin embargo, algunas mujeres jóvenes me han confirmado que las mujeres se daban unas a otras leche. Yo mismo he podido observar la forma en la que se acariciaban los pechos una a otra mientras estaban solas, y cómo los sopesaban. No podía dejar de comparar estas caricias con las que se hacen frecuentemente entre sí los hombres en la casa de los hombres, deslizando la mano sobre el taparrabos de un amigo para acariciarle los testículos y apretarle el pene entre los dedos. El secreto de las mujeres sería entonces que las jóvenes que acaban de tener un hijo y tienen el busto hinchado por la leche dan a las muchachas no púberes su pecho para exprimir y beber. Del mismo modo que los hombres dan su pene para beber a otros hombres, sustrayéndose así al mundo de las mujeres, las mujeres también sustraerían, al dar su leche a otras mujeres, una parte de ella al niño que los hombres han fabricado en su vientre. Esta práctica femenina permite entrever un mundo en el que las mujeres, a pesar de su general subordinación a los hombres, conciben o reivindican una autonomía, un poder de crecimiento autónomo análogo

al que los hombres reivindican para sí y se imaginan poseer. Sería entonces leche lo que la joven púber bebería del seno de una de sus mayores en el alba que sigue a la gran ceremonia de iniciación, estando oculta bajo un enorme montón de hojas y ramas y agachada junto con las demás mujeres sobre el agua de un río, al que han venido a lavarse, a purificarse. Pero yo no sé esto a ciencia cierta, no tengo una garantía absoluta

No obstante conviene destacar que la teoría y las prácticas simbólicas masculinas de los Baruya ponen en duda o minimizan estas pretensiones autonómicas que parecen subyacer a determinados aspectos de las prácticas femeninas. Según ellos una mujer no posee leche ni bellos pechos más que cuando su joven esposo la haya alimentado en abundancia con su esperma. Para un Baruya la leche de su esposa no es más que, en consecuencia, su esperma transformado en sustancia nutricia para su hijo. Al darle a beber su leche a las jóvenes que están a punto de casarse la esposa no hace más que anticiparles lo que les harán sus jóvenes maridos, que también las fortificarán con su esperma. Es por lo tanto en la medida en la que las mujeres comparten más o menos plenamente la ideología según la cual todo proviene directa o indirectamente de los hombres, por lo que ellas verán en el intercambio generalizado de leche entre generaciones de mujeres la prueba de que son tan inferiores a los hombres como deseen y lo afirmen, o por el contrario la prueba de que lo son mucho menos, aunque no puedan admitirlo públicamente. En esta posibilidad de interpretación diferente para cada uno de los sexos de unas mismas representaciones se crea un lugar en el que pueden expresarse, sacar a la luz, las tensiones y las contradicciones que engendra inevitablemente el dominio de una parte de la sociedad por la otra, y en este caso de un sexo sobre el otro. Lo que aquí aparece no es entonces realmente un contra-modelo femenino, unas ideas diferentes de las oficiales que defiendan una sociedad distinta, libre de esta opresión, es una forma diferente, solamente opuesta en parte, de aclarar unas mismas ideas y de vivir una misma práctica.

Porque las cosas no pueden ir más lejos, adquirir un sentido más fuerte, más radical, al menos en el pensamiento. ¿Corresponden efectivamente estas cosas a las ideas oficiales de los Baruya? Los muchachos no necesitan a las mujeres para tener esperma y además tampoco necesitan esperar a ser perforados por la Luna, a estar casados, alimentados y fecundados por el esperma de un hombre para producir su sustancia y dar su fuerza. Todo esto ocurre, está claro, sin que intervengan las mujeres, mientras que en el caso de las mujeres ello no ocurre sin que intervengan los hombres. Sean cuales sean las diferencias de interpretación que puedan tener las mujeres acerca de estos hechos, jamás podrán poner en duda el hecho de que el esperma es la más poderosa y nutricia de todas las sustancias corporales, lo que a la vez legitima y explica la dominación masculina. El cuerpo del hombre, su sexo, están constantemente

ahí para testimoniar la superioridad de los hombres sobre las mujeres, de todos los hombres sobre todas las mujeres, y para dar un testimonio parcial. Pero esta superioridad se halla permanentemente amenazada por otra sustancia que fluye exclusiva y regularmente del cuerpo de la mujer, después de que la Luna la haya perforado y ella haya tenido sus primeras reglas: la sangre menstrual.

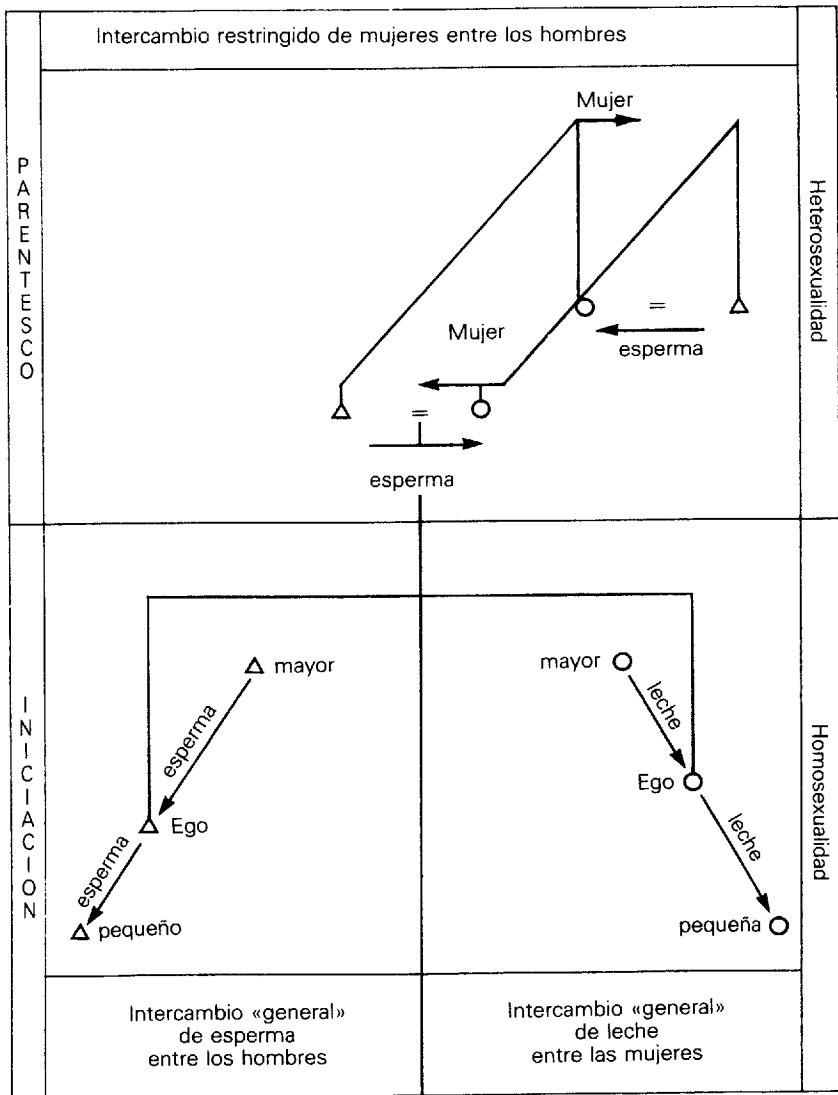
Los hombres Baruya adoptan con respecto a la sangre menstrual una actitud casi histórica, compuesta de una mezcla de asco, repulsión, y sobre todo temor, cuando hablan o piensan en ella. Para ellos la sangre menstrual es una sustancia sucia, a la que sitúan junto a otras sustancias contaminantes y repugnantes como pueden ser la orina y las heces fecales. Pero ante todo es una sustancia que debilita a las mujeres cuando les fluye y que destruiría la fuerza de los hombres si entrase en contacto con su cuerpo. De ahí la total segregación de los sexos cuando una mujer tiene la regla, de ahí la prohibición de que prepare con sus manos, que necesariamente van a tocar su sexo y manipular los tampones de hojas que absorben la sangre, el alimento de su marido y su familia, e incluso el suyo propio. De ahí la reclusión de las mujeres en un provisorio abrigo, en la parte baja del poblado, entre los bosques y las espesuras del espacio que les está reservado. De ahí, por último, la obligación que tiene la mujer de purificarse antes de reemprender la vida conyugal. Para los Baruya es en la medida en que la sangre es la fuerza y la vida por lo que todo derramamiento de sangre asusta y echa para atrás.

En primer lugar está la sangre que mana de las heridas, de las que se reciben o de las que se hacen. Los Baruya, cuando habían matado a un enemigo en combate hundían sus armas en la sangre que manaba de sus heridas y lanzaban su grito de victoria. También sacrificaban a un guerrero enemigo capturado vivo atravesándole el cuerpo con un cuchillo sagrado de bambú, untándose el cuerpo con la sangre que manaba. Luego concluían arrancándole el hígado que cocían y se comían. Tras ello no podían retornar a la aldea y reiniciar una vida normal más que tras haberse lavado y purificado ritualmente el cuerpo de toda huella de sangre, de esa sangre de los demás que para ellos significaba la victoria.

Pero junto a esta sangre que mana de una herida existe otra, todavía más peligrosa, que surge de repente y sale por los orificios del cuerpo: la nariz, las orejas, la boca, el ano, sangre vomitada, orinada o defecada. Esta sangre es un signo de muerte mucho más claramente que la otra, y de una muerte próxima pero secreta, invisible. Es la muerte que infringen los chamanes cuyo espíritu os devora el hígado, o la que provoca deliberadamente el enemigo, interno o externo, que os lanza una maldición y os mata por brujería.

La sangre menstrual todavía es más peligrosa. También sale de repente de un orificio del cuerpo, pero en lugar de traer la muerte de ese cuerpo no hace más que debilitarlo temporalmente. Todo su poder letal se dirige contra los hombres y constituye una amenaza

PARENTESCO E INICIACION ENTRE LOS BARUYA



permanente contra su fuerza, su poder vital, contra todo lo que fundamenta y justifica su dominación social.

Además la mujer no es solamente peligrosa de un modo intermitente a causa de su sangre menstrual: en ese caso todas las precauciones tomadas durante la regla bastarían para apartar de los hombres los riesgos que le puede hacer correr. Porque de hecho la mujer representa para los Baruya un peligro permanente por la propia configuración de su sexo, por el hecho inevitable de que sea una abertura que nunca podrá retener totalmente los líquidos que segrega interiormente o el esperma que el hombre deposita en ella. Una mujer nunca podrá, a pesar de todas las precauciones que tome, evitar totalmente que las gotas de esperma y/o las gotas de sus líquidos vaginales no escurran de su sexo mientras esté sentada o no caigan al suelo mientras esté de pie. (Las mujeres Baruya no llevan ropa interior, evidentemente.)

Para los Baruya el suelo está poblado de gusanos y serpientes que se escurren entre las hierbas y se apoderan de estas secreciones perdidas para llevarlas por las fisuras de la tierra hacia las gargantas abismales en las que viven las potencias crónicas maléficas. Utilizan por lo tanto estas substancias, robadas a los humanos pero entregadas por la mujer, para enviar las enfermedades y la muerte no sólo al hombre o a la mujer que acaban de hacer el amor, sino también a las plantas que cultivan y a los cerdos que crían. Actúan de este modo como quien quiere matar a alguien por brujería y roba furtivamente los restos de una patata dulce que su víctima acaba de escupir o uno de sus cabellos, o un trozo de sus uñas, y se sirven de ellos para lanzarle un hechizo. Esto es el motivo por el que los Baruya jamás dejan tirados sus cabellos, los restos de sus uñas o de sus comidas.

La mujer atrae por lo tanto permanentemente, por razón de su sexo, los poderes maléficos que pueblan la parte invisible del mundo; los atrae y les ayuda, sin tener conciencia de ello, a intervenir negativamente sobre la naturaleza y la sociedad. Pero a veces actúa con ellos activamente, deliberadamente, cuando, deseando la muerte de su marido, recoge su esperma, que mana de su sexo, y lo arroja al fuego del hogar. La mujer actúa a través de su sexo tanto sobre el orden cósmico como sobre el social, y actúa con mayor intensidad sobre el orden social porque lo hace directamente sobre el equilibrio de los poderes (sobre)naturales. Porque si nada crece en los campos, si la carne de los cerdos se convierte en agua cuando se la cuece y los seres humanos no pueden hacer frente a sus obligaciones sociales: compartir su cerdo, dar o devolver lo que se ha recibido, ayudar y ser ayudado, entonces recae la vergüenza sobre los individuos y sobre la sociedad, primero la interrupción y luego la ruptura de las solidaridades imprescindibles, la negación de las obligaciones basadas en las relaciones de parentesco y vecindad.

La mujer pone, pues, en peligro el orden social por partida doble. Directamente por el flujo de su sangre menstrual, que pone en

peligro la virilidad del hombre, y en consecuencia el dominio masculino sobre la sociedad; e indirectamente mediante la configuración de su sexo, que la vuelve cómplice de las empresas que arruinan los esfuerzos de los seres humanos para producir sus condiciones materiales de existencia: bellos jardines, cerdos bien gordos que permitan no sólo vivir bien, sino también, y sobre todo, mantener en sociedad el lugar que a cada cual le corresponde y reproducirse y reproducirla a la vez.

Tras este análisis de sus ideas se comprenderá mejor las múltiples prohibiciones, las complejas precauciones, y los rituales propiciatorios o purificatorios que, entre los Baruya, rodean el uso de su cuerpo y de su sexo. Una mujer debe evitar pasar por encima de un objeto depositado en el suelo. Bajo ningún pretexto y so pena de muerte debe pasar por encima del hogar de la casa, incluso aunque esté apagado; su sexo se abriría y contaminaría el lugar en el que cuece el alimento que va a la boca del hombre. Y de ahí también —aunque las mujeres no lo saben— los rituales secretos de los hombres destinados a cerrar a la mujer para que mantenga en su sexo el esperma del hombre, no sólo para fecundarla con mayor seguridad, o si está encinta para alimentar el feto que lleva en su vientre, sino también para evitar que proporcione a los poderes ctónicos el soporte material de sus maleficios.

Las relaciones sexuales entre ambos sexos

De ahí, por último, las múltiples prohibiciones que pesan sobre las relaciones sexuales entre marido y mujer. No pueden hacer el amor cuando es tiempo de roturar o plantar sus jardines, ni cuando es el de cortar la caña de la sal, o el de matar y comer el cerdo, ni cuando el hombre se va de caza, ni cuando hay que ayudar a la construcción de la casa de los recién casados o a reconstruir la casa de un vecino o la propia, ni en la época de las iniciaciones masculinas o femeninas, etc... Y no es solamente el tiempo, sino también el espacio lo que se halla marcado por las prohibiciones. No debe hacerse jamás el amor en un jardín, ni en las zonas pantanosas donde abundan los gusanos y las serpientes, ni cerca de los lugares donde habitan los espíritus, cerca de los cementerios... Por último, también es preciso abstenerse de hacer el amor tras el nacimiento de un niño, hasta que éste tenga sus primeros dientes y juegue con un arco en miniatura, si es un niño, o lleve ya una redecilla sobre la espalda, si es una niña.

Además conviene, sobre todo a los jóvenes, abstenerse de mencionar públicamente las cosas del sexo, y si se hace, convendrá utilizar metáforas, e incluso un lenguaje secreto, sin dejar de escupir con frecuencia para purificar la boca. Pero, como en todas las sociedades con una represión sexual muy fuerte, junto a este puritanismo del lenguaje se da también un lenguaje obsceno, utilizado

tanto por los hombres como por las mujeres como insultos en las disputas. Existe también toda una serie de chistes verdes, de alusiones y provocaciones sexuales, utilizadas normalmente entre primos y primas cruzados. Estos chistes están socialmente autorizados y dejan al público indiferente, o bien lo hacen sonreír, si son «buenos».

¿Cómo se practican las relaciones sexuales? Durante el abrazo la mujer tiene prohibido, como hemos visto, montar a su pareja, porque los líquidos que llenan su vagina podrían derramarse sobre el vientre del hombre. Y quede claro que, mientras la mujer chupa el sexo del hombre, éste jamás acercará su boca al sexo de la mujer. Esta idea, junto a la de la sodomía, les parece «impensable».

Los adultos baruya ocultan por lo general cuidadosamente sus órganos sexuales. Ni una mujer ni un hombre deben hacer referencias, y mucho menos chistes, si por un descuido alguien, un hombre o una mujer, los deja entrever. Esta persona podría incluso ahorcarse de vergüenza, y esto ocurre frecuentemente, sobre todo cuando a lo largo de una discusión conyugal el hombre empuja a la mujer y la tira para atrás con las piernas abiertas, ante un tropel de vecinos que contemplan la escena sin intervenir.

Los Baruya no se besan. Marido y mujer no pueden tocarse en público, pero las madres, tías y hermanas gustan dar sonoros besos sobre los cuerpos de los bebés. Los pechos son apreciados cuando son gordos, y es una invitación sexual por parte de una mujer el dejarse rozar o tocar los senos por parte de un hombre.

Para un hombre baruya su niño, mientras es un bebé, no es cosa suya. Se le oculta, y si lo viese por casualidad escupiría sobre la tierra. Además el niño no tiene nombre antes de que se sepa con seguridad si puede sobrevivir, y si muere a los pocos meses de edad la madre lo entierra sin ceremonia alguna. Un hombre jamás tendrá en sus brazos a un niño hasta que éste tenga algunos años de edad. Un padre jamás habrá limpiado a un niño, le corresponde a la madre el hacerlo, como también le toca limpiarle el pis. Los hombres sueñan a los niños, sacándoles con el pulgar el moco que fluye de su nariz. Es preciso señalar, a modo de contraste, los cuidados con los que los hombres rodean a sus perros de caza, a los que transportan cuando son cachorros en un pliegue de su capa, y a los que alimentan con trozos de patatas dulces que mastican previamente en su boca, al igual que las mujeres hacen con sus lechones.

Volviendo a las sustancias corporales, destaquemos que la censura más profunda, tras la de la sangre menstrual, se cierne sobre las materias fecales, tanto de los humanos como de los perros y los cerdos que circulan por la aldea. Su descubrimiento crea escenas de escándalo. Se grita, se lanzan exclamaciones indignadas o se hacen muecas de disgusto, se apartan y llaman a la mujer de la casa más próxima para que limpie las porquerías de su hijo o que recoja más rápidamente las de sus perros y cerdos. Frecuentemente la mujer protesta diciendo que ni sus hijos ni sus cerdos son los responsables de

estas inmundicias. Estalla una discusión, pero será en vano, alguna mujer limpiará el lugar.

Está por lo tanto claro que para los Baruya el hacer el amor pone en peligro la reproducción de la naturaleza y la sociedad, y que este peligro está consustancialmente unido al acto sexual mismo, ya que surge a partir de toda relación sexual, aunque sea legítima. Las prohibiciones que rodean a las relaciones sexuales no pueden más que limitar, prevenir, este peligro, pero no pueden suprimirlo. Parece como si existiese una profunda contradicción entre las actividades sexuales necesarias para la reproducción de la vida y las restantes actividades necesarias para la reproducción de la sociedad. De ahí la obligación que tiene una pareja, cuando ha decidido hacer el amor, de suspender durante algún tiempo, antes y después del acto, todas sus actividades. Es preciso elegir el momento, quedarse en casa cuando el resto de la aldea se va a trabajar a los campos; en suma, es preciso aislarse de la sociedad sirviéndose de ella, puesto que se hará saber discretamente a la madre o a una hermana de la esposa que deberá dar de comer esa tarde a los cerdos.

Quede claro que el hacer el amor con la esposa o el esposo de otro trae consecuencias más graves todavía y que no se limitan a los desórdenes sociales que originan, porque los amores ilícitos se llevan a cabo normalmente de pie, a escondidas, no importa dónde ni cuándo, y traen necesariamente como consecuencia la violación de las prohibiciones que reducen los peligros inherentes a las relaciones heterosexuales.

Pero el peligro no proviene en igual medida del hombre y la mujer en este tipo de relaciones. Es sobre la mujer sobre la que recaen las principales responsabilidades por el propio lugar que ocupa en el proceso de reproducción de la vida. Puede adivinarse ya el sentido de todos los discursos sobre el cuerpo, de este lenguaje del cuerpo y las sustancias corporales, que encadena a las víctimas de la dominación masculina a su destino volviendo contra ellas sus diferencias con respecto a los hombres y haciendo finalmente de las víctimas las únicas culpables.

Analizemos la situación: las iniciaciones masculinas y femeninas son los dos aspectos complementarios de una práctica social que instituye y legitima la dominación de los hombres sobre las mujeres. Los hombres poseen algo —el esperma— que las mujeres no tienen, algo que es fuente de la fuerza y la vida y que hace de los hombres los representantes, los pilares y los dirigentes legítimos de la sociedad. Las mujeres tienen algo que no tienen los hombres —la sangre menstrual— que amenaza a la fuerza de los hombres y pone en grave riesgo la superioridad masculina. Las mujeres poseen además un sexo que se abre y abre el camino a los poderes cósmicos hostiles a los humanos. Es preciso por lo tanto separar a los jóvenes de las muchachas, con el fin de preservarlos, protegerlos y hacer crecer en ellos lo que les da su fuerza y su superioridad, que es la fuerza de la sociedad.

En resumen, las relaciones hombres-mujeres entre los Baruya se presentan hasta el momento bajo la forma de una oposición rígida y demasiado simple entre dos polos, de los que uno sería el positivo y el otro el negativo; y este es el motivo por el que el primero de ellos tendrá todas las buenas razones para dominar al otro, para dirigirlo y reprimirlo. Los diez años de la iniciación masculina estarán consagrados a promover y exaltar esta superioridad del polo positivo y algunos de los rituales de las iniciaciones femeninas estarán destinados a consentir en esta subordinación y a reconocer explícitamente la inferioridad.

Todo esto no es falso y probablemente corresponde a la visión que tienen de todas estas cosas los muchachos y las chicas en los primeros momentos de su iniciación. Después de todo, ¿no corrobora su lengua estas evidencias?. En baruya, por ejemplo, una presa, una vez muerta, toma el género femenino. El masculino designa por lo tanto el movimiento, la vida y la fuerza, y el femenino sus opuestos. La mujer y lo femenino connotan la debilidad física, la pasividad, la ignorancia, la falta de inteligencia, fuentes esenciales del desorden en la vida social.

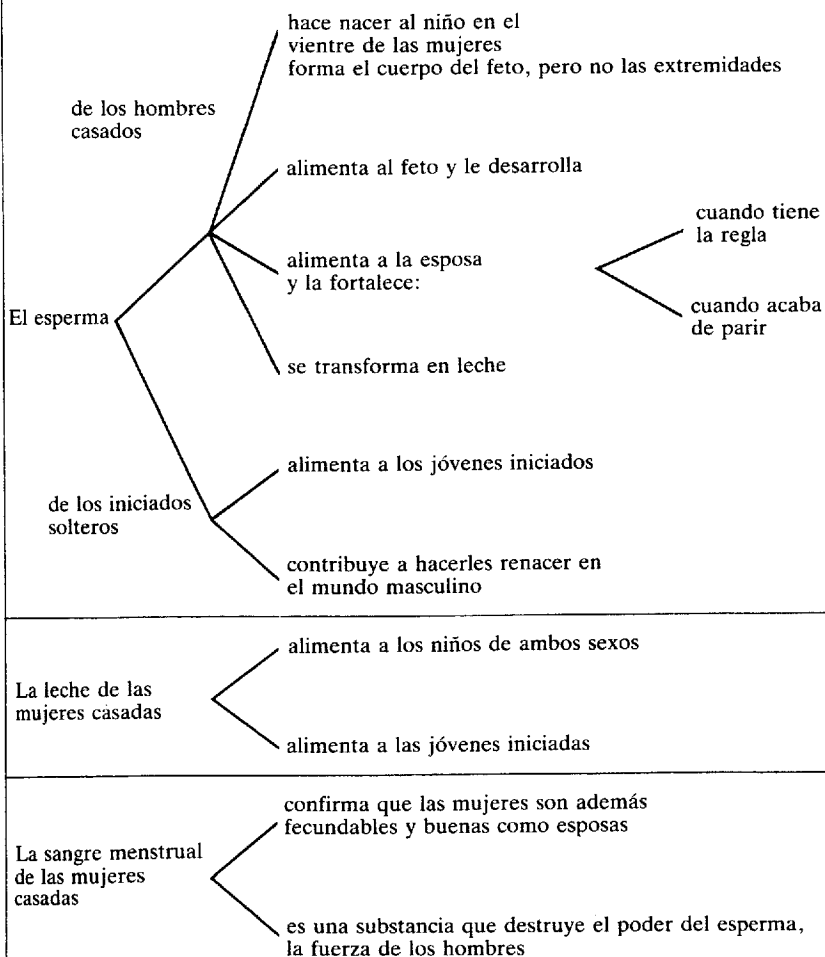
Sin embargo, esta visión no sería justa, o al menos es falsa en el sentido en el que no corresponde más que a una parte de la verdad, más que a un momento del desarrollo de la realidad en el curso de los años de iniciación. Serán estas partes complementarias lo que será urgente examinar a continuación, con el fin de rectificar, de completar el análisis de las formas y los fundamentos de la dominación masculina. Pero se podrá adquirir una idea de lo que falta al leer, en la siguiente tabla, las significaciones ideológicas de las sustancias corporales en el lenguaje baruya del cuerpo: podrá comprobarse la dualidad, la ambivalencia esencial del polo más negativo, la sangre menstrual, ya que representa a la vez un peligro mortal para el hombre y el signo feliz de que las mujeres son fecundas, aptas para dar vida.

LOS PODERES FEMENINOS Y LA AMBIVALENCIA DE LA MUJER

Volvamos al ejemplo de la sangre menstrual, a la que un análisis un poco más matizado del pensamiento baruya ya no hace aparecer como la simple oposición en negativo del esperma, sino como una realidad doble que también posee un elemento positivo irreductible. ya que es solamente cuando fluye y porque fluye por lo que las jovencitas, todavía ayer estériles, mañana se convertirán en mujeres fecundas. Esta ambivalencia será lo que explique el carácter extraño de esta sangre. Salida de una herida interna no trae la muerte a quien la sufre, como hacen todas las heridas de este tipo, pero por el contrario es un peligro mortal para el hombre que no la sufre. Pero a la vez esta sangre que se opone al poder del esper-

El lenguaje del cuerpo

Funciones materiales e ideológicas de algunas de las sustancias corporales



ma es una condición indispensable para la manifestación de este poder en el vientre de la mujer, que posee en esta sustancia un poder diferente al de los hombres y necesario para la reproducción de la vida. Seguramente este poder no provendrá de ella misma, sino de la Luna; sin embargo, tampoco el esperma del hombre proviene de él, sino del Sol y de todos los árboles del bosque cuya savia bebe.

Las relaciones hombres/mujeres no se reducen por lo tanto a la oposición simple y rígida entre un sexo positivo y un sexo negativo, entre un poder de vida que controla legítimamente a un poder de muerte. Esta oposición no se borra, sino que corresponde únicamente a un primer nivel del pensamiento baruya y a las primeras etapas del conocimiento iniciático. A un nivel más profundo, y más tarde, las relaciones hombres/mujeres aparecerán bajo otra luz, como la oposición de dos realidades de las que cada una halla su límite en los caracteres positivos de la otra, caracteres positivos que le faltan, pero que concurren con los suyos propios para producir un resultado ventajoso para ambas.

En esta perspectiva la dominación masculina no parecería como la superioridad de un grupo que poseen todos los poderes sobre un grupo que no posee ninguno, sino más bien como la resultante de dos poderes diferentes, complementarios y desiguales, que sitúan finalmente a los hombres por encima de las mujeres y, como más adelante veremos, a los Grandes Hombres por encima de todos los demás. Pero esta dominación no es menos opresiva y violenta por el hecho de que se le imponga a unas mujeres que poseen poderes reales y no a unas que estén desprovistas de ellos. Por el contrario, tal y como acabamos de ver, la obligación de justificar la dominación masculina cara a las mujeres, cuyos poderes se reconocen, ha provocado en el pensamiento todo un trabajo ideal e ideológico, todo un esfuerzo de representación e interpretación, en el que se puede percibir que ha sido llevado a cabo con dos preocupaciones: por una parte la de denigrar estos poderes, la de rebajar su importancia y envilecerlos, y por la otra la de controlarlos para encadenarlos a los poderes masculinos, e incluso para expropiárselos a las mujeres añadiéndoselos a los poderes de los hombres, que al utilizarlos contra ellas pueden convertirlos en medios complementarios de someterlas. Apropiarse del poder del otro y reutilizarlo contra él para someterlo se llama en nuestra cultura cometer un acto de violencia.

Veremos aparecer este trabajo ideológico y esta violencia orientada hacia las mujeres en los mitos baruya que «explican» cómo las mujeres habían inventado las flechas, los arcos, etc., y cómo los hombres se apoderaron de ellos. Estos mitos no solamente muestran la violencia masculina, sino que se configuran también como auténticos actos de violencia, ideológica y simbólica, es cierto, pero que desborda por todas partes la esfera del pensamiento, o al menos que lo acompaña a todos lados, ya que este pensamiento no sólo actúa en las prácticas simbólicas de los rituales de iniciación,

sino también en los múltiples detalles de la vida cotidiana. Está en ese camino que serpentea por debajo del de los hombres, está en la forma de agacharse para desplazarse a lo largo de la casa, está en el hábito de no mirar jamás a los ojos a un hombre cuando se le habla, está en el reflejo de apartarse para dejar pasar o en la costumbre de servir a los hombres primero; gestos cotidianos y de cada momento que son a la vez signos de dominación masculina y medios de engendrar y reproducir la sumisión de las mujeres. Pensamientos hechos actos, gestos, ideas convertidas en reflejos corporales y que añaden a la fuerza de su propia evidencia la de la tradición y la costumbre, todos estos actos de la vida cotidiana encierran un núcleo de violencia ideológica y de violencia simbólica que actúa permanente sobre el individuo, sobre todos los individuos, sobre su conciencia y más allá de su conciencia a la vez. En esto se distingue el poder de las ideas de todos los actos visibles de violencia directa, física, psicológica o social que los hombres ejercen una y otra vez sobre una mujer o sobre muchas, o sobre todas, cuando necesitan imponer su voluntad. La fuerza de las ideas reside en su aceptación, en la creencia y la confianza en el valor de verdad de las interpretaciones de lo real que proponen. Todo esto es lo que se encuentra en acto en la mitología de los Baruya.

No vamos a partir de las representaciones baruya que conciernen directamente al hombre y la mujer, sino de dos seres sobrenaturales cuyos diferentes poderes se conjugan para fabricar la vida y sostener al Universo: el Sol y la Luna. El Sol es el padre de los hombres: aporta la luz, el calor y la fuerza. La Luna aporta la obscuridad, el frío y la debilidad.

En un principio el Sol y la Luna estaban confundidos con la Tierra. Todo era gris. Los hombres, los espíritus, los animales y las plantas vivían juntos y hablaban la misma lengua, los hombres no eran como los de ahora, su pene no estaba perforado y la vagina de las mujeres no estaba abierta. También los perros tenían el sexo taponado. Después el Sol y la Luna decidieron elevarse sobre la Tierra y lo hicieron empujando al cielo hacia abajo. Desde lo alto el Sol pensó que había que hacer algo por los seres humanos y ordenó a la Luna que volviese a bajar. La Luna bajó y se paró a mitad de camino. A partir de entonces alternaron el día y la noche, las estaciones lluviosas y las cálidas. A partir de entonces los animales se separaron de los hombres para irse a vivir al bosque, adonde también se fueron los espíritus, hoy en día hostiles y dañinos para los hombres. El lenguaje que todos ellos hablaban desapareció durante esta separación, excepto entre los hombres y los perros.

Pero el Sol se acordó también de que el hombre y la mujer no estaban perforados. Arrojó una piedra de sílex

al fuego y la piedra explotó y atravesó al hombre y a la mujer. A partir de entonces ambos pueden copular y multiplicarse. Más tarde los hombres les tiraron flechas a los perros para castigarlos por haber hablado mal de ellos, y le atravesaron el sexo. A partir de ese momento los perros ya no hablan, sino que ladran por la noche. Los hombres en la actualidad cazan a los animales del bosque con sus perros y si el Sol se acerca demasiado a la Tierra la quema y devasta sus jardines. Si la Luna desciende demasiado cerca de nosotros engulle a todo bajo la lluvia y las tinieblas y pudre las cosechas...

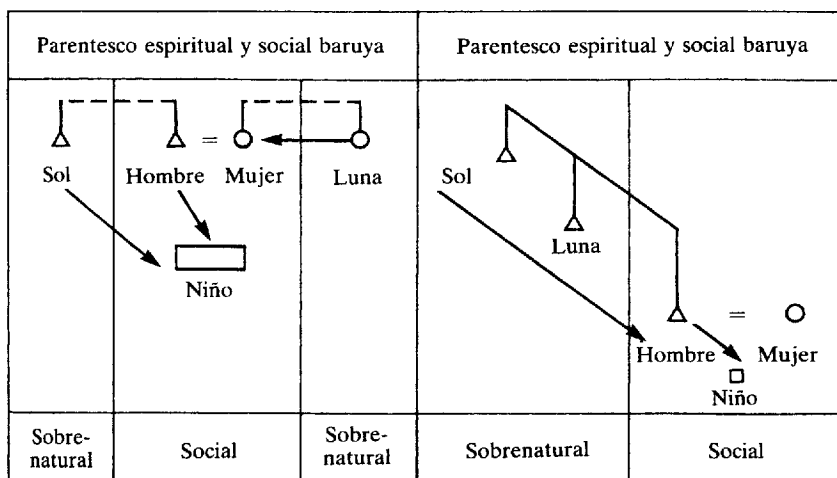
Así puede resumirse el contenido de muchos mitos del Sol y la Luna. Puede verse a dos seres sobrenaturales de diferentes poderes separarse para luego unirse de nuevo y establecer a través de este doble movimiento el orden que actualmente reina en el Universo. Este orden se basa en una mezcla bien proporcionada de contrarios. Es preciso que el Sol y la Luna se mantengan a una distancia adecuada entre sí y con respecto a la Tierra para que el Mundo marche como es preciso y proporcione a los hombres todo lo que necesitan. Pero la adecuada mezcla de contrarios también implica el respeto de su jerarquía. El Sol debe estar en lo alto y la Luna por debajo de él. Hace falta más calor que frío y más luz que oscuridad.

¿Pero qué son el Sol y la Luna? ¿A qué parte del Universo pertenecen? En cuanto al Sol no hay duda posible: está del lado masculino, es nuestro padre, pero ¿y la Luna? ¿De qué lado está?. Porque ahí está el problema. Luna en baruya se dice *lonwe*, nombre masculino y en determinadas versiones de los mitos *lonwe* se describe como el hermano menor del Sol, al que asiste en su labor, mientras que en otras la Luna es la mujer del Sol. ¿A qué se deben estas diferentes versiones de los mitos y estas identificaciones contradictorias de la Luna? Los Baruya nunca me contestaron a esta pregunta, que al parecer ellos nunca se habían planteado. Será preciso por lo tanto elaborar una explicación.

Examinemos más detenidamente estas dos versiones, de las que la que hace de la Luna la esposa del Sol, se haya mucho más difundida que la otra. Más difundida porque es conocida por todo el mundo, hombres y mujeres, mientras que la otra sólo es conocida por los hombres —y no por todos, sino sobre todo por los chamanes y por los hombres con *kwaimatnie*, responsables de los rituales.

En la versión exotérica la Luna es un poder femenino. Juega un papel activo en la ordenación del Mundo, pero un papel subordinado a las órdenes del Sol. La pareja sobrenatural se presenta como el paradigma de las relaciones de complementareidad y de subordinación que los Baruya desearían ver reinar entre hombres y mujeres, una vez reconocida la existencia en cada uno de los dos sexos de poderes diferentes y complementarios.

En la versión esotérica el elemento femenino ha desaparecido de entre los poderes superiores que gobiernan el Universo. Ya no existen más que poderes masculinos, subordinados entre sí tal y como lo están los hermanos pequeños a los mayores. Los seres humanos ya no tienen una madre sobrenatural en esta historia, no poseen más que padres de sucesivas generaciones, que ejercen cada uno de ellos una autoridad y una acción diferentes sobre el Universo y la sociedad. Puede verse sin dificultad que esta eliminación mental de toda huella de poder sobrenatural femenino trae como consecuencia la magnificación del aspecto masculino del Universo; y por ello amplifica en el terreno de lo ideal y magnifica ideológicamente los poderes conferidos a los hombres en la sociedad. Porque la versión esotérica hace de un poder masculino, Luna, hermano menor del Sol, el origen de este poder diferente que las mujeres poseen, consistente en volverse fecundables cuando comienza a derramárseles la sangre menstrual. ¿No es efectivamente la Luna quien atraviesa a la mujer y la prepara para que la fecunden el hombre y el Sol y fabriquen la vida en su vientre?



Versión exotérica

Versión esotérica

En ambas versiones:

— El Sol y el hombre cooperan para fecundar a la mujer y desarrollar al niño en el vientre de la mujer.

— La Luna perfora el vientre y lo vuelve fecundable.

Notaremos de pasada que entre los Baruya, al igual que en otros lugares, la reproducción social de la vida exige la cooperación de los hombres y de los poderes que les son superiores, y hace de la vida una realidad a la vez humana y sobrenatural: un producto elaborado por los intercambios materiales y espirituales entre los seres humanos y los poderes que en su pensamiento gobiernan al Uni-

verso. Todo niño baruya posee por lo tanto muchos padres a la vez que pertenecen a los diferentes planos del Universo. Pero mientras que los padres humanos establecen entre los hijos distinciones sociales porque pertenecen a diferentes linajes, el Sol, padre sobrenatural, es padre de todos y cada uno, sin distinción de sexo ni de pertenencia social.

Pero volvamos a la Luna y a las dos versiones de su identidad. No se trata de eliminar una de las dos versiones en beneficio de la otra. Ambas expresan el principio de la dominación masculina, pero en diferentes grados. La versión esotérica lleva más lejos la tendencia profunda de la sociedad y el pensamiento baruya se engrandece sin cesar al hombre y sus méritos y a rebajar a la mujer. También se corresponde con el hecho de que son sólo los hombres los que, al comienzo de cada iniciación, practican los rituales que hacen venir al Sol para que comunique a los hombres su calor y su fuerza, o quienes, al fin de las ceremonias, hacen venir a la Luna para que enfríe a los hombres inflamados por el fuego del Sol y el poder de las iniciaciones, con el fin de permitirles volver a la vida en el mundo más frío de las mujeres y los niños. Pero el objeto sagrado utilizado para llamar a la Luna lleva nombres secretos: uno masculino y otro femenino; el nombre femenino es también el de una gran roca, hendida como un sexo de mujer, que se alza en medio del río, y a través de la cual se obliga a pasar en una mañana de las ceremonias a los iniciados que están a punto de casarse, a los *tchuwanie*, quienes, desnudos, recibirán en la otra ribera los adornos y los vestidos de su nuevo estatuto.

En mi opinión lo esencial está en el hecho de que las mujeres, incluso aunque se les reconozca una relación privilegiada con la Luna (Luna esposa del Sol) no poseen los objetos sagrados y las fórmulas mágicas que les permitan comunicarse directamente con ella. Están por lo tanto privadas para siempre del medio de representar a toda la sociedad, a los hombres y a ellas mismas, ante las potencias femeninas del Universo, o a la inversa, de representar a estas potencias en el seno de la sociedad. Del mismo modo que se hallan separadas de la tierra de sus antepasados humanos y no pueden heredar ni testar, también se hallan separadas de sus antepasados sobrenaturales y están excluidas del uso de sus poderes. Quizá la doble identidad de la Luna, con un nombre público en masculino y uno secreto en femenino, no sea más que la consecuencia lógica de esta apropiación de los poderes femeninos por parte de los hombres, que los incorporan en su universo y se sirven de ellos. Al término de la operación, los poderes femeninos se convierten en masculinos, revestidos de la librea de sus amos.

Sinteticemos. Los Baruya han adoptado ante los poderes de las mujeres dos posturas opuestas, pero de hecho convergentes, incluso aunque a veces parezcan oponerse. La primera de ellas consiste en minimizar, cuando pueden, la importancia, o incluso en negar, los poderes fecundantes que sean exclusivos de las mujeres. En este

sentido será en el que se debe comprender la idea de que la leche de las mujeres nace del esperma de los hombres. Si se añade a esta tesis la idea de que la Luna, hermano menor del Sol, ha perforado a las mujeres y hecho manar su sangre menstrual volviéndolas así fecundas, entonces tendremos que todos los poderes nutricios y fecundantes de las mujeres deben en definitiva su origen a los principios masculinos.

Así puede apreciarse la importancia social y política de la idea de que la leche nace del esperma, y de la práctica que origina: obligar a las mujeres jóvenes a ingerir el esperma para desarrollarse. Esta práctica arranca a las mujeres toda posibilidad de representarse al mundo femenino como autónomo con relación al de los hombres y los elementos masculinos del Universo. Porque sin esta idea y esta práctica, no podrían imaginarse que, perforadas por un poder femenino (Luna) que las vuelve fecundas, producirían ellas mismas la leche que distribuyen tanto a los chicos como a las chicas —pero de la que reservan una parte a las iniciadas púberes—, ¿no podrían imaginarse entonces que existiese un mundo femenino que escapase totalmente al control de los hombres? Es posible que a veces las mujeres tengan tendencia a pensar así. Para ellas, que yo sepa, la Luna es una mujer, y todas consideran que la redistribución de su leche entre las mujeres, fundamental para ellas, debe ocultársele a los hombres y practicarse en secreto. Me parece que las mujeres, aun compartiendo las representaciones teóricas de los hombres, tienen tendencia a elegir y a combinar las que las humillan menos, y a atribuirse además el poder y la importancia que los hombres no les permiten reconocerse públicamente. Pero la idea, y la práctica que genera, de que su leche nace del esperma les prohíbe ir más lejos en esa dirección. Se ve así cómo una idea y una práctica simbólica constituyen una fuerza capaz de bloquear o facilitar el desarrollo de otra personalidad social, de otra sociedad.

Hay entonces algo de juego, e incluso contradicciones, en determinadas partes del edificio ideal e ideológico de los Baruya. No es por falta de lógica, sino por la presencia activa de tensiones y oposiciones que nacen del modo en el que han organizado y legitiman sus relaciones sociales.

Hay un conjunto de mitos en los que el pensamiento procede mediante una labor inversa a la precedente para llegar al mismo resultado. En lugar de esforzarse en rebajar o negar la importancia de los poderes femeninos, estos mitos comienzan por afirmar que en el pasado las mujeres poseían poderes muy superiores a los de los hombres, pero que éstos, por motivos legítimos, se apoderaron de ellos y los volvieron en contra de las mujeres, que en la actualidad están totalmente desprovistas de ellos.

Daremos algunos ejemplos: está prohibido bajo pena de muerte que una mujer vea las flautas. Dicen los hombres que es la voz de los espíritus que conversan con ellos en el bosque. También está prohibido a los jóvenes iniciados revelar a las mujeres y a los no

iniciados que no son esos espíritus los que emiten esos sonidos, sino los instrumentos fabricados por los hombres, quienes los rompen en pedazos tras las ceremonias. Pero además se cuenta a los iniciados en el curso de las ceremonias el verdadero origen de las flautas:

En el tiempo de los Wandjina (los hombres primordiales del tiempo del sueño) las mujeres inventaron un día las flautas. Las tocaron y obtuvieron unos sonidos maravillosos. Los hombres escuchaban sin saber qué es lo que oían. Un día un hombre se escondió para espiar a las mujeres y descubrió lo que producía esos melodiosos sonidos. Vio a muchas mujeres, de las que una llevaba en la boca un trozo de bambú del que sacaba los sonidos que los hombres oían. Luego la mujer guardó el bambú bajo una de las faldas que tenía colgadas en su casa, que era una choza menstrual, y las mujeres se fueron. El hombre se acercó, entró en la choza, rebuscó y encontró la flauta, que se llevó a la boca, obteniendo los mismos sonidos. Luego la puso en su lugar y se fue a contar a los hombres lo que había visto y lo que había hecho. Cuando volvió la mujer cogió su flauta para tocarla, pero los sonidos que producía eran muy feos. Por este motivo la arrojó, sospechando que los hombres la habían tocado. Luego volvió el hombre, encontró la flauta y la tocó de nuevo; bellos sonidos salieron de ella como los que la mujer producía. Desde entonces las flautas sirven para hacer crecer a los muchachos.

El nombre secreto de las flautas que se les revela a los iniciados cuando se les cuenta este mito es *nambula-mala*. *Mala* quiere decir combate; *nambula*, ranas, renacuajos. Pero otro mito cuenta que las mujeres existían antes que los hombres y que éstos se les aparecieron bajo la forma de unos renacuajos, a los que les confeccionaron taparrabos y arcos en miniatura, y que más tarde estos renacuajos se transformaron en hombres. En la actualidad las mujeres parten de vez en cuando a pescar renacuajos, pesca colectiva cuyas capturas ofrecen a los muchachos. Y según los Baruya las mujeres chamanes se transforman en ranas durante la noche y se quedan juntas a la orilla del río que marca la frontera del territorio de los Baruya, para impedir a los espíritus de los niños, de las mujeres y los ancianos que duermen penetrar en el territorio de los enemigos y quedarse en él para siempre. ¿Quién se asombrará de que *nambula* sea el término utilizado por los hombres para designar a la vagina?

Puede verse el mensaje del mito. En un principio las mujeres eran superiores a los hombres, pero uno de ellos, violando el tabú fundamental de no penetrar jamás en el espacio menstrual y no tocar los objetos manchados con la sangre menstrual, se apoderó de su poder y se lo entregó a los hombres, quienes se sirven en la actualidad de él para convertir a los jóvenes en hombres. Pero el po-

der que han abstraído a las mujeres es el mismo que contiene su vagina, es el que le proporciona la sangre menstrual. Este mito es conocido a grandes rasgos por las viejas, que se lo cuentan a las jóvenes cuando les llegan las primeras reglas.

Otro mito explica que las mujeres primigenias inventaron un día el arco y las flechas. Se pusieron a cazar, pero no sabían utilizar el arco porque lo colocaban al revés, con la parte cóncava hacia ellas. De este modo mataban muchas presas, aunque las mataban por error y al revés. Por fin los hombres se apoderaron del arco y lo empezaron a utilizar correctamente. Desde entonces no matan más de lo preciso y cuando es preciso, y prohíben a las mujeres usar los arcos.

Este mito, al igual que el precedente, otorga a las mujeres una especie de creatividad primordial irremplazable y además en un dominio que es el propio símbolo de los hombres, el dominio de la caza, el que hace a los Grandes Hombres, a los grandes guerreros y a los *aulatta*. Pero esta creatividad es desordenada, desmesurada, peligrosa, y los hombres se ven obligados a intervenir para poner las cosas en su sitio. Esta intervención, y la violencia que implica, se hallan entonces justificadas porque aparecen como el único medio de establecer el orden y la proporción en la sociedad y en el Universo.

Esta doble afirmación se halla en otros mitos de origen, que afirman que las mujeres son creadoras, nutricias en mayor grado que los hombres, pero que éstos tienen derecho a utilizar la violencia con ellas.

En aquellos tiempos los hombres y las mujeres no comían más que frutos y plantas salvajes. Su piel era negra y estaba sucia. Un día, un hombre se fue con su mujer al bosque y en el camino la mató y enterró su cadáver. Volvió a la aldea y declaró que su mujer había desaparecido. Más tarde volvió al lugar del crimen y vio cómo todas las especies de plantas habían salido de la tierra en el lugar en donde había enterrado el cadáver. Probó las hojas y las encontró agradables. Cuando volvió a la aldea los demás le dijeron: «¿qué has hecho para tener una piel tan bella?». No dijo nada. Al día siguiente volvió al bosque y se comió de nuevo las plantas y su piel se volvía cada vez más bella. Cuando volvió a la aldea los demás le suplicaron que les explicase cómo había cambiado su piel. Y la escena se reprodujo una y otra vez hasta que un día ordenó a sus paisanos que le siguiesen; los condujo a la tumba en la que crecían todas estas plantas y les señaló cuáles eran las comestibles, cuáles podrían servir para cocer el alimento (determinados bambúes). Desde entonces los hombres cultivan y comen esas plantas, y su piel ha cambiado (Mito recogido entre los Watchakes, tri-

bu anga visitada por los Baruya, y que era conocido por algunos ancianos baruya).

También se cuenta en otro mito que fue la cabeza de una mujer decapitada por su marido la que, al caer, hizo manar las fuentes que riegan los campos de cañas de sal (el principal medio de intercambio de los Baruya), fuentes que en la actualidad se hallan cerca de una de sus aldeas: Wiaveu.

Todos estos mitos postulan por lo tanto la existencia de una creatividad primordial femenina de todas aquellas cosas inventadas que confieren en la actualidad la superioridad a los hombres: las flautas, los arcos y la sal. Pero estos mitos también señalan cómo esa creatividad podía ser fuente de desorden; no podía ser beneficiosa para todos sin la intervención de los hombres, que utilizaron la violencia, el robo y el asesinato. Fue preciso que muriese una mujer para que las plantas alimenticias salidas de su cuerpo fuesen compartidas por todos los seres humanos y para que éstos dejaran de llevar una vida salvaje de comedores de raíces y carne cruda.

Notemos de paso —y esto posee una cierta importancia teórica— que los Baruya no conciben las diferencias entre el hombre y la mujer como una oposición entre naturaleza y cultura (oposición a la que nuestra propia cultura pretende dar validez universal, y a la que gusta de hallar en todas partes bajo diversos disfraces).

Para ellos es la mujer quien ha inventado las condiciones de la cultura, los medios materiales de la caza, del intercambio, de la iniciación, etc. El hombre no ha hecho más que culminar, perfeccionar lo que la mujer ha comenzado, actúa como el Sol que antaño había perforado los sexos. Si se quisiese a pesar de todo emplear metafóricamente la distinción naturaleza/cultura, diría que para los Baruya el hombre y la mujer están a la vez del lado de la cultura, pero contribuyen de diferente modo a la transición de la naturaleza a la cultura. Así es como, en otra versión del mito del hombre y la mujer cuyos sexo y ano estaban taponados, el Sol no interviene para agujerearlos: la iniciativa corresponderá involuntariamente a la mujer.

Esta plantó un día un hueso de ala de murciélago en el tronco de un bananero y allí lo dejó (en la actualidad las mujeres chamanes y las viejas llevan atravesado en la extremidad de su nariz este hueso, tan pequeño y puntiagudo como una aguja gruesa). Un momento más tarde vino el hombre y sin darse cuenta se sentó sobre el hueso que salía del árbol. Loco de dolor y de cólera cogió un trozo de bambú afilado y la abrió de un golpe el sexo a la mujer.

Todavía aquí vemos a los dos sexos actuando el uno sobre el otro para distinguirse y completarse: la mujer actúa primero e indirectamente sobre el hombre; el hombre actúa a continuación di-

rectamente y con violencia sobre el cuerpo de la mujer para completar la transformación. También aquí ha sido necesaria la violencia para diferenciar los sexos y permitirles unirse. Pero en esta transformación los dos sexos han sido los protagonistas y cada uno de ellos ha contribuido, en un momento y según un modo diferente, a este tránsito de un estado de naturaleza donde todo existe, pero bajo una forma poco diferenciada por una parte y por la otra petrificada en sus propias diferencias, en un estado en el que todas estas diferencias se han reforzado y en el que se halla instaurada no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de combinarlas para superarlas mediante intercambios positivos (invenciones) y negativos (violencias) entre los sexos y las diferentes partes del Universo. Es cierto que se podría concebir esta transición de un estadio de indistinción, de conjunción inmóvil, sin intercambio (todo era gris, dice el mito, cuando el Sol y la Luna vivían sobre la Tierra) a otro en el que se llevan a cabo las diferencias y en el que se vuelve posible el intercambio, como una transición de la naturaleza a la cultura; pero eso no sería más que una abstracción porque para los Baruya el intercambio no es lo específico de la cultura, ya que se da en todas partes en la naturaleza circundante. Además si en nuestra cultura la noción de naturaleza connota frecuentemente a lo salvaje en oposición a lo civilizado, entre los Baruya sin embargo esto no es así. La superioridad del hombre sobre la mujer vendría más de su familiaridad, de su vinculación siempre esencial con el mundo del bosque, de la caza, mientras que la mujer se halla confinada al espacio «civilizado» en los jardines, en la aldea o en los linderos del bosque, cuando alimenta a sus cerdos o recoge leña. En efecto, lo que para los Baruya concede al hombre superioridad sobre la mujer es el hecho de que él halla en el bosque, en la parte salvaje de la naturaleza, poderes a los que la mujer no ha tenido ni tendrá jamás acceso. En el bosque es donde el hombre recibe la savia de los grandes árboles que se convertirá en su esperma, allí es donde caza, donde mata y donde demuestra su fuerza, su resistencia y su dominio de los medios de destrucción, allí es adonde envía a su espíritu a unirse con el viento que lo llevará hacia el Sol y allí es donde viven los espíritus de los antepasados muertos que montan guardia sobre el territorio de sus hijos. En resumen los hombres establecen su superioridad sobre las mujeres y legitiman su dominación añadiendo a los poderes propios de la «civilización» (agricultura, etc.) los de la vida «salvaje». Todo ello quedará más claro cuando analicemos determinadas funciones que los Grandes Hombres tienen entre los Baruya. Sin pretender abusar de la paradoja diría que si las mujeres son dominadas en la sociedad baruya es porque están mucho más del lado de la cultura que del de la naturaleza. En el fondo, entre los Baruya las mujeres no se han engrandecido, sino al contrario, por haber posibilitado, en lo imaginario, en el pensamiento, la agricultura.

Lo que nos ofrecen los mitos baruya no es entonces la huella de

unos perdidos orígenes, el recuerdo de un tiempo en el que las mujeres dominasen a los hombres, la Edad de Oro, para ellas, de un matriarcado ya desaparecido. Ni tampoco es una tentativa para compensar a nivel imaginario el estatuto, la condición que la realidad les impone, ni una forma de concederles en el mundo de las ideas una superioridad que todo contradice y niega en el mundo de las prácticas. La lección de los mitos es muy diferente. Al mostrar que la mujer era la fuente de los desórdenes cuando poseía estos poderes, demuestra que su expropiación ha sido benéfica para todos, incluso para ellas mismas; los mitos son medios para convencer a todos, hombres y mujeres, de que las cosas están bien como están, de que el orden que reina es el bueno, y que implica legítimamente, necesariamente, el ejercicio de una determinada violencia de los hombres frente a las mujeres. Además, al oír estos mitos y la enumeración de los desórdenes que traían como consecuencia sus poderes de antaño, ¿cómo podrían desear las mujeres sensatas, cómo podrían desear para ellas y para sus hijos que todo volviese a ser igual que antes? La lección extraída de estos mitos ¿no las incitaría a concluir que es mejor dejar a un lado toda idea y todo deseo —suponiendo que se manifestasen— de quitarles a los hombres los poderes que les birlaron y cooperar en la mayor medida de lo posible a la producción y al mantenimiento del dominio masculino?: en definitiva, siendo una buena esposa, fiel, trabajadora y fecunda.

Estos mitos también son, en este sentido, las ideas dominantes del sexo dominante, que interpretan esta dominación de modo que legitima la violencia que contiene y trata de obtener el consentimiento, la cooperación de quienes la sufren en la reproducción del orden que las domina.

En este sentido los mitos son actos de violencia, pero de violencia ni física ni directamente psicológica. Son creaciones del pensamiento y actúan sobre el pensamiento. No obstante no olvidemos que todo aquello que entre los Baruya no se reduce a una segregación en el terreno del pensamiento: la exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra, de la fabricación y el uso de los principales medios de producción, de destrucción e intercambio, de la posesión de los medios de comunicación con el mundo sobrenatural, y sobre todo la expropiación de sus hijos por parte de los hombres y la separación que con respecto a ellos se les impone. He aquí exclusiones, segregaciones, subordinaciones que no se reducen a hechos de pensamiento, aunque todas ellas reciban del pensamiento un sentido oficial, reconocido y consciente. Es preciso buscar entonces en el pensamiento y fuera de él lo que las fundamenta, pero lo que fundamente tal diversidad de hechos y relaciones no puede reducirse a una causa única. No pueden tomar su fuente más que en muchas causas a la vez, que se combinan con una jerarquía cuya resultante es la subordinación de las mujeres tal y como se produce en una sociedad dada, en una épo-

ca dada, a unos hombres tal y como lo son en esa sociedad y en esa época.

Es preciso por lo tanto separar a los muchachos de las muchachas para que tomen conciencia de la evidencia de su superioridad sobre las mujeres y para convencerlos de la legitimidad de su futuro dominio sobre ellas, superioridad que su infancia entre las mujeres, su iniciación a la vida desde los brazos de su madre, no podía hacer aparecer. Será preciso por lo tanto eliminar en ellos todo aquello que el mundo de las mujeres había depositado o incorporado a su persona: sensaciones, imágenes, pensamientos, deseos que los jóvenes iniciados traen consigo cuando entran por vez primera en la *mukaanga*. Será preciso que olviden todo eso y que aprendan a mirarlo con otros ojos, con desprecio, e incluso con horror. Pero no basta con eliminar lo que proviene del otro sexo para hacer de un muchacho un hombre superior a las mujeres. Es preciso demostrar esta superioridad a través de múltiples pruebas, físicas y psicológicas, organizadas por los hombres casados mayores de entre los adultos, y por los iniciados del último estadio, que pronto van a dejar la casa de los hombres para casarse. El hambre, el frío, la falta de sueño, las marchas agotadoras, los insultos, los golpes, las humillaciones, la obligación de callarse y una multitud de prohibiciones que se van levantando a medida que progresa su iniciación y que crecen, su estatura y su estatuto, sus derechos y obligaciones. Pruebas y prohibiciones sin comparación con las que debe sufrir una joven en su infancia y adolescencia. Pruebas que demostrarán a los jóvenes y a las jóvenes —quienes sin embargo nunca estarán autorizadas ni incitados a competir realmente con los hombres en los mismos campos— la legitimidad del dominio de los hombres sobre las mujeres, sobre todas las mujeres, sobre la mujer.

Pero la primera mujer con la que el joven se enfrenta cuando deja la casa de los hombres será su mujer, la joven con la que se va a casar. El tiene poco más de veinte años y sabe que tiene el deber y el derecho de ejercer su autoridad sobre esta mujer y sobre los hijos que le dé. Por su parte, la joven está lista a reconocer su autoridad, sobre todo si él posee la reputación de ser un hombre valeroso en la guerra y en el trabajo, y que ayuda a su padre y a su suegro sin rechistar.

Pero a pesar de esto, la vuelta al mundo de las mujeres tras tantos años es para el joven un momento muy difícil. En él se mezcla el deseo con el temor y el desprecio a las mujeres, junto a la inclinación hacia esa joven a la que quizás ya conociese antes. Y la joven, por su parte, aprende a dejar su familia para ir a vivir con un hombre al que normalmente apenas conoce, y al que se le recomienda servir bajo la pena de crear para ella y para las familias asociadas mediante su matrimonio una serie de desórdenes y conflictos que podrían acabar muy mal, con la violencia y el asesinato. Pero el tiempo de la segregación sexual ya ha terminado. Esto es lo que hombres y mujeres, conocidos por sus talentos oratorios, pro-

claman el día de su matrimonio, cuando él estaba en pie entre sus coiniciados ya casados y ella sentada en medio de las mujeres, estando ambos mudos e impasibles, mientras se le echa en cara la lección del matrimonio:

Para tí se acabó el vivir en la *kwalanga* (la casa de los hombres)
y para tí el vivir con tu madre,
esta casa construida hoy por los jóvenes de vuestra edad,
esta casa será vuestra tumba,
esta casa es vuestra tumba.

Y al día siguiente los hombres del linaje del marido vendrán a construir en el centro de la nueva casa el hogar, en el que uno de ellos encenderá el primer fuego y en el que pronto la mujer comenzará a preparar la comida, que ofrecerá siempre en primer lugar al hombre. Todo puede ir muy bien, pero también muy mal. Y cuando una mujer no puede más y, a pesar de todas las consecuencias posibles, ha tomado la decisión de interrumpir su matrimonio, rompe simbólicamente a patadas las piedras del hogar y se va. Pero hay muchos maridos entre los Baruya que tratan a su esposa con cariño, y hay muchos jóvenes que se mueren de amor por una muchacha y consiguen casarse con ella, y también hay muchas jóvenes que, deseando a un hombre, terminan por casarse con él. Las muchachas, en efecto, saben desde muy jóvenes quién es el hombre con el que se van a casar y tratan de verlo furtivamente en un jardín o en el bosque. Ríen sus bravatas y comentan con sus compañeras lo que han visto. Poco a poco se van acostrumbrando así a la idea de llegar a ser sus esposas.

Pero nuestro análisis no puede quedar matizado hasta que dé cuenta de las múltiples formas en las que los individuos sufren o manipulan, a lo largo de las diferentes etapas de su existencia, las relaciones sociales en el seno de las que se encuentran inmersos. Nuestra finalidad era únicamente el analizar la maquinaria de las iniciaciones masculinas y femeninas y mostrar cómo estas instituciones cooperan para instituir y legitimar la dominación general, de principio, de los hombres, de todos los hombres en tanto que tales, sobre las mujeres, sobre todas las mujeres en tanto que tales. Y se ha visto que en el fondo este dominio es concebido por los Baruya como la reunión en manos de los hombres de los poderes masculinos y femeninos, que de este modo se masculinizan.

Terminaremos por ilustrar por última vez los mecanismos de producción de la subordinación general de las mujeres mediante dos hechos significativos, de los que el uno es público, conocido por todos, y el otro secreto, conocido solamente por los viejos iniciados y los hombres casados.

Entre los Baruya, desde el momento en el que el muchacho es iniciado todas sus hermanas dejan de llamarle, como hacían hasta

entonces, *gwagwe*, hermanito. Y en adelante le llaman *dakwe*, hermano mayor. La iniciación masculina transforma por lo tanto a todas las mujeres en hermanas menores de sus hermanos menores y desplaza hacia abajo, por razones políticas e ideológicas, los lugares que ocupan las mujeres en las genealogías y en el seno de las relaciones de parentesco.

Pero un hecho más elocuente todavía, aunque sea totalmente desconocido por las mujeres y por los jóvenes iniciados, es que en el momento en el que se acaba de separar a los muchachitos de su madre y cuando se les va a hacer entrar por primera vez en la casa de los hombres, se les obliga a franquear una plancha pintada tirada en el suelo a través de la puerta y que en cierto modo sirve como umbral. Esta plancha había sido fabricada y pintada por los chamanes del linaje de los Andavakia, maestros de los rituales de iniciación de los chamanes y de los rituales de nacimiento de los niños. En este momento se le explica a los muchachos, que podrían extrañarse de la presencia aparentemente más molesta que útil de esta plancha, que está allí para recordar a los visitantes eventuales de las tribus vecinas que una ceremonia está en curso de celebración en esta casa y que deben pasar de largo y seguir su camino. Seguramente los pequeños se contentarán con esta explicación y no harán más preguntas. Además les está absolutamente prohibido hacer preguntas, e incluso hablar. Más adelante se enterarán de que esta plancha era la «co-esposa» de todas las mujeres de la tribu, casadas o por casar. Es por tanto el símbolo de todas las mujeres que los hombres han desposado o van a desposar, y es su cuerpo lo que cada iniciado, cada hombre que participe en estas ceremonias, franqueará centenares de veces, de día y de noche, al entrar y salir de la *mukaanga*.

Pero no todos los hombres tienen derecho a tallar esta plancha y a ofrecerla a los hombres de toda la tribu como la co-esposa de sus esposas. Sólo, como ya hemos dicho, los chamanes, y además del clan de los Andavakia, pueden hacerlo. Será hacia estas otras jerarquías, que diferencian a los hombres entre sí y colocan a unos por encima de los otros, a las que nos dirigiremos ahora. No nos tomaremos la molestia de descubrir que todas se basan en la subordinación de las mujeres, en el dominio masculino, como sobre una base común e insuperable.

SEGUNDA PARTE

LA PRODUCCION
DE GRANDES HOMBRES
Poderes heredados y poderes merecidos

Abordaremos a continuación el análisis de dos conjuntos de relaciones que se añaden a las de la dominación masculina y al mismo tiempo proceden de ella, porque para los Baruya aparecen ya bien como condiciones, o como los propios resultados de la ejecución de las ceremonias de iniciación masculina, maquinaria colectiva que imprime a cada uno de los hombres su personalidad social, pieza central del dispositivo del dominio colectivo e individual de los hombres sobre las mujeres. Estas dos formas de jerarquías se organizan en torno a diferentes funciones sociales, y finalmente, los individuos se distinguen entre sí de acuerdo con su capacidad o incapacidad de asumirlas.

La primera de estas jerarquías es la que separa del resto de los hombres a los responsables de los rituales de la iniciación masculina. Estos individuos detentan esta función porque la han heredado de sus antepasados (que los habían recibido directamente del Sol y la Luna) los objetos sagrados y las fórmulas mágico-religiosas indispensables para la realización de los ritos de iniciación. Esta distinción entre los maestros de los rituales y los demás no es, de hecho, más que la consecuencia de la particular situación en el seno de la tribu baruya de determinados clanes y linajes que poseen el monopolio de las funciones y objetos rituales. Así, tras el estatuto de poseedor-utilizador de objetos sagrados aparece una distinción social entre los linajes baruya que cooperan directamente en la producción de los hombres y entre los que no tienen derecho a hacerlo. Además, como no todos los estadios de la iniciación revisten la misma importancia, se perfila entonces una jerarquía interna entre los linajes que se encargan de los ritos, que se corresponde con la importancia del estadio de iniciación del que cada uno de ellos se encarga.

Pero más allá de esta jerarquía de linajes hereditaria, que se encarna en los distintos oficiantes y constituye la armadura social es-

table de las prácticas iniciáticas —armazón que puede muy difícilmente ser puesto en duda o sacudido— se abre un amplio dominio en el que pueden expresarse las desiguales capacidades de los diversos individuos de cada generación para asumir tres funciones indispensables para la reproducción de la sociedad: la guerra, la caza y el chamanismo. Estas actividades son el dominio por excelencia de la selección y promoción de hombres que se distinguirán a lo largo de su vida de la masa de los hombres ordinarios a los que los Baruya designan con el término poco alagador de *wopaie*, patatas dulces. ¿Qué significan estas funciones y cómo se llega a ser un gran guerrero, un gran chamán o un gran cazador? ¿Existe algún tipo de jerarquía entre estas funciones y los individuos que las encarnan?

Véremos que guerreros y chamanes poseen en efecto un estatus más elevado que el de los cazadores de casuario, ¿pero un gran guerrero vale más que un gran chamán? Esta pregunta apenas tiene sentido para los Baruya, su respuesta será que según las ocasiones uno valdrá más que el otro porque se halla situado en el lugar donde puede enfrentarse mejor al peligro que amenaza al grupo: ataques de guerreros enemigos, agresión de espíritus hostiles o de brujos enemigos, gran epidemia que diezma a las aldeas y obliga a toda la población a huir hacia lugares más sanos en los que se instalará durante un plazo amplio o breve. Junto a estas funciones, necesarias para la vida de la sociedad y que hallan en la maquinaria iniciática, una base común para la selección de los individuos que las asuman, existe también entre los Baruya otra función social igualmente muy importante que sin embargo no es objeto de ningún ritual particular en el ámbito de las iniciaciones colectivas, aun cuando esté exclusivamente reservada a los hombres y su producto sea indispensable para la reproducción material y social de los Baruya: se trata de la fabricación de la sal, medio de intercambio privilegiado gracias al que los Baruya se procuran herramientas, armas, medios de subsistencia y adornos cuyas materias primas no encuentran en su territorio. Esta función económica esencial se basa en saberes mágicos y en técnicas poseídas individualmente, pero, a diferencia de los saberes rituales, transmitidos a todo individuo que manifieste su predilección por este artesanado especializado. Esta función, aunque no sea objeto de una marca social específica en el seno de los rituales de iniciación, asegura sin embargo a quienes la ejercen un estatus que los sitúa por encima de la masa de los hombres *wopaie*, de los hombres corrientes.

En contraste con el mundo de los hombres, en el que las diferencias individuales son a veces buscadas y producidas, el mundo de las mujeres aparece como mucho más homogéneo, como más apagado. Entre ellas, sin embargo, se encuentran las mujeres chamanes y las «guerreras», es decir, las mujeres que no se quedan atrás en las peleas, en las vendettas que estallan de vez en cuando entre linajes y aldeas baruya; saben golpear —frecuentemente de forma muy peligrosa— con sus bastones de cavar, y defenderse. Pero

estas mujeres pelean con otras mujeres, con otras Baruya y no con los enemigos. De este modo la distinción entre chamanes y guerreras se produce también en el mundo de las mujeres, pero con unas dimensiones mucho menos acentuadas que en el de los hombres. Además, como las mujeres no participan ni en la caza ni en la fabricación y el comercio de la sal, no se puede hallar entre ellas ningún equivalente, aunque sea capitidismuido, de los estatutos que están asociados a estas actividades entre los hombres. Sin embargo, existen entre las mujeres, al igual que entre los hombres, mecanismos de selección y de promoción de mujeres «más grandes» que las demás, ya sea porque acumulen poderes chamánicos o cualidades de bravura excepcionales, o porque destaquen en todo aquello que confiere honor y reputación a una mujer, como el número de hijos, la duración del trabajo, la obediencia al marido, etcétera.

Además, cuando hayan sido analizados todos estos elementos en sus diferentes combinaciones podremos ver emerger un mecanismo de producción de Grandes Hombres y Grandes Mujeres que diferencia profundamente a la sociedad baruya de aquellas en las que la cumbre de la jerarquía social está ocupada por los *Big men*. Llegado el momento nos preguntaremos acerca de los fundamentos de esas lógicas sociales diferentes, de las que se encuentran, bajo muchas otras formas, ejemplos, además de en Nueva Guinea, en Africa, Asia y América. La respuesta no hará más que sugerir direcciones de investigación y no ofrecerá unas conclusiones verdaderamente demostradas. Y quede claro que, para concluir, evocaremos rápidamente las alteraciones que en primer lugar la colonización europea y luego la instauración de una nación independiente han impuesto a la organización social tradicional baruya. Sobre los restos de la antigua jerarquía social, cuya base en parte se ha hundido con la colonización blanca, que ha prohibido el ejercicio de la función guerrera, que ha introducido ideologías religiosas occidentales y ha sustituido la antigua moneda de sal por otros medios de intercambio y de acumulación de riquezas, poco a poco emerge en la actualidad una nueva jerarquía que tiende a colocar en los primeros puestos a quienes se enriquecen, a los que han ido a la escuela o a la Universidad y pueden acceder a los puestos clave de la nueva estructura social que recubre y disuelve lentamente a la antigua: el Estado, a partir del cual se edifica una nación políticamente independiente, pero económicamente sometida a las leyes del mercado y de la economía capitalista occidental.

LAS JERARQUIAS ENTRE LOS HOMBRES

ESTATUTOS HEREDITARIOS Y JERARQUÍAS ENTRE LINAJES: LOS HOMBRES CON KWAIMATNIE

Todos los muchachos de la misma edad y pertenecientes a todos los linajes sin excepción, y que van a ser iniciados durante el mismo tiempo, entran en la *tsimia*, la gran casa ceremonial construida especialmente para esa ocasión, a lo largo de cada generación. Pero la *tsimia*, como hemos visto, reviste para los Baruya una significación muy precisa. Ven en ella el cuerpo de la tribu, sus huesos los constituyen los postes que los hombres han clavado en la tierra, representando cada uno de ellos a un iniciado, y su piel es la caña que recubre el techo; un cuerpo simbólico de la unidad política y religiosa de los Baruya, sea cual sea su grupo de parentesco o residencia. Sin embargo, esta ceremonia celebrada para todos no es celebrada por todos, porque sólo los hombres de determinados linajes que posean un *kwaimatnie*, un objeto sagrado, tendrán derecho a celebrar estos ritos y a asumir así esta función de interés general.

¿Qué es un *kwaimatnie*? La palabra se compone de *kwala*: hombre y de *yimatnia* levantar la piel, aumentar, crecer. Del mismo radical proviene la palabra *nymatnie*, que en primer lugar significa feto, pero también aprendiz de chamán, novicio. Un *kwaimatnie* es en consecuencia un objeto que hace aumentar la piel de los muchachos, que alarga su cuerpo y los transforma en hombres, y al mismo tiempo es también el medio sobrenatural que posee un linaje para producir hombres fuera del vientre de las mujeres. Es el portador del poder procreador de los hombres aislados, que actúan unos sobre otros y hacen una tras otra nuevas generaciones.

Este objeto no produce sus efectos más que entre las manos de quien tenga el derecho exclusivo de conservarlo y manipularlo, cuando es preciso y como es preciso, y que ha recibido a la vez las fórmulas secretas asociadas a su uso. Para los Baruya, todos los *kwaimatnie* fueron dados directamente por el Sol y la Luna a los antepasados por línea paterna, de quienes los poseen en la actualidad,

y contienen condensados parte de los poderes del Sol y la Luna. Todo esto ocurrió, evidentemente, en una época que escapa al recuerdo histórico de las generaciones actuales y remite al tiempo de los *Wandjinia*, de los primeros hombres que aparecen a veces en los sueños y en los mitos que narran sus grandes hazañas. El que posee un *kwaimatnie* lo transmitirá a su hijo antes de su muerte, si ya es un hombre adulto, iniciado en el cuarto grado. Si no, se lo dará al hijo mayor de su hermano menor si responde a estos mismos criterios.

Los *kwaimatnie* están hechos de una materia dura y poseen la forma de paquetes oblongos de alrededor de unos veinte centímetros, rodeados por un trozo de capa de corteza y atados con un *ypmulie*, la cinta frontal que solamente llevan los hombres y que está hecha de cortezas pintadas de rojo, el color del Sol. A veces también llevan algunas plumas negras, de las que adornan la cabeza de los guerreros, sobrepasando el paquete.

En principio, el depositario de un *kwaimatnie* no puede abrirlo delante de nadie, a excepción de su hijo o su sobrino en el día de la transmisión. Pero incluso entonces no deberá abrirlo totalmente, porque contiene sustancias e ingredientes que han sido colocadas por el propio Sol y la propia Luna y han sido dotados por ellos de unos poderes que si se escapasen difundirían la enfermedad y la muerte. Los *kwaimatnie* se guardan en una red colgada de la pared de la casa de su depositario, en el espacio reservado a los hombres. Pero frecuentemente su depositario prefiere guardarlos en una casa especial que él mismo ha construido al lado de su domicilio conyugal, y a la que va a veces a dormir solo o con otros hombres. Estas casas están rodeadas por un círculo de temor: nadie tendría la osadía de entrar en ellas en ausencia de su propietario o sin su permiso explícito. Todo el mundo sabe que lo que allí se guarda puede matar, mutilar o hacer enfermar horriblemente al intruso o al curioso que se arriesgase a entrar.

Los depositarios de *kwaimatnie* me concedieron por dos veces el insigne privilegio de entrever lo que contenía su paquete mágico. En ambas ocasiones el padre estaba acompañado por el hijo que heredaría el objeto a su muerte y al que enseñaba el objeto por primera vez, al mismo tiempo que a mí. En ambas ocasiones padre e hijo prorrumpieron en sollozos cuando el padre había acabado de desatar el paquete y lo había entreabierto para dejar adivinar su contenido. Conmovidos por la emoción no pudieron decir palabra durante algunos minutos. En ambas ocasiones sólo el padre pudo tocar con sus dedos el *kwaimatnie*; ni yo ni el hijo estuvimos autorizados a hacerlo.

El primero de estos hombres, un hombre del clan de los Bakia, del linaje de los Kupbakia, poseía dos *kwaimatnie*, uno regalo del Sol y otro de la Luna. En el interior del *kwaimatnie* de la Luna vi una piedra pulida, negra como el azabache, como algunas piedras de origen volcánico. Esta piedra, símbolo y regalo de la Luna, estaba asociada a los nombres secretos de ésta. Hecho curioso, me

dieron dos nombres para la Luna, dos nombres que los Kupbakia pronuncian en secreto cuando quieren que sus poderes actúen entre los seres humanos, un nombre masculino y otro femenino, correspondiendo este último con el nombre de una roca que forma como una inmensa vagina a través de la cual los *kwaimatnie*, los iniciados del tercer estadio, deben pasar en el curso de su iniciación. El otro, el *kwaimatnie* del Sol, apenas me fue entreabierto. Pude ver enrollados en *ypmulie* rojo nueces planas, de las que utilizan los hombres para purificarse la boca de la contaminación de las mujeres y que, según los Baruya, actúan sobre las raíces de los dientes y transmiten los poderes del Sol hasta el pene de los hombres. Estas nueces, dicen los Baruya, son como el ojo de los bebés. En su superficie y hacia un lado se perfila como un iris que, si está abierto, es signo de vida. Estas nueces también sirven en la magia de la caza. También vi algunas hojas secas, dotadas de poderes mágicos, que habían sido recogidas en los bosquecillos que han brotado sobre el antiguo territorio de los Baruya, en los que sus antepasados cazaban, cerca de Menyamya.

El papel del depositario de estos *kwaimatnie* era ante todo el de hacer venir a la Luna hacia el final de las iniciaciones con el objeto de que enfriase los cuerpos ardientes y relucientes por el calor y la luz del Sol, para que los hombres casados pudiesen reiniciar su vida en común con las mujeres y los niños. También poseía el poder de detectar y expulsar a los espíritus enemigos que, cuando los Baruya conquistaban una parte del territorio de sus vecinos y querían edificar una aldehuela, volvían a vagabundear para matar a los Baruya. Pero era una opinión comúnmente admitida que este hombre y su linaje ya no desempeñaban en la actualidad más que un papel secundario en las iniciaciones.

Por el contrario, el tercer *kwaimatnie* que vi pertenecía a un clan que todavía juega un papel predominante en el ciclo de las iniciaciones, el de los Tchatche, que comparte con un linaje de otro clan la responsabilidad de separar a los niños del mundo femenino y perforarles la nariz. Y este paquete mágico contenía precisamente huesos de águila —el águila es el ave del Sol— afilados como punzones que sirven para perforar la nariz a los iniciados. Estos punzones estaban rodeados de plumón arrancado del vientre del águila, de hojas y de nueces mágicas traídas del territorio de los antepasados, así como de plumas de pájaro, envuelto todo ello en un *ypmulie*.

Cada uno de estos *kwaimatnie* tiene un nombre propio conocido solamente por su depositario, que lo pronuncia interiormente cuando oficia, a la vez que invoca los nombres secretos del Sol y la Luna. También invoca los nombres de las diferentes cimas de la montaña en la que se reúnen por la noche los espíritus de los chamanes, así como los diferentes lagos sagrados, como aquel del que habrían salido los primeros hombres que, en principio, tenían forma de renacuajos.

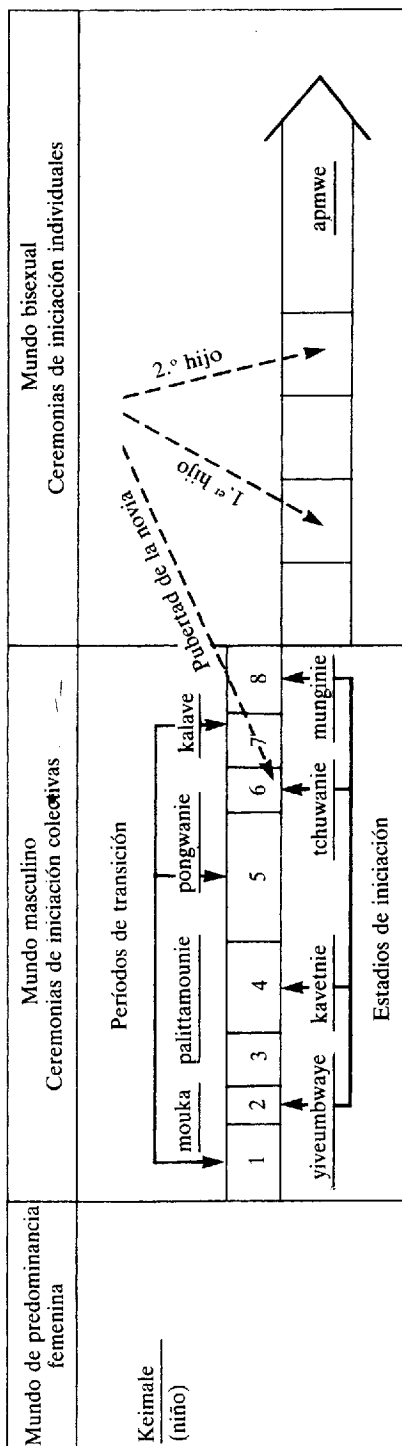
Cuando se traza la lista completa de las circunstancias en las que

los hombres con *kwaimatnie* hacen intervenir sus poderes, puede verse que corresponden a los tránsitos, individuales o colectivos, que debe sufrir un hombre a lo largo de su vida iniciática. A esto se añaden los momentos excepcionales como la partida de los hombres para la guerra o su vuelta del combate, con sus armas y sus cuerpos cubiertos por la sangre de los enemigos masacrados. Los momentos de tránsito colectivo corresponden a las ceremonias de entrada en cada uno de los cuatro estadios de iniciación que hemos analizado brevemente: cada conjunto de ceremonias constituye por lo tanto un período de transición, de salida de un estadio y entrada en el estadio siguiente, y lleva un nombre diferente.

Así es como las ceremonias de separación de los muchachos del mundo femenino son denominadas *muka* (hacer pasar todo tipo de pruebas) y los recién iniciados son también llamados *muka*. Al cabo de algún tiempo llegan a ser *Yiveumbawye* (de *yiveutta*: capa de corteza —los que se ocultan bajo una capa de corteza—), durante los años que constituyen el primer estadio de la iniciación. Luego, mediante las ceremonias en el curso de las cuales se les atraviesa la nariz con un trozo de madera negra y dura, *palitta*, se convierten en *palit-tamunie*, en tránsito hacia el segundo estadio, el de los *kawetnie*. Es durante el curso de esta transición cuando abandonan sus vestidos todavía medio femeninos y se visten de hombres. Luego, hacia los quince años, entran en el tercer estadio, mediante ceremonias de transición en el curso de las cuales son *pongwanie*, del nombre de una pluma del ave negra del paraíso, que se fija en sus cabellos. También es entonces cuando se les ciñe la frente con los propios símbolos de la dominación masculina: un pico de cálao cayendo sobre un círculo de junco abierto y rematado por defensas de jabalí. Antes de fijar los picos de cálao sobre la frente de los *pongwanie* un viejo todavía fuerte, un antiguo guerrero, se los pasa entre las piernas, apuntando hacia el vientre de los jóvenes. En este momento es cuando se les revela que este pico es la imagen del pene del hombre cayendo sobre la vagina dentada de la mujer. Luego se convierten en *ichuwanie*, iniciados del tercer estadio, por el nombre de este objeto de junco que simboliza sobre su cabeza el sexo de la mujer. Y a continuación, cuando su prometida ha tenido sus primeras reglas y ella y él han pasado por la ceremonia *tsangitnia* (masticar la sal: ceremonia de iniciación colectiva para ella e individual para él) los *tchuwanie* transitan hacia el último estadio, el estadio de *munginie*, a través de las ceremonias en la que se convierten en *kalave*, porque reciben sobre su cabeza una pluma de papagayo blanco que llevan también todos los hombres casados. El muchacho se convierte entonces en una *munginie*. A partir de entonces su iniciación continuará individualmente cada vez que sea padre, cuando se le lleve al pie del pándano salvaje, símbolo de todos los hombres, que domina el lugar ceremonial de su aldea, para purificarse de las poluciones femeninas y rogar al Sol.

Si se está de acuerdo en considerar los periodos de transición como estadios entre estadios, entonces el ciclo de las iniciaciones masculinas no tiene cuatro estadios, como habíamos descrito, sino

LOS ESTADIOS DE INICIACION COLECTIVOS E INDIVIDUALES



ocho: 1) *Muka* (transición), 2) *Yiveumbwaye* (3 años de duración), 3) *Palittamunie* (transición), 4) *Kawetnie*, 5) *Pongwanie* (transición), 6) *Tchuwanie*, 7) *Kalave* (transición), 8) *Munginie*. Y se sigue siendo *munginie* hasta tener el cuarto hijo. Representaremos la sucesión de estos ocho estadios y de las ceremonias individuales por el esquema de la página siguiente.

Todos estos momentos rituales no revisten la misma importancia a ojos de los Baruya, aunque cada uno de ellos deba ser franqueado antes de poder pasar al siguiente. Se destacan claramente dos momentos, que confieren a los linajes y a los hombres que asumen esta labor un estatuto superior al de los demás. El primero de ellos es el de la escisión del mundo femenino, llevada a cabo por dos linajes de los clanes *Tchatche* y *Baruya*, que ayudan a veces a los *Lalaunie* y *Ndelie*. El segundo es el tránsito de *kawetnie* a *tchuwanie*. He ahí los puntos de inflexión de la vida iniciática baruya; comparados con ellos los restantes parecen cosa fácil. Lo mismo ocurre con los ritos a llevar a cabo cuando se produce el nacimiento de un niño, cuyo número eleva poco a poco el estatuto del padre, hasta que llega a convertirse «verdaderamente» en hombre, es decir, en padre de por lo menos cuatro hijos.

¿Cuales son los clanes y los linajes que poseen los *kwaimatnie* y tienen el deber de ponerlos al servicio de toda la tribu? Las tablas siguientes nos dan la nómina.

Clanes y linajes con *kwaimatnie*

(Los linajes se indican entre paréntesis)

| Ceremonias de iniciación colectivas (tránsitos) | | | | |
|-------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|---------------------------|--------------------------|
| Estadios de tránsito | 1 Muka | 3 Palittamunie | 5 Pongwanie | 7 Kalave |
| Clanes y linajes responsables | Tchatche + Baruya (Wombuye) + chamanes andavakia | Ndelie + Baruya (Kwarrandariar) | Baruya (Kwarrandariar) | Bakia + Nunguye |
| Clanes y linajes que ayudan | Lalaunie + Ndelie (Endatnie) | Tchatche | Ndelie (Endatnie) | Yuwandalie |
| Ceremonias de iniciación individual | | | | |
| Circunstancias | | Pubertad de la novia | | Nacimiento de los hijos |
| Clanes y linajes responsables | | Andawakia (linajes de Inamwe) | + | Bakia (Bulimmambakia) |

Lo que choca inmediatamente en esta lista es que, con una excepción muy significativa, agrupa a todos los nombres de los clanes Baruya que habían venido hace dos o tres siglos a refugiarse en Maruaka, cuando habían sido expulsados de sus territorios y de su antiguo lugar de residencia, Bravegareubaramandeu, aldea de los Baragaye, como entonces se llamaban los actuales Baruya. La responsabilidad de las iniciaciones está por lo tanto en manos de los clanes conquistadores, con la excepción de uno de ellos, los Ndelie, ese clan autóctono que había acogido antaño a los refugiados Baruya y luego les había ayudado a apoderarse de las tierras de la tribu andje, a la que ellos mismos pertenecían. Fue para recompensarlos por esta traición y por esta ayuda inestimable que el principal clan de la nueva tribu (la que tomó entonces el nombre de Baruya, nombre del clan responsable en la actualidad de las ceremonias *pongwanie*) había dado a los Ndelie uno de sus *kwaimatnie* y le había confiado la misión de iniciar a los *palittamunie*, y de asegurar el tránsito del primer al segundo estadio.

La distinción entre linajes con *kwaimatnie* y linajes desprovistos de ellos muestra por lo tanto la existencia de una distinción política fundamental entre clanes conquistadores y clanes autóctonos posteriormente incorporados a la tribu Baruya. Los instrumentos de la unidad política e ideológica de la tribu se hallan de este modo concentrados en las manos de los antiguos vencedores y de sus primeros aliados. Y es precisamente a la posesión de estos *kwaimatnie* traídos con ellos de Bravegareubaramandeu que los Baruya atribuyen precisamente su victoria y su superioridad sobre los grupos autóctonos de los valles de Marawaka y Wonenara, los Andje, los Usarumpia, los Yuwarrunatche, los Gulutche, que fueron siendo desposeídos poco a poco de sus territorios de caza y de sus jardines. Durante cada iniciación los depositarios de *kwaimatnie* tienen conciencia de estar comunicando a los jóvenes baruya la fuerza de sus Grandes Guerreros, y con ella la superioridad militar y social que sus antepasados pretendían deber directamente al Sol y a la Luna, de los que se proclaman hijos.

Pero la conciencia colectiva que poseen los Baruya acerca de su superioridad sobre sus vecinos va todavía mucho más lejos. Afirman sencillamente que los aborígenes a los que habían vencido vivían sencillamente casi como salvajes, que utilizaban arcos rudimentarios e ineficaces, que no sabían incluso fabricar las mazas rompecabezas de madera y piedra. Producían una sal muy grosera y además en pequeña cantidad, pero sobre todo no sabían construir *tsimia* y sus jóvenes vivían en unas casas de los hombres casi tan pequeñas como las de las mujeres. Los Baruya también afirman que si las tribus vecinas construyen en la actualidad grandes casas de los hombres y *tsimia* es porque se las han copiado, bien porque les han robado parte de sus secretos, o bien porque los han conocido gracias a la generosidad de los Baruya, que en el pasado han iniciado con frecuencia a los hijos de sus vecinos, cuando estaban en paz con

ellos. En resumen, los Baruya conquistadores gustan de presentarse más como civilizadores que como invasores.

¿Qué piensan acerca de esta versión los aborígenes, desalojados en la actualidad de sus territorios y en su mayor parte declaradamente hostiles a su nuevos vecinos? Les hemos hecho la pregunta en numerosas ocasiones, y todos admiten que los Baruya disponían en el momento de su llegada de un armamento y una técnica militar superiores a los suyos, y que también debieron su victoria a las magias más poderosas que poseían y sobre todo a sus ceremonias de iniciación, mucho más elaboradas que las suyas. Lo que niegan, por el contrario, todos los grupos locales, a excepción de los Ndelie, que han hecho causa común con los Baruya y han adoptado su versión de los hechos en todos y cada uno de estos puntos, es que antes de la llegada de los Baruya ellos no iniciasen a sus muchachos o se contentasen con unas ceremonias breves. Y en el dominio de la fabricación de la sal, pretenden ser ellos quienes poseían técnicas y magias más perfectas. Estas versiones autóctonas de los hechos reducen a sus justas proporciones la grandeza y la originalidad que los propios Baruya se atribuyen y me parecen mucho más próximas a la verdad. Está demostrado en la actualidad, gracias a los trabajos de antropólogos y lingüistas que han estudiado algunos de los grupos anga, que éstos comparten una mitología y una simbología que conceden un lugar central al Sol y a la Luna, y conocen diversas formas de dominación masculina que implican múltiples estadios de iniciación.

Es por lo tanto prácticamente seguro que los grupos locales incorporados a la tribu Baruya poseían igualmente *kwaimatnie*, pero debieron renunciar a su uso cuando se adhirieron a los Baruya. Hemos recogido la prueba clara de este proceso de autodesposesión, de renunciamiento a un objeto sagrado ancestral, entre los descendientes de un linaje autóctono cuyo antepasado, tras haber intercambiado sus mujeres con los Baruya, decidió traicionar a su tribu, la de los Yuwarrunatche, e irse a vivir con sus cuñados. Fue a este precio como pudo conservar parte de sus tierras cuando luego los Baruya quemaron una de las aldeas de su tribu y se apoderaron de parte de su territorio. Todo esto ocurrió hace algunas generaciones, cuando los Baruya, que habían penetrado hacia fines del siglo XIX en el valle de Wonenara, trataban de proseguir su expansión en detrimento de sus anteriores habitantes. Los Baruya no hacían más que despreciarlos y los consideraban como excrementos defecados en la maleza por los casuarios.

Pero Arindjane, representante de uno de esos linajes que habían decidido vivir con los Baruya, me confió secretamente que sus antepasados, lejos de haber nacido de los excrementos del casuario, habían nacido del fuego del cielo, del rayo que un día había caído en el bosque y había hecho surgir de la tierra a sus antepasados. Asimismo, me dijo que esos antepasados también poseían un *kwaimatnie*, que habían enterrado en el bosque en un lugar secreto,

en el momento en el que se separaron, yendo unos a vivir con los Baruya y otros huyendo de ellos. Se había plantado un árbol en este lugar para poder reconocerlo más adelante. La distinción entre linajes con *kwaimatnie* y linaje sin *kwaimatnie* corresponde por lo tanto a una subordinación política e ideológica de los grupos locales conquistados hacia sus vencedores. Constituye como el armazón social de la tribu, su núcleo, su unidad y su fuerza internas, y prolonga hasta nuestros días la historia pasada. Este armazón, enraizado en lo esencial en esta historia y poniendo de manifiesto las relaciones de fuerza establecidas, está prácticamente al abrigo de las dudas internas, al menos provinientes de los grupos locales conquistados; no obstante, se dan en el interior de los linajes que poseen *kwaimatnie* tensiones y contestaciones por parte de los linajes que están excluidos de la custodia y el uso de los *kwaimatnie* de su linaje.

También se ha visto, antes de que los blancos llegasen a los Baruya, a un linaje de los Kwarrandariar —linaje que posee el *kwaimatnie* más poderoso, el que hace a los *tchuwanie*— exhibir un día un *kwaimatnie* hecho de objetos insólitos, desconocidos, y pretender iniciar también a los *tchuwanie*. No lo consiguió e incluso quedó en ridículo cuando, tras la llegada de los blancos, se vio que estos objetos misteriosos no eran otra cosa que un cinturón de un pantalón, botellas y corchos probablemente vendidos en secreto a este linaje por tribus que ya estaban en contacto con los blancos.

En el año 1979 otro incidente enfrentó a dos sublinajes del linaje Wombuye, linaje del clan baruya que tiene la misión de perforar la nariz de los niños tras su separación del mundo femenino. Estos linajes se habían separado, desde hacía tres generaciones, después de un asesinato seguido de una vendetta. Poderoso en hombres y rico en tierras conquistadas a las tribus enemigas, el linaje antaño vencido exhibió entonces un *kwaimatnie* adquirido en Menyamyá a cambio de unas barras de sal y pasó a atravesar la nariz de los *muka* en lugar del linaje rival que lo había hecho hasta entonces. Desde un determinado punto de vista tenía todo el derecho porque estos dos linajes derivaban de un mismo antepasado que poseía un *kwaimatnie*. Pero al mismo tiempo debió justificar por qué no podía exhibir el *kwaimatnie* ancestral y había debido comprar otro a un maestro del ritual de una tribu de Menyamyá, salida de los mismos grupos que los antiguos conquistadores baruya. Pretendía que su antigua *kwaimatnie*, utilizado para perforar narices durante generaciones, se había vuelto inútil y debía ser reemplazado. En el año 1980 ocurrió un hecho todavía más grave, y a decir de todos sin precedente; un joven Bulimmambakia —linaje que tradicionalmente posee el *kwaimatnie* de las ceremonias de la pubertad y el nacimiento— pretendió poder iniciar a los *tchuwanie* en el lugar del miembro del clan baruya responsable de esta función, que es el propio eje de toda la maquinaria iniciática de los Baruya. Se cubrió de oprobio y no fue seguido por nadie, pero el incidente

pone de manifiesto que, todavía en la actualidad, cuando la posibilidad de convertirse en un Gran Guerrero se ha desvanecido con la paz blanca y la independencia nacional, la posesión y el uso de un *kwaimatnie* continúan siendo la fuente de un estatuto importante y dan una cierta posición.

Sea como sea, estas reivindicaciones contemporáneas no hacen más que reafirmar la profunda creencia que anima a todos los Baruya, hombres y mujeres, viejos y jóvenes, de que son sus *kwaimatnie* quienes le dan su fuerza y su superioridad sobre todos sus enemigos, y que sólo sus poseedores pueden transmitir a los restantes hombres esta fuerza cuando ellos offician en los rituales de iniciación. ¿Pero cómo se efectúa en concreto esta transmisión? ¿Mediante qué gestos se puede «levantar» la piel de los muchachos para hacerles crecer más rápido y convertirlos en hombres? ¿Cómo se transforma en hombres a los muchachos, que provienen del mundo de las mujeres?

Esta transmisión se hace en concreto mediante el contacto directo del *kwaimatnie* con el cuerpo del iniciado.

Al comienzo de las ceremonias y en numerosas ocasiones a lo largo de su desarrollo, los iniciados de los diferentes estadios se alinean, de pie y espalda contra espalda, y de repente el maestro del ritual surge de lo alto de una montaña, bajando la pendiente con sus ayudantes y blandiendo por encima de la cabeza su *kwaimatnie*. Al llegar ante el primero de los iniciados alineados le golpea violentamente el pecho con la base de su *kwaimatnie*, una vez en la parte derecha y otra en la izquierda, pronunciando intermitentemente el nombre secreto del Sol. Y luego hace lo mismo con cada uno de los iniciados hasta llegar al último. A continuación aplasta vigorosamente entre sus manos los puntos débiles de su cuerpo, las articulaciones de sus brazos y sus piernas, y termina estirando bruscamente ambos brazos por encima de su cabeza, con el fin de alargar, de hacer crecer su cuerpo y de estirar su piel. Y para indicar la transformación producida en su cuerpo, el cambio de piel, los unta con lodo de arcilla roja o amarilla que los hace resplandecer y los embellece.

A continuación reviste a cada uno de ellos con sus adornos de plumas, de collares, de cestería o de cauris, en resumen de insignias que marcarán de ahora en adelante su lugar en los cuatro estadios de la iniciación, y las coloca sobre su frente, sobre su pecho y sobre sus brazos. Por último les da de comer un puñado de alimento mágico que él mismo ha preparado y que siempre lleva, una salsa de sal masticada, destinada a enfriar el hígado, sede de la fuerza. El ha mezclado secretamente hojas mágicas disecadas que ha ido a buscar antes de las ceremonias a algunos días de viaje de su aldea, a Bravegareubaramanduc, el sitio actualmente desierto de la aldea de los antepasados de los Baruya. Porque se supone que todos los *kwaimatnie* de los Baruya provienen de este lugar sagrado, y antes de cada iniciación los diferentes maestros del ritual ha-

cen el viaje hasta él para recoger las hojas mágicas que les harán falta. Más tarde los iniciados recibirán el alimento sólido: taros y patatas dulces cortadas en dos, en las que de nuevo el oficiante habrá introducido trozos de estas hojas mágicas. Y en el momento en el que toma en su mano cada taro para distribuirlo aprieta contra él su *kwaimatnie*.

Nos confundiríamos al interpretar el sentido de estas prácticas si las considerásemos solamente como gestos simbólicos. Es cierto que lo son, pero no en el sentido en el que no fuesen más que el símbolo de una realidad existente más allá y que estos signos no harían más que sugerir. Efectivamente, para los Baruya tirar de los brazos, presionar los puntos débiles de los miembros, hacer comer alimentos secretos y ceñir en torno a la frente el *ypmulie* rojo como el Sol, todos estos gestos, no son simbólicos en ese sentido, porque ellos hacen pasar realmente al cuerpo de los iniciados los poderes del *kwaimatnie*, y hacen del oficiante el mediador entre los hombres y los poderes sobrehumanos que gobiernan el Universo. Estas prácticas ejercidas sobre el cuerpo de los iniciados, estos ritos, se desarrollan frecuentemente en silencio, pero son seguidos por largos discursos pronunciados en tono vehemente, que pronuncian a los iniciados hombres conocidos por su talento oratorio, o en momentos excepcionales, el propio hombre del *kwaimatnie*.

Así es como en el clímax de la ceremonia de los *tchuwanie*, *Ypmeie*, el más importante de los hombres con *kwaimatnie*, tras haber puesto sobre la cabeza de los iniciados el pico de cálao y el círculo de dientes de jabalí, símbolos de la dominación masculina, se dirige a todos ellos para explicarles la significación y continuar enumerándoles sus futuros deberes para con sus mayores, sus futuras esposas, los niños, los viejos, los enemigos, la propiedad del prójimo, la gloria de los Baruya, etc. En resumen les recuerda las normas de la Política y de la Ética baruya, las hazañas de su historia, amenazándolos con los peores castigos —con la muerte— si se les ocurriese la insensatez de revelar a las mujeres lo que han visto, oído o sufrido en el curso de su iniciación. De este modo se derrama en sus pensamientos la fuerza del Sol y la Luna y se imprimen en sus cuerpos las instituciones de los Baruya, que toman en esta fuerza su propia eficacia y, está claro, su legitimación.

Los depositarios de los *kwaimatnie* no son sólo los mediadores entre el Sol, la Luna y los hombres, sino que también están dotados del poder de adivinar el futuro de cada iniciado, pero únicamente durante el tiempo que duran las ceremonias, cuando tienen su *kwaimatnie* entre sus manos y mientras el Sol les comunica sus poderes a través de él. Su don de videncia se diferencia en esto del de los chamanes, que poseen el poder de conocer el pasado y el futuro inmediatos, no sólo de los iniciados, sino también de cualquier hombre o mujer en cualquier momento de su vida; mientras que los hombres con *kwaimatnie* no ejercen sus dones de videntes más

que en la noche o en el amanecer de determinados días, de entre los más importantes de las iniciaciones.

Al alba, en efecto, agitan con la mano izquierda sonajeros, cuyo ruido expulsa a los malos espíritus, y, acompañados por sus ayudantes, vienen a despertar suavemente a cada uno de los iniciados, muchos de los cuales hacen que duermen. Esta suavidad, estas precauciones son necesarias, porque durante la noche los espíritus de los durmientes han abandonado su cuerpo y viajan por el espacio; despertarlos bruscamente entrañaría el riesgo de condenar a sus espíritus, si todavía no han vuelto a su cuerpo, al vagabundeo.

A veces los espíritus traen como fruto de sus viajes nocturnos plumas de águila, trozos de madera de la que se hacen las flechas, etc., signos que el hombre con *kwaimatnie* se esfuerza en descubrir inspeccionando meticulosamente el lecho de cada iniciado, tras haberlo hecho levantar suavemente. Si se encuentran estos signos, serán conservados cuidadosamente e interpretados como la señal de que tal o cual iniciado se convertirá más adelante en un *aulatta* (un Gran Guerrero), un *kulaka* (un chamán) o un cazador de casuarios. Informará entonces al padre y a los hermanos del iniciado, así como a los Grandes chamanes. Porque estos minúsculos fragmentos de pluma, de madera o de plantas son depositados a veces bajo el lecho o en la mano del durmiente por los espíritus del bosque o de los antepasados que rondan alrededor de la casa de los hombres.

Estos mensajes no son acogidos sin alguna reserva, y los Baruya saben muy bien que es preciso esperar para ver si el futuro confirma estas previsiones. Pero es cierto que un muchacho no se comportará nunca más del mismo modo que antes, a partir del momento en el que los demás y él mismo se imaginen que va a convertirse en un gran chamán o en un gran guerrero. Se ve impelido, subjetiva y socialmente, a actuar en consecuencia y a hacer lo que se espera que haga. Sin embargo, a veces el mensaje sobrenatural no deja lugar a dudas. Se descubre al amanecer clavado en uno de los postes del muro de la *tsimia* una pluma de casuario. Los maestros de los rituales y los chamanes deliberan y concluyen que fulano llegará a ser un gran chamán, porque este objeto no ha podido ser clavado más que por los espíritus que asisten a los chamanes en su trabajo. Y si se les sugiere —como hice— que quizás una mano humana haya llevado a cabo este gesto secretamente durante la noche, se suscita un tumulto de protestas escandalizadas.

Pero también ocurre que el hombre con *kwaimatnie* vea un signo de muerte inminente o de enfermedad grave para uno de los iniciados. Para buscar estos signos enciende al atardecer grandes antorchas de bambú, que pasea a lo largo del vientre y el pecho de cada iniciado. Entonces a veces «ve» entre las llamas en el cuerpo del iniciado una masa oscura, negra, la del hígado minado por la enfermedad y ya oscurecido por la muerte. No dice nada, pero más tarde confiará discretamente esta información a los chamanes,

que se preparan para hacer venir al iniciado al curso de una de sus próximas curas y para tratar de salvarlo.

Por fin, y sobre todo, es preciso no olvidar que los hombres con *kwaimatnie* tienen la responsabilidad de representar todos los ritos de que están encargados. Y no es cosa baladí el elegir el lugar y el momento en el que cada uno de estos ritos tiene que llevarse a cabo, ni tampoco lo es el distribuir espacialmente a los diversos grupos de iniciados, ni el llamar a centenares de hombres casados para que obliguen a sus esposas a fabricar nuevos vestidos, adornos y a reunir el alimento indispensable para la celebración de las ceremonias.

Nadie se sorprenderá entonces de que el depositario de un *kwaimatnie*, maestro de ceremonias, mediador entre los hombres y los dioses y adivino, esté rodeado de respeto y reconocimiento por los beneficios que aporta a todos. El respeto sin embargo es más a los poderes de su *kwaimatnie* que a su persona, sobre todo si ha heredado su *kwaimatnie* de joven y ejerce sus poderes un poco prematuramente. Pero disfruta, además de este respeto, de algunas ventajas de carácter menos psicológico. Se vela, en interés de la comunidad, para que halle fácilmente una esposa, con el fin de que tenga hijos y pueda transmitirles su *kwaimatnie* con sus poderes rituales. Si no tiene hermana que intercambiar siempre habrá un linaje que le dará una mujer que él devolverá a la siguiente generación bajo la forma de una de sus hijas. El hombre con *kwaimatnie* no escapa por lo tanto a la ley común, pero su privilegio consiste en no tener que buscarse una esposa, porque al contrario de lo que ocurre al común de los mortales, a él se la ofrecen. Es una ventaja, cuando se sabe que no es raro que un Baruya no halle esposa fuera de su clan y se vea obligado, para su vergüenza, a casarse con una de sus hermanas clasificatorias, es decir con una hija de su linaje. Pero la tradición querría que el poseedor de un *kwaimatnie* del linaje kwarrandariar del clan baruya vea cómo se le ofrecen esposas por parte de tres o cuatro linajes de otros clanes. Era por lo tanto tradicionalmente el esposo de tres o cuatro esposas.

Pero sobre todo los hombres con *kwaimatnie* no estaban autorizados a participar en primera línea en las guerras que enfrentaban a los Baruya con sus vecinos, por el temor de que fuesen muertos en combate antes de que hubiesen transmitido sus saberes a su hijo o su sobrino. Y además, los hombres con *kwaimatnie* del linaje kwarrandariar del clan baruya, responsables de la iniciación de los *ichuwanie*, no estaban autorizados a ir a intercambiar la sal que fabricaban entre las tribus vecinas. Eran considerados como *tsimaye*: los postes de la *tsimia*. Todo el aparato político e ideológico de la tribu, la reproducción de su unidad ideológica, espiritual, había sido puesta en peligro por su repentina desaparición.

Sin embargo los hombres con *kwaimatnie* no podían comportarse como si dispusiesen de un poder tal que les fuese posible imponer su voluntad en otros dominios que los de las iniciaciones, como

por ejemplo el de la guerra. Su prestigio, aunque real, no podría transformarse en un poder político general, y menos todavía abrirles la posibilidad de reclamar ventajas materiales u otras compensaciones por sus servicios. Al contrario, los poseedores de *kwaimatnie* no hacen más que proclamar sin cesar que no hacen más que responder a la llamada de los padres y las madres baruya, deseosos de ver a sus hijos convertirse en verdaderos hombres lo más rápidamente posible. Además, frecuentemente en el curso de las ceremonias los oradores se colocan ante los iniciados para recordarles lo que deben a todos los que han trabajado para proporcionarles los taparrabos, los adornos y las enormes cantidades de provisiones necesarias para llevar a cabo las celebraciones. Se pone el acento sobre la cooperación en el trabajo común de todos los linajes y de todas las generaciones.

Es más, junto al poseedor del *kwaimatnie* y el asistente en las múltiples labores de su oficio se hallan permanentemente tres o cuatro hermanos o primos, cuya presencia le recuerda constantemente que su *kwaimatnie* no le pertenece, que pertenece al linaje, al igual que la tierra o los territorios de caza. Y cada linaje con *kwaimatnie* sabe muy bien que él solo no puede bastar para convertir en hombres a los muchachos baruya, y que es preciso que todos los demás *kwaimatnie* vengan a completar su labor. Todo el mundo sabe esto entre los Baruya, como todo el mundo sabe que ningún individuo, ningún linaje, puede dejar de cooperar con los demás: materialmente, ofreciendo de vez en cuando a los demás linajes una parcela de sus bosques para roturar los jardines colectivos de taro; socialmente, intercambiando mujeres, y política e ideológicamente, poniendo los poderes de sus *kwaimatnie* al servicio de la comunidad. De este modo, junto a los estatutos heredados, que constituyen una especie de almacén estable de la tribu baruya, se abre un amplio dominio a las capacidades de cada individuo: la guerra, la caza, el chamanismo, la economía, en el que algunos destacarán, esos a quienes los hombres con *kwaimatnie* pretenderán haberles predicho hace mucho tiempo y haberles anunciado su excepcional destino.

Se verá pues cómo la posesión de un *kwaimatnie* engrandece el nombre del hombre que es su depositario y del clan al que representa. Significa que este hombre y este clan son los guardianes, los garantes del orden social y del orden cósmico, que reposa sobre ellos, solamente en parte pero de un modo permanente, la reproducción de estos dos órdenes. Ellos unen a los hombres con los dioses mediante la posesión de estos objetos sagrados, así como a los vivos con los muertos y a los territorios actuales con los de los antepasados. Cuando este hombre levante este objeto por encima de su cabeza y pronuncie interiormente su nombre, serán todas esas fuerzas invisibles las que, atravesando su cuerpo, se expandirán mediante sus gestos en el cuerpo y el espíritu de los jóvenes.

Porque los hombres con *kwaimatnie* son ante todo y sobre todo los guardianes y los garantes del dominio general de los hombres sobre las mujeres. Ellos son quienes lo instituyen socialmente, ritualmente y quienes lo legitiman ideológicamente. Porque —y aquí será preciso revelar un hecho fundamental que todos nuestros análisis anteriores permiten adivinar, un hecho que capta la esencia del poder social entre los Baruya— *todos los kwaimatnie existen por parejas, funcionan por parejas; uno es macho y otro hembra y el más poderoso de los dos es siempre el kwaimatnie hembra*. Es el más «cálido», el más eficaz, y únicamente el maestro de los rituales, el depositario del *kwaimatnie*, puede tenerlo en la mano. El otro, el *kwaimatnie* macho, se le deja a los hermanos y a los primos, a los demás hombres del linaje que le asisten en las funciones rituales y repiten tras él los gestos mágicos que él practica sobre el cuerpo de los iniciados. De este modo, lo que tienen escondido, conservado los *kwaimatnie* es todo el poder social y cósmico, todo el poder de los hombres, hecho de la fusión, de la síntesis de lo masculino y lo femenino. Pero esta síntesis no existe, este poder no se pone en acción más que cuando lo femenino le ha sido arrancado a las mujeres y ha sido añadido e incorporado a lo masculino, a los poderes de los hombres, masculinizado.

La lección es siempre la misma: lo masculino (los hombres), para dominar, debe contener el poder de lo femenino, y para contenerlo deben apoderarse primero de él, expropiárselo a las mujeres originarias que son sus primitivos soportes. Un poco del mismo modo que en nuestras sociedades la riqueza de unos es la riqueza de que son privados otros, quienes la producen.

El mensaje está, por lo tanto, claro: no basta que los hombres sean hombres para que puedan dominar, será preciso que el poder de las mujeres se convierta en un atributo de su propio poder, en un atributo masculino. Y cuando el más prestigioso de los maestros de los rituales baruya, Ypmeie, el depositario de los *kwaimatnie* del clan de los Baruya, me reveló que sus *kwaimatnie* eran dos, de los que el más poderoso sería la mujer, me dijo su nombre, y no había más que uno: Kanaamakwe, el nombre secreto del Sol. Es por esta razón que la versión esotérica de la identidad del Sol y la Luna me parece que corresponde profundamente con la práctica social e ideológica de los hombres baruya. Pretendiendo que la Luna no es la esposa del Sol, sino su hermano, la versión esotérica no hace más que expresar más claramente la esencia del poder masculino, que descansa en último término sobre la absorción de lo femenino en lo masculino, la transmutación de lo femenino sometido (la Luna esposa) en masculino subordinado (Luna hermano menor del Sol).

Pero también se puede ver claramente por qué la posesión de los *kwaimatnie* legitima el dominio masculino al mismo tiempo que lo instituye. Los *kwaimatnie* dan testimonio de un orden que desborda el mundo de los hombres, vivos o muertos, desborda el orden social: un orden cósmico instituido en el pasado para bien

de los hombres y del que los vivos no hacen más que recoger los beneficios en la actualidad; en consecuencia deberán hacer todo para cooperar a su mantenimiento, con el fin de que se prolongue eternamente en el futuro. Nada podría ilustrar mejor el carácter legítimo, sagrado, de las iniciaciones masculinas y de la subordinación general de las mujeres que éstas instituyen, que el mito del origen de los *kwaimatnie* más poderosos de los Baruya, los del clan Baruya, mito que me contó en 1970 Yaronemaye, el nuevo maestro de los rituales de los *tchuwanie*, joven que había reemplazado tras su muerte al prestigioso Ypmeie, su tío.

Antaño todos los hombres vivían en un mismo lugar, un lugar situado cerca del mar. Un día los hombres se separaron y nuestro antepasado, el antepasado de nuestro linaje, de nosotros los Kwarrandariar, los Kwarrandariar Baruya, los Kwarrandariar del clan de los Baruya, se elevó por los aires y voló hasta el lugar donde nosotros nos fuimos a vivir, Bravegareubaramandeu, no lejos de Menyama.

Nuestro antepasado se llamaba Djivaamakwe y Djivaamakve voló por los aires a lo largo de un camino rojo como el fuego. Esta ruta era como un puente que los Wandjinia (los hombres-espíritus de los primeros tiempos, de los tiempos del sueño) habían construido para Djivaamakve y para los *kwaimatnie* que el Sol había dado a nuestro antepasado antes de que se fuese. El Sol es el hombre del medio, él ve todo y a todos a la vez. Djivaamakve recibió tres *kwaimatnie*, tres *mukamaye* (*maye*: flores y *muka*: jóvenes iniciados). Cuando tocó el suelo los Wandjinia, los hombres-espíritus le revelaron el nombre Kanaamakve, el nombre secreto del Sol. También le revelaron el nombre del lugar y el nombre que tendría que dar a los hombres que encontrase: los Baragayé, los Baruya. Baruya es el nombre de un insecto de alas rojas punteadas en negro que los miembros del clan baruya no tienen derecho a matar. Estas alas son como el camino rojo que llevó a Djivaamakve a Bravegareubaramandeu.

Allí tenía a sus hombres. Les dio sus nombres (de clan) Andavakia, Nunguye, etc. Después instituyó las iniciaciones masculinas. Explicó que un muchacho debía convertirse en *muka*, luego en *palittamunie*, luego en *tchuwanie*, etc. y dio a todos labores para hacer, ritos que llevar a cabo y les hizo construir una *tsmia*. Entonces dijo: «Yo soy el poste central de esta casa, el *tsimaye*; vosotros sois yo. Yo soy el primero y vuestro primer nombre será a partir de ahora el mío, Baruya.»

Los demás, los Andavakia, los Nuguye, etc., no protestaron cuando ponía por encima de su nombre al nom-

bre de los Baruya Kwarrandariar y rebajaba los suyos: Andavakia, Nuguye, etc., porque tenían pequeños *kwaimatnie*. El dijo que él era la *tsimia*, el poste central y los demás le dijeron: «Tus dos nombres son Baruya-Tsimia». Él les dijo: «ahora probad vuestros *kwaimatnie*, probadlos y haced lo que yo os diga durante las ceremonias.»

Y ellos le dijeron: «Somos tus guerreros. No podemos dejar que te maten los enemigos. No irás a la guerra, iremos nosotros y tú te quedarás entre nosotros»; porque a partir del momento en el que Djivaamakve tocó tierra en Bravegareubaramandeuc hubo muchas, muchas guerras, y total por nada. Antaño, cuando los hombres aún no se habían separado, no había guerra. Y es a causa de la guerra, de las incesantes guerras, que Yaruemaye, el hijo de Djivaamakve debió huir de Bravegareubaramandeuc y venir a refugiarse a Maruaka, pero se había traído los *kwaimatnie*, regalo del Sol.

En Maruaka nuestros antepasados cambiaron de nombre. Los Ndelie los acogieron e instalaron en Kwarrandariar. Desde entonces somos los Baruya Kwarrandariar. Luego los Ndelie nos ayudaron a vencer a los Andje y a apoderarnos de su territorio, y para agradecérselo nuestro antepasado de entonces, que también se llamaba Djivaamakve, nieto del otro, dio a los Ndelie el tercero de los *Kwaimatnie* dados por el Sol y le entregó sus funciones en las iniciaciones. Este es el motivo por el que no tenemos más que dos. Y Djivaamakve, también ante los enemigos, ante los Ndelie, invistió a los jóvenes y puso las insignias sobre sus cabezas. Y después dijo: estos serán los *aulatta*, los Grandes Guerreros, y aquellos los chamanes. Vio y señaló a los que iban a ser Grandes Hombres.

Esta es la narración, perfectamente explícita en lo que se refiere al estatuto de los hombres con *kwaimatnie*, que no sólo instituyen la dominación masculina y comunican a los futuros guerreros la fuerza del Sol y de los Grandes Guerreros muertos antaño, sino que también eligen en cada generación a quienes los van a reemplazar, a los que van a convertirse en el bastión de toda la tribu, a aquellos cuyo nombre resonará como el suyo: los *aulatta*, los *kulala*, los Grandes Guerreros y los chamanes, cuyos estatutos no se heredan, sino que se ganan, se merecen y se demuestran. Se comprenderá por qué entre los Baruya sólo los dueños de los *kwaimatnie* del Sol tienen derecho a colocar sobre la cabeza de los jóvenes, y a quitarlo, el pico de cálao y los dientes de jabalí que simbolizan su estatuto de hombre y guerrero. Su propio padre no tendría derecho a hacerlo, lo que demostraría, si fuese preciso, que las iniciaciones constituyen un orden social superior al de las relaciones de parentesco: el de la solidaridad masculina y de la unidad política e ideológica de toda la tribu.

GUERREROS, CHAMANES, CAZADORES DE CASUARIO:
ESTATUTOS A CONQUISTAR

Este título, como todas las fórmulas lapidarias, debe ser comen-tado con el fin de disipar los contrasentidos que su enunciado ine-vitablemente engendra. En realidad los estatutos a conquistar no son los de guerrero, chamán o cazador, sino los de Gran Guerrero, Gran Chamán y Gran Cazador.

Todo Baruya es un guerrero, un cazador y un agricultor. Las ini-ciaciones, la vida colectiva que imponen a los muchachos durante más de diez años están destinadas precisamente a hacer de cada uno de ellos un hombre capaz en cada uno de estos tres dominios. Añadamos que si la guerra y la caza están reservadas a los hombres y se presentan como los atributos de su virilidad, la agricultura por su parte otorga a las mujeres un lugar extremadamente importante.

La guerra, como veremos, es —o más bien era— una dimen-sión esencial y permanente de la vida Baruya, así como de la de sus vecinos. La caza también es una actividad constante; apenas juega un papel en la subsistencia de los Baruya, pero sí en la producción y reproducción de sus relaciones sociales. Un hombre está efecti-vamente obligado a ofrecer presas cada vez que sus hijas o herma-nas tienen las primeras reglas, o cuando pare su mujer, y cada vez que los iniciados culminan los ciclos ceremoniales que señalan su en-trada en un nuevo estadio de iniciación.

Las presas no dejan de circular de los hombres hacia las muje-res y hacia los iniciados en compensación por sus sufrimientos, por las penas que ambos grupos sociales sufren en su desarrollo y por su desarrollo. La caza, objeto principal de los intercambios ritua-les, también es lo que permite a los hombres sobrevivir en el bos-que, en tiempos de guerra o expedición comercial. La caza, dicen los Baruya, es la patata dulce de los hombres, porque en la caza los hombres se emancipan durante algún tiempo de las mujeres, de-jan a un lado los productos de su trabajo en los jardines, que exi-gen la asociación del esfuerzo de ambos sexos que tienen derecho a repartirse las partes que le corresponden. Las mujeres, por el con-trario, no pueden ni saben cazar.

Última corrección: si todo hombre es cazador, muy pocos lle-gan a ser cazadores de casuarios. El casuario es en efecto una presa muy diferente de las demás: zarigüeya, jabalí, *wallabie* (cangurito del bosque), pajaros, etc. No vuela, y por tanto no es un pájaro, y sin embargo tiene alas. A diferencia de otros animales salvajes no se le mata atravesándolo con una flecha, porque repugna el derra-mar su sangre, sino que se le estrangula. Será preciso por tanto sa-ber qué es lo que significa el casuario para los Baruya, con el fin de llegar a comprender lo que justifica el modo en el que se lo caza y el estatuto de sus cazadores. Porque es la posesión de los poderes espirituales y no la técnica lo que hace que un hombre, sabiendo cazar como todos los demás, sea un cazador de casuario; lo que le

aproxima al chamán, al que está asociado en determinadas ocasiones.

En cuanto al chamanismo será preciso aclarar en principio determinados puntos clave. A diferencia de la guerra y la caza es una actividad abierta a la vez a los hombres y las mujeres. Es cierto que las mujeres ocupan en la práctica chamanística un lugar subordinado al de los hombres, pero hallan en ella una posibilidad de distinguirse individualmente que les es plenamente reconocida.

El chamanismo consiste en diversas técnicas mágicas que permiten, o bien curar o matar con la ayuda de los poderes espirituales. Pero la posesión de estos poderes es normal para todos los Baruya, lo mismo que para ellos todo lo que les rodea —pedras, aguas, árboles, animales, insectos, sombras, luz...— posee uno o muchos espíritus, fuentes de otros poderes. Estos poderes espirituales aparecen repentinamente ante un hombre o una mujer, lo mismo en el recodo de un camino que en el reflejo de una hoja, el brillo de un charco de agua, la sombra de una zarigüeya que desaparece entre las ramas, la insistencia de un insecto en perseguirlos... En cada una de estas ocasiones un espíritu, un poder, un *kulaka* es capturado y viene a añadirse a los que cada uno posee. Nada se hace sin magia entre los Baruya: guerra, caza, agricultura, cría de cerdos..., y estos poderes capturados por el individuo se añaden a las magias heredadas por la familia (*yanga bulaka*, palabras mágicas) compartidas con sus parientes paternos o maternos y transmitidas de padre a hijos (agricultura) o de madre a hija (cría de cerdos).

Kulaka (poder mágico) también es en baruya el término que designa a los chamanes. Lo que distingue a los chamanes del resto de los hombres y las mujeres, es que sólo ellos poseen la capacidad de poner al servicio de los demás sus poderes espirituales y de luchar victoriosamente contra las agresiones de los chamanes enemigos. Aquí se borra la barrera, trazada con precipitación, entre guerra y chamanismo, al menos en parte, porque los Baruya llevan a cabo dos tipos de guerras: la guerra militar y la guerra de los espíritus. Cuando cesa la primera y se deponen las armas, la otra no toca necesariamente a su fin; los chamanes continuarán el combate con sus armas invisibles. Las mujeres están excluidas de este combate espiritual, exclusión que restaura, en el seno del chamanismo, el monopolio masculino de la guerra y confirma, bajo otra forma, la superioridad de los hombres.

Otra aclaración: si entre los Bayura se encuentra un importante número de chamanes —tres o cuatro hombres y una o dos mujeres por aldea— por el contrario se hallan muy pocos Grandes Chamanes, y todos serán hombres.

Guerra, caza y chamanismo, éstos son los dominios o estatutos a conquistar, es verdad, pero de un modo muy desigual según se sea hombre o mujer: Tchathe o Kavalie. A los hombres se les ofrecen muchas oportunidades para destacar, y muy pocas a las muje-

res. Y esto incluso antes de que los individuos entre en liza, ya que las ocasiones ofrecidas o excluidas lo son teniendo en cuenta las relaciones sociales, a las instituciones y la cultura, que son necesariamente anteriores al desarrollo de la iniciativa de los individuos

Hemos dicho iniciativa, ¿pero posee este término entre los Baruya el sentido que nosotros le damos, a saber: acción llevada a cabo por un individuo con el fin de distinguirse? Si hay unos estatus a adquirir, ¿quién se los adueña: los que tienen una capacidad en cierto modo innata, o quienes han sabido adquirirlos? Innato, adquirido: el problema es planteado por los Baruya en términos ideológicos, teniendo como todo material de trabajo los datos suministrados por la observación colectiva cotidiana del comportamiento de cada cual en las circunstancias ordinarias o extraordinarias de su vida. ¿Pero es que existe acaso alguna cultura en la que el problema no se haya planteado en primer lugar en términos ideológicos y que disponga de materiales más fiables?

EL DESCUBRIMIENTO DE LOS GRANDES HOMBRES

Cuando el hombre con *kwaimatnie* durante la ceremonia *pong-wanie* designa a la vista de todo el mundo a uno de sus futuros *tchuwanie*, que se mantiene en pie, con la cabeza baja y en silencio entre los demás, y cuando proclama —él en quién habita el poder del *kwaimatnie*— que este joven será un Gran Guerrero, un chamán o un cazador de casuario, ¿hace otra cosa que revelar a todo el mundo la existencia de una fuerza que llevaría ya a este muchacho hacia su destino, sin que ni él mismo ni los demás lo hubiesen adivinado? Esto es lo que ocurre en el escenario público de las iniciaciones masculinas. ¿Pero qué ocurre tras el telón? ¿Qué pasó antes de que se representase la escena?

Ya se ha visto que, cuando los muchachos dejan a su madre para convertirse en *muka*, el hombre con *kwaimatnie* que dirige los rituales de segregación del mundo femenino —un Tchatche o un Wombuye, según los años— busca cuidadosamente en muchas ocasiones los signos que le permitan adivinar el destino de los pequeños. Raramente los encuentra, y además no son nada claros. Además no los anuncia públicamente, sino que se los comunica discretamente a los chamanes, al padre y a los tíos del niño. No olvidemos que en este momento el muchacho, aunque no tiene más de una decena de años y siempre ha vivido en el mundo femenino, sin embargo ha correteado cada vez más con los demás muchachos atrapando ratas, cazando en el bosque o peleándose en los alrededores de la aldea. Los adultos ya han tenido ocasión de observar su comportamiento. Además va a vivir al menos durante cinco o seis años constantemente vigilado, criticado, reprendido, animado y alabado por sus mayores, que toman el relevo de su padre y su madre para formarlo y formarse un juicio sobre él. Ellos lo observarán cazar, disparar el arco en los concursos, reaccionar ante la muerte de uno de sus hermanos o de su padre caídos en guerra, y soportar los sufrimientos físicos y psicológicos de las iniciaciones.

Todas estas informaciones y las diversas apreciaciones que suscitan constituyen los materiales de una evaluación social de las capacidades de cada cual, que es del dominio público y está en consecuencia a disposición del responsable de los rituales cuando llegue el momento de distinguir a uno o varios jóvenes de la masa de los demás para proclamar su destino. Lo que revela esta predicción es entonces ampliamente un juicio *a posteriori*, y es evidente que incitará todavía más al joven a conformarse con lo que le espera. Se desencadena, por tanto, o se refuerza, un proceso de autopersuasión, que se apoya profundamente, aunque inconscientemente, en el hecho de que todos los Baruya comparten las representaciones que inspiran esta interpretación del destino de cada cual.

Tenemos, por tanto, en este conocimiento psicológico recíproco de los individuos de generaciones y experiencias diferentes, una primera razón que explica el que frecuentemente la predicción del maestro de los rituales corresponda con la realidad. Pero ésta no sería la única razón: la predicción es más difícil y más fácil de hacer de lo que parece, en la medida en la que tiene que tener en cuenta no sólo los datos de la psicología individual, sino también la posición social que cada uno recibe en su nacimiento en razón de su pertenencia a un linaje que ocupa una posición específica con respecto a las actividades guerreras y chamanísticas. Ya se ha visto, por ejemplo, que los Baruya no esperan de los hombres con *kwaimatnie* que sean Grandes Guerreros, su función se lo prohíbe. Ni tampoco esperan que lleguen a ser chamanes, grandes o pequeños, pero nada se lo impide.

Esta doble necesidad de multiplicar el número de Grandes Guerreros y de sustraer de la guerra a los hombres con *kwaimatnie* ha llevado a una división de los clanes y los linajes de la tribu hacia dos polos, ocupados respectivamente por dos clanes: los Nunguye y los Bakia en la periferia y los Ndelie y los Baruya en el centro, de acuerdo con la expresión de los propios Baruya. Los dos primeros son considerados como los clanes guerreros por excelencia, siempre listos a lanzarse hacia el enemigo para proteger al resto de la tribu, y sobre todo a los hombres con *kwaimatnie* de los clanes Baruya y Ndelie. Sin embargo no existe una verdadera oposición entre clanes guerreros y clanes con *kwaimatnie*. La prueba es que los Bakia y los Nunguye también poseen *kwaimatnie*, pero son *kwaimatnie* de la noche, de las ceremonias que, débilmente iluminadas por la Luna, se desarrollan tras los muros de la *tsimia* en el propio corazón de la aldea, pero que están ocultas a los ojos de las mujeres y los niños. Por el contrario los hombres con *kwaimatnie* de los clanes Baruya y Ndelie son los maestros de los rituales que transcurren a plena luz, cara al Sol y bajo su protección. Junto a los Baruya y los Ndelie se sitúan dos linajes: el de Inamwe, del clan de los Andavakia y el de los Bulimmambakia, del clan de los Bakia. Ambos poseen un *kwaimatnie* para los ritos de nacimiento de niños y de pubertad de los muchachos. Entre estos dos polos se reparten los demás clanes, unos más cerca de los Bakia por sus guerreros y

sus magias bélicas, como los Tchatche, y los otros más cerca de los Baruya, como los Yuwadalie, famosos por sus Grandes Chamanes.

La realidad es todavía mucho más compleja y hace aparecer a estos dos polos no como los soportes estables de un conjunto de estatutos de linaje fijos, hereditarios, sino como dos fuerzas de atracción, como dos núcleos más densos de la realización de dos funciones que todos los clanes deben y pueden asumir. Así es como el Bakia, clan guerrero por excelencia, tiene un linaje, los Kuopbakia, famoso por sus chamanes, y como los Yuwandalie, famosos por sus chamanes, tienen un linaje famoso por sus guerreros.

Aunque la primera impresión hace aparecer las posiciones de los diversos clanes frente a la guerra y al chamanismo como patrimonios hereditarios, sin embargo todo ocurre como si todos los clanes se dividiesen en el exterior de sí mismos en linajes que asumen uno u otro más o menos exclusivamente estas funciones. En esta fluidez los únicos puntos fijos los continúan siendo las posiciones de cada clan en la ejecución de las iniciaciones masculinas (si están incluidos en ellas, y con más razón, si no lo están).

De este modo cada hombre se halla obligado, a partir de su nacimiento —por su propio nombre, que indica a todo el mundo el linaje al que pertenece—, a sostener y reproducir la posición de su linaje en el seno de la tribu, y por ello también se halla constreñido, consciente o inconscientemente, a manifestar más capacidades guerreras o poderes espirituales, tanto como esté dotado de unas u otras.

Además, sea cual sea su linaje o su clan de origen, todo el mundo está convencido entre los Baruya de que la tribu no puede sobrevivir y reproducirse como tal más que si se lleva a cabo una buena mezcla entre los Grandes Guerreros y los Grandes Chamanes en el seno de cada clan, al igual que entre los restantes clanes. He ahí el segundo plano, la segunda serie de datos, sociológica en esta ocasión, que son perfectamente conocidos por el responsable de los rituales de los *tchuwanie* y que iluminan su visión cuando «ve» de repente, en la luz y el poder del Sol, la función que más tarde desempeñará tal o cual joven en el seno de su linaje y de la propia tribu. Para que su mensaje parezca creíble y sea bien recibido, lo que él vea deberá concordar, no sólo con la evaluación social de las capacidades del individuo, sino con las exigencias sociales que cada clan y cada linaje hacen pender sobre sus miembros: la exigencia de reproducir la posición de este linaje en el seno de toda la tribu y de hacer respetar no sólo a sus seres vivos y a sus gloriosos muertos, sino también sus tierras, sus cerdos y sus territorios de caza.

Puede, por tanto, pensarse que esta visión de futuro, que se impone tanto al responsable de los rituales como a todos aquellos que lo rodean y son sus testigos mudos, procede de una actitud mucho menos sumisa a las fuerzas suprahumanas, que no aparece en la gran escena pública de las iniciaciones. Esta visión bien informada y aparentemente pasiva se revela más como una especie de elección (pública) inteligente que emerge de la síntesis de un

gran número de datos sociales y psicológicos, y se esfuerza en responder mejor a las previsiones de toda la tribu y cada linaje en concreto.

Pero, a pesar de las previsiones de los maestros de los rituales, a los dieciséis años un futuro guerrero no ha matado jamás a un enemigo, y un futuro cazador de casuario no ha tendido todavía las trampas ni ha visto en sueños a un casuario colgársele por el cuello. Faltan todavía las pruebas definitivas y quizás nunca lleguen. El fracaso solamente demostrará que los enemigos tienen chamanes, o al menos un chamán, tan poderosos como los de los Baruya. Y es por esta razón por lo que —y en sus discursos el responsable de estas visiones así lo reconocerá, ya que apostrofa muchas veces a la multitud diciéndoles que «verán claro»—, los Baruya acogen con un cierto escepticismo estas proclamaciones y, como se dice entre nosotros, esperan todavía un poco «para ver». Porque un guerrero que no mata, un chamán que no cura y un cazador que encuentra sus trampas vacías o rotas queda a fin de cuentas mucho más humillado que aquel de quien nunca se había hablado y que de repente se convierte en un héroe mediante la realización de una hazaña que nadie se esperaba.

Estos son los estatutos a alcanzar y éste es el contexto social y psicológico en el seno del cual algunos llegarán a alcanzarlos. He tratado de reconstruir el complejo haz de las condiciones que empujan a unos más adelante que a los otros. Veamos ahora qué son esos Grandes Hombres cuando han dado pruebas y son reconocidos como tales. ¿Qué han hecho y cuál es su estatuto?

EL AULATTA, EL GRAN GUERRERO

Volvamos ahora a tratar de las funciones e importancia de la guerra entre los Baruya. Su historia habla por sí misma, ya que es la de la expansión de un grupo de refugiados de la región de Menyama, a costa de las tribus Andje y Usarumpia, que habitaban el valle de Maruaka. Estos refugiados no eran más que los restos de la tribu de los Baragaye, que había saltado en pedazos tras el enfrentamiento entre dos facciones hostiles. Según los Baruya, el pretexto del acontecimiento fue la humillación que sufrió un huérfano en la casa de los hombres de su aldea. Nadie se ocupaba de él, nadie le daba de comer. Un día se fue a la aldea vecina Bravegareucbaramandeuç, en la que tenía primos, y se quejó de su suerte ante ellos. Una noche, acompañados por otros iniciados de su aldea, éstos se infiltraron en la *tsimia* del pequeño y mataron a todos sus ocupantes. La sangre cayó sobre el suelo como un lago de jugo de marita. A la mañana siguiente los padres de las víctimas descubrieron la masacre y juraron vengarla. No dijeron nada, esperaron que llegara su hora poniéndose secretamente de acuerdo con la tribu enemiga de los Tapache, que se encargaron de masacrar a los habitan-

tes de Bravegareucbaramandeu. Un día en el que una parte de la población participaba en una cacería en el bosque, los Tapache aparecieron y exterminaron hombres, mujeres y niños de los que habían quedado en el lugar. La aldea fue incendiada y es sobre su emplazamiento, en la actualidad desierto, donde los hombres con *kwaimatnie* van a buscar las plantas mágicas que necesitan para las iniciaciones.

La mayoría de los cazadores, a los que acompañaban algunas mujeres y niños, consiguieron escapar y buscaron asilo en todas direcciones, unos entre los Tchavalié y otros entre los Kokwaye, dos tribus amigas. Otros por último formaron un nuevo grupo, los Yuye, a los que los Baruya consideran todavía como sus parientes, como primos cruzados.

Más tarde algunos de los Baruya refugiados entre los Tchavalié y los Kokwaye, sintiéndose probablemente a disgusto entre sus huéspedes, decidieron irse más lejos. Dejaron tras ellos a quienes no quisieron seguirles —y cuyos descendientes se han vuelto en la actualidad miembros de pleno derecho de estas tribus—, y tras algunos días y noches de marcha silenciosa, llegaron a una de las alturas del valle de Maruaka, temiendo ser muertos por los autóctonos. Pero de hecho fueron bien recibidos por los Ndelié, un linaje de la tribu de los Andje, que enseguida les ayudaron a apoderarse del territorio de los demás linajes de su tribu, reproduciendo de este modo, esta vez en provecho de los Baruya, la traición de la que habían sido víctimas.

Pero según la tradición de los Andje antes del desarrollo de esta historia se habría producido un movimiento expansivo de un grupo llamado Muontdalié, que había desplazado a los Yagulaganje, los cuales a su vez habían invadido el territorio de los Tapache, la misma tribu que iba a masacrar a los antepasados de los Baruya. Y el movimiento debía prolongarse, porque los Baruya se apoderaron del territorio de los Andje y de los Usarumpia, que hicieron lo mismo con sus vecinos, etc.

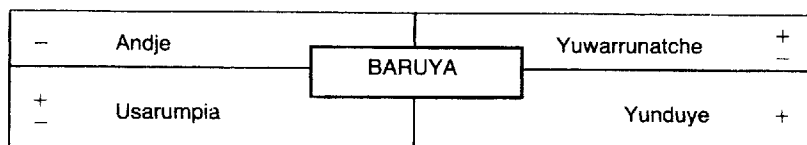
El recurso a la violencia armada era, por tanto, un procedimiento habitual, permanente de todas las tribus anga a la hora de regular sus conflictos colectivos. Vendettas internas y guerras externas estallaban periódicamente y se alimentaban recíprocamente, desmantelando antiguas tribus todavía unidas el día anterior y recomponiendo otras nuevas al día siguiente con los restos de las primeras que se asociaban para sobrevivir y hacerles frente. Sin entrar ahora en el análisis de las diferentes causas de estos conflictos, señalemos no obstante que tenían como consecuencia en cada ocasión una nueva distribución de la tierra, de los territorios de caza, de los bosquedillos de pándanos sembrados por los antepasados de los grupos desmembrados. Pero con la tierra era la propia base material de la vida la que, según el sino de las armas, lo que se conservaba, se perdía o se ampliaba. La tierra era periódicamente lo que estaba en juego en la guerra, y se comprende que los conflictos

hayan sido más intensos, más numerosos, entre grupos a los que comenzaba a faltarles y buscaban procurársela a costa de sus vecinos.

Para los Baruya el resultado de este amplio movimiento de expansión secular de determinados grupos anga les hizo situarse en el centro de un vasto haz de oposiciones y alianzas con sus vecinos, haz que en cierto modo se basaba sobre dos polos. Por un lado tenían enemigos permanentes, los Andje, a los que habían expulsado de sus territorios y que constituían como una especie de polo negativo fijo de sus relaciones intertribales. Y de otro lado mantenían permanentes relaciones de amistad y cooperación económica, y también militar, con los Yunduye, tribu que no era de cultura anga, aunque englobase a los descendientes de un grupo *anga* que habían preferido dejar el valle de Wonenara después de su invasión por los Baruya a finales del siglo pasado.

Entre estos dos polos opuestos se sitúan todas las tribus inmediatamente próximas a los Baruya y pertenecientes a la cultura anga, como aliadas o enemigas de los Baruya, según las épocas.

Guerra permanente



Paz perpetua

RELACIONES POLITICO-MILITARES DE LOS BARUYA CON LAS TRIBUS VECINAS

Es en este contexto social global y en esta perspectiva histórica de larga duración donde será preciso resituar el papel y medir el estatuto del Gran Guerrero baruya, el *aulatta*.

Aulatta en lengua baruya designa tres cosas: un tipo de flecha terminada en cuatro puntas afiladas y utilizada para matar determinados pájaros, una variedad de pándanos, cuyo tronco está cubierto de tantas hojas duras y espinosas que difícilmente se le puede escalar, y por último determinados guerreros, los más grandes, los que se enfrentan directamente con el enemigo cuerpo a cuerpo y con la maza rompecabezas en mano. El término también designa a veces a un arquero de élite que solo, resguardado tras un escudo más estrecho que el de los demás guerreros, contiene con su esfuerzo un ataque enemigo, esquivando con agilidad las lluvias de flechas que caen a su alrededor o se clavan en su escudo. Pero el *aulatta* es ante todo un hombre que avanza solo hacia la línea enemiga en el campo de batalla, seguido por algunos auxiliares, a los que llama sus «perros» y que se enfrenta cuerpo a cuerpo con los guerreros que aceptan medir sus fuerzas con él.

Pocos hombres se arriesgaban, y la guerra entre los Baruya con-

sistía, por lo general, en lluvias de flechas lanzadas a distancia por la masa de los guerreros, que eran buenos arqueros, o en emboscadas bien organizadas y en ataques sorpresa que no representaban un gran peligro. El *aulatta* corría por lo tanto todos los riesgos y su gloria crecía cada vez que le rompía el cráneo a un adversario. Hundía entonces su maza en la sangre del enemigo y la elevaba por encima de su cabeza gritando «*wi-wi*», grito de victoria y signo de que había muerto un enemigo. Su nombre se extendía a lo lejos entre los enemigos, al igual que entre los aliados, y se convertía en el primer blanco de las siguientes emboscadas.

Queda claro que sus proezas no se debían simplemente a su coraje, en opinión de los Baruya, ni a sus capacidades físicas o a una extraordinaria virtuosidad en el combate. El *aulatta* es descrito como animado por una fuerza mortífera, por un poder mágico que le precede y le permite descubrir la presencia de un enemigo, anticipar sus movimientos e incluso inmovilizarlo en el lugar en el que le sea más fácil matarlo. Es cierto que los Grandes Guerreros que todavía viven y a los que yo he encontrado tras veinte años de paz forzosa ya no figuran entre los hombres más importantes de la tribu. El *keuleka*, maza rompecabezas en piedra, y arma preferida por los *aulatta* también es un arma dotada de poderes mágicos. Los Baruya no las fabrican y afirman que son obra de espíritus benéficos que se las han regalado a sus antepasados. Desde entonces las han conservado celosamente y las han transmitido de generación en generación a aquellos que les parecen dignos de llevarlas. Es además uno de ellos quien la blande al final de las iniciaciones masculinas, cuando se exalta ante los *tchuwanié* la fuerza de los Baruya y la gloria de su historia.

El gran momento de la vida guerrera baruya era entonces el del enfrentamiento de sus *aulatta* con los de sus enemigos, el combate de los héroes. Los *djilika*, los «perros» de los *aulatta* se mantenían a distancia tras él, listos para avanzar a cubrirlo cuando su adversario estuviese abatido y él debiera rematarlo. Se esforzaban, si los enemigos locos de rabia les dejaban tiempo, en apoderarse del cadáver y en llevárselo tras sus líneas. Allí le cortaban la mano derecha, la que disparaba y mata y se untaban el cuerpo con sangre de la víctima. A veces también le cortaban los brazos y las piernas, que eran cocidos y comidos para apoderarse de la fuerza, de los poderes, del vencido; este homenaje póstumo se reservaba a los *aulatta*; el guerrero ordinario, el soldado raso, no tenía derecho a él. De vuelta a la aldea se exponía la mano cortada como trofeo entre cánticos de victoria, clavada con la palma hacia afuera en un trofeo de flechas, rematadas por un *ypmulie* rojo y por una franja amarilla como los que ciñen la frente de los hombres y colocadas en abanico; culminándolo se colocaba la maza rompecabezas del vencedor.

Quede claro que las hazañas de los *aulatta* permanecen todavía en el recuerdo de todos bajo la forma de narraciones y cánticos que se pierden en la noche de los tiempos, trayendo consigo hechos y

nombres prestigiosos, como por ejemplo el de Bwatchuiwe, joven Andawakia que cuando no era más que un *kawetnie*, en lugar de huir como los demás ante los guerreros Andje que venían a sitiar su aldea, se apoderó de una maza rompecabezas abandonada por uno de sus mayores y, con Bakitchatche, otro héroe legendario, se lanzó sobre los enemigos, que ante tanto valor, viendo que los dos jóvenes habían matado a uno de los suyos, retrocedieron y huyeron. Tras la guerra Bwatchuiwe y Bakitchatche fueron enviados junto a los Kokwaye, que iban a iniciar en ese momento a sus *tchuwanie*, y como ya habían matado a su hombre fueron hechos *tchuwanie* de inmediato, adelantando así a todos su comienzos.

Tales hazañas no se explican, para los Baruya, sin la intervención de poderes sobrenaturales. Se cuenta que un día los Baruya, queriendo sorprender por la retaguardia a los Andje, se hallaron ante un abismo infranqueable; el espíritu de Langaundhe, un *aulatta* del clan de los Bakia se transformó en una especie de zarigüeya de afilados dientes y royó la base de un árbol que cayó a través del barranco. Los Baruya pasaron este milagroso puente, cogieron a los enemigos por sorpresa e hicieron una magnífica masacre.

Por lo que respecta a Bakitchatche se le ve reaparecer en todas las grandes batallas de los Baruya. Está en todas partes, se enfrenta a los Andje, a los Usarumpia, pero también a los Wantekia, y a los Yuwarrunatche. Sin embargo, parece ser que debió haberse muerto hace más de un siglo. Tras su muerte sus dedos fueron cortados y conservados celosamente por sus descendientes, que todavía los poseían a la llegada de los blancos en el año 1960. Estas reliquias desaparecieron algunos meses más tarde, cuando uno de los primeros jefes de puesto australianos hizo quemar la aldea de los Tchatche. También desaparecieron entre las llamas las dos piedras de sílex que servían a los Nunguyé, durante cada iniciación, para encender el fuego primordial en la *tsimia*.

Se ve, pues, lo que ganaba el *aulatta*: prestigio, renombre, gloria y admiración. ¿Pero también obtenía riquezas y poder? Riquezas seguro que no. Un *aulatta*, dicen los Baruya, es un hombre que tiene pocas mujeres, pocos hijos, que pasa la mayor parte de su tiempo vigilando al enemigo, tendiéndole emboscadas, atacando o huyendo, y muy frecuentemente deja a sus descendientes pocas tierras roturadas por primera vez.

La prueba la da el clan de los Bakia, el clan guerrero por excelencia, que en la actualidad posee muy pocas tierras en el valle de Wonenara, aunque sus guerreros fuesen los primeros en conquistarlas. En otras épocas, dicen los Baruya, esto tenía poca importancia; por el contrario en la actualidad la población es más numerosa y además es preciso producir cultivos de alto rendimiento, además de los de la propia subsistencia.

Pero la principal razón no reside ahí, sino en la relación original que existía en la época precolonial entre la guerra y la economía, es decir, sobre todo la producción agrícola. Es evidente que las tre-

guas se pactaban en el momento oportuno, en la época de roturación o de la cosecha de los jardines, y además todo el mundo lo hacía así. Entretanto la guerra ocupaba a muchos hombres vigilando a los enemigos, protegiendo a las mujeres cuando iban a los jardines y vigilando la aldea y la casa de los hombres de cualquier ataque sorpresa. Para mantener, para sostener materialmente a los guerreros mientras realizaban sus labores, algunos hombres acostumbrados al trabajo duro, excelentes agricultores, decidían quedarse en la retaguardia, utilizando su fuerza para hacer grandes y bellos jardines, cuyos productos ponían a disposición de todos los demás. Y, lejos de ser despreciados por los Baruya, eran denominados mediante dos términos que muestran claramente la importancia que se le concedía a su función: *tannaka* y *tsimie*.

Tannaka significa saliente, como los que se utilizan como punto de apoyo para escalar una pared rocosa o un tronco de árbol. *Tsimie* designa al poste central de determinados edificios como la gran casa ceremonial, que justamente tiene el nombre de *tsimia* (casa que «sostiene» a la tribu baruya). Los *aulatta* protegen a los *tannaka*, al igual que el techo de la casa ceremonial protege a los iniciados y no se sostiene más que apoyándose sobre el poste que lo mantiene en su centro. En todas las aldeas existían uno o dos de estos hombres con los que se podía contar. Es evidente, dado las fuerzas y las técnicas productivas, así como la división del trabajo existentes entre los Baruya, que el *tannaka* tenía necesidad de la ayuda de otros para llevar a buen término su labor, y en primer lugar del trabajo de sus esposas, que debían estar curtidas para el trabajo, al igual que él. Pero así como hay un término especial para designar a este hombre, de sus mujeres se dice simplemente que son *draginie*: sólidas, duras ante el sufrimiento. «Entre nosotros, dicen los Baruya, se pone por delante, se «marca» al hombre, no a la mujer.» Pero la ayuda de muchas esposas no bastaría al *tannaka* y por ello solicita la colaboración de sus hermanas, cuñadas, parientes lejanas, y mujeres de los vecinos, lo que por otra parte es uso corriente entre los Baruya cuando se trata de hacer grandes jardines. Recibía además, a la hora de roturar y de construir las empalizadas, la ayuda de los jóvenes *kwalanga*, que son los que no acompañan a sus padres y a sus hermanos a la guerra. En torno a él se concentraba, por tanto, una gran parte de la fuerza de trabajo de las mujeres y los jóvenes, cuyos esfuerzos se añadían a los suyos para sostener a la guerra.

Pero también era el *tannaka* quien en tiempos de paz, en el momento de las iniciaciones, ponía a disposición de todo el mundo sus jardines de caña de azúcar, patatas dulces y taros. No era el único en hacerlo, pero él siempre daba más que los demás. Por último, cada vez que los Baruya celebraban una asamblea en su aldea para decidir la guerra o las iniciaciones, para hacer cesar una vendetta que amenazaba con eternizarse y poner en peligro la unidad de la tribu, hacía que sus esposas preparasen algunas redes de patatas dulces y cañas de azúcar para repartir al final de la reunión, porque

entre los Baruya toda asamblea o actividad colectiva culmina con una comida en común. De este modo aparecen, mediante el personaje del *tannaka* y sus relaciones con el *aulatta*, las razones por las que los Baruya consentían a veces redoblar sus esfuerzos para aumentar la producción; estas razones eran: la dirección de la guerra y el desarrollo de las iniciaciones. La creación de excedentes temporales puestos al servicio de la guerra o las iniciaciones, consideradas ambas como actividades indispensables para el bien común; ésta parece ser la concepción baruya del papel de la economía en su vida social.

En estas actitudes con respecto a la producción material, con respecto a la «economía», apenas había por lo tanto lugar para el enriquecimiento personal. El *tannaka* no sólo no trabaja para él, ni tampoco para sus descendientes, a los que sin embargo legará las tierras roturadas, sino para redistribuir. Además él redistribuye en contextos que no le permiten elevarse por encima de los demás, sino en los que él se eleva junto con los otros, tan indispensables como él: los Grandes Guerreros. He ahí por fin lo que lo distingue del *Big man*, al que se parece, porque tanto el uno como el otro concentran en torno a ellos importantes fuerzas de trabajo y producen para redistribuir. Pero el *Big man* con sus numerosas esposas, sus cerdos, su regalos y sus deudas se eleva por encima de los demás. Parece como si alcanzase la grandeza del *aulatta* actuando como todos los *tannaka* juntos, pero por su propia cuenta, aunque tanto el nombre de un *Big man*, como el de un *aulatta*, sobrepase en seguida las fronteras de su tribu.

¿Entonces, si tanto el *aulatta* como el *tannaka* no acumulan riquezas, además de prestigio, es que acaso acumulan poder? ¿Ejercen algún tipo de autoridad sobre los demás miembros de la tribu? Los *tannaka*, si se quiere, podrían templar los ardores guerreros sacando a la luz en los debates públicos las cosechas a recoger en los jardines, pero estas informaciones no eran nuevas para nadie: eran conocidas ya por todo el mundo y en primer lugar por las mujeres. Si quisiesen atraer a la gente hacia sus puntos de vista, les sería preciso saber hablar en público, ser un *kuundje*, un hombre que pronuncia bellos discursos no por placer oratorio, sino para hallar soluciones a los problemas que se plantean. Pero, sean cuales sean sus dones oratorios, los *tannaka* disfrutaban por adelantado de una reputación de sabiduría y dedicación al bien común, que hace que sean muy escuchados.

Para el *aulatta* las cosas eran muy diferentes. En tiempo de guerra su autoridad era indiscutible. En tiempo de paz su función desaparecía, pero su prestigio, el reconocimiento hacia él de los demás miembros de la tribu, permanecía. Además, y a nivel más prosaico, imponía tanto respeto el enfrentarse físicamente con él tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra. Estaba rodeado de respeto, se le escuchaba y tenía sus partidarios. Su autoridad era a veces tal que se permitía intervenir en un conflicto que enfrentaba

a hermanos o primos, que amenazaban con matarse por un asunto de faldas, por un jardín o por un pándano. Aunque por lo general estos conflictos no concernían directamente más que a los grupos de parentesco que se enfrentaban y los demás esperaban a tomar partido hasta que estallase un incidente muy grave, sin embargo el *aulatta* podía intervenir por anticipado, separar a los adversarios, imponerles una reconciliación para que dejaran de alterar el orden público. De este modo se elevaba por encima de las obligaciones y los límites de las relaciones de parentesco para hacer triunfar el interés común; ponían en consecuencia su violencia potencial y su prestigio al servicio no de la guerra, de la lucha contra los enemigos exteriores, sino de la paz, de la lucha contra los generadores de problemas interiores. Su autoridad tenía, por tanto, su fuente en su valor y en el temor que inspiraba y de ese modo su prestigio se transformaba en poder social, pero este poder tenía unos límites que era peligroso sobrepasar.

Son numerosos los ejemplos de *aulatta* que perdieron el sentido de la proporción y que, seguros de su superioridad en el combate, se fueron deslizando poco a poco hacia los placeres del despotismo¹. Mataban a los cerdos de sus vecinos, obligaban a sus mujeres a hacer el amor con ellos y les pegaban si se negaban, y ridiculizaban a sus maridos, riéndose de sus reproches y amenazas. Incluso se cita a un *aulatta*, Andaineu, un Andavakia, que mató a una mujer que se le resistía empalándola sobre la estaca de una empalizada en un jardín; en otra ocasión castigó a una mujer que le había robado un cerdo cortándole los dedos y las mejillas a partir de los labios, y luego acabó con ella a bastonazos, antes de arrojar su cuerpo al río. A partir de entonces la admiración y la confianza se transformaron en odio y temor. Muchos Baruya comenzaron a desear que los enemigos les librasen de su Gran Hombre, lo que acabó por ocurrir: recibió un flechazo en un ojo y volvió a morir a su casa. Su cuerpo fue expuesto sobre una plataforma, tal y como se hacía con los Grandes Guerreros, pero las gentes pensaron que esa flecha le había matado porque sus abusos le habían hecho perder poco a poco sus poderes mágicos y su fuerza guerrera.

A veces los Baruya no esperaban que la justicia viniese de sus enemigos en el azar de una batalla, sino que organizaban cuidadosamente el tiranicidio, recogiendo todas las informaciones necesarias para saber dónde y cuándo podían sorprenderlo para matarlo con certeza. Quede claro que los que organizaban el complot lo hacían en el máximo secreto y mientras tanto rodeaban a la futura víctima, sonrientes, complacientes, horas antes del asesinato. En el momento crítico siempre tenían una excusa que los libraba de toda

¹ Este análisis recoge las discusiones sobre el «despotismo» de los *Big men* de Nueva Guinea entre P. Brown (From Anarchy to Satrapy, *American Anthropologist*, 65, 1963, 1-15); R. Salisbury: (Despotism and Australian Administration in the New Guinea Highlands, *American Anthropologist*, 64, 1962, 225-239) y A. Strathern («Despots and Directors in the New Guinea Highlands», *Man*, I (1), 1966, 356-367).

sospecha, porque tal traición, aunque liberase a mucha gente, debía ser vengada normalmente con la muerte del traidor, siendo los encargados de ejecutar la sentencia los hermanos y cuñados de la víctima.

La muerte del tirano era, por tanto, el castigo al despotismo. Recordaba claramente a todo el mundo que entre los Baruya no se permiten diferencias entre los individuos más que si proporcionan un beneficio para la comunidad. Esta era además la gran lección de todas las iniciaciones: ser fuerte, pero poner su fuerza al servicio de los demás.

Sea cual sea el prestigio de que haya disfrutado un *aulatta*, tenía muy pocas posibilidades de que sus hijos lo heredasen. El hijo de un Gran Guerrero solía ser un hombre corriente, un «patata dulce»; sin embargo, los poderes mágicos de un *aulatta* no desaparecían con su muerte, sino que se reencarnaban, pero tanto en un sobrino, un hermano o un nieto, como en un hijo. No existía, por tanto, ningún automatismo que permitiese la fundación de una dinastía. Simplemente, el hecho de haber contado con un *aulatta* entre los antepasados podía hacer esperar entre sus descendientes que otro *aulatta* se distinguiese en su linaje. Y esto plantea de nuevo el problema del sentido de las «visiones» del hombre con *kwaimatnie* y el de los datos que podían influenciar su contenido. En efecto, se comprende que el «descubrimiento» de un futuro Gran Guerrero sea mucho menos previsible que el de un futuro chamán, dado que los poderes chamánicos tienen tendencia a heredarse de padre a hijo, e incluso de madre a hija. Pero antes de pasar al análisis del chamanismo, añadiremos algunas precisiones suplementarias sobre la guerra, que pondrán de manifiesto los íntimos lazos existentes entre la guerra, las iniciaciones masculinas y la institución del dominio general de los hombres sobre las mujeres.

Entre los Baruya la guerra se interrumpía en dos ocasiones: cuando había que roturar los grandes jardines de taros y cuando se iniciaba a los *tchuwanie*, es decir cuando se producía la base material de la vida y cuando se reproducía la base del orden social. Además los Baruya cuando estaban en guerra perdonaban a un enemigo sorprendido en el bosque si podía probar que estaba allí por una de las razones siguientes: su mujer acaba de traer un hijo al mundo y había venido a cazar para ofrecerle la presa ritual del nacimiento, o bien había venido a cortar rodrigones para su jardín de cañas de azúcar.

Pero plantar cañas de azúcar es plantar el mismo símbolo del hombre, su pene; esta actividad es como una especie de agricultura ritual y política de los hombres, ya que al producir bellos jardines con cañas de azúcar, producían a la vez uno de los símbolos de la dominación masculina. Un jardín de cañas de azúcar está efectivamente dividido en dos partes: en el centro se alzan, altas y rectas, y apoyadas en largos rodrigones de madera dura, las cañas cuyo jugo está reservado en exclusiva para los hombres, y a sus lados

cuelgan, normalmente sin soporte alguno, las variedades que pueden consumir las mujeres.

Es, por tanto, un hecho muy elocuente el que se suspenda la guerra entre los hombres cuando uno de ellos cumple sus obligaciones con respecto a las mujeres, o cuando reproduce el propio símbolo de la fuerza y la superioridad masculinas. Las iniciaciones masculinas producen efectivamente en cada tribu y en cada generación guerreros destinados a matarse mutuamente, pero crean entre todos ellos una conciencia de unidad, de una comunidad que sobrepasa los enfrentamientos mortales y las fronteras tribales: la común superioridad sobre las mujeres y su común solidaridad contra ellas.

Por último, una última indicación quizá corrija la visión frecuentemente falsa que se suele dar en la etnografía melanesia acerca del Gran Guerrero. Se tiene tendencia a considerarlo como una especie de ser sediento de sangre y golpes, como un loco furioso de «ojos enrojecidos» que no escucha los consejos de nadie y no duda en violar una tregua o la paz con un asesinato, provocación que encenderá de nuevo la guerra y los devolverá al campo de batalla, en el que podrá añadir nuevas hazañas a su gloria. Pero entre los Baruya le estaba totalmente prohibido a un *aulatta* matar a un enemigo en tiempos de paz. No es que los Baruya se hayan privado de multiplicar las provocaciones, por el contrario, nunca había verdadera paz entre las tribus, sino treguas que una u otra rompían cuando estaban listas para tomar las armas. Lo que ocurría entre los Baruya es que la guerra no podía ser declarada más que por la asamblea de todas las aldeas de la tribu. Las asambleas, *mala kuunie* (*mala*: guerra y *kunnie*: discurso, arenga) se celebraban por la mañana en el exterior de una *kwalanga*. Las mujeres asistían más abajo del espacio masculino, más allá de la barrera y daban su opinión a gritos. Una vez tomada la decisión de reemprender las hostilidades, cuando se habían ya fabricado los suficientes escudos, flechas y mazas rompecabezas, los Baruya organizaban las provocaciones que darían pretexto a los combates. Se enviaba a un hombre sin importancia a robar o matar a un cerdo de los enemigos, o a violar a una de sus mujeres en un jardín. Tras dos o tres incidentes de este tipo los enemigos juraban vengarse, amenazaban a los Baruya y los insultaban. Ya había un pretexto. Se reunían todos y se ponían en marcha con un *aulatta* a la cabeza, pero nunca un *aulatta* decidía por su cuenta, en lugar de los demás, el declarar la guerra.

EL KULAKA: EL CHAMAN

Con el chamanismo penetraremos en un mundo aparentemente muy diferente al de las iniciaciones o al de las actividades guerreras que hemos analizado hasta ahora. En primer lugar se trata de un campo de acción abierto tanto a la actividad de las mujeres como

a la de los hombres, el único de la acción social en el que ambos sexos asumen rigurosamente una misma función. Esta función es esencial: consiste en rechazar la muerte, en expulsar la enfermedad, en una palabra, en proteger la vida. Pero existe un núcleo de actividades chamanísticas comunes a ambos sexos y un determinado número de ellas que están reservadas a los hombres y en las que reaparece la dominación masculina bajo múltiples formas.

Un segundo rasgo distingue las actividades chamanísticas de todas las demás: exigen un aprendizaje particular. Esta formación está coronada por una ceremonia pública de investidura de los novicios: la *kulakita*. Aprendizaje, iniciación, investidura pública, este proceso reproduce el de las iniciaciones masculinas y femeninas, pero se diferencia de ellas en que sólo concierne a una minoría de individuos y además en que se aplica a ambos sexos.

La función del chamán tiende a permanecer en el ámbito de determinados linajes, por el hecho de que los poderes mágicos pueden heredarse; pero a pesar de esta tendencia, emergen constantemente nuevos *kulaka*, hombres y mujeres, en el seno de cualquier linaje. Basta que hayan demostrado sus poderes mágicos.

El chamanismo, dominio cuyo reclutamiento siempre permanece abierto, aunque con tendencia a cerrarse, se apoya en un linaje de los Andavakia que, de generación en generación, da los primeros chamanes, los responsables de las ceremonias de iniciación de sus pares: la *kulakita*. Parece como si ese linaje tuviese un *kwaimatnie* especial, aunque no se trata de eso; como hemos visto, los *kwaimatnie* son objetos que poseen en sí mismos poderes sobrenaturales, poderes que pasan a los individuos por medio del hombre que ha heredado el objeto y la función de sus antepasados. El hombre con *kwaimatnie* no es nada sin el objeto sagrado. Por el contrario, el poder del *kulaka* reside en su propio espíritu y en su rostro. Los chamanes andavakia, y sólo ellos, añaden a su poder especial la posesión de un saber mítico y el conocimiento de una serie de poderes sobrenaturales que actúan sobre el universo y que constituyen su soporte invisible.

La primera función de los chamanes, hombres o mujeres, es la de combatir la enfermedad y la muerte. No todas las enfermedades: las heridas, fracturas causadas por accidentes, las enfermedades de los huesos, los catarros, las bronquitis y la falta de aliento no son de su competencia, sino de la medicina y la farmacopea tradicionales, cuyos remedios son conocidos de todo el mundo. Los chamanes combaten las enfermedades internas, los males invisibles y las epidemias que se abaten de vez en cuando sobre la población y causan en pocos días un gran número de muertes. Los Baruya creen que la muerte puede llegar incluso sin ningún signo, sin ningún síntoma, y sin ninguna enfermedad que la anuncie, si el espíritu, que todas las noches abandona su cuerpo, no puede volver a él antes de la salida del Sol. La labor permanente, la actividad invisible de los chamanes es la de montar guardia en las fronteras del

territorio de los Baruya y la de expulsar a los espíritus que pretenden franquearlas hacia atrás, porque más allá de ellas les esperan los chamanes enemigos para matarlos o devorarlos.

Siempre con el fin de proteger vidas humanas los chamanes interpretan los acontecimientos negativos que se abaten sobre los Baruya, individual (enfermedad) o colectivamente (derrumbamientos de terreno que sepultan a los cazadores, por ejemplo). Se esfuerzan también en descubrir a tiempo las epidemias que se abaten sobre ellos para desviarlas hacia las tribus vecinas. Prevén la vuelta de un mal que han cuidado y curado, prohibiendo el consumo de alimentos, cuyo papel nefasto en la génesis del mal han descubierto.

Estas funciones son comunes a los chamanes de uno y otro sexo, pero hay otras que no pertenecen más que a los hombres, e incluso algunas que sólo pertenecen a algunos hombres de determinados linajes. Los chamanes varones participan en las expediciones bélicas: preparan a los guerreros para el combate proporcionándoles un poder mágico para sus flechas, en el curso de un rito que se desarrolla cerca de la casa de los hombres. Pero ellos también llevan a cabo otra guerra por su cuenta, guerra espiritual, invisible contra los enemigos, guerra célebre que no queda interrumpida ni por las treguas ni por los tratados de paz jurados entre los guerreros, ya sea individual o colectivamente. Por último los chamanes del clan de los Andavakia actúan en las ocasiones que los Baruya consideran como alteraciones, como amenazas contra el orden cósmico: como los eclipses de Sol y Luna, por ejemplo; porque se les atribuye el poder de volver a encender el Sol y hacer renacer a la Luna.

Estos son los dominios en los que actúan los *kulaka*, pero para trazar sus contornos será preciso aclarar las relaciones que mantiene el chamanismo con la brujería dentro del pensamiento baruya. Los Baruya distinguen dos tipos de brujería, a los que llaman *lakia* y *gritnie*. Un hombre o una mujer practican la brujería *lakia* cuando hacen públicamente un hechizo, o al menos cuando lo hacen sin ocultarse. Así en 1979 Gwataye, tras el asesinato de una de sus sobrinas, Panandjuyac, hizo saber que lanzaría un hechizo sobre los jardines de taro de todos los demás linajes para hacerles compartir su dolor. En los segundos funerales de la difunta, cuando vino a limpiar la tumba junto con su familia, Gwataye arrojó su hechizo. Podía hacerlo porque su linaje tenía fama de poseer la más poderosa magia para hacer crecer los taros y poseer siempre los más bellos jardines: esta magia permite hacerse oír por las plantas de taro, que, a partir de entonces crecerán más rápido y mejor (magia positiva: *yangabulata*), o bien se secan y mueren (*lakia*). La brujería *lakia* es el uso negativo de una magia positiva que presupone y ataca menos a las personas que a las cosas que poseen. Además no está dirigida contra un individuo concreto y por eso puede practicarse a la luz del día y ser proclamada públicamente.

Gritnie es la brujería secreta, dirigida más contra las personas que contra las cosas. Sin embargo a veces puede utilizarse pública-

mente, cuando se la dirige hacia un culpable cuya identidad se ignora. Este, al darse cuenta de que está siendo amenazado, reparará su falta o incluso llegará a denunciarse públicamente. Pero habitualmente este tipo de brujería se dirige a un culpable conocido, del que se poseen restos de alimentos, trocitos de taparrabos caídos al suelo, y sobre los que se aplica una magia de maleficio o muerte.

El chamán no posee ningún poder ante estos dos tipos de brujería, que únicamente conciernen a los Baruya. Sólo quien haya lanzado un hechizo podrá levantarlo. A veces suele ocurrir que en una cura un *kulaka* descubre que el enfermo es víctima de *gritnie*, entonces pondrá inmediatamente fin a sus cuidados, declarando su impotencia.

Pero el chamanismo también se ejerce con los vecinos. Los chamanes baruya envían incesantemente a su espíritu a patrullar más allá de las fronteras de la tribu con el fin de sorprender a los enemigos, preferentemente si son chamanes, y devorarles el hígado, o matarlos con un mal más o menos misterioso, más o menos rápido. Y de vez en cuando, en el curso de una guerra o cuando se acumulan los resentimientos, tras las caretas de la amistad, y se prepara la ruptura de la paz, los chamanes organizan una ceremonia colectiva en la que concentran los poderes de los hombres y las mujeres ordinarios, poderes que por sí solos quedarán sin efecto, y tras haberlos sumado a los suyos, los lanzan contra los enemigos, con la esperanza de que esta formidable fuerza espiritual desencadenará entre ellos catástrofes, como por ejemplo un corrimiento de tierras o la ruptura de un puente mientras pasa un contingente... De este modo con respecto a los no Baruya el chamanismo es una especie de magia negra, mientras que con respecto a los miembros de la tribu sólo es magia blanca, protección y defensa contra los chamanes enemigos. La magia negra colectiva tiene un nombre: *kulaka wareuna*. *Wareuna* significa concentrar y *kulaka* poderes mágicos.

Los chamanes eran brujos y podían ejercer sus poderes maléficos contra los miembros de su tribu, pero les estaba totalmente prohibido, porque se les consideraba, y ellos mismos se consideran, al servicio de la comunidad. No obstante todo el mundo sabe que involuntariamente pueden hacer enfermar e incluso matar a quienes le rodean, en determinadas circunstancias. La *kulakita* es una, su espíritu viaja entonces a pleno día y llega a penetrar en el cuerpo de un Baruya para devorarle el hígado. Las mujeres y los niños son particularmente vulnerables frente a esta agresión involuntaria que es una muestra menos de brujería propiamente dicha que de lo que los anglosajones llaman *witchcraft*, actividad maléfica, poder mortífero que emana de un individuo independientemente de su voluntad.

Sin embargo ocurre frecuentemente que un *kulaka* viola la prohibición de utilizar sus poderes maléficos contra los Baruya y los pone directamente al servicio de sus propios intereses. Así es como

recientemente en 1980 uno de ellos, joven pero ya muy célebre, fue acusado de haber hecho morir de parto a una mujer que lo había insultado y golpeado públicamente dos años antes, porque no le había concedido más que una pequeña parcela a cultivar en uno de sus jardines. A partir de entonces, amenazado por el hermano de la difunta con cortarle la cabeza para que nadie se la encontrase, decidió huir y se refugió con su familia en la aldea de sus primos maternos. Así ocurre cuando un chamán falta a la deontología de su función y mata intencionadamente a su prójimo. Corren muchas historias de éstas acerca de los *kulaka*, a los que se acusa de matarse mutuamente por brujería cuando el renombre de uno de ellos hace palidecer la fama de algún otro. Pero su función oficial sigue siendo la de proteger a todo el mundo contra la enfermedad y la muerte y la de interpretar públicamente las razones de los accidentes que sobrevienen en la vida de los individuos o grupos.

¿Cómo se ejerce esta función? De dos formas, una cotidiana, continua, invisible, secreta y desconocida al público, y la otra pública, visible y discontinua, que se manifiesta en las sesiones de cura individuales o colectivas, ceremonias que además tienen dos nombres diferentes: *kwalie* y *nare*.

Ya hemos visto como cada vez que un Baruya se duerme su espíritu abandona su cuerpo y recorre todo el territorio de la tribu. Cuando el espíritu vuelve al cuerpo, el durmiente se despierta como si estuviese dormido; y ésta es la razón por la cual se le puede despertar bruscamente, porque si su espíritu no hubiese vuelto al cuerpo todavía, a partir de entonces vivirá bajo una apariencia normal, pero sin espíritu y será por tanto vulnerable a las enfermedades, a los accidentes y a la muerte. Estas representaciones son comunes a todos los Baruya, del mismo modo que todos ellos saben que cada vez que un chamán duerme su espíritu, en lugar de vagar al azar, va a inspeccionar lo que ocurre alrededor de él y detecta los peligros que amenazan a otro espíritu, los rechaza, etc. Pero lo que el común de los mortales ignora es que cada noche los espíritus de los chamanes masculinos y femeninos se reúnen en los límites del territorio baruya en un lugar en el que confluyen las aguas de los ríos antes de penetrar en el territorio enemigo. Los cursos de agua son caminos que toman los espíritus y que siguen los muertos. En sus confluencias los espíritus de los chamanes varones se transforman en aves y se van a posar a la cumbre de una invisible barrera, al pie de la cual vienen a echarse los espíritus de las mujeres chamanes, transformados en ranas. Los espíritus aves se echan entonces a volar y, tras haber recorrido en todos los sentidos el territorio de la tribu, se reúnen en las cavernas abiertas en la cumbre de la más alta montaña, el Apmurarie. Los chamanes hembras no poseen la capacidad de metamorfosearse en aves, sino que una vez transformados en ranas se quedan junto al agua.

Así pasan las noches los *kulaka*. Sus espíritus apostados como centinelas ven llegar sin cesar a los espíritus baruya, que se han per-

dido o que tratan de franquear la barrera mágica; pero franquear esta barrera supone correr un riesgo mortal, ya sea bajo los golpes de los chamanes enemigos, o bien al ser devorado por los muertos que viven bajo tierra, en un mundo en el que los espíritus de los vivos se hunden a veces arrastrados por las aguas. Esta vigilancia, esta protección, este combate permanente contra la enfermedad, les otorgan a los chamanes de uno y otro sexo un gran reconocimiento y respeto, aunque la mayor parte de los Baruya ignoren sus metamorfosis nocturnas y la forma en la que llevan a cabo en concreto sus combates.

El primer poder de un chamán consiste por tanto en el poder enviar cada noche a su doble a ponerse directamente al servicio del prójimo, y en poder actuar de un modo útil, responsable, en lugar de errar sin fin y al azar por los caminos de la noche. Los chamanes no exigen nada por llevar a cabo esta acción benéfica y permanente, aunque invisible, y tampoco reciben nada a cambio. Por el contrario éste no es el caso cuando se les llama para una consulta y cuando organizan un ritual de expulsión de la enfermedad, individual (*kwalie*) o colectivamente (*nare*).

Un *kwalie* es una ceremonia de expulsión del mal practicada sobre un enfermo a demanda expresa del mismo o por un chamán o chamana que él ha mandado llamar, o al que uno de sus parientes ha hecho llamar para él. El chamán visita al paciente, lo examina y luego se va a su casa. Allí, su espíritu trata, mediante el sueño, de identificar el mal. Y de acuerdo con lo que el sueño le inspire el chamán decide, o bien practicar él solo un *kwalie* (o con la única ayuda de su esposa, si también es chamán), o, si el caso es muy grave, llamar a sus colegas de uno y otro sexo para practicar una cura colectiva llamada *nare*. Esta ceremonia se desarrolla en una casa familiar, es decir, en un lugar en el que ambos sexos puedan reunirse. Ahora bien, si una epidemia, que ya ha sido vencida entre los vecinos y que ha hecho muchas víctimas, es lo que se descubre, entonces los chamanes reúnen a todos los hombres de la aldea en la *kwalanga* y hacen un *nare* para protegerlos; al día siguiente, o en el sucesivo a éste, celebrarán un *nare* en una casa familiar, en la que se reúnen todos, hombres y mujeres, y en la que las chamanas se unen a ellos para officiar.

El desarrollo de una cura chamanística sigue siempre las mismas etapas y establece por diversos medios (cánticos, silencios, fuertes inhalaciones de humo de tabaco verde) la comunicación de los *kulaka* con el mundo sobrenatural; ya que ésta no es espontánea, como ocurre durante cada noche en el sueño, sino deseada y vuelta posible por medio de un segundo estado que libera al espíritu del cuerpo. Poco a poco, y tras haberse fumado muchas pipas de tabaco verde, el aliento de los chamanes se acelera y su espíritu abandona el cuerpo pegando pequeños gritos silbantes, como los de determinados pájaros. Todos los espíritus se lanzan a la busca del espíritu del enfermo. A veces lo descubren justo en el momento en

el que un espíritu del bosque, *yimaka*, ya lo llevaba hacia su mundo y hacia la muerte. Lo liberan, lo recogen y lo reintroducen en el paciente. Luego inspeccionan cuidadosamente su cuerpo, ya que su don de videncia les permite descubrir los objetos mágicos que los malos espíritus han podido dejar en él, como flechas en el hígado, por ejemplo. Una vez localizado el objeto lo extraen misteriosamente con la ayuda de trompas de hojas, que aplican sobre el cuerpo del paciente y que tuercen entre sus manos aclarándose la voz y silbando. Por último arrancan el objeto del cuerpo, lo encierran rápidamente en las hojas y guardan el paquete mágico en su capa de corteza. Luego refrescan a la concurrencia con agua contenida en unos bambúes que precipitan desde el tejado, rompiendo las cañas en la dirección en la que sitúan los enemigos, con el fin de enviar hacia ellos las enfermedades que afligen a los Baruya.

Por esto puede descubrirse una conexión inmediata entre la guerra y el chamanismo, porque si curar es extraer los venenos y los males del cuerpo para expulsarlos hacia los vecinos, toda curación es entonces al mismo tiempo un acto de agresión, un golpe contra la salud y la integridad de esos vecinos. Es más, como éstos comparten las representaciones que poseen los Baruya de las enfermedades y sus causas, toda muerte súbita e inexplicada tanto entre ellos como entre los Baruya puede servir de pretexto para el desencadenamiento de una guerra. Y recíprocamente para los Baruya y sus vecinos la guerra halla un límite en la representación de la enfermedad, porque, tanto para los unos como para los otros, sería insensato el matar a todos los enemigos, hacer el vacío en torno a sí. En toda guerra victoriosa es preciso ahorrarse una parte de los enemigos con el fin de poder precipitar entre ellos a las enfermedades que pueden abatirse sobre uno mismo. Esta teoría de la enfermedad me parece un hecho notable de la etnografía neoguineana, porque pone de manifiesto la existencia de unas fuerzas sociales que, por estar ancladas en lo imaginario, no dan menos pruebas de una gran prudencia pragmática, al oponerse al deseo de llevar la guerra hasta el exterminio del último de los enemigos. Esta prudencia, es evidente, no estaba dictada únicamente por los imperativos ideológicos: la necesidad de mantener intercambios comerciales con los vecinos impedía matarlos a todos, aunque se desearan sus tierras. Y éste es el motivo por el que no es raro ver, al cabo de algunos años, a los Baruya vencedores yendo a buscar a los enemigos vencidos que se habían refugiado de modo precario en el seno de otros grupos y reinstalándolos en parte de las tierras que habían abandonado a su huida.

La justificación oficial de este compromiso era que de repente había demasiadas muertes misteriosas entre los Baruya y que esto era evidentemente el efecto de actos de brujería de chamanes enemigos y de la imposibilidad de los Baruya vencedores de expulsar hacia sus enemigos, refugiados muy lejos, las enfermedades que los amenazaban, dos razones que por otra parte podrían combinarse

perfectamente. Quede claro que esta interpretación de las desgracias colectivas de los Baruya era dada por los chamanes en el momento propicio, del mismo modo que al final de una cura individual o colectiva revelan al paciente la causa de su mal y le presentan, envuelto en el paquete de hojas que acaban de pasarle sobre el vientre, un objeto que afirman haberle extraído del cuerpo: un insecto disecado, un trozo de vidrio, etc. Habitualmente los chamanes explican públicamente que si la víctima estaba enferma es porque ha transgredido, voluntaria o involuntariamente, una prohibición. Por ejemplo, Meyendjavanumwac estaba muy enferma, su marido Dedaiwe llamó a Panandjeemaye, *kulaka* de prestigio, quien, tras haber examinado a la mujer soñó que el perro de Dedaiwe había matado a una zarigüeya en la montaña Buigamieu, en la que habita un espíritu. Pero la zarigüeya no era otro que el espíritu de la montaña, que se vengó sobre la mujer de Dedaiwe. Este confirma los hechos, o al menos declara que efectivamente él había matado recientemente una *bwaraka* en el bosque de Buigamieu y la había compartido con su mujer. Panandjeemaye se puso entonces en acción, organizó un *kwalie* y consiguió al fin extraer una piedra roja, la flecha que le había disparado al cuerpo el *yimaka* de la montaña, del cuerpo de Meyendjavanunwac. De este modo el chamán da una interpretación de los acontecimientos negativos, de la desgracia, que reafirma las leyes del grupo, recuerda las prohibiciones que es preciso respetar y las refuerza de este modo en la conciencia individual y colectiva. No sólo él está del lado del orden y contra el desorden, protege el orden social y cósmico de la mala conducta de los individuos, sino que también transforma el desorden en orden, lo negativo en positivo.

Tras haber analizado las funciones de los chamanes, las técnicas que utilizan y su papel social, convendría ahora responder a la siguiente pregunta: ¿cómo se llega a ser un *kulaka* entre los Baruya?

Para llegar a ser un chamán, un individuo debe conseguir acumular poderes (*kulaka*) que son realidades espirituales, como el poder de los espíritus de las cosas que nos rodean. Por ejemplo, un día un hombre pasa cerca de un banano, cuyas largas hojas barnizadas zumban en el viento y reflejan, como espejos, los rayos del Sol. Distraído, mira al árbol agitarse y recibe en los ojos los rayos de luz arrojados por las hojas. Vuelve a su casa y no se siente nada bien, y, de repente, siente vértigo, se cae y queda dormido. Al despertar se siente mejor, se acuerda y sabe que el espíritu de ese banano mora en él, lo que también significará que una parte de su espíritu se encontrará de ahora en adelante en el interior de ese árbol, unida al espíritu y al poder que oculta. A veces se acumulan tantas pruebas en un hombre o una mujer que un resplandor especial comienza a emanar de su rostro; solamente los *kulaka* consagrados poseen el don de poder descubrirlo, lo que suele ocurrir normalmente a lo largo de ceremonias públicas de cura chamanística. Este don también pertenece, aunque de forma episódica a un hom-

bre con *kwaimatnie* de los *tchuwanie*, quien, cuando tiene en la mano el objeto sagrado, ve en cada iniciado su propio destino. Pero este hombre no posee por sí mismo el don de videncia, al contrario de lo que le ocurre a los *kulaka*, que, por esto, pueden reconocerse mutuamente en todo momento. Un hombre o una mujer llegan a ser chamanes antes de saberlo y deben su toma de conciencia a los chamanes que los han reconocido.

La conciencia de sí pasa por tanto por la conciencia del otro. Pero este reconocimiento exterior no basta, o al menos no es definitivo mientras el *kulaka* nuevamente descubierto no haya aprendido su oficio, mientras no haya superado sus pruebas, y sobre todo mientras no haya sido solemnemente investido en el curso de la *kulakita*. Pero incluso entonces aún no se habrán jugado todas las bazas. Todavía será preciso dar una última prueba, cuidar de un paciente ante sus colegas y curarlo durante las curaciones colectivas que siguen a la *kulakita*; y aún puede fracasar. Los Baruya citan además los nombres: Fulano fracasó, Mengano no sirve para nada, tiene miedo de bailar en torno al fuego, etc. Puede apreciarse la diferencia entre un *aulatta* y un *kulaka*. El *aulatta* mata y este acto hace que lo reconozcan como tal. El *kulaka* primero es admitido como tal y luego se pone a curar. Pero, al igual que el *aulatta*, no es reconocido verdaderamente más que cuando efectivamente ha dado pruebas, cuando ha curado. De este modo se miden los poderes sociales potenciales de cada chamán, porque sólo él puede reclutar nuevos miembros destinados a asumir esta función esencial. Pero en este dominio, como en el del hombre con *kwaimatnie*, la adivinación está guiada por el conocimiento de las relaciones existentes entre linajes y clanes y con la exigencia que pesa sobre algunos de ellos de proporcionar más chamanes que los demás. Si se puede sospechar de la existencia de una manipulación consciente y permanente de los signos entre los *kulaka*, también se podría afirmar sin embargo que «ven» y «descubren» necesariamente con una gran confianza a un futuro chamán en un linaje que ya ha dado muchos y espera continuar dando otros.

Ya hemos dado el ejemplo de un nuevo poder, capturado en el curso de la existencia de un futuro chamán; pero un chamán antes de morir puede transmitir todos sus poderes a su hijo, aun cuando no le transmita todo lo que sabe; basta con que se los transmita en su última mirada. Y dicen los Baruya que incluso puede ocurrir que un chamán, viéndose morir, mientras su hijo está ausente, mire a su esposa de un determinado modo y que ésta, sin duda alguna se convierta en la depositaria de los poderes del marido difunto. Más adelante, cuando su hijo esté de nuevo ante ella estos poderes la abandonarán para entrar en su mirada. Pero él no se enterará de nada, serán los chamanes quienes descubrirán lo ocurrido y darán testimonio de que los poderes del chamán difunto han sido bien transmitidos.

De este modo, tal y como decíamos al comienzo de este capí-

tulo, el chamanismo, actividad abierta, permanente y por principio, a los nuevos reclutamientos, tiende continuamente a cerrarse, a convertirse en una función hereditaria. Además lo es en el linaje de los Andavakia. Lo que justifica esta supremacía de los Andavakia, responsables de las iniciaciones de los chamanes, es que poseen un saber sagrado: conocen los mitos de origen del hombre, la mujer y la vida; saben por qué conviene hacer tal o cual gesto en los ritos, mientras que los demás Baruya sólo saben hacerlos. Saben por qué los chamanes llevan una pluma de águila sobre la cabeza, por qué es preciso chasquear los dedos y silbar en determinadas ceremonias... Además de este saber sagrado, los Andavakia poseen una especie de equivalente del *kwaimatnie*. Se trata de un muñeco fabricado durante cada iniciación por los chamanes con la ayuda de trozos de bananos y hojas de *walala* (arbusto salvaje del bosque). Este objeto representa a un casuario —la mujer salvaje— y lleva sobre la espalda una especie de trofeo en el que están clavadas las plumas de águila que el maestro de los *kulaka* colocará en la cabeza de los nuevos chamanes cuando los haya «descubierto».

Pero, a pesar de estos factores de superioridad, los chamanes andavakia deben ser reconocidos por los demás e investidos en el curso de una *kulakita*, que no podría desarrollarse sin el concurso de todos los chamanes. Además los *kulaka* no pueden poner ellos mismos sobre la cabeza de sus novicios las insignias de su nuevo estatuto. A quien corresponde este honor es al responsable de las iniciaciones de los *tchuwanie*, al poseedor del más poderoso de los *kwaimatnie*, el del clan Baruya. El sistema se caracteriza, por tanto, por el hecho de que tiende al autorreclutamiento sin poder alcanzarlo jamás y en que viene a anclarse, como en su último fundamento, en la dominación masculina: en ella es donde se halla bloqueada su tendencia interna a convertirse en un dominio autónomo, en una sociedad dentro de una sociedad.

Efectivamente, no es una casualidad el hecho de que a lo largo de nuestro análisis hayamos mencionado la existencia de mujeres chamanes, pero sobre todo hayamos hablado de hombres. Y es que en el único dominio de las actividades públicas accesibles a las mujeres se reproduce inmediatamente la dominación masculina, presente en todas partes y sobre cuya base reposa la vida social. Hemos visto de pasada algunos signos de la reproducción de esta dominación en el seno de las prácticas chamanísticas, y podremos reunirlos de ahora en adelante. Las mujeres, como hemos visto, no pueden participar en los *nare* de guerra que se desarrollan en la *kwawanga*, ni por supuesto en las ceremonias destinadas a dar poderes mágicos a las armas de los guerreros. Las mujeres no pueden actuar sobre los desórdenes cósmicos (eclipses de Sol y Luna). Las mujeres chamanes, en el curso de las ceremonias colectivas de curación que se desarrollan en el interior de una u otra de las casas de la aldea, no intervienen más que después de que sus colegas masculinos hayan llevado a cabo, en torno al hogar, las principales fa-

ses del combate contra los espíritus. Y cuando intervienen lo hacen sentadas o en cuclillas sobre el suelo de la casa, extrayendo entonces del cuerpo de quienes las rodean fragmentos de objetos que son, para los Baruya, también flechas que los *yimaka* han hecho penetrar.

Otro aspecto esencial de la reproducción de la superioridad masculina en el seno del chamanismo es la forma en la que se desarrollan las ceremonias de iniciación de los *kulaka*. Comienzan por rituales que duran muchas semanas y que se llevan a cabo en el interior de la casa de los hombres y en su presencia, o por el contrario en las profundidades del bosque ante la exclusiva presencia de los chamanes varones. Los chamanes mujeres están excluidos, al igual que el resto de la población. Luego, cuando se ha producido una nueva generación de chamanes varones por parte de los maestros *kulaka*, comienzan las ceremonias de investidura de los chamanes hembras. No duran más que una noche y un día; por la noche se desarrollan en una de las casas de la aldea y están dirigidas por los maestros *kulaka*, que acaban de iniciar a los nuevos chamanes varones, de su principio a su fin.

Son, por tanto, los hombres quienes descubren y consagran a los chamanes femeninos. El ritual de esta congregación es muy significativo. Tras haber sido descubiertas por el maestro de los rituales, que ve en su mirada quienes son chamanes, estas mujeres ven cómo se les asigna a cada una de ellas un padrino de entre los chamanes varones que les va a ayudar a captar y a conservar en ellas los espíritus poderes que harán de ellas chamanes. Cada uno de ellos se pondrá entonces en pie junto a la muchacha en cuclillas; extenderá entre su cabeza y la parte superior del cráneo de la joven un *ypmulie* rojo, una cinta frontal de hombre, que le habrá sido dada por el marido de la aspirante. Enseguida cogerá una flecha, que también el marido le habrá dado, y la desplaza hacia la mano derecha de la mujer, que mantiene la cabeza inclinada. Ella tiene entonces la flecha en la mano, el propio símbolo del hombre, y está unida por un camino de fuego al chamán que la domina. Este último se pone a enrollar la cinta descendiendo lentamente de su frente hacia la mujer. Cuando la cinta está totalmente enrollada, él la «separa» de la mujer y se la da, en un gesto que significa que es por él y a través de él por donde han pasado sus poderes hacia ella, y que alcanzarán su espíritu, donde quedarán encerrados para siempre.

Al día siguiente los chamanes varones conducen a las antiguas y nuevas chamanes hacia un pequeño lago artificial que han hecho preparar para ellas y muestran a las novicias cómo resucitar a las ranas y a los insectos del agua. A continuación las antiguas chamanes harán la misma demostración.

Algunos días después de las ceremonias de iniciación masculinas y femeninas los chamanes varones parten en cortejo para ir de aldea en aldea, de casa de los hombres en casa de los hombres, a

cuidar a los jóvenes iniciados y a los hombres. Después, y esta vez acompañados por las mujeres chamanes, comienzan de nuevo la gira en el sentido inverso, no parándose en las casas de los hombres, inaccesibles a las mujeres, sino en las casas ordinarias, en las que viven las familias y a las que los Baruya llaman *balanga* «casas de mujeres». Cuidan entonces de las mujeres y los niños, sin olvidar, sin embargo, a los hombres. Será entonces, y solamente entonces, cuando las nuevas chamanes podrán hacer la demostración pública de sus poderes. Estas «prioridades» de que disfrutaban de modo repetido los hombres expresan de un modo permanente la superioridad sobre las mujeres que se les otorga.

La inferioridad del estatuto de las mujeres chamanes en el plano ideológico se justifica por el hecho de que no son capaces de metamorfosearse en pájaros y de sobrevolar sobre el territorio de los Baruya hasta las cumbres de sus más altas montañas. Ellas se quedan en tierra, cerca del agua, incapaces de frenar a los espíritus demasiado «fuertes», los de los hombres y las mujeres jóvenes, o los demasiado débiles como para que ellas los reanimen, los pacientes a punto de morir. No consiguen curar más que a los enfermos menos graves y a los seres humanos más débiles. Pero, como veremos al final de este análisis, esta explicación ideológica de la inferioridad femenina no es más que un primer nivel de interpretación, que oculta otro que lo contradice, porque una vez más la superioridad de los hombres aparece como la apropiación por su parte de los poderes femeninos.

Sin embargo, todo el mundo lo reconoce, hay chamanes varones que se reducen a la insignificancia al lado de algunas mujeres chamanes: hay Grandes Chamanes de sexo femenino. Pero, por principio, jamás podrán igualar, ni incluso aproximarse a los poderes, al estatuto y al renombre de los Grandes Chamanes de sexo masculino, porque ellas no pueden, como hacen ellos, participar directamente en los combates mágicos que se libran en tiempo de guerra contra los enemigos.

El estuto de los *kulaka* se manifiesta públicamente en los adornos que los distinguen: la pluma de águila sobre la cabeza, los huesos de águila atravesando la nariz para los hombres y el plumón negro atravesando la nariz para las mujeres (está prohibido a las mujeres el uso de otros adornos). En este hueso los chamanes insertan los cabellos de los pacientes que han salvado; pero es también en este hueso donde se concentran sus poderes y donde su espíritu viene a posarse cuando vuelve a su cuerpo tras uno de sus viajes nocturnos.

Se espera de los chamanes que se comporten siempre con seriedad, que guarden una actitud reservada en público, y que hablen poco y en el momento oportuno. Ellos (ellas) son además muy escuchados. Las casas de los chamanes varones se construyen un poco apartadas, en los bordes de la aldea y nadie osaría entrar en ellas sin su permiso. Se cree que alrededor de su hogar hormigean las

serpientes, que se abalanzarían al rostro de quien tuviese la osadía o cometiese la imprudencia de entrar en ausencia de su propietario. Rodeados de temor, también son objeto de reconocimiento y fidelidad por parte de aquellos a quienes han curado o cuidado. Además un *kulaka* no se puede negar a acudir cuando se le llama y se espera que haga todo cuanto esté en su poder para curar al paciente y para salvarlo. Si corre la sospecha de que ha incurrido en negligencia en el cumplimiento de sus deberes, se le acusará públicamente y esto supondrá un mal golpe para su reputación. El asunto puede además alcanzar una magnitud mucho mayor y exponer al culpable a una riña o a actos de brujería, provocados por los que se han quejado de su negligencia. Además, en el curso de la iniciación de los *kulaka*, se para a los novicios en torno a un tronco de árbol podrido y se les explica que es una vieja medio muerta, que orina, que tose sin cesar y cuando alguno dice «vayámonos, está muerta y huele», entonces interviene un chamán y dice: «No, mirad, se la puede salvar, voy a intentarlo». Y añade: «cuidad que nadie tenga miedo de los enfermos y las enfermedades».

Pero normalmente la gente está contenta de los cuidados que le prodigan los chamanes y les hacen regalos: sal, dinero, un pedazo de carne cuando se mata a un cerdo, o les hacen favores. El *kulaka*, a diferencia del hombre con *kwaimatnie* y del *aulatta* está, por tanto, remunerado o al menos sus servicios exigen una compensación en bienes materiales, una redistribución de los mismos. Esto no significa que pueda acumular riquezas, porque ninguno de los regalos consiste ni en tierras ni en trabajo. Simplemente vive agradablemente y disfruta de algunos privilegios: una aldea acoge por lo general al *kulaka* que manifiesta el deseo de instalarse en ella, y uno u otro de los linajes de esa aldea le ofrecerá una mujer. A partir de entonces, de acuerdo con los principios del derecho de propiedad baruya, el podrá utilizar las tierras de sus aliados, sin llegar a ser, quede claro, su propietario. O bien, si ya está casado, los linajes de la aldea le autorizan a roturar jardines en sus tierras.

La función y el estatuto de los chamanes, hombres y mujeres, descansa por tanto sobre los poderes heredados o adquiridos, pero cuya existencia no puede nunca, por sí sola, conferir a un individuo esta función y este estatuto. Es preciso que estos poderes le sean reconocidos por otros chamanes y por ello la función chamanística, como la función guerrera, se redistribuye entre los individuos de acuerdo con sus capacidades y entre los linajes y los clanes, de acuerdo con sus posiciones respectivas en la producción y en la reproducción del orden ritual y político de la sociedad. Este dominio está tan profundamente anclado en la estructura fundamental de la sociedad, la jerarquía entre los sexos, que la produce y la reproduce bajo formas específicas, aunque sea éste el dominio que haga aparecer y reconozca más claramente la existencia de poderes femeninos y su apropiación por parte de los hombres.

Porque el secreto del poder de los chamanes varones es doble.

Posee dos orígenes, que les son desvelados en dos etapas a los nuevos *kulaka*. Durante rituales ocultos a la vista de todos y que se desarrollan a lo largo del día en el fondo del bosque, en un barranco escarpado, los novicios son conducidos hasta el pie de un árbol que se alza, inmenso y recto, hacia el cielo. Allí, el maestro de los rituales escala muy alto por el tronco del árbol y talla, tras haber construido un andamio que hará desaparecer en seguida, muescas por las que fluye la savia. Se le pasan uno a uno los huesos de águila que todos los *kulaka*, veteranos y novicios, llevan en la nariz, y los inserta en las muescas, y la savia, espesa y blanca, tapona rápidamente sus extremidades. Los espíritus, los poderes de los chamanes estarán de ahora en adelante cerrados en estos huesos. A continuación se arranca un mechón de cabellos de la mata que se deja en la parte superior del cráneo de cada *kulaka*, y este mechón se pasa de mano en mano hasta llegar al maestro de los rituales, quien situado a cinco o seis metros por encima del nivel del suelo, lo inserta con precaución en la savia que mana de las ranuras. De ahora en adelante el árbol continuará creciendo y comunicando su fuerza a los chamanes y los protegerá sirviendo de mediador entre ellos y el Sol, porque la ceremonia culmina con una plegaria al Sol. Todos los chamanes chasquean sus dedos, silban y envían de este modo su hálito y su espíritu hacia la cumbre del árbol, de donde el viento lo llevará al Sol.

El segundo ritual secreto, que desvela el otro origen del poder de los chamanes varones, se desarrolla en el claroscuro de la *kwalanga*, bajo los ojos de todos los hombres, y consiste en una serie de gestos, cuyo sentido no es comentado, no les es revelado a los espectadores.

Los chamanes veteranos, mientras todos los chamanes, veteranos y novicios, danzan girando alrededor del fuego, se inclinan a la vez hacia el hogar y parece que recogen algo que todos a la vez esconden en un largo bambú que sostienen en una de sus manos. No se pronuncia palabra alguna, no se entona ningún cántico, sino que lo fundamental es el gesto. He aquí su sentido, tal y como me fue revelado por el maestro de la iniciación de los chamanes.

Lo que los hombres capturan de repente en el fuego es el poder de curar, poder que les es conferido por Venus, la estrella de la mañana y de la tarde, la que siempre acompaña al Sol, precediéndolo o siguiéndolo a través del cielo. ¿Pero qué es Venus para los Baruya? Escuchemos el mito que nos cuenta su origen:

Desde los tiempos de los antepasados un enorme cerdo, un animal del que se creía que era un cerdo gigante, volvía una y otra vez a devastar todas las noches un jardín de taro de los Baruya, cerca de Kaapmunie (lugar situado cerca de la aldea de Marawaka). Ante semejante espectáculo los hombres decían todas las mañanas: «¿quién será este cerdo que se come los taros de nuestros jardines?»; ¡los

devasta incluso cuando tenemos ceremonias de nacimiento de un niño!»

Entonces los hombres construyeron una casa en el jardín y dos de ellos fueron escogidos para que pasaran la noche de guardia. Mientras estaban tranquilamente sentados en la casa oyeron un ruido en la empalizada del jardín y dijeron: «¡he ahí nuestro cerdo, que ha llegado a la barrera!» En efecto, pasó por encima de la empalizada y aterrizó con un enorme ruido sordo. Cuando oyeron el ruido los hombres se dijeron: «el cerdo acaba de saltar la barrera». Abandonaron el abrigo, descendieron hacia la barrera y la atravesaron y se echaron a correr a todo lo largo de ella para impedirle salir al cerdo. Llamaron entonces a los demás hombres: «¡corred, traed los bambúes para hacer antorchas!; ¡traed los arcos y las flechas!; ¡venga, corred, venid todos!» Todo el mundo llegó y se puso junto a la barrera. Llegó el alba y entonces vieron en medio del jardín una gigantesca serpiente pitón; era la que se había comido su alimento. La rodearon entonces y la mataron a flechazos. Las mujeres la cogieron y recolectaron los taros y las legumbres mientras los hombres se dedicaban a cortar madera. Encendieron un fuego para calentar las piedras del horno y cortaron a la pitón en trozos y luego la pusieron a cocer en el horno. Más tarde abrieron el horno y se repartieron la carne y los taros. Comenzaron a comer los taros y las legumbres, impregnados por el jugo de la carne y muy sabrosos, y repartieron los demás trozos entre las mujeres, que los metieron en sus sacos y cada uno se fue a su casa a dormir.

A la mañana siguiente una mujer se despertó muy temprano y pensó: «la noche pasada yo no comí carne, voy a comerme ahora un trozo y una patata dulce». Fue a cogerlos de su saco, pero ya no había nada en él. ¿«Quién me ha robado?», y se puso a gritar: «¡atención, atención, la carne se ha ido!» Las demás mujeres la oyeron, comprobaron sus sacos y descubrieron que su carne también había desaparecido.

Efectivamente, durante la noche todos los trozos de carne se habían escapado y habían vuelto al horno, donde se reunieron en el cuerpo de una gigantesca serpiente, que a la mañana siguiente todavía estaba dormida. Las personas que buscaban sus trozos de carne en seguida llegaron allí, vieron a la serpiente y huyeron despavoridos ante su vista.

Luego se le acercaron y le dijeron: «¿qué quieres de nosotros?, ¿qué podemos darte?, ¿quieres taros y patatas dulces?» La serpiente no contestó: «¿quieres sal?» La serpiente seguía sin contestar. «¿Quieres conchas de cauris?» La

serpiente seguía impávida y con la cabeza mirando hacia el suelo. «¿Quieres que te demos una mujer?» Ante estas palabras la serpiente se irguió y dijo: «sí». Dobló entonces su cuello, bostezó y luego miró al cielo. ¿Por qué camino te vas a ir? Volvió a mirar hacia el cielo. Entonces cortaron leña para encender un fuego y hacer humo. Cogieron una gigantesca piedra y la arrojaron al fuego; pronto se puso amarilla por el calor, la envolvieron cuidadosamente en unas hojas y la pusieron en una red.

A continuación llevaron a una mujer cubierta de adornos. La serpiente le hizo una señal para que pasase delante, pero ella le dijo: «no, ése no es mi camino, pasa tu primero y enséñame el camino». Cogió el saco donde tenía la piedra, se lo colgó a la espalda y se dispuso a partir.

La serpiente fue delante y comenzaron a escalar a lo largo de la columna de humo que se elevaba hacia el cielo. Una vez allí llegaron a una gran casa y la serpiente le dijo a la mujer: «pasa», ella le contestó: «no, es tu casa, abre la puerta y entra tu primero», y así lo hizo, mientras la mujer permanecía fuera en pie.

Mientras la serpiente entraba, ella cogió la gran piedra de su saco, la desenvolvió sin tocarla y taponó la puerta. Y empezó a bajar rápidamente por la columna de humo, pero a medio camino se transformó en Venus, la estrella de la mañana y de la tarde.

Durante este tiempo la serpiente daba vueltas por su casa pensando: «entrará, voy a verla entrar». Se fue a la puerta y su nariz chocó contra la piedra, quemándose terriblemente. Entonces gritó: «mum, mum», era el ruido del trueno. Ahora cuando se oye tronar, se sabe que la serpiente pitón lanza sus gemidos¹.

Este es el origen de Venus. Es una mujer baruya ofrecida por los hombres a una serpiente pitón, es decir al dios del trueno, y que por su valor y abnegación salvó a su pueblo, aterrizado ante la visión de este monstruo sobrenatural.

Una vez más la fórmula de poder de los hombres es doble. A sus propios poderes, a sus lazos con el Sol por medio de los árboles del bosque salvaje, del viento, del águila, añaden los poderes del fuego de la estrella Venus, que adapta su curso a los pasos del Sol, cuando lo sigue (crepúsculo) o cuando lo precede (alba) inmediatamente en el cielo. La superioridad de los chamanes varones nace de la propia fórmula de la dominación masculina, de la combinación que los hombres realizan entre sus propios poderes y los de las

¹ Historia contada por Bwarimak, 17 de marzo de 1967. Richard Lloyd ha publicado la versión más completa de este mito, así como de otros mitos baruya, en: *Legends from Papua New Guinea*, K. A. McElhanon (ed), Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics, 1974, pp. 54-68.

mujeres, de los que se apropian. Gracias a esta apropiación del poder femenino los chamanes varones pueden reproducirse en tanto que chamanes sin contar con la colaboración de las mujeres chamanes, mientras que los chamanes hembras no pueden reproducirse sin la ayuda de los chamanes varones. La estructura ideológica fundamental, el deseo profundo de los hombres baruya, se hallan plenamente expresados aquí.

Pero este poder femenino que los hombres se apropian nace de la entrega de una mujer a su pueblo. Quizá sea ésta la razón por la que las mujeres chamanes reciben, como símbolo de su superior estatuto con respecto a las demás mujeres, dos atributos masculinos por excelencia: el *yomulie*, la cinta frontal roja del color del Sol, imagen del camino que han recorrido en los tiempos míticos y los *kwaimatnie*, esos objetos sagrados que garantizan el orden del cosmos y la dominación masculina; así como la flecha, símbolo de la guerra y los combates que los hombres libran contra las fuerzas hostiles a los seres humanos.

Se trata de la misma simbólica de la dominación masculina que ponen de manifiesto la función y el estatuto del cazador de casuario, pero aquí es la violencia ejercida permanentemente sobre la mujer por parte de los hombres lo que pasa a primer plano, violencia simbólica expuesta en este caso sin ambigüedad alguna.

EL KAYAREUMALA: EL CAZADOR DE CASUARIO

La caza del casuario ocupa un lugar totalmente aparte entre las múltiples formas de caza que practican los Baruya: excepcional por la naturaleza de la presa, por la técnica utilizada para cazarla y por último por el estatuto social que consigue el cazador afortunado. Es un intermedio entre la guerra y el chamanismo y contribuye de un modo particularmente explícito a la producción y exaltación de la dominación de los hombres sobre las mujeres, dominación en la que también halla sus profundas raíces.

Kayareumala designa a la vez la caza del casuario y al cazador. *Mala* significa hacer la guerra, matar. *Kayarie* es el nombre del casuario. La variedad que vive sobre el territorio de los Baruya, *Casuarus Bennettii*, se distingue de la de las tierras bajas de Nueva Guinea (*Casuarus casuarus*) por su plumaje y su tamaño más reducido. El casuario es un animal poderoso que vive normalmente sólo en las profundidades del bosque. Cuando llegan los grandes calores se va todavía más lejos, sube todavía más alto, hasta los 2.500 metros (nivel del bosque de musgos esponjosos), donde hace fresco. Es un animal peligroso: su pico es muy fuerte y sus patas están armadas en su parte posterior de un espolón afilado que puede herir gravemente a quien no sepa esquivarlo a tiempo. Como es muy rápido en la carrera, parece casi imposible abatirlo de un flechazo. Incluso herido consigue escapar antes de que el cazador haya ten-

dido su arco para disparar una segunda flecha. La única técnica eficaz para matarlo consiste en el uso de trampas.

Todos los Baruya saben hacer trampas y atrapan de este modo diferentes presas: *wallabies*, zarigüeyas, codornices, e incluso jabalíes. Existen dos tipos de trampas para casuarios, unas que se esconden bajo el suelo cerca de un árbol al que el casuario viene normalmente a comer sus frutos, y otros que se cuelgan entre dos árboles en un lugar por el que suela pasar el casuario y justo donde el camino se vuelve muy estrecho. Al llegar a esta garganta, el casuario pisa la trampa y se encuentra colgado por el cuello. Se estrangula entonces a sí mismo tratando de huir, mientras que con la otra técnica es el matador quien le matará a golpes de garrote. En ambos casos no debe nunca derramar su sangre.

Contempladas desde un punto de vista puramente técnico, ambas formas de trampeo están al alcance de cualquier cazador Baruya. El conocimiento de los hábitos de los casuarios, de sus alimentos favoritos y de sus huellas es compartido por todos. Seguir una pista, construir una trampa, esconderla, son prácticas comunes, aprendidas desde la infancia. Sin embargo, solamente algunos hombres corren el riesgo de ponerles trampas a los casuarios y de proclamarlo públicamente. ¿Por qué?

La razón se halla en el universo mental, ideal, de los Baruya, en la forma en la que representan e interpretan a la naturaleza. Efectivamente, para ellos, el casuario no es, no puede ser un ave, porque no sabe volar y no se posa sobre las ramas de los árboles. Es un animal terrestre, como los mamíferos, y bípedo, como el hombre. Al ser un animal único le atribuyen una esencia próxima a la de las mujeres y, a pesar de las evidencias empíricas, consideran a todos los casuarios como hembras. Quede claro que los Baruya saben distinguir perfectamente al macho de la hembra en todas las especies de aves que los rodean y también saben que hay machos y hembras entre los casuarios; pero este saber empírico parece quedar a un lado, parece ser reprimido y quedar inoperante cuando se habla de casuarios. Los distinguen por su edad, por su talla y por el color de su plumaje. El nombre de los más jóvenes, con plumaje claro, es el de *bwarandac* muchacha. Estas «muchachas», cuando crecen y son casi adultas, se convierten en *tsindraye*, chicas púberes. Por último los ejemplares adultos son denominados «mujeres» o «viejas», según la edad. Los casuarios pertenecen, por tanto fundamentalmente, al mundo femenino y en cierto modo son los co-niciados de las mujeres, sus compañeros en las diferentes clases de edad. Al mismo tiempo son seres dotados de un poder sobrenatural. Se cuenta que un día Puidatneu, un gran cazador de casuarios, soñó que había atrapado una «vieja» de gran tamaño; enseguida se levantaron violentos vientos y la «serpiente-trueno» se puso a tronar.

La caza del casuario reviste, por tanto, a un nivel inmediato el sentido de una lucha contra el mundo femenino, de una prueba que

demuestra de modo particularmente espectacular la superioridad de los hombres. Esta es la razón por la cual exige precauciones y métodos especiales: danza, sueño y visión, que pertenecen al dominio del chamanismo.

En la estación de lluvias los cazadores de casuarios van a explorar los lugares en los que esperan hallar una variedad de champiñones alucinógenos. Cuando los encuentran y han marcado el lugar, vuelven a informar a los hombres de la aldea, que se reúnen en la casa de los hombres y comienzan a cantar. Se envía a los jóvenes iniciados al bosque para cortar las ramas de determinadas especies de árboles que servirán para decorar las paredes interiores de la *kwalanga*. Los hombres se reúnen en torno a los champiñones alucinógenos y, en el momento en el que se elevan sus cánticos, los recogen y los enfocan en dirección a la casa de los hombres. Frecuentemente en ese mismo momento uno de los cazadores de casuario, sentado entre los restantes hombres y mezclando sus cánticos con los suyos, se pone a temblar poseído por el espíritu de un casuario. Luego llegan los hombres con los champiñones. Todos los asistentes tienen el cuerpo pintado de arcilla de color ocre (*numwaka*) y los brazos y la cabeza adornados con hojas mágicas. Entonces se distribuyen trocitos de champiñón, que se comen crudos. Algunos hombres caen inmediatamente en un estado de trance y su cuerpo se sacude con temblores violentos. Se les agarra, echan espuma por la boca, están poseídos por el espíritu de un casuario. Más adelante estos poseídos modelan máscaras de casuario, se las ponen y danzan imitando al ave cuando busca su alimento en los árboles. Saltan, agitando el largo cuello de su máscara y dando los grititos de este animal. (Estas máscaras son los únicos objetos estéticos realistas que existen entre los Baruya, que por lo general prefieren un simbolismo más abstracto.) Son estos mismos bailarines quienes, cuando llegue la estación de lluvias, irán a construir trampas para los casuarios. Pueden ponerlas donde quieran, sin tenerse que preocupar de pedir permiso al linaje propietario de la parcela del bosque escogida. En eso se distingue la caza del casuario de todas las restantes, porque por lo general está totalmente prohibido poner trampas en el territorio del prójimo, a menos que se haya obtenido explícitamente su permiso.

Más adelante, en los comienzos de la estación seca, uno de los cazadores tendrá durante un noche un sueño que le anunciará que una «mujer» ha caído en la trampa. He aquí el resumen de uno de los sueños de Pandjaauye, un joven cazador que, hasta el momento, no ha matado más que a dos casuarios:

«Soñé que estaba en el bosque y que veía un tronco de árbol podrido. Traté de levantarlo, y, aunque era muy pesado, conseguí cargarlo sobre mi espalda. Me fuí y llegué de repente a un pequeño claro en el que una mujer tocada como una *tsindraye* (joven iniciada púber) estaba ocu-

pada en limpiar la hierba para preparar una parcela. Dejó caer el tronco podrido y me puse a cortar las ramas de la *ilambukunanie* (planta cuyas hojas sirven para decorar los contornos de la casa de los iniciados del primer estadio o la *kwalanga* en las iniciaciones de los chamanes) que planté alrededor del *mumu* (horno de tierra). Me desperté en este momento con la cabeza ardiendo y me puse a temblar y a temblar. Estaba poseído (*yikeulaka*, término que también designa a la posesión de los chamanes). Luego me puse a pensar en lo que me había ocurrido y supe que una mujer había caído en mi trampa.»

A la mañana siguiente se fue a Tsimuac, en el territorio de los Bulimmambakia, donde estaba su trampa. Buscó a lo lejos la cuerda tendida y se acercó. El casuario había muerto estrangulado. Arrancó las plumas de sus alas (que en el casuario están reducidas a una especie de muñones), que sirven de insignia a los iniciados del segundo estadio, a los *kawetnie*, y que los chamanes atraviesan en su nariz. Envlovió al animal en hojas de pándano y lo colocó en lo alto de un árbol, al abrigo de los animales salvajes, y luego se volvió a la casa de los hombres. Allí dijo a los jóvenes *kawetnie* y a los *tchuwatnie*: «una vieja está allá en el bosque, debéis ir a buscarla». Comprendieron su mensaje, se fueron al bosque y hallaron al animal, desplumándolo al pie de un gran árbol que lleva el mismo nombre que el trance de posesión; *yileulaka*. Luego decoraron el lugar con hojas de *ilambukunanie*, las mismas que Pandjaauye, el cazador de casuarios, había plantado en sueños. Por último dejaron el cuerpo desplumado y empaquetado en la cima de un joven pándano macho (símbolo de los hombres) y se volvieron a la casa de los hombres.

Dos días más tarde volvieron al bosque y prepararon un horno de tierra. Cocieron la carne con los *tsamaye*, enormes tubérculos (*Pueraria lobata*), que se consumen en caso de escasez y que es una planta muy antigua de entre las de Nueva Guinea. No se pueden cocer directamente en el fuego los intestinos o la carne de un casuario, el olor mataría a los hombres inmediatamente. Se los cuece en el horno; luego se abre y se reparte la carne en trocitos entre los *tsamaye*. El cazador y los chamanes no la comen; les está totalmente prohibido, porque perderían todos sus poderes. Los *yiveumbwaye*, iniciados del primer estadio, que todavía están en tránsito entre el mundo femenino y el de los hombres, tampoco pueden comerla. Luego se recoge el resto de la carne y se lleva a la *kwalanga*, donde se distribuye entre los hombres de todas las edades que no están en el bosque. Todos se pintan el cuerpo con arcilla amarilla, *yetcheaka*, y pasan la noche cantando, retardando su vuelta al mundo de las mujeres.

Los hombres no les dicen nada a ellas, sin embargo, adivinan lo que pasa viendo las marcas de pintura en el cuerpo de sus mari-

dos. El consumo de carne de casuario les está totalmente prohibido. Si lo hiciesen sería como si se comiesen a sí mismas.

Se comprende el renombre que puede adquirir un Gran Cazador de casuario. Todos conocen el nombre de estos cazadores y saben cuál es el mejor de la tribu, preeminencia que no dura más que el tiempo en el que continúen siendo los que más casuarios han cazado. Su renombre no sólo se basa en el número de sus presas. Significa muchas cosas más, porque cada victoria del cazador demuestra una vez más la superioridad de los hombres sobre las mujeres, victoria que exalta y refuerza la solidaridad de los hombres frente a los peligros y a las contaminaciones del mundo femenino. Porque es evidente que un cazador de casuario debe también su éxito a que se impone, a lo largo de toda la estación de caza, una total abstinencia sexual con su o sus mujeres.

El casuario, mujer salvaje y familiar a los espíritus del bosque y los poderes sobrenaturales, es vencido por los poderes de un hombre que ha sabido apoderarse de su espíritu y someterlo a su propia ley. El casuario, mujer salvaje, también es la imagen de la mujer que provoca en el bosque a un hombre para que le haga el amor, o que espera a los jóvenes iniciados y a los hombres casados para quitarles el esperma. Se comprende entonces por qué, en el curso de las ceremonias de iniciación de los hombres, el maestro del *kwai-matnie* escruta atentamente el lecho de los iniciados para descubrir las marcas que designan a un joven adolescente como un futuro cazador de casuarios. También se comprende por qué en el momento en el que las mujeres se aproximan a la gran casa de la iniciación para lanzar a los hombres, que están subidos al techo, los haces de caña que van a recubrirla, algunos cazadores de casuario caen en trance y se desploman, siendo sostenidos con gran dificultad por sus vecinos. El espíritu femenino del casuario que habita en ellos se anima con el contacto de centenares de mujeres e invade y sumerge al suyo propio. Sus poderes se verán reafirmados y reforzados a la vez mediante esta posesión.

Sin embargo, si se compara el estatuto del cazador de casuario con el del *aulatta* y el del Gran Chamán, siempre les será inferior. A diferencia de estas dos funciones, que tienden a excluirse mutuamente, la caza del casuario puede ser practicada por cualquiera y es compatible con el ejercicio de todas las demás funciones. Así es como Davaiwe, el mayor cazador de casuarios de la tribu de la actualidad, ya era en 1960, cuando la llegada de los blancos, un joven pero brillante *aulatta*, cuya carrera se vio interrumpida por la imposición de la paz; y como Inamwe, el más grande de los chamanes de la tribu, muerto en 1977, antes había sido un cazador de casuarios muy honorable. Otros por el contrario no son otra cosa que *kayareumala*, y podríamos citar a Mikeunaï, muerto en 1974, que era considerado como un «patata dulce» y llevaba una vida de lo más gris, a excepción de las temporadas de la caza del casuario. Esta, en definitiva, no basta para crearse un gran estatuto, pero añade to-

avía más renombre a quienes ya disfrutaban del propio de un Gran Guerrero o de un Gran Chamán.

Aquí concluye el análisis de las funciones que son objeto de una elaboración explícita en el curso de las ceremonias de iniciación masculina y confieren a quienes las asumen diferentes estatutos públicamente honrados, señalados por signos exteriores, por insignias y por adornos. Esto no agota, sin embargo, todas las funciones que se pueden desempeñar. Queda una que juega un papel muy importante en la vida material, en la economía de los Baruya, y que confiere un estatuto particular y un cierto renombre a quienes la desempeñan, aunque no sea objeto ni de una elaboración ni de una señalización particulares en el curso de las iniciaciones: la fabricación de sal.

EL TSAIMAYE: EL FABRICANTE DE SAL

El nombre de los Baruya era conocido más allá de sus fronteras antes de la llegada de los blancos por la fama de su sal. En la región de Mumeng, por ejemplo, región que ningún Baruya había visitado personalmente, las tribus locales apreciaban mucho este producto, que les llegaba cuidadosamente embalado de los «Bakia», tribu de la que únicamente sabían que hablaba una lengua anga, como la de sus temibles vecinos, los Watchakes o los Katsiong, y que vivía más allá de la cadena montañosa que domina el valle del río Markham.

En 1951, fue una de estas barras de sal y algunos detalles de este tipo los que excitaron la curiosidad de Jim Sinclair, joven oficial que acababa de ser destinado a Mumeng. En seguida decidió montar una expedición para ir a descubrir a esos famosos Bakia. Tras algunas semanas de rodeos inútiles a lo largo de una región terriblemente accidentada, por fin llegó con su columna al valle de Wonenara. Allí quedó sorprendido al ver en medio de una tribu, a la que ningún blanco había visitado, a un gran número de hombres portadores de útiles de acero. También se sorprendió ante los vastos campos de cañas de sal que se extendían en el fondo del valle, salpicados por construcciones, que según se le explicó, eran hornos de sal. Hizo la descripción en su diario de viaje con gran sorpresa¹.

Jamás llegó a saber que entonces los Baruya se habían concentrado para atacar a su columna y matar a sus soldados, con el fin de apropiarse de sus poderes, y que habían renunciado a hacerlo tras ver una demostración de tiro. Trataron entonces de convencerlo de que les ayudase a matar a unos enemigos, cuya aldea, rodeada de una empalizada de guerra, los desafiaba al otro lado del va-

¹ Este diario continúa inédito, pero Jim Sinclair me ha autorizado a consultarlo. El mismo ha publicado la narración de su descubrimiento de los Bakia en *Behind the Ranges*, Melbourne, Melbourne University Press, 1966 (ver sobre todo el capítulo IV).

lle. Jim Sinclair no aceptó esta invitación y se fue como había llegado al cabo de cinco días. Los Baruya acababan de entrar en la historia mundial a causa de su sal, o por lo menos en la historia del mundo sometido al Occidente.

¿Qué es esa sal? ¿Cómo la hacen los Baruya?² Se trata de sal de potasio y no de sodio, elaborada a partir de las cenizas de una gran caña (*Coix gigantea*, Koenig ex Rob., vulgarmente llamada lágrima de Job), cultivada en grandes terrenos roturados e irrigados por pequeños canalillos de agua. Todos los años se cortan las cañas que alcanzan mayor altura, se secan y luego se amontonan sobre una pira y se queman. El montón de cenizas se pone al resguardo de un techo, para protegerlas de la lluvia y del viento, esperando que el *tsaimaye* (de *tsala*: sal y *maye*: flor) haya confeccionado un filtro con la ayuda de largas calabazas secas y ahuecadas que él coloca debajo de una hoja de pándano. Las llena de cenizas y vierte por encima agua del río; ésta se carga de elementos salinos en el curso de su paso por los filtros. La solución salina gotea sobre la hoja de pándano y luego es recogida en los bambúes y transportada hasta su horno de cuatro a cinco metros de largo. Este horno pertenece al fabricante de sal, que es el único que puede utilizarlo. Vacía el agua cargada con sal en los moldes de tierra refractaria excavados en el fondo del horno, y durante cinco días y cinco noches el *tsaimaye* vigilará el fuego, separará las impurezas de la película de sal que cristaliza en la superficie del agua a medida que ésta se evapora, recogerá la sal que se acumula y que poco a poco terminará por formar una barra de sal cristalizada de alrededor de dos kilos de peso. Producirá de 12 a 15 barras por cocción, de acuerdo con el tamaño de su horno. Durante algunos días y noches el fabricante de sal se separa de su mujer, con la que no podrá matener relación sexual alguna, porque la sal de sus clientes se volvería agua, perdería su peso y no valdría nada a la hora del intercambio. Además ninguna mujer posee el derecho de acercarse a él o a su horno, mientras está trabajando. Luego la sal se saca del molde y el propietario de las cañas, ayudado por sus hermanos y cuñados, acaba de empaquetar las barras con tiras de corteza que servirán para protegerla durante su transporte de las lluvias, la suciedad y los golpes. Las barras se llevan luego a casa de su propietario, que las redistribuye: una o dos son para el fabricante en pago por sus servicios, otras son divididas entre sus esposas, hermanos, cuñados... Se guarda tres o cuatro y las conserva en un lugar seco encima del hogar de su casa.

Las primeras operaciones: corte, secado, combustión de las cañas y filtrado de las cenizas, están a cargo de quienes cortan las cañas; les ayudan sus mujeres, hermanas, cuñadas, hermanos y cuñados. Pero las operaciones clave: vigilancia del fuego, preparación

² M. Godelier: «La monnaie de se des Baruya de Nouvelle-Guinee», *l'Homme*, IX (2), 1969, pp. 5-37.

de los moldes, evaporación, cristalización, limpieza de la sal..., son obra del especialista, que trabaja solo o con un aprendiz, si es que ha aceptado enseñar su técnica a un joven.

Está claro que la primera operación que le incumbe es la construcción del horno, hecho de tierra y piedras refractarias, junto con lodo salado, cocido y secado. Trabajo duro, y sobre todo cuestión de delicadas técnicas, pero que no constituye, en mi opinión, más que una mejora de la técnica baruya para construir hogares. Además, en cierto modo los Baruya son todos artesanos. Ellos mismos se hacen los brazaletes o los adornos de platería que utilizan; son muy hábiles con sus manos. En ellos el artesanado especializado no supone una ruptura, en el plano material, con las técnicas de la vida cotidiana; solamente exige una mayor virtuosidad. Además el *tsaimaye* está olvidado a practicar la agricultura y la caza para vivir, como todo el mundo. Sin duda posee secretos de fabricación, unos técnicos y otros mágicos. Cuando se pone a trabajar pronuncia una fórmula, *yanga bulata*, y su trabajo, como la caza, el chamanismo o la guerra lo aísla de la vida cotidiana por las prohibiciones sexuales que le impone, por la separación del mundo femenino que debe llevar a cabo si quiere cumplir satisfactoriamente su labor. Pero los Baruya tienen la costumbre de imponerse tales prohibiciones cada vez que hacen algo que se sale de lo corriente; por tanto no es en eso en lo que un *tsaimaye* se diferencia de los demás hombres o de los Grandes Hombres. La diferencia, además de su virtuosidad y de su conocimiento de las magias secretas —que le confieren una fama tanto mayor cuanto que la sal que fabrica gracias a ellas es más «pesada» y ofrece mejores contrapartidas en el intercambio—, la diferencia reside entonces en el hecho de que, para llegar a ser *tsaimaye*, basta con solicitarlo al fabricante experimentado que consenta en compartir lo que sabe.

La adquisición de la magia de la sal, al igual que las que se transmiten en el seno de cada linaje para hacer crecer las patatas dulces o criar los cerdos no implica ninguna posesión exclusiva ni ningún desdoblamiento; su transmisión se lleva a cabo de modo individual y con plena conciencia por parte de quien expresa el deseo, ya sea el hijo, un sobrino lejano o solamente un vecino del *tsaimaye*. Este rasgo lo diferencia fundamentalmente del cazador de casuarios, del chamán o del Gran Guerrero.

¿Qué hacen los Baruya con su sal?

La utilizan como bien de consumo ceremonial y como medio de intercambio. No es, como nuestra sal de cocina, un bien de consumo corriente, y ello por dos razones. Una material, se deduce de la observación empírica: los Baruya saben que si toman demasiada sal se ponen enfermos. Y es que el potasio, de sabor todavía más salado que el sodio, consumido en dosis altas es un poderoso veneno. La otra, ideológica, consiste en que según los Baruya la sal posee la virtud de enfriar el hígado, sede de la fuerza de los seres humanos. En este sentido se reserva para circunstancias excepciona-

les que marcan un hito en la vida del individuo o del grupo: ceremonia de la pubertad de las chicas, comidas de los iniciados, comidas de la mujer que acaba de dar a luz y para la que se cuece la pieza cazada por su marido, sus hermanos y sus cuñados...

Pero la sal también es el principal medio de intercambio de los Baruya, que, antes de la llegada de los blancos, ya la consideraban como una especie de moneda. Se servían de ella para procurarse entre las tribus vecinas todo lo que no encontraban en su territorio y que les era materialmente necesario para la reproducción de su vida social. Debían importar sus medios de producción (azuelas de piedra), sus armas (mazas rompecabezas, madera de palmera negra para la fabricación de sus arcos), sus medios simbólicos de producción (plumas de pájaro del paraíso, conchas provenientes de la costa, nueces mágicas, capas de corteza fabricadas por las tribus que viven en los valles bajos y cálidos en los que crecen las moreras).

La sal no se intercambia, por tanto, por cosas superfluas, sino por cosas necesarias. Se ve, tal y como indicaba al comienzo de este libro, qué falsa es la idea de que las sociedades primitivas viven en una economía de autosubsistencia. Cada tribu produce y está obligada a producir para intercambiar. Por ello se inserta en una economía regional que sirve de soporte material y social para la reproducción de cada tribu en concreto. Es esta dependencia recíproca la que trae como consecuencia un fenómeno político de primera importancia, que ya habíamos señalado: la limitación de la guerra.

El lugar del fabricante de sal en la economía baruya es por tanto crucial y le confiere de hecho un estatuto que lo sitúa por encima de los hombres ordinarios. Pero paradójicamente —al menos a los ojos de un hombre occidental— una función económica de esta importancia no es objeto de ninguna distinción espectacular en el gran escenario de la ideología baruya: las iniciaciones masculinas. La fabricación de sal no obstante, a pesar de que las mujeres participen en el cultivo de la caña y reciban barras de sal que pueden utilizar para comprar capas de corteza a los extranjeros que, de vez en cuando, vienen junto a los Baruya a intercambiar sus productos, continúa siendo una labor exclusivamente masculina, una más a añadir su peso a la dependencia material, política y simbólica de las mujeres. Este derecho, concedido por los hombres a las mujeres, para utilizar libremente este producto aproxima la fabricación de sal a la agricultura.

Por tanto, la producción de sal, aunque reproduce y reafirma la separación entre los sexos, se inclina hacia el lado de la producción agrícola y del artesanado doméstico, que no pueden llevarse a cabo sin la cooperación femenina. A pesar de su uso y su importancia ritual la sal se sitúa a medio camino, al parecer, entre la caza ritual y la patata dulce. Todas estas razones nos aclaran el hecho de que las actividades del *tsaimaye* contribuyan a diferenciarlo de los demás hombres, pero que no posean ninguna de las características que son objeto de una distinción ideológica. Ningún sino en particular de-

nota al fabricante de sal ante la atención de las demás, en el momento en el que penetra en el mundo de los hombres y en el que el hombre con *kwaimatnie* inspecciona su lecho en la *mukaanga* o en la *tsimia*. En esto el *tsaimaye* se parece al *tannaka*, al gran agricultor, de quien todo el mundo reconoce los méritos, pero que no está marcado por ningún signo sobrenatural.

No se trata de que la necesidad del comercio sea un tema ausente de las iniciaciones masculinas, sino de que este tema ocupa un lugar secundario en el desarrollo de estas ceremonias. Es solamente hacia el final de ellas cuando se ve llegar, armado, adornado con su vestido y sus insignias tribales muy diferentes a las de los Baruya, a un Yunduye, a un hombre perteneciente a esta tribu vecina, de lengua y cultura diferentes, con la que los Baruya han firmado un tratado de paz y comercio eterno. Y ante este hombre inmóvil frente a los iniciados alineados, los responsables de los rituales, que acaban de predicar durante semanas las virtudes de la fuerza y la guerra, indican que es preciso hacer una excepción en favor de los que llevan ese vestido y hablan esa lengua. Y al mismo tiempo recuerdan que, a causa de ese vestido y esa lengua, no se debe intercambiar mujeres con ellos. Comerciar y ser amigos, sin llegar a ser parientes o enemigos, he aquí lo que conviene. A esto se reduce el discurso ideológico a que da públicamente lugar el comercio en el curso de las iniciaciones baruya.

Algunas consideraciones de orden económico

Esta es la ocasión de detenernos un poco en las características de la economía baruya.

La lógica de la producción mercantil está subordinada fundamentalmente a la que prevalece en la agricultura y el artesanado doméstico. Es una producción orientada ante todo a la satisfacción de las necesidades, y estas necesidades son limitadas. Los Baruya jamás producen para acumular; cuando amplían su producción es con la expectativa de un consumo excepcional, suscitado por circunstancias que se salen de lo común.

Además, el reparto de las tierras agrícolas, de los territorios de caza y de las tierras de sal es sensiblemente igualitario entre los clanes. Es cierto que las tensiones y las vendettas han concluido con la escisión de numerosos segmentos de linaje que, prefiriendo separarse de su clan, han perdido sus derechos sobre las tierras; pero han podido hallar refugio en el seno de linajes aliados que, desde entonces, comparten con ellos sus recursos. Quede claro que entonces se encuentran en una situación de dependencia, pero las obligaciones unidas al intercambio de mujeres, al parentesco, son tales, que esta dependencia, en lugar de engendrar formas de explotación, se traduce en una cooperación económica, política y militar más intensa todavía que la que exige la costumbre. Y como todos

los clanes, todos los linajes sufren periódicamente crisis que traen como consecuencia, o bien la partida de algunos de sus miembros, o bien la llegada de parientes políticos, y a largo plazo estos movimientos opuestos tienden a equilibrar el reparto de los recursos entre los linajes y los clanes, imponiendo poco a poco a quienes se hallan enfrentados en este tipo de dificultades la búsqueda de una solución ventajosa para todos.

De este modo, hasta la llegada de los blancos, toda la vida social baruya descansaba en el reconocimiento, por parte de los individuos y los grupos de parentesco, de la necesidad de depender mutuamente unos de otros para sobrevivir. A ojos de los Baruya la dependencia recíproca entre los grupos era más importante que su economía.

En lo que se refiere al análisis teórico de los sistemas económicos, el caso de los Baruya ilustra de un modo extremadamente claro el hecho de que hacen falta circunstancias muy particulares para que la producción mercantil gane terreno a la producción no mercantil, para que la producción, mercantil o no, se oriente hacia la acumulación, para que la acumulación interrumpa solamente una desigual partición del producto, para que la autonomía de las unidades de producción quede superada por su mutua dependencia y por último para que las mercancías constituyan la principal forma de riqueza y la producción mercantil la forma general de la producción material. En este sentido, la colonización de Nueva Guinea por parte de Australia ha impuesto a todas estas tribus una transformación en este sentido.

VISION DE CONJUNTO DE LAS JERARQUIAS SOCIALES BARUYA

Henos aquí al término del dominio que pretendíamos explorar: las diferentes formas de jerarquización social que existían entre los Baruya antes de la llegada del poder blanco, antes de la puesta en marcha del orden colonial. Hubiera podido dar muchos más detalles sobre el lugar de los hombres y las mujeres en las diversas formas de actividad material, sobre el desarrollo de las ceremonias de iniciación masculinas y femeninas. En esta ocasión el sacrificio de los materiales es muy frustrante, pero el lector deberá darse cuenta de que sería preciso todo un libro para describir ceremonias que duran a veces muchas semanas, si no muchos meses. Piénsese que Ian Dunlop y yo mismo hemos filmado dieciocho horas de iniciación de los *muka*, en el momento en el que se les separa de su madre, y nueve horas de film sobre las ceremonias de los otros tres estadios.

El presentar todos estos materiales hubiera comprometido el equilibrio de este libro, cuyo fin esencial consiste en analizar todos los aspectos de la sociedad baruya desde el punto de vista de la relación social que, en mi opinión, juega un mayor papel, y en estudiarla en profundidad: la relación entre los sexos. Pero lo que se ha puesto de manifiesto es doble, porque el mismo análisis de las relaciones hombres-mujeres en todos sus contextos impuestos a los individuos por el modo de vida baruya, lleva a demostrar los mecanismos de instauración y legitimación del dominio masculino, y a descubrir más allá de él, pero apoyándose en él y hundiéndose en él sus raíces, otras jerarquías sociales que distinguen en esta ocasión a los hombres entre sí y las mujeres mutuamente.

Resumamos entonces una última vez las tres formas de la jerarquía social que hemos hecho aparecer en el seno de la sociedad precolonial baruya. A continuación retomaremos los problemas de la dominación masculina y de la producción de Grandes Hombres desde un punto de vista más teórico.

La primera forma de la jerarquía social consiste en la relación

de dominación genérica de los hombres sobre las mujeres, dominación de principio, podríamos llamarla así, de todos los hombres en tanto que tales sobre todas las mujeres en tanto que miembros de su sexo:

hombres
mujeres

Esta primera relación no se halla plenamente instaurada a nivel social, no está legitimada más que por la sumisión de los hombres y las mujeres a los rituales de iniciación, de los que los hombres controlan sus instrumentos y sus fórmulas. Surge entonces una nueva distinción y una nueva jerarquía, esta vez entre los hombres, la de hombres con *kwaimatnie* y los restantes:

hombres con *kwaimatnie*
hombres sin *kwaimatnie*

Pero esta distinción no es sólo ni esencialmente una distinción entre individuos, sino entre los clanes baruya que se habían refugiado en Maruaka (a los que se añade el clan local de la tribu Andje, que fue su cómplice en la conquista del territorio de sus huéspedes) y los clanes formados a partir de los segmentos de los linajes autóctonos integrados, absorbidos por los conquistadores. De este modo la distinción hombres con *kwaimatnie* / hombres sin *kwaimatnie* esconde una relación de jerarquía política:

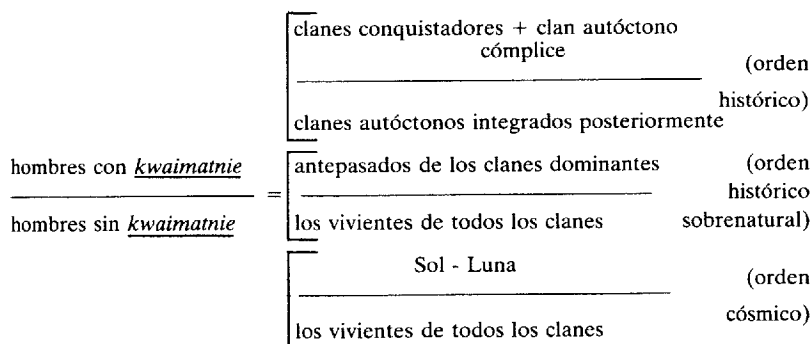
clanes conquistadores + clan autóctono cómplice
clanes autóctonos integrados posteriormente

Pero la realidad es todavía más complicada, porque, por los poderes heredados de sus antepasados y recibidos directamente del Sol y la Luna, los hombres con *kwaimatnie* no sólo son los garantes de la dominación masculina, sino también los «descubridores» de quienes van a asumir con competencia las funciones de interés general —guerra, chamanismo, y caza del casuario— quienes a su vez producen y reproducen a su manera la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Y como en el curso de su iniciación los chamanes no pueden ponerse a sí mismos sobre la cabeza las insignias de su función, sino que es al hombre con *kwaimatnie* a quien corresponde esta función, lo que se halla bajo su responsabilidad es todo el dominio abierto a la competición y a la promoción de las diferencias individuales entre los hombres y las mujeres. El hombre con *kwaimatnie* es en cierto modo una especie de pivote del orden social global. La relación entre el hombre con *kwaimatnie* y el hombre sin *kwaimatnie* es por tanto

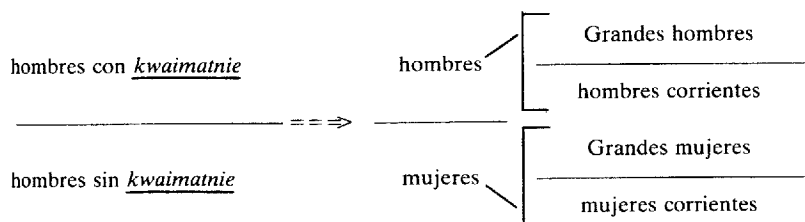
al mismo tiempo una relación entre vivos y muertos, hombres y potencias sobrenaturales.

$$\frac{\text{antepasados}}{\text{vivos}} + \frac{\text{Sol-Luna}}{\text{humanos}}$$

La relación entre los hombres con *kwaimatnie* y los demás es a la vez la condición primera del descubrimiento y la promoción de Grandes Hombres, de quienes quedan señalados en las ceremonias de iniciación: Grandes Guerreros, chamanes y cazadores de casuaris. Esta relación podría representarse:



En la confluencia de los dos grandes ejes de la jerarquía social de los Baruya, por una parte entre los sexos y por otra en el interior de cada uno de los sexos, los hombres con *kwaimatnie* son los instrumentos de la instauración y de la culminación de la dominación masculina, como también son la condición indirecta de la promoción de los Grandes Hombres.



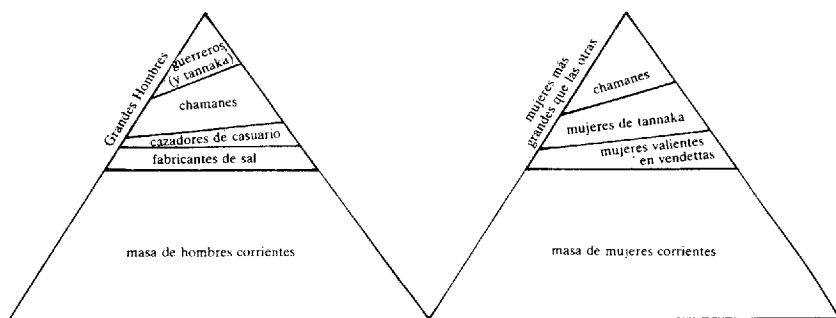
Los hombres con *kwaimatnie* son por tanto también Grandes Hombres. Y además es porque su función es la más importante de todas, por lo que les obliga a permanecer ignorados por parte de los enemigos, ocultos en el corazón de toda la tribu que los protege. Son grandes y sin embargo su nombre no puede en ningún caso franquear las fronteras de su territorio y difundirse a lo lejos como

el de un *aulatta*, o el de un *Big man* de otras tribus de Nueva Guinea.

Los chamanes también están condenados por su función a esta misma discreción y a esta misma clandestinidad con respecto a las tribus vecinas, ya sean amigas o enemigas. Unos y otros ponen al servicio de la comunidad poderes mágicos que no podrían ser expuestos a las miradas de los extranjeros, al contrario de lo que ocurre en el caso de los Grandes Guerreros, que llevan a cabo sus pruebas esenciales frente a los extranjeros.

Este es el motivo por el que es difícil representar bajo la forma de una jerarquía descendente a los diferentes personajes y a las diferentes funciones que asumen los Grandes Hombres. Podría tratar de representarse sin embargo mediante esquemas el panorama de las actividades que se ofrecen a la iniciativa, a las capacidades, de los individuos. Estos croquis no reservarán ningún lugar a los hombres con *kwaimatnié*, ya que heredan su función, aunque dependerá de ellos que su prestigio crezca o disminuya. Y sobre todo lo que no dejarán ver es el hecho de que para los Baruya la ejecución de la guerra, el éxito de los guerreros, grandes o pequeños, implica la intervención activa e irremplazable de los chamanes y de sus propios poderes mágicos, que arrojan sobre los enemigos y que pertenecen a toda la población. Por último, habrá que señalar el hecho fundamental de que los maestros de las iniciaciones de los chamanes pertenezcan de generación en generación al mismo linaje y que su estatuto sea así muy semejante al del hombre con *kwaimatnié*.

Un esquema que representase al Gran Guerrero como el Gran Hombre de la sociedad baruya que domina a todos los demás sería, por tanto, profundamente falso.



Se podría pensar que un hombre que acumulase los poderes del *aulatta* y los del *kulaka* acumularía el prestigio y la autoridad del Gran Guerrero y el Gran Chamán. La tradición nos ofrece algunos ejemplos de individuos dotados de ambos poderes. Uno de ellos se

llamaba Kwagiriana, y murió en torno a 1960; pertenecía al clan de los Yuwandalie, uno de los tres clanes, junto con el de los Andavakia y los Bulimmambakia, que proporcionaba a la tribu el mayor número y los mejores chamanes. Pero si examinamos de cerca el desarrollo de su vida y pedimos a quienes lo conocieron que lo interpreten, nos daremos cuenta de que Kwagiriana, que había comenzado como *kulaka*, aplicando a la guerra las técnicas del chamán y del cazador de casuarios, poco a poco se había transformado en *aulatta*. Durante la noche veía en sueños el lugar en el que los enemigos se iban a encontrar al día siguiente. Su espíritu parecía inmovilizarlos entonces y a la mañana siguiente iba a esos lugares, acompañado por los guerreros a los que había hecho partícipes de su visión; encontraban efectivamente a los enemigos, los rodeaban y Kwagiriana marchaba el primero a matarlos. Pero, según dicen los informantes, entonces dejó de «girar alrededor del fuego», es decir de participar en las curaciones, y se convirtió en un *aulatta* de pleno derecho, aunque de un tipo muy especial por el hecho de poseer los dones de la videncia, que ponía al servicio de su función guerrera.

No obstante, y como es fundamental para el pensamiento baruya, no podría acumular las funciones del guerrero y el chamán, mientras que por el contrario un guerrero o un chamán puede ser perfectamente al mismo tiempo cazador de casuarios o fabricante de sal. La imposibilidad de acumular las dos grandes funciones se pone claramente de manifiesto en el hecho de que los hombres con *kwaimatnie* jamás hallen (dicho de otro modo, no deben hallar, ni tampoco deben buscar) en el lecho o en la palma de un iniciado los signos que indiquen que un joven llegará a ser a la vez *aulatta* y un *kulaka*. Si encuentran una pluma de águila, signo de los chamanes, no podrán hallar el trozo de pit-pit del que se hacen las flechas y que anuncia al futuro Gran Guerrero.

Pero con respecto a los extranjeros, a las tribus próximas o lejanas, amigas o enemigas, el hombre cuyo nombre suena, el que representa a los Baruya a los ojos de todo el mundo, es por supuesto el héroe de los campos de batalla, el *aulatta*, el Gran Guerrero. Es por tanto el único comparable con el *Big man* de numerosas sociedades melanesias, ese héroe de otro tipo de batallas, las que se libran a golpe de regalo y contra-regalo. Puede observarse hasta qué punto esta comparación resulta forzada, ya que no se parangonan más que algunos aspectos y hasta qué punto las sociedades con Grandes Hombres y las sociedades con *Big men* se diferencian tanto por sus estructuras como por su lógica global. Volveremos más adelante sobre este punto, cuya importancia teórica sobrepasa ampliamente la interpretación de las sociedades melanesias en concreto. Antes trataremos de dar una última visión de conjunto de la situación en la que se coloca a las mujeres en la sociedad baruya, porque está muy claro que, para los Baruya, puede haber unas mujeres más grandes que otras, pero nunca unas auténticas «grandes mu-

jeros», tan grandes como los Grandes Hombres y auténticamente equiparables a ellos.

Las más grandes de estas mujeres son las chamanes, pero las mujeres chamanes, al contrario que los hombres, no pueden iniciarse a sí mismas. Y la mujer del *tannaka* no posee un nombre que la distinga de las demás; se dice que es muy dura para el trabajo (*draginie*), como a las mujeres que saben pelearse con sus bastones de excavar se las llama guerreras (*aulatta*). Pero las mujeres de los *tannaka* permanecen a la sombra de su marido y las mujeres de los *aulatta* no se destacan de la vida cotidiana más que en los enfrentamientos que alzan unos contra otros a todos los hombres de dos linajes y a sus aliados, o que enfrentan a los habitantes de dos aldeas tras un suicidio o un asesinato. Será mediante un nuevo análisis de estas dos cuestiones —la subordinación de las mujeres y la promoción de los Grandes Hombres como consecuencia de una lógica social global muy diferente a la de las sociedades que promueven a los *Big men*— como culminaremos el análisis de la sociedad baruya antes de la llegada de los blancos, para terminar a continuación este libro con una rápida descripción de las transformaciones, de las alteraciones sufridas por esas distintas formas de jerarquía bajo el efecto, en primer lugar, de una dominación colonial, y luego del acceso de Nueva Guinea a la independencia.

LA NATURALEZA DE
LAS RELACIONES
HOMBRES / MUJERES ENTRE LOS BARUYA
Violencia y asentimiento
Resistencia y represión

Voy a tratar de dar una visión de conjunto de las relaciones entre los hombres y las mujeres tal y como debieron ser en el seno de la sociedad baruya cuando vivían los últimos años de su existencia autónoma, soberana; es decir, los años que precedieron a 1950, fecha de la llegada del primer blanco.

Ya hemos comprobado que los hombres disfrutaban en esta sociedad de toda una serie de monopolios o de funciones clave, que les aseguraban permanentemente, de modo colectivo o individual, una superioridad práctica y teórica sobre las mujeres, superioridad material, política y cultural, ideal y simbólica. Enumeremos de nuevo la nómina de estos monopolios y posiciones, de los que ya he dado detalles en concreto. Los hombres poseen la propiedad de la tierra y de los recursos naturales propios de un territorio compuesto de bosques, ríos, sabanas, y de tierras cultivadas o en barbecho. Los hombres fabrican las herramientas propias y las de las mujeres. Poseen el monopolio de la caza, de la guerra, del «comercio exterior», de los objetos sagrados y de los instrumentos musicales y, por tanto, de la comunicación con los antepasados y con los poderes sobrenaturales favorables a los seres humanos.

Además ocupan los puestos clave en el proceso de la producción agrícola, ya que tienen la misión de roturar el bosque y de abrir a la producción los principales medios de subsistencia de los seres humanos: los productos agrícolas. Son ellos quienes desvían los cursos de agua para irrigar o drenar los jardines, los que construyen las terrazas para almacenar y repartir esta agua, quienes construyen las barreras que protegen el espacio alimentario de las depredaciones de los cerdos y jabalíes. También reúnen la mayor parte de los materiales necesarios para la construcción de las casas, de los abrigo y de las barreras, etcétera, y asumen la labor de su construcción. Por último, otra posición clave, poseen la exclusiva responsabilidad de las últimas operaciones, de las más delicadas y

las más importantes del proceso de fabricación de sal, medio de intercambio esencial entre los Baruya, que les permite superar las deficiencias de sus recursos locales.

En el chamanismo, los hombres continúan poseyendo a la vez el monopolio de la (re)producción de los chamanes, hombres y mujeres, y en las prácticas curativas desempeñan el primer lugar, antes que las mujeres. Por último, en el funcionamiento de las relaciones de parentesco, en el mecanismo social de la reproducción de la vida, actúan en tanto que «representantes» de los grupos de parentesco, de los linajes y de los demás clanes y juegan un papel fundamental en la conclusión de las alianzas entre estos grupos. No se trata de que las mujeres no puedan oponerse a las alianzas que se les proponen, mejor dicho se les imponen: ya hemos visto cómo una madre puede rechazar la proposición que otra familia le hace de prometer su hija a su hijo, y como una joven, en el momento de sus primeras reglas, puede romper la promesa de alianza que la destinaba desde hace muchos años a un hombre al que no quiere. Pero en estos casos las mujeres no se oponen al principio de ser intercambiadas para procurarle una esposa a su hermano, sino que solamente se niegan al intercambio concreto que se les propone. Antes de 1960 una mujer no hubiera podido, según parece, ni imaginar el poner en duda el principio de un intercambio que aseguraba a la vez la continuidad física y política del grupo de parentesco al que pertenecía y de la del grupo a la que se le entregaba en matrimonio. Ahí tenemos en concreto una subordinación y una sumisión psicológica de la persona, que era la conducta que se esperaba de un mujer. Está claro que en la medida en la que los jóvenes frecuentemente tampoco eran consultados para el intercambio de mujeres, éstos también se veían obligados a aceptar la voluntad de sus mayores. Sin embargo, ellos no circulaban entre los grupos, sus hijos les pertenecían y pertenecían también a su linaje: en el pensamiento baruya el matrimonio es fundamentalmente un intercambio directo de mujeres (*ginamare*) entre grupos y no un intercambio de hombres.

La división de las labores, las ocupaciones y los valores que se les asocian era tal que, en conjunto, los hombres vivían una existencia más contrastada, más peligrosa, más excitante y más apreciable, en su opinión, que la de las mujeres. Las mujeres, por su parte, poseían prácticamente el monopolio de la cría de cerdos, cuya carne jugaba un papel esencial en el mantenimiento y la instauración de las relaciones de alianza, de buena vecindad y de ayuda mutua. También tenían el monopolio de sus propias iniciativas y, es evidente, eran las únicas que traían los niños al mundo, lo que llevaban a cabo en un espacio prohibido a los hombres. Durante las semanas que seguían al parto tenían poder de vida o muerte, ya que ellas eran las que decidían si el niño debía vivir o no. Si lo aceptaban lo conservaban, si no, lo mataban y lo enterraban cerca del abrigo en el que lo habían dado a luz. Volveremos más adelante so-

bre este hecho social de extrema importancia; de momento indicaremos que las mujeres ejercen de pleno derecho este poder de vida o muerte sobre los niños que traen al mundo, y que la mayor parte de ellas han puesto fin a la existencia de por lo menos uno de sus hijos. Se conoce el aborto con la ayuda de plantas, pero es raras veces practicado, porque es muy doloroso y muchas veces ineficaz; las mujeres prefieren, pues, disponer de la vida de sus hijos tras el nacimiento. Se da el caso de que si un niño nace muerto, o muere en los primeros días que siguen a su nacimiento, cuando una mujer vuelve a su domicilio conyugal e informa a su marido, pasa a ser inmediatamente sospechosa de haberlo matado, o incluso de haberlo matado porque era un niño.

En resumen, socialmente separadas del principal factor de producción (la tierra) y de los principales medios de destrucción y de represión (las armas); excluidas del conocimiento de los más sagrados saberes, mantenidas al margen, o aceptadas en un lugar secundario, en las discusiones y las decisiones que conciernen al interés general de la tribu o de su propio destino individual, llamadas sin cesar para que hagan todos los esfuerzos para que se reproduzca el orden que las domina, valoradas cuando no se quejan y cuando son fieles, dóciles, y cooperadoras, ¿las mujeres baruya no serían lo que llamamos en nuestra cultura una clase dominada, oprimida y explotada?

Entendemos por clase muy superficialmente lo que así se denomina en Occidente a partir de los fundadores de la economía política, Quesnay y Smith, a saber: grupos sociales caracterizados por su lugar específico en el proceso de producción y redistribución de las condiciones materiales de existencia, en el proceso de producción de las «riquezas» materiales necesarias para la reproducción de su sociedad. Definición que no cambia, de Quesnay a Lenin, pasando por Ricardo y Marx. Lo único que cambia son las perspectivas teóricas sobre la naturaleza de las «riquezas» materiales y sobre la identidad de las clases que las «producen» (propietarios terratenientes, capitalistas, obreros, por limitarnos a las tres clases tradicionales de nuestras sociedades burguesas industriales).

A primera vista, por lo tanto, las relaciones entre los sexos entre los Baruya están muy próximas a la comprobación de esta definición de las relaciones de clase. ¿Acaso no poseen los hombres el control, y frecuentemente el monopolio, colectivo o individual, de los medios materiales de existencia, de los medios de gobernar y de los de pensar y actuar? ¿No basta esto —y con creces— para transformarlos colectivamente en una especie de clase dominante que oprime y explota a otra clase, las mujeres? De hecho no, porque falta una condición suplementaria, pero que posee una importancia primordial: que los hombres, todos los hombres, dejen de ser productores directos para convertirse en los controladores de las funciones de dirección, de control de ese proceso, y de vi-

gilancia de su ejecución por parte de las mujeres. Evidentemente este no es el caso, ya que todos los hombres, incluso los más grandes de entre ellos, participan en la producción de las condiciones materiales de existencia de todos, hombres y mujeres, aunque por supuesto en lugares diferentes a los ocupados por éstas.

Es cosa distinta en aquellas sociedades en las que las mujeres son intercambiadas por un determinado número de cerdos, vivos o muertos, y de conchas. Como por lo general son las mujeres quienes más contribuyen con su trabajo a la producción de esos cerdos, el control directo y el uso más intenso de su fuerza de trabajo se convierten en bazas sociales esenciales. Este es el caso, como veremos más adelante, de las sociedades con *Big men* de Nueva Guinea, sociedades en las que el número de mujeres está unido al número de cerdos que se pueden intercambiar por ellas, y el número de cerdos está unido al número de mujeres que se pueden adquirir. En estas sociedades las relaciones de explotación de un sexo por el otro se incrementan, mientras desaparecen las formas de opresión unidas al intercambio directo de mujeres. La autonomía individual de las mujeres crece, pero su servidumbre económica también aumenta.

Cuando se habla de condiciones materiales de existencia es preciso entender tanto los medios materiales que permiten a los individuos subsistir físicamente, como los que les permiten subsistir socialmente y que, a su vez, permiten la reproducción de las relaciones sociales que los hacen existir como tales.

De hecho, para que surjan las clases es preciso que grupos sociales diferentes, compuestos de hombres y mujeres, y que ocupan lugares específicos en el proceso de producción (grupos de parentesco o clanes, por ejemplo) sean desposeídos de las condiciones materiales de su existencia y queden, por ello, sometidos colectivamente a otros grupos de parentesco para reproducirse materialmente. «A cambio» de estas condiciones de existencia, dan una parte de su fuerza de trabajo y de sus productos, y se subordinan política e ideológicamente a quienes les «hacen vivir».

Para que nazcan las clases se requiere de una evolución que haga desaparecer del primer lugar de la escena social la solidaridad entre los hombres frente a las mujeres y la desplace a otro lugar, subordinada a la producción y a la reproducción de otras solidaridades sociales. En la conclusión de este libro volveremos a tratar estos problemas.

Desde un punto de vista estrictamente teórico las relaciones entre los hombres y las mujeres en el seno de la sociedad baruya no son relaciones de clase, aunque lo parezcan. Ello no quiere decir que, en la práctica, las mujeres no posean caracteres en común con una clase dominada, por estar alejadas de los principales medios de producción, de destrucción y gobierno, y que esta separación se interprete, en el pensamiento baruya, como la consecuencia de una expropiación básica por parte de los hombres de los poderes crea-

dores que antaño habían pertenecido a las mujeres y que los hombres legítimamente expropiaron.

En efecto hemos visto cómo para los Baruya la superioridad de los hombres nacía del hecho de que hubiesen sabido acumular los dos poderes: el que poseen los hombres en tanto tales, como por ejemplo el poder fecundante y nutricio de su esperma, y el que en una época muy remota expropiaron a las mujeres, poderes femeninos que, a ojos de los propios hombres, emanan de una creatividad originaria superior a la suya propia. Nada pone mejor de manifiesto la fórmula del doble poder de los hombres que su interpretación del origen de los instrumentos musicales, que utilizan durante las iniciaciones de los jóvenes y que las mujeres tienen tajantemente prohibido ver, al igual que los hombres no pueden desvelar a las mujeres su naturaleza. Estos instrumentos son los rombos y las flautas.

Los rombos son largas placas de madera, estrechas y pequeñas, afiladas en sus extremos, y a los que se hace girar a toda velocidad en el extremo de una cuerda por encima de la cabeza. Producen un extraño sonido que no se parece a ninguno de los que se pueden oír en la jungla o en los lugares habitados por los seres humanos: gritos de animales, crujidos, truenos, voces... Es una especie de zumbido cada vez más estridente que mana de las profundidades del bosque y cesa bruscamente, un poco como las sirenas de nuestras fábricas, que de repente anulan todos los sonidos de una ciudad y cesan en unos segundos. Se dice que el primer rombo fue descubierta por un hombre encaramado en el copa de un árbol para cortar ramas, tal y como hacen los Baruya cuando roturan el bosque para abrir un jardín. De repente algo vino a posarse en la más alta rama ante los ojos del atónito hombre, que cortó la rama y cogió el objeto, uno de cuyos extremos estaba agujereado, y a través del agujero pasaba un cordel. Enseguida se dio cuenta de que se trataba de una flecha disparada por los *vimaka*, los espíritus del bosque, pero no veía cómo podía servirse de ella. Entonces se le ocurrió hacerla girar en la punta del cordel y eso produjo un ruido tal que todos los hombres que habían venido a ver de cerca el objeto se asustaron y le pidieron que parase. Paró, pero declaró que era la voz de los espíritus lo que esta flecha le había traído, y que sería preciso hacerla sonar cuando se iniciase a los *muka*.

Esta «flecha» es la fuente del poder guerrero de los hombres, de sus poderes de muerte y destrucción. Es algo así como el *kwai-matnie* de todos los hombres, un objeto sagrado que no pertenece a ningún linaje en concreto y que se diferencia de los restantes *kwai-matnie*. Se tocan los rombos cuando los padrinos ponen en su boca la savia de un árbol y la depositan en la boca del joven iniciado. Pero en ese momento los iniciados no saben qué es ese ruido terrorífico. Más adelante, y en el curso de estas mismas ceremonias, en el momento en el que se hace comer a los *muka* hígados de zari-güeya cocidos, se les sirven trozos en la punta de un rombo, utili-

zado como tenedor; los iniciados, que no saben lo que es, no ven más que un trozo de madera puntiagudo, muy útil para pinchar los bocados de carne. ¿Cómo podrían adivinar que a través del rombo se les estaba comunicando la fuerza guerrera dada a los hombres por los *yimaka*, y que refuerza los poderes de quienes llegarán a ser *aulatta*?

Por lo que a las flautas se refiere, se trata de simples tubos de bambú, cerrados por abajo y abiertos por arriba, de los que se obtiene un sonido monótono al apoyar la abertura contra el labio inferior y soplar. Frecuentemente los hombres tocan a dúo, dando uno el agudo y el otro el grave con sus flautas. Estos instrumentos tan elementales no tienen nada que ver con las flautas muy elaboradas de agujeros laterales, que se encuentran en otros lugares de Nueva Guinea. Por lo que a la significación de la flauta baruya se refiere, ya la conocemos. Por su nombre se asocia a la vagina y a los renacuajos que dieron origen a los primeros hombres. La flauta, por tanto, simboliza el poder femenino de hacer nacer y «crecer» a los niños. En cierto modo es el sexo de las mujeres, aunque purificado de los peligros mortales que puede suponer para los hombres y la sociedad. Es el poder vital de las mujeres, separado de su poder mortífero.

Pero sería preciso no tomar esta separación como la disyunción de dos contenidos, de dos poderes distintos. Se trata de la separación de dos aspectos de un solo y único poder, pero que reviste aspectos opuestos por hallarse investido en el cuerpo de las mujeres. La flauta es el poder creador y procreador de las mujeres vuelto al fin plenamente positivo, por el hecho de que las mujeres fueron desposeídas de él. Sólo cuando estos poderes femeninos se han vuelto parte suplementaria de la sustancia masculina, es decir, cuando se convierten en plenamente positivos, entran plenamente al servicio del orden social y cósmico.

De este modo los Baruya, que viven en una sociedad sin clases, afirman que es necesario, y por tanto legítimo, separar a los procreadores de sus capacidades de procreación y de sus productos (los niños y sobre todo los varones); y han construido en el terreno del pensamiento toda una fórmula de explotación de una clase por otra y de legitimación de esta explotación. Porque sabemos que las riquezas de los amos de Roma estaba producida por esclavos y que éstos no estaban totalmente desposeídos, marginados, y también que el poder y la riqueza de un señor feudal descansaban en el número de sus súbditos y en el trabajo de sus campesinos.

No obstante, existe una diferencia esencial entre la fórmula de la explotación de una clase por otra y la fórmula baruya de la dominación de un sexo por el otro. En la primera de ellas los productores están social y materialmente separados de las condiciones de producción, a la vez que son desposeídos de parte esencial de sus productos. En la segunda las mujeres están mentalmente separadas, y sólo mentalmente, de sus poderes de procreación. Por el con-

trario, llegará un día en el que serán desposeídas muy claramente de sus productos, sus hijos varones, cuando los hombres vengán a buscarlos para reprocrearlos, para transformarlos en hombres. En lo esencial esta transformación, esta nueva procreación, no es imaginaria, porque va a hacer de estos muchachos hombres que ocuparán en concreto el primer plano en las relaciones de producción, en las relaciones de parentesco, en el comercio y en la guerra, en resumen, en la administración de las cosas y en el gobierno de las personas. Creo que ahí está la baza, en la negación de la importancia de las mujeres en el proceso de reproducción de la vida, en la forzosa separación de los hijos de sus madres. Y esto obliga al pensamiento a expropiar en el terreno de lo imaginario a las mujeres de sus poderes procreadores y a transferírselos a los hombres.

Porque es evidente que a lo largo de la historia las mujeres Baruya no hayan inventado ni los arcos ni las flautas. Lo que se quiere decir en los mitos es que para los Baruya los poderes creadores de la cultura (arcos, plantas cultivadas, instrumentos musicales) se hallan unidos a los poderes de procreación, de reproducción de la vida y que para instaurar plenamente a la sociedad será preciso subordinar a las mujeres a los hombres en el proceso de reproducción de la vida, en las relaciones de parentesco, y subordinar las relaciones de parentesco a la producción y al mantenimiento de la superioridad masculina. Más allá de la subordinación de las mujeres a los hombres se puede entrever otro tipo de subordinación diferente, la de unas relaciones sociales a otras, y esto en el fondo no tiene nada que ver con las relaciones «personales» entre individuos o grupos, ya que se trata de relaciones entre relaciones, en el seno de una jerarquía y una lógica sociales.

Sería preciso buscar por tanto cuáles son las razones no intencionales que han podido convertir las relaciones de parentesco y el lugar de las mujeres en esas relaciones en una baza social máxima. Las razones que obligaron a subordinar la producción de esas relaciones de parentesco a otras formas de actividad, a otros dominios de la práctica concreta (guerra, caza, comercio) en el seno de los que los hombres ya ocupaban, por otros motivos, el primer lugar. Puede comprobarse, en contra de todas las reducciones teóricas, científicas o míticas, que no existe en modo alguno un único fundamento de la dominación de los hombres sobre las mujeres, sino más bien muchos, cuya naturaleza y relaciones variables son la fuente de la multiplicidad de las formas que ha revestido a lo largo de la historia el dominio maculino y que se irán aclarando poco a poco. ¡Es evidente que para encontrar estas razones no intencionales y dar cuenta de esta profusión de formas será preciso ir más allá del análisis de un caso concreto, aunque sea el de los Baruya!¹

¹ Desde hace varios años estoy preparando un ensayo sobre las formas y los fundamentos de la dominación masculina, en el que analizaré estas cuestiones basándome esencialmente en los datos antropológicos recogidos en una cincuentena de so-

De paso prevendré acerca de un contrasentido hoy en día frecuente en la cultura occidental, sobre todo en los pensadores que se proclaman «empiristas». Cuando hablamos de relaciones de parentesco entre los Baruya, queda claro que estamos designando las reglas, las formas de descendencia, alianza y matrimonio. Estas son las funciones específicas y universales del parentesco: casarse para tener hijos, aliarse para tener descendientes que pertenezcan a uno o varios grupos de parentesco, determinados de acuerdo con la filiación, sea unilineal o no. Pero entre los Baruya, como en muchas otras sociedades, las relaciones de parentesco funcionan a la vez como relaciones de producción. Es mediante ellas como un grupo toma posesión de los recursos naturales, como organiza sus intervenciones materiales sobre la naturaleza y los procesos de trabajo y redistribución de los productos de este trabajo. Reproducir estas relaciones de parentesco es por tanto lo mismo que reproducir el cuadro social de la producción, el soporte y el lugar preferencial de las relaciones sociales de producción. La distinción entre parentesco y relaciones de producción no posee aquí, por tanto, más que un valor analítico, pero en el plano de lo concreto no corresponde a nada más real socialmente que lo que puede serlo en otras sociedades (como las sociedades industriales). En consecuencia, producir niños que reemplacen a sus mayores supone prolongar a la vez la existencia física de los grupos sociales concretos, de los grupos de parentesco, y reproducir la condición básica para que cada uno de esos grupos continúe poseyendo sus derechos sobre una determinada cantidad de tierra y recursos y sobre una determinada cantidad de fuerza de trabajo y productos. Pero es evidente que ésta es una condición necesaria y no suficiente: es preciso «algo más» para que los derechos sobre los recursos materiales y humanos necesarios para la reproducción de la vida social, frente a múltiples situaciones de expansión o disminución de la población, de guerras intertribales y de catástrofes naturales..., puedan mantenerse de un modo efectivo. Esto es lo que trae como consecuencia la subordinación de las relaciones de parentesco a otras relaciones sociales dominadas de un modo mucho más pleno por los hombres.

De este modo, entre los Baruya la primera baza social creo que podría ser la subordinación general de las mujeres en el ámbito de las relaciones de parentesco, y esto va acompañado de un doble movimiento, por una parte de negación y ridiculización de los poderes femeninos en el proceso de reproducción de la vida, y por otra de amplificación y sobrevaloración del papel que los hombres desempeñan en este proceso. Es muy significativo que los hombres baruya no acepten, se nieguen a aceptar la idea de que un hombre puede ser estéril (*yangananga*). Cuando una pareja no tiene hijos, siem-

ciudades. He interrumpido este trabajo para escribir el presente libro, que aporta mis propios materiales etnográficos y permite avanzar más al pensamiento abstracto, es decir, captar más de cerca realidades concretas conocidas de primera mano.

pre es a la mujer a la que se acusa de esterilidad. Sin embargo también puede ocurrir que un hombre tenga muchas mujeres y que ninguna de ellas se quede embarazada, y también podría darse el caso de que ese mismo hombre haya heredado a la viuda de uno de sus hermanos que ya tenía cinco o seis hijos, y que no tuvo ninguno más tras su nuevo matrimonio. Muchas veces discutí con los Baruya sobre este tema, pero a pesar de todo se negaron a admitir la idea de que el hombre pudiese ser estéril. Un hombre será fecundo mientras tenga esperma. Los Baruya tienen por otra parte la idea de que el esperma está en el hombre en una proporción relativamente limitada, y que por tanto éste debe utilizarlo con cierta moderación. Acusan a las mujeres de pretender extraerles la mayor cantidad posible con el fin de debilitarlos. ¿Acaso el casuario no es la imagen de la mujer oculta en el bosque para agredir sexualmente a los iniciados y a los hombres casados?

Sospechas, denigración, negación, desposesión y expropiaciones por medio del robo, el asesinato u otras violencias imaginarias. En el seno del pensamiento y las prácticas simbólicas de los Baruya existe y se reproduce permanentemente una extraordinaria violencia ideal e ideológica dirigida contra las mujeres.

Violencia llevada a cabo mentalmente y en el pensamiento, pero que se une a otras violencias menos ideales, a violencias físicas, a humillaciones, a insultos y a otras violencias psicológicas, y también a violencias sociales, como la de obligar a una mujer a casarse con un hombre al que no quiere o a separarse de sus hijos. Pero todas estas formas de violencias fácticas no aparecen más que de vez en cuando a lo largo de la vida de una mujer, con ocasión de las disputas conyugales o de las iniciaciones masculinas. Y no es lo mismo enfrentarse a un marido por motivos personales que consentir en separarse de un hijo en aras del bien común. Por el contrario, la violencia ideal existe de un modo permanente en el mismo corazón de toda la organización social baruya, en cada uno de los aspectos de su práctica; y es tanto más eficaz cuanto que estas ideas nacen y producen su propia legitimación a la vez y justifican todas las demás formas de violencia física y psicológica, que salen del ámbito del pensamiento, pero que sin cesar vuelven a apoyarse sobre él para darse a conocer como basadas en el propio «orden» de las cosas. Porque el mayor poder de los hombres no se basa en el mero ejercicio de la violencia, sino en el consentimiento de las propias mujeres hacia su propia dominación, y este consentimiento no podría existir sin que ambos sexos compartan las mismas representaciones que legitiman la dominación masculina.

Ya hemos visto la aceptación de las mismas representaciones por parte de los dos sexos actuando en las iniciaciones femeninas, que no se definen como una oposición frente a las masculinas, sino que constituyen su otra cara, su prolongación en la conciencia y la práctica femeninas. Es evidente, como vimos, que hay un cierto juego en el propio uso de esas representaciones, y cómo la versión eso-

térica del Sol y la Luna, que hace de la segunda la esposa del primero, otorga a las mujeres un lugar más importante en el mundo que la versión exotérica, que hace de la Luna el hermano menor del Sol, que atraviesa el sexo de las mujeres con su bastón.

La violencia y la resignación son los dos elementos básicos de la dominación masculina. Pero sería preciso añadir un tercero, que es la propia división de las mujeres entre sí de cara a los hombres, y cuyo ejemplo por excelencia son los celos, que llegan hasta los golpes, y las disputas, que pueden desembocar en un asesinato, entre las dos coesposas del mismo hombre. Los Baruya tratan de evitar estos conflictos casándose el mismo día y con la misma ceremonia con dos mujeres a la vez. Así ambas podrán ser llamadas «primera esposa» y se hallarán en pie de igualdad. Pero frecuentemente esto no basta para frenar los celos y los rencores, y las disputas se sucederán si el marido parece inclinarse hacia una de las dos. He visto muchas veces a una mujer reprochar a su coesposa por haberse quedado en casa para que el marido le hiciera el amor. Vuelan las injurias obscenas, las acusaciones de holgazanería y de negligencia con respecto a los hijos, etc..., y todo ello ante los ojos del marido, que espera que escampe el chaparrón y se ríe de los insultos, siempre y cuando no vayan dirigidos a él. Los vecinos se arremolinan, comentan y los chiquillos continúan jugando entre las piernas de todo el mundo. A veces la cosa acaba mal. Una de las mujeres coge un machete o su bastón de cavar y golpea a su adversaria; corre la sangre y su visión provoca gritos. Interviene el marido y los espectadores toman partido a gritos... Tal es la presión que algunas mujeres ejercen a veces sobre su marido que le obligan a separarse de su otra esposa, a la que terminará por regalar a uno de sus hermanos o primos paralelos patrilaterales.

A pesar de la existencia de estas tres fuentes de la dominación masculina, no se debe creer que las mujeres la consienten en todo lugar y en todo momento. Una vez casadas, esta dominación se les manifiesta fundamentalmente y ante todo en la cotidiana presencia de un marido. Algunos maridos son muy amables con su mujer, pero la sociedad favorece más una actitud de indiferencia en público. Las disputas domésticas son frecuentes y me gustaría pasar revista rápidamente a las diferentes formas de resistencia e incluso de rebelión que las mujeres llevan a cabo frente a los hombres.

FORMAS DE RESISTENCIA Y DE REBELION FEMENINAS

La primera de ellas y la más simple consiste en que una esposa se «olvide» de hacerle la comida al marido, o que se olvide de reservarle una parte de los alimentos. Esto obliga al marido —dada la división del trabajo existente, que le prohíbe ir a recoger su comida y hacérsela personalmente— a hacerse invitar discretamente por una hermana o prima. O también la mujer puede ausentarse

muy frecuentemente y durante largo tiempo para ir a visitar a sus parientes, llevándose a los niños y olvidándose del marido, los jardines y los cerdos. También puede dar la negativa explícita a cultivar determinadas parcelas que el marido ha roturado para ella y que rápidamente vuelven a convertirse en maleza. Otro tipo de negligencia consiste en no dar de comer a los cerdos, que se pierden por el bosque, mueren o se asilvestran...

Pero hay cosas más rotundas: como la negativa a hacer el amor, por ejemplo, acompañada de gritos y comentarios que todo el mundo puede oír entre el vecindario, dada la pequeña distancia que separa la casa y la delgadez de las paredes. Puede darse el caso de que algunos insultos demasiado íntimos, demasiado obscenos, lleven al marido a suicidarse por vergüenza. Y lo que es más grave: una mujer puede utilizar la brujería contra su marido con los picos de su taparrabos o los restos de su alimento, utilizados para hacer un hechizo. La más peligrosa de estas prácticas consiste en, tras haber sido obligada a hacer el amor, recoger el esperma que mana de su vagina y arrojarlo al fuego, pronunciando en secreto una fórmula mágica. Si el hombre la ve, o se entera, sabrá que está condenada a muerte, y, de hecho, se morirá, o de miedo o por inanición.

También está la trifulca, pero siempre suele acabar mal para la mujer. Puede darse a veces el asesinato de un marido, que se cae a un torrente un día que la pareja franqueaba un árbol caído a través de un río. Como la corriente de estos torrentes es muy fuerte y dado que los Baruya, hasta la llegada de la colonización, no sabían nadar, solía encontrarse el cuerpo ahogado en el territorio enemigo. También está para una mujer el recurso que consiste en huir hacia los enemigos, pero queda entonces bajo la autoridad de otros hombres, viéndose privada de la protección de sus hermanos, primos, etc. Además se expone a caer bajo los golpes de los Baruya en el curso de una próxima guerra.

La resistencia también puede tomar el camino menos directo del infanticidio. Hay muchas razones para matar a un recién nacido: el temor de criar a un primer hijo, la voluntad de espaciar a los hijos, pero a veces también, y explícitamente, el rechazo a hacerle un hijo a un hombre que resulta insoportable.

Queda por último el recurso del suicidio, muy frecuente entre los Baruya, hombres y mujeres, pero más todavía entre las mujeres que entre los hombres. El suicidio es una terrible venganza, porque no sólo el espíritu de la muerte rondará en torno a la aldea y tratará de atacar a su marido, e incluso a sus hijos, sino que también, en un plano menos ideal, tendrá como consecuencia inmediata el ataque del linaje y la aldea a los que pertenece el marido por el linaje y la aldea a los que pertenecía la mujer, y por tanto supondrá la ruptura de la alianza matrimonial. La cuestión podría solucionarse si alguien muriese en la batalla, o si el linaje del marido pagase a los del padre y la madre de la muerta una compensación en sal, en capas de corteza y en cauries. No todos los suicidios femeninos pro-

vienen ni necesaria ni directamente de la violencia masculina. Uno de los más célebres en la historia de los Baruya es el que tuvo lugar en 1961, algunos meses después de la instalación del primer puesto de vigilancia australiano. Una joven originaria de la aldea de Woñiri se había casado con un hombre de la de Wiaveu. Un día fue sorprendida a punto de hacer el amor con el hermano menor de su marido, y se ahorcó por vergüenza. Al enterarse de la noticia los hombres y las mujeres del linaje y de su aldea (Woñiri) vinieron a atacar a los habitantes de Wiaveu. El oficial australiano fue alertado de la existencia de la futura batalla; partió con un pequeño contingente y desarmó a los hombres de Woñiri (mientras los de Wiaveu habían tenido tiempo de ocultar sus armas) y, para castigarlos reunió sus arcos, flechas, mazas y escudos y se los quemó. Después fue a incendiar, para dar ejemplo, la aldea de Woñiri.

Estas son las formas individuales de resistencia o rebelión femeninas. Los ejemplos de resistencia colectiva son mucho más raros. Se me contó que hace mucho tiempo, en Waruaka, las muchachas habían tendido una emboscada, ocultándose en las dos extremidades de un puente, al saber que un grupo de jóvenes iniciados lo iban a franquear pronto. Cuando éstos estaban sobre el tronco del árbol cruzando el río, ellas se desenmascararon bruscamente y los provocaron sexualmente. Aterrorizados, los jóvenes se abalanzaron sobre la partida, pero uno de ellos se cayó al agua y se ahogó. Se cuenta que las jóvenes fueron salvajemente golpeadas y que incluso se mató a una de ellas para darles una lección. Desde entonces se cuenta la historia en el curso de las iniciaciones, e incluso ante un público más amplio. Esta anécdota es un ejemplo de resistencia colectiva, de agresión femenina directa contra los que reafirman la superioridad masculina mediante su comportamiento de evitación de las mujeres.

Está bien claro que las mujeres saben lo que hacen cuando oponen resistencia a un hombre, ya sea negándose a cocinar o a hacer el amor o bajo la forma excepcional de un asesinato en las profundidades del bosque. Tienen sus razones para resistirse y elegir estas formas de protesta. Se oponen así en ideas y en actos a la dominación masculina, pero esto no quiere decir que ataquen el principio sobre el que se basa esta dominación. Hay resistencia, y quizá rebelión, pero según mis conocimientos, lo que no existe es un modelo femenino que se oponga globalmente al orden social dominante. Las ideas del sexo dominante continúan siendo las ideas dominantes. Esto es lo que les gritan a las jóvenes púberes las viejas que van puntuando a bastonazos sobre las cabezas de las iniciadas sus lecciones de moral cívica.

VIOLENCIA Y REPRESION MASCULINA

Por el contrario, los hombres saben ser solidarios cuando los símbolos de su superioridad se ven amenazados por una mujer en la persona de uno de los miembros de su sexo. En este caso la re-

presión física y psicológica que inevitablemente se desencadena tras todas las formas de resistencia femenina, adquiere un giro especial, ejemplar y simbólico. Porque habitualmente la represión se limita a las violencias físicas y verbales que ya hemos descrito y que entonces ejerce el marido sobre la mujer. Notemos de paso que en otras situaciones una mujer de edad, segura de sí misma, puede hacer retroceder con sus insultos, normalmente obscenos, a los jóvenes que pretendan importunar a su hija, o que pretendan solicitarla en matrimonio para alguno de ellos. Pero la cosa puede acabar muy mal si la mujer hace gestos que le están estrictamente prohibidos, porque pone claramente en cuestión la superioridad de todos los hombres. Por ejemplo, en una disputa que degenera en una trifulca, en un combate de boxeo, una mujer jamás debe dar golpes en la cara de un hombre, y sobre todo en su nariz. No olvidemos que la nariz de los Baruya está perforada a partir de su primera iniciación y que los dientes de jabalí u otros adornos, que indican su posición social, están ensartados en la abertura del tabique nasal. Si una mujer pierde los estribos y llega a golpear a un hombre en la nariz, será severamente golpeada sin que nadie proteste.

Pero es que hay más. Si por descuido, o lo que es peor, voluntariamente, rompe el cordel que sostiene la pequeña capa de corteza que tapa las nalgas del hombre, entonces no sólo será terriblemente golpeada, sino que los hombres organizarán una ceremonia para reincorporar solemnemente a su comunidad a la víctima de esta agresión femenina. El hombre será vestido con nuevos ropajes, al igual que los iniciados. Luego matarán uno o varios cerdos pertenecientes a la culpable y se dividirán la carne entre todos los hombres de la aldea, haciendo llegar trozos a los *kwalanga* de las aldeas vecinas. Para comprender la importancia del crimen cometido por esta mujer, será preciso recordar que al dejar ver su trasero el hombre ha sido profundamente humillado, ya que se encuentra, por culpa de una mujer, en la misma situación que un *yumbwaye*, de un iniciado del primer estadio que apenas acaba de dejar el mundo de las mujeres. Porque en el pensamiento baruya esta pequeña capa es como la cola de un renacuajo: evoca el mito de origen de los hombres que hemos expuesto anteriormente.

Hay castigos mucho más severos, y es curioso que todos ellos sigan a actos, cometidos por las mujeres, que amenacen o parezcan amenazar directamente la propia institución de produce y simboliza la superioridad de todos los hombres sobre todas las mujeres: las iniciaciones masculinas. Una anécdota célebre entre los Baruya cuenta cómo una mujer, furiosa por haber sido zarandeada por los hombres en las danzas que celebran el final de la construcción de la casa ceremonial, se apoderó de una antorcha, antes de que comenzasen las ceremonias, y prendió fuego a la casa. Fue inmediatamente detenida, golpeada, y los chamanes le anun-

cieron que la iban a matar acusándola de brujería. Inmediatamente se ahorcó.

También se cuenta que antaño una mujer sospechosa de haber interrogado a un joven iniciado con el fin de aprender los secretos de las iniciaciones masculinas, fue ejecutada, al igual que el muchacho. Su linaje no estuvo autorizado a ejercer el derecho de venganza; por el contrario, se le pidió que designase a un «hermano», es decir a un primo paralelo lejano de la culpable para matarlo, y todos los hombres de todos los linajes reunieron conchas, sal, etc..., para ofrecérselos al linaje de la culpable en compensación por el asesinato. Las leyes de la venganza familiar fueron por tanto suspendidas en nombre del bien común, del bien de los hombres, que de este modo se consideraba idéntico al bien social. Y si una mujer, por descuido o voluntariamente, encontraba a un hombre tocando la flauta sagrada o haciendo sonar los rombos, era inmediatamente ejecutada, sin que su linaje pudiese oponerse ni pedir venganza.

Junto a estas anécdotas reales y estas evocaciones imaginarias de crímenes femeninos que han hecho y harán actuar solidariamente a los hombres, existen prácticas rituales que simbolizan una especie de lucha colectiva de los hombres contra las mujeres. Hemos descrito anteriormente (p. 63-67) la costumbre, habitual antes de la llegada de los blancos, pero muy rara en la actualidad, según la cual los iniciados de los dos últimos estadios atacan a bastonazos a las mujeres y a las jóvenes iniciadas a su vuelta de las ceremonias celebradas al borde del río.

Protegida y agredida por los hombres, la mujer siempre aparece bajo un doble aspecto, y es esta naturaleza doble y esta ambivalencia en lo que nos detendremos de nuevo por última vez. Pero antes recordemos los cuatro elementos de la dinámica de los conflictos de las relaciones hombres-mujeres entre los Baruya: dominación masculina, consentimiento femenino; resistencia femenina y represión masculina. Quede claro que será preciso añadir a la represión abierta que mujeres y hombres ejercen unos sobre otros, la autocensura que cada sexo ejerce sobre sí mismo para separarse y excluirse del dominio del otro y quedar en su lugar: inferior o superior.

En la medida en que la violencia entre los sexos se ejerce fundamentalmente contra las mujeres, podría decirse que la dominación masculina es una relación de opresión. ¿Es por tanto una relación de explotación? Ya hemos respondido con la negativa a esta pregunta, pero nos gustaría examinar ahora la cuestión desde otro punto de vista y describir brevemente las relaciones concretas que mantienen los hombres con las diferentes categorías de mujeres con las que se van encontrando en el curso de su vida: madres, hermanas, esposas, hijas, etc... De hecho, todas estas mujeres se clasifican en relación a un hombre en dos grupos: el de aquellas con las que tiene relaciones profundamente positivas de mutua ayuda y

afecto y con las que no tienen lugar disputas ni estallidos de violencia, y que son sus hermanas, sus tías maternas y paternas, sus primas paralelas y cruzadas y las hijas de sus hermanas. Y el de su esposa o esposas, sus hijas, las hijas de sus hermanos (y virtualmente las esposas de sus hermanos, puesto que las heredará cuando éstos fallezcan) sobre las que ejerce una autoridad que va acompañada, al menos en lo que a las esposas se refiere, de diferentes grados de represión, y por tanto de violencia. Se comprueba que las formas más fuertes de la dominación masculina se ejercen sobre las mujeres que un hombre ha obtenido a cambio de sus hermanas, y por tanto en el campo de la alianza, es decir, sobre las mujeres con las que puede mantener legítimamente relaciones sexuales.

Por lo que respecta a la madre, las cosas son mucho más complicadas. Un niño vive hasta los nueve años bajo su dependencia y su cariño. Luego los hombres lo separan de ella, y ésta, en una ceremonia emotiva le cede su hijo y tiende una dulce mano hacia los jóvenes guerreros que van a llevárselo, bajo una lluvia de golpes, al mundo de los hombres. Todas las mujeres a las que he interrogado tras esta ceremonia declararon aceptar esta separación y estar orgullosas de que su hijo se volviese un hombre, capaz de protegerla y de ayudarla cuando le llegase la vejez. Pero no será hasta mucho más tarde cuando un hombre vuelva a encontrarse con su madre, cuando él mismo tenga ya muchos hijos y algunas veces, a intervalos de meses, le ofrezca algo de caza. Por el primero de estos regalos se levantará la prohibición de dirigirle la palabra, que pesaba sobre él desde que había sido iniciado; y por el segundo podrá por fin volver a comer ante ella, reiniciando sin peligro alguno las relaciones de comensalidad que mantienen las personas casadas entre sí y con sus hijos. Y mediante estos dos regalos reconocerá los sufrimientos que su madre pasó para traerlo al mundo y para criarlo. Vemos pues la extraordinaria ambivalencia de la relación con la madre. Es la primera mujer en su vida, y esta primera mujer es dulzura, afecto, y sin embargo será contra ella como el muchacho deberá aprender a vivir para llegar a ser un hombre. Entre un hombre casado y su anciana madre hay una actitud reservada y de afecto comedido, que se basa en largos silencios, mientras que entre una madre y sus hijas casadas sus relaciones se componen de risas continuas, de ayuda mutua, de disgustos, de regalos y de pequeñas atenciones.

Es muy significativo que los dos padrinos de un iniciado, encargados de protegerlo, de educarlo y de compartir sus sufrimientos provengan de sus parientes maternos. El de mayor edad, ya casado, representa a la madre, y el más joven, un primo cruzado matrilateral, representa a la hermana; es soltero, lo que asegura su permanencia durante muchos años en la casa de los hombres, en la que podrá cuidar de su ahijado. El elemento nutricional, protector del mundo femenino, continúa existiendo por tanto en el seno del mundo masculino.

Por lo que a las chicas se refiere, ya hemos visto que no abandonarán su familia más que para ir a fundar otra. La mayor parte del tiempo un padre es afectuoso, aunque distante, con respecto a sus hijas, sobre todo a partir del momento en el que alcanzan la adolescencia. Es la madre quien se ocupa permanentemente de ellas, confiándoles muy pronto determinadas labores domésticas. Les riñe, las deja jugar a su lado mientras trabaja en sus jardines o mientras fabrica sus taparrabos y sus sacos de red. Más tarde, cuando estén casadas y sobre todo a partir del nacimiento de sus hijos, la intimidad se reforzará. Por último, cuando una mujer viuda y ya alcanza cierta edad, irá a terminar sus días a casa de una de sus hijas, a la que ayudará a cuidar los niños, a criar a los cerdos, interviniendo con gran discreción en los asuntos de la pareja, pero sin llegar a contradecir jamás abiertamente a su yerno.

La madre, la hermana: dos mujeres de las que un hombre o bien ha nacido o bien no puede ser cónyuge; dos mujeres sobre las que no debe ejercer violencia (violencia individual, psíquica o psicológica); dos mujeres con las que mantuvo en su juventud relaciones «positivas», pero de las que ha tenido que separarse para llegar a ser lo que es. De una de ellas, de su madre, lo separaron los demás: sus mayores, sus padres y el conjunto de los hombres; de la otra, de su hermana, lo separó su padre para asegurarle a él una esposa (a veces es él mismo quien la ha intercambiado por una esposa). Dos mujeres «positivas» también porque ambas se sitúan para él más allá del mundo de las relaciones sexuales, porque en torno a ellas se alza el tabú del incesto. Estas rupturas han sido necesarias para que él llegase a construir su identidad social y subjetiva. Ruptura social y psicológica, reorientación del pensamiento y los sentimientos en el momento en el que, si él hubiese continuado viviendo con las mujeres, habría corrido el riesgo cada vez mayor de llegar a entrar con ellas en una intimidad de carácter cada vez más sexual. Sin embargo los hombres baruya a veces confiesan que preferirían casarse con sus hermanas, con las que han crecido y con las que han jugado, que con una extranjera.

Esta fascinación por el incesto no es además solamente un deseo o una idea resguardada en el mundo subjetivo, en el interior de los individuos. En efecto es muy frecuente entre los Baruya que se casen con una prima paralela patrilateral demasiado próxima, la descendiente en línea directa de un hermano de su abuelo, por ejemplo. Estos matrimonios están públicamente censurados, están condenados como matrimonios de «perros», pero a la vez se los acepta, en parte con el pretexto de que al fin y al cabo ningún otro linaje hubiese querido dar una esposa a ese hombre, que se iba a quedar soltero, o bien diciendo que la muchacha aceptó, e incluso que ella era quien así lo quería, y que a fin de cuentas siempre es mejor casarse con una conocida, etc. También hay razones objetivas, necesidades en cierto modo «estructurales», para la aparición de estas uniones prohibidas, de estos matrimonios incestuosos.

En un sistema con intercambio directo de mujeres puede ocurrir que un huérfano no tenga hermana que intercambiar, que no encuentre un linaje que le quiera dar una mujer, y así se quede al margen de un sistema de parentesco que no consigue regular el equilibrio de los intercambios matrimoniales de otro modo que golpe a golpe, sin llegar a intervenir jamás sobre el movimiento de conjunto de estos intercambios, tal y como ocurre en los sistemas de intercambio «generalizado». Los desprotegidos de una generación no tienen otra alternativa que la siguiente: la soltería forzosa que los condena a permanecer eternamente en la casa de los hombres, y a no llegar a ser, por tanto, auténticamente hombres, o el matrimonio con una «hermana», que les permitirá salir de la casa de los hombres, llegar a ser hombres, aunque marcados por una cierta infamia (que no pesará sobre los hijos nacidos de esta unión).

Pero en el origen de esta fascinación por el incesto, más allá de las razones de naturaleza pragmática unidas a los propios mecanismos de un sistema de parentesco que a veces obliga a violar sus propias reglas, existe un motivo de naturaleza ideológica: la idea de que en el principio de los tiempos fue necesario, para llegar a establecer el orden que hoy reina en el mundo, violar las leyes para poder establecerlas, practicar el incesto para asegurar a los primeros seres humanos una descendencia que inmediatamente debía renunciar al incesto. Esta filosofía del desorden necesario para establecer el orden se halla muy explícitamente expresada en el más secreto de todos los mitos baruya. Me lo contó Inamwe, el más grande de todos los chamanes, el 9 de diciembre de 1974. Estábamos en Port-Moresby, lo había llevado a ver por vez primera el mar y a ver las películas, por fin montadas, que Ian Dunlop y yo habíamos hecho en el año 1969 sobre las grandes iniciaciones masculinas. He aquí el texto, en parte resumido, de este mito:

La primera mujer vino del profundo bosque. Se llamaba Kurumbingac, y su nombre recuerda al bosque: *Kurie*. Vivía con un perro, Djue, porque los hombres provienen de los perros. La mujer tuvo hambre y le dijo al perro: «¿qué se va a comer?» El perro halló una nuez de coco, la peló y se la dio de comer. (En otra versión el perro halla un fruto de pandano y se lo da de comida; pero el pandano es el propio símbolo del hombre. Los hombres de antaño a veces se transformaban en pandanos.) La mujer, tras haber comido el fruto, se quedó embarazada. El perro le dijo entonces a Kurumbingac: «construiremos un abrigo aquí.» Reunió todos los materiales, todo lo que era preciso, sirviéndose de su rabo, e hizo el abrigo. Entraron los dos, se tumbaron y se pusieron a dormir. El perro se dio cuenta entonces de que la mujer estaba embarazada, se metió en su sexo y se comió la cabeza del niño en el vientre de la madre. Más adelante a ésta le llegaron los dolo-

res, parió y descubrió que el niño no tenía cabeza. Lo tiró, era una niña.

La mujer y le perro se fueron y llegaron a un lugar en el que había sitio para celebrar las ceremonias. Kurumbingac encontró árboles frutales, comió sus frutos y se volvió a quedar embarazada de nuevo. El perro estaba en el bosque y no quería volver, tenía miedo que le reprochase el haberse comido la cabeza del niño. No obstante volvió, pero vigilándola de lejos. Y después de un rato se durmió. En realidad sólo se había dormido el espíritu del perro; el perro se le acercó a la mujer, entró en su vagina y se comió los brazos y las piernas del niño. Luego... Kurumbingac se despertó y a continuación dio a luz a un niño que no tenía ni brazos ni piernas. Era un niño.

Djue, el perro, se había ido de nuevo al bosque, pero dejó huellas, un reguero de sangre, de sangre del niño que había devorado. La mujer vio las huellas y se dio cuenta de que el perro se había comido a sus hijos. Siguió el rastro para atrapar al perro y vengarse. Este estaba escondido en una caverna, en un agujero entre las rocas. Allí su vientre se había vuelto tan grande que no podía ni menearse. En esto llegó la mujer, vio que el perro estaba metido en el agujero y se preguntó qué es lo que podría hacer. Pensó y pensó y su espíritu hizo crecer árboles en ese lugar; rompió sus ramas y con ellas taponó la salida de la caverna.

Luego se fue a coger frutos del árbol del que ya había comido. Llenó su saco a tope y se puso a buscar un lugar para irse a dormir. Halló uno, comió y luego se durmió. Se quedó de nuevo embarazada. En ese lugar había un gran charco de agua y juncos y se puso a dormir en el agua. Al despertar la mujer cortó los juncos y se los ató a los brazos y las piernas. Entró en el agua y se fue hasta una isla que estaba en medio del gran charco. Subió hasta su cima en que había árboles y se construyó un abrigo, y al acabarlo se sentó. Pero pensó que no debía dar a luz en un lugar seco y tan alto y se fue a parir a orillas del agua. Dio a luz y a continuación examinó al niño. Estaba bien formado y era un niño. Se puso muy contenta al ver lo bien conformado que estaba.

Su casa no era una casa como ésas en las que ahora viven los hombres. Era más bien como la pocilga de un jabalí. Ella se puso a echar sobre el techo todavía más hierba. Durante todo este tiempo Djue, el perro, vio que estaba rodeado por todas partes. Pensó y pensó y su espíritu hendió la roca en dos e hizo saltar una parte en pedacitos. El espíritu del perro salió de la roca y se fue gritando «*krakra krakra kwara kwaraka*». Vino el águila (*bwanie*) y también la madre del águila, que construía su nido en lo alto

y dejaba sus huevos y sus pequeños (*kwarakwaraka*). La piel y los huesos del perro quedaron pudriéndose en el interior de las rocas y se metamorfosearon en animales y sobre todo en *bwaraka*, animal que vive muy cerca del agua. Más adelante el águila volvió y se comió sus propios huesos, es decir a todos los animales en los que éstos se habían metamorfoseado. Y es que el águila no come como los demás animales, se come a sí misma cuando devora a las zarigüeyas.

Durante este tiempo el niño creció y un día se puso a gritar y a llamar a su madre llorando: «*Kurambi, kurambi...*» En la actualidad los niños baruya ya no hacen «*wa wa*» cuando lloran, pero si se escucha bien que dicen «*kurambi, kurambi*». Cuando yo, Inamwe, hice las flautas, dos flautas (una con nota aguda y la otra con grave), toqué y se las di a los hombres que van a cazar zarigüeyas. Cuando llegan a los lugares en que hay rocas, tocan.

Los hombres creen que estas flautas sirven para expulsar a los espíritus, los *yimaka* que viven en las rocas de la montaña y también se comen a las zarigüeyas. Pero en realidad las flautas dicen: «*kurambi, kurambi*», y es el primer hombre que llama a su madre.

Cuando el hijo de Kurumbingac creció, hizo el amor con su madre. Nació un niño y luego una niña. La madre se llamaba Kurumbingac, el hijo se llamó Kurambwe. Más adelante el hermano y la hermana hicieron el amor y así nacieron los antepasados de los Baruya y los antepasados de todos los hombres (de Nueva Guinea). Y éste es el motivo por el que muchos Baruya se continúan casando en la actualidad con sus hermanas. Yo, Inamwe, durante la ceremonia masculina de nacimiento de un niño, cuando pronuncio interiormente la fórmula mágica del nombre del águila: «*krakra krakra kwarakwaraka*» cojo el espíritu de los hombres, se separa de los hombres y éstos vuelven con sus hermanas. Pero durante la guerra, cuando pronuncio interiormente la fórmula «*djue, duwa, duwa*», entonces el perro salvaje se abalanza y va tan rápido que hace perder el aliento a los enemigos. Esta es la fórmula que yo pronuncio cuando unto con arcillas mágicas, *nambutche* y *numwaka*, las mazas rompecabezas de piedra. Y gracias a esta magia, gracias a Djue, los hombres se convierten en *aulatta*, en grandes guerreros. La fórmula hace que el enemigo pierda el aliento y que cuando se le disparan flechas enseguida se agota al esquivarlas; se queda sin aliento. Se le coge y se le rompe el cráneo con la maza de piedra.

Admirable ejemplo de lo que los Baruya llaman la «palabra bre-

ve», la que enuncia las cosas fundamentales, los profundos cimientos del orden social y cósmico, el conocimiento secreto y sagrado.

Sin entrar en un examen detallado de este mito, será muy fácil al lector hallar muchos esquemas fundamentales del pensamiento baruya: la mujer aparece antes que el hombre, se traga la leche de una nuez de coco o de un pandano. El perro devora primero la cabeza y luego los brazos y las piernas de los niños, que la mujer concibe sin la intervención directa del hombre y al parecer, sin la intervención del Sol. Pero el perro, al penetrar en el vientre de la mujer actúa exactamente al revés que el Sol, porque en lugar de perfeccionar la cabeza y los miembros del feto, se los come. Es, por tanto, una especie de anti-Sol, la negación del Sol. Se metamorfosea en águila, ave del Sol, pero también ave de los chamanes. Y también se transforma en presa y sobre todo en presa de agua. Une por tanto el cielo y el agua, a los hombres y al sol y proporciona, bajo forma de presa, la propia materia de todos los intercambios rituales entre hombres y mujeres, por un lado y entre los hombres y los iniciados, por otro. Por último, se convierte en una fuerza que los chamanes ponen secretamente al servicio de los Grandes Guerreros y de los cazadores.

Es, por tanto, a costa de un doble incesto como la humanidad ha llegado a existir y como quedó establecido el orden social y cósmico que reina en la actualidad: incesto primordial de una madre con su hijo, e incesto secundario de una hermana y un hermano. El incesto no representa por tanto el desorden absoluto, es un desorden que fue necesario llevar a cabo para llegar a establecer el orden. Una vez más nos encontramos con la idea esencial de que es preciso transgredir un orden para fundar otro. Fue preciso que un hombre transgrediese el tabú de la sangre menstrual para conseguir apoderarse, bajo las faldas manchadas de las mujeres, de la flauta que ellas habían inventado. Los que saben esto, saben que es precisa la violencia, la transgresión para establecer un orden que ya no se deberá transgredir.

Digamos de pasada que sobre las faldas del monte Yelia, volcán que domina el territorio de los Baruya, vivían bandas de perros salvajes. Para la tribu el mundo ha cambiado desde que los blancos, armados con fusiles, han tratado de capturar a estos perros para conservar al menos un espécimen. Las bandas han huido entonces en otras direcciones y hacia otros territorios, hacia otras tribus, y han abandonado a los Baruya. No del todo, sin embargo, porque el único perro que un joven oficial australiano había conseguido atrapar consiguió escaparse de la caja en la que estaba encerrado antes de ser expedido por avión a la ciudad. ¿Se salvó? ¿Le ayudaron a salvarse? Al menos queda un perro salvaje descendiente de Djue para guardar las montañas de los Baruya.

Así se completa poco a poco el cuadro de las relaciones entre los hombres y las mujeres entre los Baruya. La naturaleza de las mujeres es doble, y los poderes de los hombres también lo son. La

violencia está en el corazón de estas sus relaciones, pero no se extiende por todas partes: no se ejerce sobre la mitad de las mujeres que un hombre encuentra en su vida: su madre, sus hermanas, sus tías maternas y paternas, sus abuelas, sus nietas, etc..., y los hombres gustarían de hacer lo que está prohibido: casarse con su hermana, cometer incesto y no tener necesidad de ninguna otra mujer para reproducir la vida.

Guárdese el lector de concluir con precipitación que todo es violencia entre hombres y mujeres entre los Baruya porque son «salvajes»; abandone esta idea, si se le ha pasado por la cabeza. Como acabamos de demostrar, hay lugar, y mucho, para la ternura, el cariño e incluso la pasión entre los hombres y las mujeres Baruya. El intercambio de mujeres entre los hombres no obsta para que se desarrolle el cariño entre marido y mujer y entre padres e hijos. Y si fuese necesario pensar que los matrimonios «arreglados» sin contar con la opinión de los interesados excluyen necesariamente este tipo de sentimientos, entonces durante siglos la mayor parte de la Humanidad también los habría ignorado, porque también los chinos, los árabes o los hindúes se casaban con mujeres que, en la mayor parte de los casos, no habían visto jamás.

De hecho, hay entre los Baruya chicas perdidamente enamoradas de un hombre, que se esfuerzan por entrever y cruzarse lo más frecuentemente con él para hacerse notar. Y frecuentemente el joven, que conoce el interés que suscita en la muchacha, se jacta, se interesa por ella y piensa que una mujer que lo desea con tanto ardor sería una buena esposa. Hay muchachas que obligan a su hermano primogénito a que no las comprometa demasiado pronto y le confiesan estar enamoradas. Por lo general el hermano no se muestra hostil hacia esos sentimientos y trata de saber si el hombre amado por su hermana no tendría también por su parte una hermana que intercambiar con él o con uno de sus hermanos. Si es así todo se arreglará, pero éste no es siempre el caso y las muchachas casadas en contra de su voluntad, al no haber olvidado a los hombres que amaban, les hacen proposiciones y entonces surgen los adulterios, los conflictos, los gritos, los golpes y una represión que puede llegar a ser terrible.

Los jóvenes se comportan exactamente del mismo modo. Hay todo tipo de medios entre los Baruya para hacer saber discretamente a una joven o a una mujer que a uno le gusta. Se puede, por ejemplo, componer canciones de amor para una bella dama que todavía no está prometida y con la que todos querrían casarse: los jóvenes cantan entonces los nombres de los ríos que fluyen por el territorio del linaje de la muchacha, y todo el mundo comprende su mensaje; aunque frecuentemente los varones adultos protestan contra esta presión ejercida sobre una muchacha públicamente.

Hay canciones de amor, pero también hechizos eróticos para atraer hacia uno al espíritu de aquél o aquélla que se desea. Quizá la mayor prueba de amor sea el suicidio de una mujer, que decide

seguir a su esposo hacia la muerte. Al menos conozco dos ejemplos. Se había suicidado un hombre; su mujer, que lo buscaba por todas partes, lo halló colgado de uno de los árboles de su campo y enseguida se ahorcó junto al cadáver de su marido. El otro caso es el de la esposa del hijo de Warineu, a quien he dedicado este libro. No quiso sobrevivir a la muerte de su marido, alcanzado, según se dijo, siendo muy joven por una flecha de un *yimaka*, y se ahorcó. El suicidio no sólo es un medio de vengarse de la dominación masculina, sino también la expresión de la desesperación amorosa. Y su reverso, el crimen pasional, tampoco es desconocido entre los Baruya.

Hay, por tanto, competencia, hostilidad, enfrentamiento, e incluso violencia entre ambos sexos, entre los Baruya, pero esto no quiere decir que se instaure el terror o el infierno sobre la tierra. La institución del dominio general, de principio, de todos los hombres sobre todas las mujeres deja un amplio margen a relaciones interpersonales no mecánicas, sino muy complejas, e incluso extremadamente contradictorias.

Se verá fácilmente que entre ellos, como entre nosotros, se dan todo tipo de prácticas lúdicas y humorísticas, destinadas a desdramatizar los enfrentamientos y el mutuo temor entre los sexos. En mi opinión, el ejemplo más significativo de esta desdramatización lúdica es un canto entonado separadamente por los muchachos y las muchachas cuyo tema es precisamente el propio símbolo de la superioridad masculina: el esperma.

El canto cuenta que un grupo de chicas se había quedado retrasado en un jardín y decidió pasar la noche en una de esas casas que los Baruya construyen para no tener que volver a la aldea cuando se producen las roturaciones o los períodos de vigilancia de la cosecha. De repente, una de las chicas vio llegar a uno de sus primos cruzados, que le gustaba y al que le gustaba. Venía a ver si podía encender con su fuego una antorcha de bambú que le permitiese iluminarse en el camino de vuelta. Al entrar vio a las chicas, de las que algunas todavía no eran más que jovencitas, y se quedó muy turbado. Encendió su antorcha, dio las gracias y se fue, pero se le apagó muy pronto y tuvo que volver a pedir fuego de nuevo. Las jóvenes se lo volvieron a dar y se fue; pero volvió a iniciar de nuevo el cortejo. Estas decidieron entonces vigilar lo que hacía una vez fuera, y lo vieron apagar su antorcha a escondidas y prepararse para volver de nuevo. La prima del muchacho decidió entonces seguirle el juego, y rápidamente explicó a las más jóvenes cómo colocarse para beber el esperma del hombre.

El muchacho volvió, ellas le dijeron que era demasiado tarde para irse y que sería mejor que se quedase a dormir en una esquina de la casa. Llegó la noche, la prima se puso a acariciar a su primo y a beber su esperma, y todas las demás muchachas se turnaron hasta la madrugada para hacerle lo mismo. Luego lo dejaron irse, vaciado de toda su substancia y burlándose de su debilidad. Aquí se

acaba el canto de las mujeres; el de los hombres continúa y se compone de las siguientes estrofas, que no son cantadas ante las mujeres: el hombre volvió a la casa de los hombres y se alojó bajo el edificio para ocultarse. Uno de sus primos cruzados vino a preguntarle qué es lo que tenía y acabó por contarle su historia, que el primo comentó a los demás hombres. Estos llamaron a todos los hombres de todas las *kwalanga* de todas las aldeas para que se reuniesen, y construyeron este largo corredor, muy estrecho (*puiganie*) a través del que se hace pasar a los jóvenes iniciados que acaban de dejar a su madre para golpearlos. Mandaron al primo a que fuese a buscar al joven y se hizo entrar al «hombre de las mujeres» en el *puiganie*, que debió franquear bajo millares de golpes. Luego lo llevaron a la *kwalanga*, donde diversos oradores le sermonearon ampliamente antes de que todos los iniciados le diesen, uno tras otro, a beber su espermia. En seguida recobró su fuerza y su «piel».

En este momento el grupo de chicas, orgullosas de su hazaña, llegaba al poblado. ¡Y cuál no sería su sorpresa cuando vieron en pie al borde del camino y adornado con todos sus atributos, con el cuerpo poderoso y la piel bella al joven que creían haber «consumido»!

Este es el canto que cada uno de los sexos entona como un desafío al otro. ¡Nadie se extrañará de que en la versión masculina el honor colectivo de los hombres quede al final a salvo! Pero las muchachas han cantado riéndose lo que podrían hacer con los hombres y con su virilidad.

Estos juegos, que se sitúan en las fronteras del erotismo, no ponen en absoluto en peligro los fundamentos de la sociedad, sino todo lo contrario. Demuestran que cada uno de los sexos sabe mucho más acerca de los secretos del otro de lo que está oficialmente admitido. ¿Pero no es lo principal que una parte y la otra sean cómplices en no descubrir lo que saben, a fin de mantener las apariencias que preservan el orden social y lo mantienen para las generaciones futuras? ¿Esta solidaridad entre los sexos no significa que ambos admiten la necesidad de la dominación masculina?

Quede claro que son sobre todo los viejos y las viejas los que saben más cosas que aparentemente debían ignorar (no obstante, parece que las viejas desconocen la naturaleza de los rombos). Pero este saber compartido no puede modificar su destino. A veces proporciona a las mujeres, sobre todo a las menopáusicas, libertades de palabra y acción que no pueden atribuirse las mujeres en edad de procrear. En la sociedad baruya la autoridad de las mujeres crece cuando ya no tienen flujos menstruales, que constituyen una amenaza para los hombres, mientras que la autoridad de sus esposos va disminuyendo frente a las generaciones ascendentes de hombres, y sobre todo de Grandes Hombres. Pero es evidente que estas viejas no son una baza para los hombres y los grupos de parentesco; y sin embargo, será una de ellas la que se encargue, en las

ceremonias de iniciación, de predicar a las jóvenes la obediencia y la sumisión a las leyes de la dominación masculina.

Si fuese preciso un último ejemplo para demostrar la complejidad de las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres entre los Baruya, añadiríamos éste: hemos visto que un *aulatta* tenía la autoridad necesaria para separar a unos hermanos enemigos y para reestablecer la paz, o al menos para obtener una tregua en el ámbito de un grupo de parientes dispuestos a matarse. Pero también las mujeres, y sobre todo las viejas, podían detener el brazo de un *aulatta* que se preparaba a romper la tregua con una tribu enemiga, rompiéndole el cráneo a un miembro de esta tribu que había venido a visitar a los Baruya. Frecuentemente, una mujer que estaba al tanto de lo que tramaba se precipitaba hacia el visitante para ofrecerle nueces de betel y cal, tradicional gesto de amistad y hospitalidad; de este modo se volvía sagrado y nadie podía matarlo, y así el poder sobre la vida de las mujeres venía a retardar durante algún tiempo el juego sin fin del poder sobre la muerte de los hombres, el juego de la guerra, permanente fuente de justificaciones del dominio de los hombres sobre las mujeres.

Aquí concluye la reconstrucción de lo que eran las relaciones entre los hombres y las mujeres Baruya antes de la llegada del poder blanco.

SOCIEDADES CON GRANDES HOMBRES, SOCIEDADES CON BIG MEN:

Análisis de sus lógicas sociales

Ahora que hemos analizado con detalle las diferentes jerarquías que nacen del modo baruya de organizar e interpretar sus relaciones sociales, podremos comparar esta lógica social con otros modelos que existen en esta región del mundo, en Melanesia. Por ello este capítulo se dirigirá más especialmente a los antropólogos, y sobre todo a los especialistas en Nueva Guinea, pero el tema que trata —las relaciones entre los lazos del parentesco, la riqueza y el poder— posee una importancia genérica y debería interesar por ello también a otras categorías de lectores.

Es evidente que no vamos a comparar sistemáticamente la sociedad baruya con las aproximadamente cincuenta sociedades melanesias que los antropólogos han estudiado a partir de Malinowski (1922)¹, Seligman (1910)², e incluso Codrington (1891)³, porque no bastaría con un capítulo. Simplificaremos la labor confrontando el modelo baruya y la forma de jerarquía social que pasa, a ojos de la mayoría, por ser la más corriente en Melanesia: la de las «sociedades con *Big men*». Partiremos del brillante artículo que Marshall Sahlins les consagró en 1963⁴ y en el que amplió la perspectiva, oponiendo a la lógica del poder acumulado y efímero del *Big man*, la del poder hereditario y casi absoluto del jefe del «reino» polinesio. Porque es a través de ese artículo como mucha gente se imagina lo que era el poder en Melanesia antes de la llegada de los blancos.

¹ Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge and Kegan Paul, 1922.

² C. G. Seligman: *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge University Press, 1910.

³ R. M. Codrington: *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford, 1891.

⁴ Marshall D. Sahlins: «Poor Man, Rich Man, Big man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1963, 285-303; republicado en: Th. Harding and B. J. Wallace: *Cultures of the Pacific*, The Free Press, 1970.

El *Big man* es un hombre que posee un poder adquirido gracias a sus propios méritos, y que por tanto no es heredado ni heredable. Estos méritos provienen de la superioridad que demuestra en el ejercicio de diversas actividades: competencia y esfuerzo en el trabajo agrícola, valentía en la guerra, dotes oratorios y poderes mágicos. Pero, según Sahlins, todos estos talentos no bastarían a un *Big man* si no se les añadiese un don que parece desempeñar un papel decisivo en la formación de la fama y el poder de este hombre: la capacidad de acumular riquezas y de redistribuirlas con una generosidad bien calculada.

Estos talentos, esta riqueza y esta habilidad para imponerse en la competición de dotes y contra-dotes, en los intercambios ceremoniales entre su clan y los clanes vecinos, entre su tribu y las tribus vecinas, le valen poco a poco la gratitud y la lealtad de un determinado número de individuos que le estarán agradecidos y de un número mayor de gentes que lo conocen por su fama y reputación. En torno a él se forma poco a poco una facción compuesta de parientes próximos, de aliados y de vecinos que consienten con gusto en ayudarlo en sus empresas mediante los servicios que le prestan o los regalos que le ofrecen. Será sobre esta facción sobre la que se apoyará para hacer «crecer su fama» más allá de las fronteras de su tribu y de las tribus vecinas.

Pero —y esto es un punto muy importante señalado por Sahlins— la riqueza y el poder del *Big man* se logran mediante la ejecución de prácticas contradictorias, que más o menos a largo plazo caen por su base. En efecto, su poder se instaaura apoyándose en el principio de reciprocidad: un *Big man* debe devolver lo que ha recibido, si quiere continuar reuniendo una gran cantidad de riquezas para redistribuir. Pero para mantenerse y para aumentar su poder el *Big man* debe recurrir poco a poco a prácticas de sentido contrario: retrasar el momento en el que devuelve a los miembros de su facción lo que le han dado para ayudarlo a labrarse una reputación, recibir sin devolver y quizás, incluso descontar una parte del trabajo y de los productos de los huérfanos, de hombres jóvenes pero sin medios de subsistencia, de los refugiados, etc..., que han dependido o dependen de él para reunir los cerdos de una dote para poder casarse, por ejemplo. Poco a poco esta centralización se incrementa y comienza a minar su base social, que finalmente se hunde bajo sus pies, mientras sus fieles se dispersan para adherirse a uno u otro de sus rivales, a quien esta caída y estas adhesiones harán crecer.

Debe destacarse que esta contradicción no se desarrolla en la esfera de la producción de los medios de subsistencia inmediata, sino en la esfera de la producción y de la circulación de medios de intercambio: los cerdos o su equivalente en conchas, plumas, etc..., que son los medios materiales de producir una determinada cate-

goría de relaciones y estatutos sociales. Es esta esfera la que constituye la base material directa del poder de los *Big men*.

Para Sahlins, este tipo de poder está hecho de una mezcla de cooperación y dominación, y el personaje que lo encarna no surge por azar, sino en determinadas sociedades tribales dotadas de una estructura muy particular y que se halla muy generalizada en Melanesia. Son las sociedades sin jefes hereditarios, acéfalas, compuestas de un determinado número de grupos locales, iguales en el plano político, que administran sus propios recursos materiales y su fuerza de trabajo; estando organizados según relaciones de parentesco y de residencia segmentarias que no implican la atribución automática, por vía hereditaria, de funciones y de posiciones de poder a individuos que ocupan por su nacimiento los puntos de segmentación de estas relaciones de parentesco (transmisión de funciones sociales o de riquezas de un padre a su hijo primogénito o benjamín, por ejemplo, o transmisión de hermano mayor a menor, seguida de una vuelta al hijo mayor del hermano mayor, etc...). En resumen, como decía John Barnes¹ no estaríamos frente a sociedades segmentarias de modelo «africano», y quede claro que hacía alusión a sociedades como los Nuer, estudiados por Evans Pritchard o los Tiv, estudiados por Bohannon.

Para Sahlins el *Big man* y su poder constituirían una respuesta institucional propia de un tipo de sociedad y que dimana de la lógica de sus estructuras; y respondería a la necesidad de dotarse de un poder político supralocal en determinadas circunstancias —organización de la guerra, de los ceremoniales religiosos, de los intercambios con las tribus lejanas—. El *Big man* sería por sus ambiciones e iniciativas el medio de reunir para las finalidades comunes la riqueza y los esfuerzos de muchos grupos locales. Sería el soporte inestable, provisorio, de las relaciones políticas supralocales, que todavía no habrían alcanzado el grado en el que les es preciso tomar la forma de una institución permanente. De ahí el contraste sorprendente entre el poder contradictorio y efímero del *Big man* melanesio y los grandes reinos de Polinesia, en los que un poder supralocal casi estatal existía permanentemente y era ejercido por los miembros de grupos de parentesco que formaban una aristocracia tribal hereditaria.

Y Sahlins sugiere que las sociedades del Este de Melanesia, de las islas Salomón y de las Nuevas Hébridas, en las que existen «rangos», pero no jefaturas, constituirían quizá formas de transición entre estos dos tipos de poder y de lógica social. Pero no lleva más adelante su análisis y se contenta con atribuirles el papel de una especie de eslabón «lógico» en un esquema evolutivo de las formas sociales, entre las bandas de cazadores y las sociedades con Estado, pasando por las tribus hortícolas acéfalas de Melanesia.

¹ John Barnes: «African models in the New Guinea Highlands», *Man*, LXII, 1962, pp. 5-9.

En mi opinión, estos son los rasgos fundamentales del análisis que ofrece Marshall Sahlins hablando de los poderes del *Big man* melanesio. Este análisis suscitó de inmediato reservas y objeciones entre los especialistas sobre Nueva Guinea, que se centraban en torno a tres puntos. Se señaló en primer lugar que en Nueva Guinea, tierra de *Big men*, existen muchas sociedades en las que el poder político es hereditario, al igual que en Polinesia, aunque sus «jefes» disfruten de un poder más limitado. Y Meggitt citó en este sentido a los grupos Wogeo, Motu, Orokolo, Manam y a las gentes de las riberas del Purari o de las islas Trobriand¹. Y sería preciso añadir a la lista a Nueva Caledonia. No obstante, Sahlins nunca pretendió que todas las sociedades de Melanesia pudiesen reducirse a su «tipo-ideal».

Mucho más importante es la objeción, muy bien formulada una vez más por Meggitt, según la cual sería importante distinguir lo que se posee por principio en el poder de un *Big man* y lo que se debe a sus propios méritos. Problema difícil de resolver, teniendo en cuenta la escasez de datos etnográficos de los que disponemos, relativos al funcionamiento de estas sociedades antes de la llegada de los blancos. Apoyándose en el ejemplo de los Mae-Enga, Meggitt demuestra que la emergencia de un *Big man*, lejos de ser un acontecimiento contingente, no se produce más que en el seno de determinadas situaciones estructurales que limitan por anticipado la elección, la libertad y la identidad de los *leaders*. Describe un gran número de situaciones, en el funcionamiento de la sociedad Mae-Enga, que exigen coordinar a mucha gente o que requieren un arbitraje entre individuos o grupos para hallar solución a los conflictos. Los hombres que consiguen poner en acción los compromisos necesarios son los que «saben colocar a la gente en una situación de deudores con respecto a él, mediante la manipulación de las riquezas tradicionales». Son los hombres que «aseguran a su grupo una gran reputación y una posición dominante en el universo de los intercambios ceremoniales», y hombres cuyo haz de relaciones sociales se extiende mucho más allá de su grupo y adquiere mucha mayor importancia social y política en caso de conflictos y de tensiones.

Pero Meggitt demuestra que la función autoritaria está en cierto modo inscrita en la estructura del linaje y que los hombres que pueden asumirla no pueden provenir más que de algunos puntos de segmentación de esta estructura. También demuestra que el poder de un *leader* no corre el riesgo de agrietarse en tiempo de conflictos o de fuerte tensión entre grupos vecinos, mientras que en tiempo de paz hay lugar para cambios de alianza y en consecuencia para la caída del *Big man*.

En resumen, apoyándose sobre el ejemplo de una sociedad que, según Sahlins no hubiese podido dar lugar al nacimiento de *Big*

¹ M. J. Meggitt: The Pattern of Leadership among the Mae-Enga of New Guinea, *Anthropological Forum*, 2 (1), nov., 1967, p. 20-35.

men, en razón a la emergencia de sus *leaders* en puntos concretos de segmentación de su sistema de linajes, Meggitt no nos describe otra cosa que *Big men*, tal y como Sahlins los define. Ante este divorcio entre idea y realidad puede llegarse a la conclusión de que las ideas de Sahlins acerca de las «estructuras» de la sociedad con *Big men* no corresponden a la realidad. Después de todo estas ideas presuponen tal «fluidez» social, tal ausencia de puntos de referencia, que no tienen nada de sorprendente que no se hallen en este tipo de sociedades de Nueva Guinea. Esta estructura correspondería más bien a la de algunas sociedades de cazadores y recolectores nómadas, y por lo general, en esas sociedades tan fluidas no se hallan *Big man*.

Sin embargo, Meggitt está totalmente de acuerdo con Sahlins en afirmar que un *Big-man* es ante todo un hombre hábil en acumular y redistribuir riquezas tradicionales. E indica que entre los MaeEnga un *Big man* raramente es un experto en rituales o un gran guerrero, y a la inversa, que un experto en ritual o un gran guerrero no llega a ser *Big men* más que en contadas ocasiones. El buen guerrero incluso es considerado como un mal necesario, cuya violencia puede llegar a ser perjudicial en otros contextos. Por último, Meggitt indica en una nota que no hay sacralización del *Big man*, como si la acumulación y la redistribución de riquezas no bastase para sacralizar a alguien¹.

Y ésta es la segunda fuente de críticas, de reservas de los especialistas con respecto a las tesis de Sahlins. Un *Big man* es en realidad un Gran Hombre melanesio, pero no todos los Grandes Hombres melanesios son *Big man*. Porque, junto a la acumulación de riquezas también existía en Melanesia, como recordaba a Sahlins Ann Chowning, que conocía de maravilla sus fuentes etnográficas e históricas, otros dos caminos que conducían al poder: la guerra y los conocimientos rituales, mágicos y secretos. Pero ella concede «que no hay más que algunas sociedades melanesias a propósito de las cuales se haya afirmado (y esté confirmado) que un hombre pueda en su seno alcanzar el mayor prestigio y la mayor influencia, si no el poder, sobre los demás sin demostrar su habilidad para acumular riquezas y para hacer buen uso de ellas... La competencia en el éxito económico es habitualmente el principal camino hacia la gloria»². Evidentemente, los Baruya forman parte del grupo de «algunas sociedades», como volveremos a indicar, pero el problema no está ahí, sino en el hecho de que tras haber reconocido que la guerra y los conocimientos sagrados eran otros dos caminos hacia el poder, y que por lo tanto existían también otros Grandes Hombres melanesios que no eran *Big men*, no sabemos cómo se producían estos Grandes Hombres. Sin un análisis concreto de las razo-

¹ *Ibid.*, p. 35, n. 12.

² Ann Chowning: «Leadership in Melanesia», *Journal of Pacific History*, XIV, (1), 72. Ver también *An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia*, Menlo Park (California), Cummings Publishing Company, 1973, p. 47-49.

nes sociales y de los mecanismos de la producción de Grandes Hombres no *Big men*, el análisis del poder de los *Big men* queda deformado y situado en una perspectiva incorrecta. Y Sahlins ha captado este problema, ya que ha añadido una nota prudente para prevenir al lector:

Es difícil decir qué importancia en concreto podían tener en Melanesia las habilidades militares en la formación del liderazgo (*leadership*), ya que las investigaciones etnográficas han sido —y esto es típico— llevadas a cabo tras la pacificación, y a veces mucho tiempo después de ella. Puede ser que subestime este factor¹.

Pero tres años antes, en un notable artículo, que cita Sahlins, acerca de «los aspectos políticos del sistema de intercambios ceremoniales de los Kyaka» (que pertenecen al grupo Enga y son vecinos de los Mae-Enga estudiados por Meggitt), escribía Ralph Bulmer:

La guerra y los intercambios ceremoniales eran los dos dominios más amplios en el seno de los cuales los individuos podían adquirir una posición... Los hombres que en la actualidad son los primeros en los intercambios *moka* son famosos en muchos lugares, como lo eran los famosos jefes de la guerra en los tiempos precoloniales, quienes también eran miembros de poderosos clanes. Pero en la actualidad es difícil reconstruir con precisión cómo estaban vinculados el poder salido de los intercambios *moka* y el que dimanaba de la guerra...².

El panorama es por tanto muy diferente para los Kyaka-Enga y los Mae-Enga. Entre los primeros, la guerra jugaba un papel muy importante en la producción de sus Grandes Hombres; no obstante, afirma Bulmer, entre ellos, como entre los Mae-Enga: «el éxito en los intercambios *moka* quizá fuese el criterio más importante— si hubiese que elegir alguno— y el más importante índice de influencia y prestigio». Y también señala, aunque sin insistir en ello, que la guerra era hasta cierto punto incompatible con la preparación, la coordinación y el desarrollo de los grandes intercambios ceremoniales. La guerra ponía en peligro la cría de los cerdos, exigía que se descontase del ganado existente el necesario para indemnizar los muertos y heridos en guerra, interrumpía durante muchos años los intercambios entre las tribus que no habían compensado las pérdidas que habían infringido a sus enemigos... En resumen, la

¹ M. Sahlins: «Poor Man, Rich Man», art. cit. 448, n.º 14.

² Ralph Bulmer: «Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea», *Oceania*, XXXI, (1), sept, 1960, p. 12.

guerra promovía a los Grandes Hombres, pero éstos preferían la paz para convertirse también en *Big men*.

Puede verse por tanto en qué campo de conocimientos etnográficos y de problemas teóricos se sitúa nuestro análisis de la naturaleza de las formas de poder y de los mecanismos de producción de los diferentes tipos de Grandes Hombres entre los Baruya. Al tener la oportunidad de llegar junto a ellos sólo siete años después de que finalizasen sus guerras tribales, he podido asistir a las ceremonias de iniciación que, aunque amputadas de una serie de ritos unidos a la guerra, todavía mostraban ampliamente la importancia que poseía en la lógica social; he podido hacer preguntas directamente a los Grandes Guerreros, cuyo brazo acababa de ser desarmado por el poder blanco; y habiéndolos observado en el ejercicio de sus funciones como maestros de los objetos sagrados y los conocimientos rituales, he podido analizar dos de los grandes problemas que se plantean en el estudio del poder de los *Big men*: distinguir lo que es heredado de lo que se ha adquirido¹ en la promoción de los Grandes Hombres y reconstruir las relaciones existentes entre las funciones que sirven de base, de apoyo a su poder: la dominación masculina, la guerra, el chamamismo y la caza del casuario.

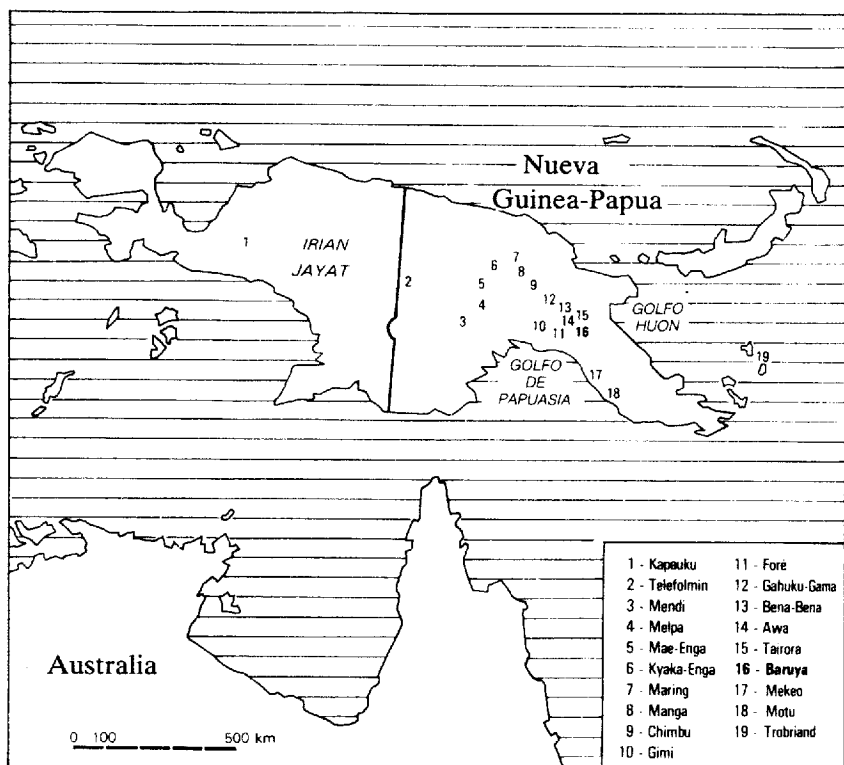
Harían falta, es evidente, muchos más análisis de este tipo para poder llegar a una conclusión. ¡Pero en cualquier caso no es comparando decenas de informaciones vaguísimas como puede llegarse a conclusiones teóricas más claras!² Los Baruya probablemente son una excepción, pero como yo he tenido la posibilidad de hacerles las preguntas que hubiera sido preciso hacerle a los *Big men* al comienzo de la colonización, veamos si la excepción no aclara la regla, si su particularidad no nos permite ver mejor las condiciones sociales —no menos concretas— que han dado lugar a la aparición de los *Big men*. Los Baruya revelan por la vía negativa que para que aparezca el *Big man* la reproducción de las relaciones de parentesco debe estar íntimamente, directamente unida a la producción de riquezas, y debe haber cesado, o casi, de existir el intercambio directo de mujeres en la producción de las relaciones de parentesco y la producción de los grupos sociales basados en esas relaciones.

Volvamos a tomar el ejemplo baruya y tratemos de comparar

¹ «Ascribed or achieved», de acuerdo con la fórmula de Ralph Linton (*The Tree of Culture*, Knopf, 1955).

² Un desgraciado ejemplo de estas comparaciones ambiciosas construidas sobre datos demasiado vagos lo ofrece el artículo de Paul Sillitoe: «Big Men and War in New Guinea», *Man*, XIII (2), junio 1978, 252-271. Mientras que en un artículo en el que se apoyaba sobre sus propios materiales ofrece informaciones interesantes sobre «el horror a la mujer» entre los Wola (P. Sillitoe: «Man-eating Women: Fears of Sexual Pollution in the Papua-New Guinea Highlands»), *Journal of Polynesian Society*, 1, 1979, p. 77-97.

los Grandes Hombres que esta sociedad produce con los *Big men* de otras sociedades de Nueva Guinea.



Estrictamente hablando la comparación no es posible más que «a medias», porque entre los Baruya solamente una parte de los estatutos del Gran Hombre están abiertos a la competencia entre individuos, y no entre todos, dado que los maestros de los rituales de las iniciaciones masculinas (al menos de las que se desarrollan a la luz del día), al igual que los maestros de las iniciaciones chamánicas, no pueden ir a combatir a primera línea en las batallas y de este modo convertirse en guerreros.

Por tanto, los hombres que poseen —porque los heredan— los objetos sagrados (*kwaimatnie*) o los conocimientos secretos (mitos de los maestros de los chamanes) quedan fuera de la comparación con los *Big men*. Y no porque les sea imposible llegar a ser más o menos grandes, según sus capacidades para el ejercicio de sus fun-

ciones. Así, de entre dos hermanos, maestros de los rituales de iniciación de los chamanes que personalmente conocí, el más viejo de ellos, Inamwe, era, en opinión de todos los Baruya, muy superior al otro. En esta diferencia de prestigio y autoridad había mucho más de lo que se puede deber a la diferencia entre un hermano mayor y otro pequeño, aunque una diferencia de este tipo no sea despreciable; lo que había era un conocimiento mucho más sutil, mucho más profundo, de los mitos.

Solamente los Grandes guerreros, los Grandes chamanes (excepto los maestros de las iniciaciones chamánicas) y los Grandes cazadores de casuario se prestan por tanto a una estricta comparación con los *Big men*, no en el plano de las riquezas, sino en el de los méritos individuales, en el de la superioridad que se le reconoce a un individuo entre los que se dedican a las mismas funciones. Ya que ninguno de ellos basa su influencia en la producción y la acumulación de riquezas, ni acumula riquezas a partir de su poder. El único personaje que iría un poco en esta última dirección sería el chamán, en la medida en la que recibe regalos por sus cuidados.

Entre los Baruya, el hombre que más se aproxima al *Big man* por su capacidad para producir y redistribuir recursos naturales es el *tannaka*, el gran agricultor, pero crece a la sombra de la guerra y nunca consigue elevarse por encima de los demás, más que en la medida en que se convierte en el soporte, el *tsimie*, del *aulatta*, del Gran guerrero. Además, aunque él esté entre los mejores productores de recursos naturales de su sociedad, lo que él produce no son bienes que se intercambien en las ceremonias, sino bienes de subsistencia, o cerdos que se redistribuyen y se consumen sin competencia ceremonial. En lo que al gran medio de intercambio se refiere, la sal, su fabricación, aunque diferencia al *tsaimaye* del resto de los mortales, no consigue hacer de él un Gran Hombre. No aparecen, pues, en ninguna de las partes de esta lógica social las condiciones que permitirían el nacimiento de un *Big man*, capaz de acumular y manipular la riqueza intercambiable.

Si quisiésemos también jugar un poco al juego de los retratos, tendríamos que comparar al único Gran Hombre baruya que posea, al igual que el *Big man*, una fama y un renombre que hayan franqueado las fronteras de su tribu y se hayan difundido lejos, muy lejos: el Gran guerrero, el prestigioso *aulatta*. Por el contrario los Baruya ocultan el nombre de los restantes Grandes Hombres y lo mantienen apartado de la vista de sus vecinos.

Bastaría comparar las dos tablas siguientes para surgir una oposición casi simétrica de los comportamientos, de los valores, de los fines, e incluso de los temperamentos de estos dos tipos de Grandes Hombres de Nueva Guinea, que sin embargo tienen en común el ser los «representantes» de su grupo de cara a las tribus extranjeras. Existe por tanto en alguna parte, como sugerían Meggitt y Bulmer, una profunda incompatibilidad entre la guerra y los intercambios ceremoniales, incompatibilidad que nacería de que los

intercambios ceremoniales también eran una forma de competición para la institucionalización de una determinada preeminencia entre grupos locales que haría en parte inútiles la guerra y el guerrero. Pero, para parafrasear la fórmula de Clausewitz: los intercambios ceremoniales serían la prolongación de la guerra por otros medios; prolongación pacífica, ya que traen como consecuencia el debilitamiento, la disminución del papel de la guerra en las relaciones intertribales.

En definitiva, estos dos héroes, que se oponen entre sí, también se oponen en el seno de sus propias sociedades a dos tipos de hombres que ocupan el último escalón de la escala social masculina, a esa especie de personajes negativos que todavía hacen crecer más a los Grandes Hombres. Entre los Baruya la antítesis de los Grandes Hombres es el *worianie*, el hombre que no sirve para nada; mientras que en las sociedades con *Big men* la antítesis es lo que en pidgin se llama el *rubbishman*, el desperdicio, el desecho social, el hombre que carece de medios para casarse, que no posee tierra ni parientes o amigos que lo sostengan, un hombre al que hay que ayudar para que pueda seguir viviendo, aunque sea miserablemen-

El aulatta

— Posee un valor indomable, es capaz de grandes proezas físicas, es maestro de magias excepcionales que lo vuelven invencible y de poderes que le hacen «ver» espiritualmente, en sueños, a quién debe atacar, cómo y cuándo; es un estratega.

— No sólo protege a su linaje y a su aldea, sino también a toda la tribu.

— Tiene pocas mujeres e hijos.

— Pasa más tiempo vigilando al enemigo o acosándolo, que en roturar el bosque y hacer jardines más grandes.

— Tiene sus partidarios, que le apoyan en sus decisiones, y sus *djilika*, sus guardias de corps, que maniobran con él en el campo de batalla.

— Su nombre, su fama se expanden por todas las tribus vecinas.

— Es el blanco privilegiado de los ataques de sus enemigos, el rival por excelencia de sus Grandes guerreros.

— Se distingue de todos los hombres corrientes, de los simples guerreros que no son más que la masa, una masa abundante, como la de los «patatas dulces».

— Puede intervenir en el juego de las relaciones de parentesco y dispone de una especie de poder de arbitraje.

— Sus poderes no se transmiten automáticamente a sus hijos, pero les lega una fama que igualar.

— Pone su violencia al servicio de los intereses personales, y si llega a oprimir a los demás Baruya se convierte en un déspota y será ejecutado.

te, un hombre cuya existencia depende de los demás (huérfano, segundón, refugiado). Pero no es lo mismo ser incapaz de hacer algo que no servir para nada, o no tener nada y ser útil para algo, para servir al *Big man* que te ayuda. Ambos tienen sin embargo en común el hecho de ser hombres con los que los demás no pueden en realidad contar, de los que uno no puede fiarse. Entre estos dos polos, en cada uno de los casos, se halla la masa de la gente corriente que no son ni demasiado buenos ni demasiado malos en nada en especial.

Es preciso ir más allá de estos retratos arquetípicos para tratar de descubrir qué es lo que, en la naturaleza de las relaciones sociales, en las estructuras sociales, favorece la aparición de estos personajes. Se ha visto ya cómo la síntesis de Sahlins acerca de las sociedades segmentarias totalmente fluidas no resiste la contrastación empírica. «No es cierto que en cualquier parte de Melanesia cualquier hombre tenga las mismas oportunidades para acceder a un estatus elevado»¹. Pero si el *Big man* fuese, como sugería Sahlins,

El Big man

- Es listo, prudente, calculador, buen orador y sabe convencer.
- Utiliza una estrategia de regalos y contra-regalos.
- Es un gran productor, pero sobre todo un gran acumulador y redistribuidor de riquezas.
- Es polígamo: tiene muchas mujeres e hijos.
- Le ayudan aquellos a quienes él ha ayudado, y sobre todo los jóvenes que tratan de casarse, pero que no poseen los cerdos y las demás riquezas que deben figurar en la dote.
- Representa ante todo a su linaje, su aldea y su clan, y también, en algunas ocasiones, a su tribu.
- Su nombre y su fama se difunden muy a lo lejos.
- Se convierte en el blanco privilegiado de los regalos y contra-regalos de los otros *Big men* de las tribus vecinas.
- Se distingue de todos los hombres ordinarios y particularmente de los jóvenes guerreros «con los ojos inyectados en sangre», cuya violencia e impetuosidad son una molestia en tiempos de paz.
- Interviene en las relaciones de parentesco entre linajes y en las relaciones políticas entre clanes, y arbitra los conflictos.
- Deja a sus hijos sus riquezas, una fama y los compañeros en otras tribus, de los que pueden servirse para crecer también ellos en el haz de los intercambios ceremoniales.
- Si transforma la reciprocidad en exacción se convierte poco a poco en un déspota. Un día u otro su facción lo abandonará, y entonces llegará el fin, pudiendo incluso morir asesinado.

¹ Ann Chowning: *An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia*, op. cit., p. 45. Véase también Bronwen Douglas: «Rank, Power, Authority: a Reassess-

la base de las empresas que desbordan el cuadro de la política local y movilizan energías o medios importantes al servicio de los intereses comunes supralocales, la cuestión no consistiría solamente en preguntarse qué es lo que les falta a esas sociedades para que en ellas puedan existir instituciones supralocales permanentes, sino también en saber qué es lo que existe en esas sociedades que permita al *Big man* personificar y asumir los intereses supralocales.

Lo que ocurre es que la producción y la reproducción de la vida (relaciones de parentesco) y las relaciones sociales que trascienden esta esfera (relaciones intertribales y relaciones con los dioses) dependen en gran parte de la circulación y redistribución de las riquezas materiales, y en consecuencia de su producción. Existe por tanto un engranaje directo, una conexión interna entre la producción material y la reproducción de la vida y las relaciones sociales, engranaje y conexión que no existen entre los Baruya y en las sociedades de su tipo. Porque en las sociedades con *Big men* es necesario producir riquezas para intercambiarlas por mujeres, para establecer o restaurar los lazos políticos con las tribus vecinas, para compensar la muerte de los enemigos o los aliados muertos en la guerra, o para realizar sacrificios destinados a mantener las buenas relaciones con los espíritus de los muertos y los poderes sobrenaturales (culto a los muertos, cultos a los espíritus masculino y femenino, etc.). En resumen no se da, como entre los Baruya, una equivalencia entre la vida y la vida: una mujer por una mujer, un guerrero muerto por un guerrero muerto. Intercambiar y/o sacrificar riquezas para la reproducción de la vida y la sociedad, este es el principio fundamental del funcionamiento de las sociedades con *Big men*, pero este principio no es simplemente el del intercambio de riquezas para la vida; en mi opinión no basta para permitir el desarrollo pleno de las funciones, los poderes y la personalidad del *Big man*, se requiere además que el intercambio sea un intercambio no equivalente.

Pero veamos lo que pasa entre los Baruya. Allí no es necesario un *Big man* y su facción para la organización de las ceremonias colectivas, para preparar o dirigir la guerra, para negociar la paz, para desarrollar el comercio y los intercambios materiales con las tribus próximas o lejanas, para ayudar a los jóvenes a casarse, para distribuir tierras entre los refugiados, para arbitrar un conflicto entre aldeas o linajes o para iniciar a centenares de jóvenes y muchachas. Los medios materiales necesarios para todas estas actividades de interés colectivo son producidos separadamente por las familias, los linajes y redistribuidos, ya sea directamente por ellas, o indirectamente bajo el control de los maestros de los rituales o de los ancianos de los linajes, etc. Entre los Baruya es evidente que todas las actividades de interés común están, a fin de cuentas, controladas

ment of Traditional Leadership in South Pacific Societies», *Journal of Pacific History*, XIV (1), 1979, 2-27.

por una minoría de individuos importantes —hombres en su mayor parte—, pero estos hombres no las controlan porque contribuyan más que los demás a su «financiación material»: en la preparación de las grandes iniciaciones se produce una movilización general de los recursos de cada familia, que son puestos al servicio de todos, de la tribu, de los Baruya; podría incluso afirmarse que existe una planificación por anticipado, por parte de estas familias, de la producción de los recursos necesarios para la realización de ceremoniales, en el curso de los cuales se suceden los banquetes colectivos, los regalos de alimentos a centenares de visitantes llegados de las tribus vecinas, y que traen como consecuencia la desaceleración, si no la interrupción, de los trabajos del campo a lo largo de varias semanas. Las iniciaciones son las instituciones que reproducen, cada vez que se celebran, la tribu baruya como tal, como unidad supralocal, substancia y condición permanente de la existencia individual y colectiva de sus miembros. Al mismo tiempo que se reproduce esta unidad económica y política, también se reproduce la identidad étnica de todas las tribus que comparten los mismos rituales y la misma cultura.

Comprobamos por tanto que los intereses supralocales de los Baruya quedan satisfechos por la existencia de una solidaridad tribal entre todos los linajes y todas las aldeas, solidaridad contra las tribus vecinas, es cierto, pero que descansa en dos instituciones: las iniciaciones masculinas y los mecanismos de producción de Grandes Hombres, que están al servicio de la tribu, los *aulatta* y los *kulaka*, los Grandes guerreros y los chamanes. Entre los Baruya el linaje es una unidad fuerte, el clan una unidad débil y la tribu una unidad fuerte. En las sociedades con «auténticos» *Big men*, como los Enga, los Melpa, los Kyaka, los Chimbu, el linaje es fuerte, el clan es fuerte, y la tribu parece una unidad demasiado débil. Utilizo la expresión «auténtico» *Big man* a propósito, porque la palabra *Big man* y el retrato trazado por Sahlins se han convertido en clichés, en reflejos tan fuertes que puede verse a los antropólogos bautizar como *Big men* a los Grandes Hombres de la sociedad que están estudiando y pasar a continuación a señalar que estos *Big men* no son como los de las grandes sociedades de las Western Highlands descritos por Meggitt, Bulmer, D'Arcy Ryan¹ o A. Strathern², que con razón aparecen como los «auténticos» *Big men*. ¿Y por qué no son «auténticos» *Big men*?³ ¿Por qué son sobre todo guerreros o maestros de los rituales, y por qué las redistribuciones

¹ J. D'Arcy Ryan: «Marriage in Mendi», en R. M. Glasse and M. J. Meggitt (eds): *Pigs, Pearshells and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*, Prentice Hall, 1969, pp. 159-175.

² A. Strathern: *Ongka. A Self Account by a New Guinea Big Man*, Duckworth, 1979.

³ Véase, para ilustrar esta tendencia el artículo, por otra parte muy notable, de Cherry Lowman-Vayda: «Maring Big Men», *Anthropological Forum*, II (2), nov. 1968, pp. 199-243.

de cerdos no alcanzan una gran amplitud en las sociedades en las que no revisten forma agonística?

De hecho es ahí —y no sólo en la presencia o ausencia de las instituciones como las iniciaciones masculinas, o de los diversos mecanismos de promoción de los Grandes Hombres especializados en una función social heredada o adquirida— donde reside la razón más profunda de la presencia o la ausencia de «auténticos» *Big men*. Y esta razón podría formularse del modo siguiente: ¿los intercambios entre grupos y entre individuos descansan sobre los principios de equivalencia y sobre mecanismos que rápidamente restablecen el equilibrio entre los cambistas (los donadores y tomadores), o más bien se basan en la búsqueda de la no equivalencia entre los intercambios, en el principio de desequilibrio calculado, de desigualdad entre los cambistas?

A partir de esta cuestión volveremos de nuevo al análisis de la sociedad baruya. Ya hemos visto que el propio principio de la producción de las relaciones de parentesco es que una mujer sólo puede «equivaler» a otra mujer. Los regalos mutuos de carne de cerdo y los servicios que se intercambian las dos familias a partir del momento en el que han decidido establecer una alianza matrimonial no constituyen en absoluto una dote, un precio de la novia (*bride price, bridewealth*), un equivalente de los servicios sexuales, de los hijos, del trabajo que la mujer va a aportar a su marido. Estos regalos muestran y mantienen una relación de alianza que, para llegar a estar plenamente, concretamente realizada, debe esperar a la pubertad de la joven y a la salida del novio de la casa de los hombres. Y sabemos que a veces el joven o la joven rompen esta alianza. La otra familia recupera la hija que había ofrecido en intercambio, o, si el matrimonio de su hija ya se había consumado, hace que uno de sus hijos devuelva luego a una de las hijas de esta muchacha. Por lo que a la carne de cerdo y a los servicios intercambiados se refiere, pertenecen al pasado, y, si se han hecho de un modo cuidadosamente equilibrado, nadie sale perdiendo. Este es el motivo por el que los Baruya tratan de devolver escrupulosamente todo lo que se les ha dado, no para condonar sus deudas, sino para compensarlas con las deudas de los demás con respecto a ellos y hacerlas estrictamente equivalentes.

Porque en las sociedades llamadas primitivas las deudas no se anulan jamás; pueden o no compensarse. El intercambio directo de hermanas entre hombres, o linajes, no significa en modo alguno que estos dos hombres y sus linajes no queden en deuda el uno con el otro; por el contrario, cada uno dependerá de ahora en adelante del otro para reproducirse, y cada uno de ellos será superior al otro como donador de una mujer, y al mismo tiempo inferior en tanto que tomador.

En la guerra los Baruya aplican el mismo principio: únicamente la vida de un enemigo podría compensar la de un Baruya. Sin embargo, aplican el principio de la dote cuando intercambian barras

de sal, conchas y capas de corteza por una mujer de una tribu lejana con la que quieren comerciar. Y tras un asesinato, que ha originado la fisión de un linaje y el exilio de parte de sus miembros hacia otro linaje que los acoge y les promete conceder protección y tierras, puede verse a los huéspedes dar a los representantes victoriosos del linaje del que acogen a determinadas familias una gran cantidad de riquezas, barras de sal, plumas, cauries, para «rescatar el nombre» de los que se incorporan, para anular los derechos que su antiguo linaje conservaba sobre ellos. En estos dos contextos la vida es intercambiada, por tanto, por bienes materiales: no por medios de subsistencia, sino por medios de intercambio o medios de simbolizar los estatutos sociales (plumas, cauries, etc...). Podría, por tanto, afirmarse que en las sociedades con *Big men* sus miembros y sus linajes se tratan mutuamente como los Baruya tratan a los extranjeros con los que quieren establecer relaciones de intercambio (no ceremonial) y de mutua ayuda.

Pero creo que el principio del intercambio directo de las mujeres trae consecuencias muy importantes sobre la lógica de la organización de la producción material en la economía baruya, porque la producción de las relaciones de parentesco no se basa directamente sobre la acumulación de riquezas materiales; entonces hay poca incitación a la producción de esas riquezas, y sobre todo de los cerdos. No es que los Baruya no tengan necesidad de producir medios de intercambio para poder adquirir lo que no producen, sino que lo que ocurre es que la sal que producen e intercambian de un modo no ceremonial, es en sí misma un objeto ceremonial, indispensable para la realización de los rituales que acompañan a los momentos clave del ciclo vital, tanto entre los Baruya como entre sus vecinos. Y ello es así porque la circulación y la redistribución de la carne de cerdo (*a fortiori* la circulación de cerdos vivos, y sobre todo hembras) no constituyen una baza esencial en las relaciones de dominación entre las gentes y los grupos locales, y porque las mujeres baruya conservan un control muy estricto sobre la circulación de los cerdos, vivos o muertos. No es el lugar de las mujeres en el proceso de producción de los cerdos lo que está muy diversificado en Nueva Guinea, es su lugar en el proceso de circulación, y este lugar depende de la estructura de las relaciones de parentesco y de otras condiciones sociales de la producción.

Recordaremos incidentalmente que los Baruya afirman que producían antaño muchísimos menos cerdos que en la actualidad, y que la expansión de su producción fue debida a la llegada de las herramientas de acero. ¿Sería entonces preciso pretender, como hacen algunos antropólogos que teorizan un poco mecánicamente, que si los Baruya no han desarrollado los intercambios de cerdos es porque su producción y sus fuerzas productivas estaban muy limitadas, o más bien sería preciso admitir lo contrario, que si su producción estaba limitada es porque no era necesario para la producción de las relaciones sociales, por lo que quedaba reducida al nivel de la

mera subsistencia? Evidentemente, me inclino por la segunda interpretación sin negar sin embargo el papel de los condicionamientos ecológicos o tecnológicos. Pero estoy convencido de que los Baruya hubiesen podido multiplicar la producción de cerdos antes de la llegada de los útiles de acero si hubiese sido necesario; ello hubiera implicado un cambio en las relaciones, existentes desde tiempo inmemorial en su agricultura, entre la producción extensiva de patatas dulces y la producción intensiva sobre las tierras irrigadas. Se hubieran visto entonces obligados a trabajar más con las mismas técnicas, para acabar por trabajar de otro modo y cambiar sus técnicas.

Parece que podría atribuirse a esta lógica social global, que concede un papel secundario a la circulación de los cerdos y deja a las mujeres un lugar importante en el control de esta circulación, un hecho complementario, aunque de sentido opuesto: el papel fundamental de la presa y de la caza en las relaciones entre los sexos y en la reproducción de las relaciones jerárquicas entre mayores y menores, iniciados y no iniciados, etc... Es evidente que para cazar hacen falta presas, y los amplios bosques de los Baruya las proporcionan en abundancia (mucho más de lo que lo hace una sabana, como ocurre en el caso de los Bena-Bena, por ejemplo). Sin embargo, también en este caso lo que es posible materialmente no explica lo que es socialmente necesario.

Porque la caza entre los Baruya posee muy poca importancia en el plano de la subsistencia, mientras es esencial para reproducir las relaciones de dominación masculina y los mecanismos de la producción social de hombres por parte de los hombres. El regalo de la presa permite a los hombres exaltar su superioridad sobre las mujeres y los jóvenes. Pero es necesario comprobar que este bien, que señala las relaciones de dependencia entre los individuos, no debe nada al trabajo de las mujeres, ni tampoco al de los hombres, ya que es producido por la propia Naturaleza. Sólo cuenta, por tanto, a la hora de diferenciar a los hombres de las mujeres, su habilidad en la caza y sus poderes mágicos individuales (lo que en nuestra cultura se llamaría la suerte, pero la suerte no es un concepto baruya). Los Baruya son muy conscientes de esto, ya que declaran que «el cerdo es a las mujeres lo que el *kapul*, la presa, a los hombres; el cerdo es el *kapul* de las mujeres».

Se puede llegar, por tanto, a la siguiente conclusión: por la lógica social, que en último término se apoya sobre el propio principio de las relaciones de parentesco (el de la equivalencia entre mujeres) y sobre el principio de la dominación de los hombres sobre las mujeres, los cerdos —producto común del trabajo de los hombres y las mujeres, pero en cuya crianza las mujeres desempeñan el papel principal— quedan sustancialmente reducidos a la esfera de la mera subsistencia, mientras que la caza —producto de una actividad exclusivamente masculina— casi siempre trasciende a esta esfera para convertirse en un objeto de intercambios ceremoniales.

Pero, a la vez, como las mujeres conservan un amplio control sobre la producción y la distribución de los cerdos, los hombres reallizan con una serie de gestos rituales la ejecución, el despiece, el troceado y la cocción del animal.

Sean cuales sean las prácticas relativas al cerdo, el hecho es que el que las presas sean ritualmente más importantes constituye una limitación más para el desarrollo de la producción agrícola, que es la principal condición material de su crianza. Por todos estos motivos, que se encadenan, difícilmente podría salir a la luz en el seno de la sociedad baruya un proceso dinámico de expansión de la producción y de acumulación de la misma; es un hecho muy significativo que cuando se inicie un proceso tal tenga lugar en el ámbito de la producción de sal, con el fin de intercambiar este producto por las herramientas de los blancos. Pero la sal, aun entrando en los rituales, es un objeto que en lo fundamental circula como una mercancía, y como tal bajo el control de los hombres. Sal y caza, estos son los principales medios de intercambio comercial y social entre los Baruya, y su «producción», al igual que su circulación, está bajo el exclusivo control de los hombres.

Todavía diremos algunas palabras más acerca de estas sociedades con *Big men* antes de concluir el capítulo. De entre todas las sociedades con *Big men* no he tomado aquí más que el ejemplo de los Mendo, los Melpa, los Mae-Enga, los Kyaka y otras sociedades de los altos valles del interior de Nueva Guinea. Todas estas sociedades están unidas entre sí en el seno de un amplio haz de intercambios competitivos, de intercambios que se efectúan periódicamente sobre los terrenos ceremoniales, en medio de alegrías, danzas y festividades que en Nueva Guinea reciben el nombre de *pig festivals*, de fiestas de los cerdos. Estos haces llevan diferentes nombres: *tee* entre los Enga, *moka* entre los Melpa, *maku* entre los Kyaka y están conectados entre sí¹. Periódicamente, cuando el *pig festival* toca a su tribu, centenares de hombres movilizan sus recursos materiales personales, así como los de sus parientes, vecinos y aliados, y se lanzan al asalto de la fama, de la influencia y el poder políticos, metiéndose en una lucha a golpe de regalos y contra-regalos de cerdos, vivos o muertos, de plumas, de conchas, lucha cuyo principio es el de mostrarse capaz de dar siempre más de lo que se recibe y de buscar sistemáticamente el desequilibrio entre los regalos y los contra-regalos.

Pero en estas sociedades la práctica del intercambio de riquezas materiales no se limita a la esfera de los intercambios ceremoniales, a las competiciones pacíficas de los *Big men* bajo los ojos admirados de centenares de espectadores que contemplan las grandes filas de cerdos atados a los postes y escuchan las arengas de los *Big*

¹ Cf. D. K. Feil: «Women and Men in the Enga Tee», *American Ethnologist*, 5, 1978, pp. 263-279 y «Enga Women in the Tee Exchange», *Mankind*, 11, 1978, pp. 220-230; A. Strathern: *The Rope of the Moka* Cambridge University Press, 1971.

men, que proclaman las listas de sus regalos y los nombres de sus destinatarios. La reproducción de la vida, la producción de las relaciones de parentesco se basa totalmente en el intercambio de mujeres por riquezas, y en otro ámbito todas las relaciones políticas intertribales implican intercambios «económicos» y la circulación y redistribución de las riquezas. La propia naturaleza de las relaciones sociales, la lógica del funcionamiento de estas sociedades, exige, y estimula para su reproducción, la producción y circulación de riquezas materiales; ofrece múltiples contextos y pretextos para que las diferencias entre los individuos y entre los clanes en lo que a la producción y redistribución de riquezas se refiere alcancen un sentido social. No hay nada de sorprendente en que el *Big man*, presente siempre y en todo lugar, y frecuentemente necesario (a partir del matrimonio de uno de sus parientes, al que ayuda a reunir una dote, hasta la negociación con una tribu vecina para establecer una paz y hallar el medio de compensar las respectivas pérdidas en hombres y bienes); que redistribuye más riquezas que los demás, sea el primero de los Grandes Hombres de esas sociedades y deje muy atrás al guerrero o al experto en rituales.

Pero dejemos ahí al *Big man*, a su papel y a su gloria, para centrarnos en las relaciones sociales en el seno de las que nace y para examinar los efectos de la existencia y del desarrollo de esta esfera de los intercambios ceremoniales sobre el funcionamiento de las relaciones de parentesco y sobre las instituciones de la dominación masculina, sobre todo de las iniciaciones masculinas y femeninas. Es muy fácil el tratar de comprobar la inexistencia, en esas sociedades, de auténticas iniciaciones masculinas, mientras sí que existen cultos masculinos practicados por los hombres adultos, y cultos en honor de los espíritus femeninos, de las diosas de la fertilidad, etc..., sobre los que volveremos más adelante. En otras sociedades, como los Chimbu, se habla de la rápida decadencia de las iniciaciones masculinas o de su existencia residual a partir de la llegada de los blancos, que ha supuesto la interrupción de la guerra y ha dado un fuerte golpe a los intercambios ceremoniales¹.

Otro aspecto muy importante del funcionamiento de esas sociedades es que en ellas jamás se pone en práctica el principio del intercambio directo de mujeres, aunque es perfectamente conocido. E incluso puede ocurrir, como entre los Mendi, por ejemplo, que sea explícitamente condenado² porque suprime los movimientos de riquezas creadas por los matrimonios y hace mucho más difícil entrar en relaciones de intercambio ceremonial con sus aliados por matrimonio³.

¹ Paula Brown: «Marriage in Chimbu», en *Pigs, Pearshells and Women*, *op. cit.*, p. 95. Ver también P. Brown: «The Chimbu Political System», *Anthropological Forum*, II, 1967, pp. 36-52 y el retrato que hace de un *Big man* en «Kondom», *Journal of the Papua and New Guinea Society*, I (2), 1967, pp. 61-71.

² Cf. J. D'Arcy Ryan: «Marriage in Mendi», *art. cit.*

³ Es lo que reconocen a su manera los Baruya en la actualidad. En 1979, des-

A veces, como ocurre entre los Melpa o los Chimbu, cuando no hay verdaderamente un reconocimiento de deudas de mujeres entre dos clanes, se halla una especie de vocabulario, de lenguaje de «intercambio de mujeres». Pero A. y M. Strathern sugieren que este lenguaje es el de los intercambios *moka*, porque en esos intercambios «una exacta reciprocidad entre los regalos y los contra-regalos significa la igualdad y la paz... mientras que el desequilibrio en la reciprocidad implica una superioridad de uno sobre otro y es una incitación a la hostilidad»¹. Se llega así a una situación inversa a la que existe entre los Baruya. Entre los Melpa, los tomadores de mujeres son superiores a los donadores, porque son donadores de dotes y riquezas de las que una parte circula entre los intercambios ceremoniales, y en consecuencia en la competición entre los clanes y las tribus.

En estas sociedades, por tanto, los intercambios ceremoniales, así como la producción y la circulación de riquezas que exigen, ejercen permanentemente una presión sobre todas las relaciones sociales, y en primer lugar sobre esas relaciones fundamentales que son las relaciones de parentesco. Los especialistas en el estudio de esas sociedades nos suministran ejemplos precisos de los efectos que esta presión constante ejerce sobre las relaciones de parentesco.

A. Strathern demuestra que entre los Melpa, los padres de una chica se esfuerzan sin cesar en hacer aumentar la dote que los padres del novio les ofrecían por su hija. Es interesante notar de pasada que donde no existe intercambio directo de mujeres, la equivalencia entre mujeres y riquezas se mide con diferentes criterios de validez desigual. Entre los Melpa, la dote se compone de conchas abonadas para «cortar la cabeza de la chica», es decir, para separarla de su linaje, y de cerdos para «la vagina de la chica», es decir para autorizar al marido a tener relaciones sexuales con ella, y por último por un cerdo, el más grande y que en ningún caso puede faltar, para «la madre de la chica». Estas son las dos primeras partes de la dote que los padres de la novia se esfuerzan en incrementar, no por el deseo de obtener el exacto «valor» económico (o de otro tipo) de su hija, sino bajo la presión «del contexto competitivo general de los acuerdos necesarios para los intercambios *moka*»². Y la influencia de estos intercambios es tal sobre las rela-

pués del asesinato de Panandjuyac, se celebraron en la tribu grandes reuniones. Algunos viejos proclamaban que si se mataban a las propias hijas a tontas y a locas, después del trabajo que había costado criarlas, sería preciso de ahora en adelante exigir fuertes dotes. La discusión causó furor y me vi sorprendido al ver a algunos jóvenes acusar a los viejos de pretender rechazar el principio fundamental de la equivalencia de las mujeres. Uno de ellos declaró: «¡Si se os hiciese caso ya no habría más que ricos y ninguno de nosotros los jóvenes conseguiría casarse!»

¹ A. y M. Strathern: «Marriage in Melpa», en *Pigs, Pearshells and Women*, op. cit., 158. Ver también M. Strathern: *Women in Between: Female Roles in a Male World*, Seminar Press, 1972, cap. V.

² A. Strathern: «Bridewealth among the Melpa and the Wiru», en J. Comaroff (ed): *The Meaning of Marriage Payments*, New York, Academic Press, 1980, p. 38.

ciones de parentesco que A. Strathern afirma que «un matrimonio no queda plenamente establecido más que cuando los parientes por alianza comienzan a practicar mutuamente los intercambios *moka* con los cerdos que la joven pareja ha recibido el día de su matrimonio».

Además, entre los Tombema-Enga, Feil ha demostrado que muchos de ellos contribuyen mediante sus regalos a ayudar a un hombre joven a reunir el montante de su dote; no lo hacen por estricta obligación de parentesco, sino porque esperan aumentar a través de su matrimonio el número de participantes en el *tee*. Y entre los Kyaka, Bulmer ha demostrado la existencia de procesos similares: mientras que las alianzas matrimoniales abren el camino a nuevos intercambios, son los intercambios *maku* los que aseguran la estabilidad del matrimonio y con ella de la alianza. De modo general, la instauración de relaciones de intercambio afecta en profundidad a la relativa importancia que las diferentes categorías de parientes pueden tener para el individuo. «Cuanto más distante se está en el parentesco, más interviene la relación de intercambio *maku* como factor predominante en la relación entre parientes, y tiene tendencia a devaluar las relaciones genealógicas más allá del linaje y de los agnados más próximos»¹.

Es más, las relaciones de intercambio no están tan limitadas como las relaciones de parentesco, porque si es raro que un individuo esté realmente afectado por las relaciones que sus aliados mantengan con sus aliados y aquellos con éstos, por el contrario queda muy rápidamente afectado por la situación económica y política de sus compañeros en el seno de un haz de intercambios competitivos al que todos pertenecen. Si entre los Kyaka la palabra *maku* está todavía estrictamente limitada a los intercambios competitivos, entre los Tombema-Enga la subordinación de todas las relaciones sociales a los intercambios competitivos *tee* se ha vuelto general y todas las relaciones de endeudamiento, cualesquiera que sean, entre individuos y grupos están «reglamentadas», compensadas en el curso de las ceremonias *tee*; a fin de cuentas aparecen como otros tantos aspectos del *tee*, cuya forma revisten, sometándose a su lógica y a su dinámica: los intercambios ceremoniales actúan como una *clearing house* para todas las deudas existentes en el funcionamiento de las relaciones sociales. Es en el momento en el que se paga la dote para un matrimonio, o cuando se paga la compensación por un asesinato, o se indemnizan las pérdidas sufridas en la guerra por los aliados o los enemigos, cuando así actúa. La materia de todas estas deudas, la riqueza material de todos los linajes se despliega y circula ante los ojos de todos y en medio de este movimiento general y múltiple que siguen en su conjunto los caminos del *tee*, los *Big men* son los que pueden dar más que los demás, o dar en vez

¹ Daryl Keith Feil: «The Bride in Bridewealth: A Case from the New Guinea Highlands». *Ethnology*, XX (1), enero, 1981, pp. 63-76.

de los demás; ocupan las posiciones clave en un sistema que poco a poco tiende a administrar todas las deudas, todas las obligaciones materiales de los individuos y de los grupos, a administrar, a través de la necesidad de producir y hacer circular las riquezas materiales, a toda la vida social.

No hay duda alguna de que la importancia social de estos cambios y el papel de los *Big men* no han hecho más que aumentar con la colonización, que, al haber interrumpido las guerras, no ha dejado a la competición más que el terreno de los intercambios económicos. Además, la colonización ha hecho afluir al interior de Nueva Guinea una masa de riquezas tradicionales, antaño mucho más raras; conchas, plumas, etc... Ha introducido además útiles y técnicas que han incrementado la productividad del trabajo agrícola y, en contrapartida, ha facilitado la multiplicación del número de cerdos destinados a los intercambios. Para los jóvenes, la riqueza se vuelve cada vez más una condición preliminar del matrimonio, del acceso al estatuto de adulto, mientras que entre los Baruya continúan siendo las iniciaciones las que suministran esta condición. Antes de examinar este último punto, la ausencia de iniciaciones en las sociedades con *Big men*, señalaremos hasta qué punto el estatuto de la mujer en esas sociedades es muy distinto al de las mujeres baruya.

Esta diferencia actúa en dos direcciones. Por una parte, en la medida en que la riqueza en cerdos juega un papel social esencial y en la que el intercambio de cerdos se basa ante todo en el trabajo de las mujeres, la fuerza de trabajo femenina es una baza social mucho más importante que entre los Baruya. La explotación de esta fuerza de trabajo por parte de los hombres se incrementa y, paradójicamente, son las mujeres quienes, por su trabajo, mediante la cría de cerdos, permiten a los hombres apropiarse del trabajo y la persona (servicios sexuales y de otro tipo) de otras mujeres.

Pero por otra parte la mujer juega un papel económico diferente, ya que a través de ella llegan a manos de su linaje las riquezas de su dote y se amplían las relaciones del intercambio ceremonial. Es una intermediaria obligada de la circulación de riquezas, y la estabilidad de su matrimonio, su duración y su futuro tendrán consecuencias económicas directas. En estas condiciones, la mujer parece disfrutar de una mayor «autonomía» que la mujer baruya, aunque esté más explotada. Sin embargo, si es la esposa de un *Big man*, no será la única en sufrir la explotación, porque los jóvenes sin tierra o cuyos padres no pueden pagar la dote trabajarán a su lado para su benefactor.

En estas sociedades periódicamente alteradas por las guerras, la cuestión de la tierra tenía una importancia tanto más grande cuanto que la población era más numerosa y la producción más intensa. Pero la intensificación de los intercambios competitivos implicaba directamente el incremento de la producción y de la productividad, y éstas, a su vez, implicaban el incremento de la población y con él

el de los riesgos de conflictos por la tierra. Guerra e intercambios ceremoniales se llaman mutuamente, a la vez que se excluyen, ya que la guerra interrumpe los intercambios, diezma la cría de cerdos, exige cerdos para compensar las muertes en guerra y los sustrae de este modo al intercambio, etcétera Meggitt llega incluso a afirmar en su último libro sobre los Mae-Enga que «la participación de los hombres en el *tee*, en el ciclo de intercambios, como en las demás prestaciones, en definitiva no es más que un medio para asegurar la posesión y la defensa de la tierra del clan»¹. Puede ser que se trate de una excepción, unida a la escasez de tierras en las populosas tribus de los Enga, pero esta excepción basta para producir una nueva alteración que tiende a someter los intercambios de bienes ceremoniales mismos a una estrategia de redistribución de la tierra entre las tribus y los clanes.

Nos queda por analizar un segundo rasgo sorprendente de las sociedades con *Big men* del interior de Nueva Guinea: la ausencia de iniciaciones masculinas y femeninas y la presencia de cultos masculinos a los espíritus de la fecundidad, de la fertilidad, de la riqueza y del éxito en los intercambios. Dos ejemplos especialmente interesantes nos los ofrecen los cultos de un espíritu femenino y otro masculino entre los Melpa y los Gawigl, cultos conocidos por los trabajos de Vicedom y Tischer (1943-1948)², Strauss y Tischer (1962)³ y ahora de A. Strathern (1970, 1979)⁴.

He aquí un breve resumen del mito fundacional del culto del espíritu femenino, tal y como nos la ha presentado Strathern, a partir de los datos suministrados por él mismo y por Vicedom:

Había dos hermanos solteros que vivían en el bosque y veían como los papagayos venían regularmente a comer los frutos de un árbol. El más joven le dijo al mayor que cogiese uno. El hermano le obedeció, pero el ave, herida, consiguió escapar. El hombre se llevó consigo un trozo de carne y la siguió. Más adelante encontró a una joven, cuyo brazo estaba vendado, y le ofreció la carne. Ella aceptó, se lo agradeció y entró en una casa. En realidad era el papagayo al que había herido. Luego la vio salir de su casa corriendo para ir a frotarse el sexo contra el tronco de un banano. Cuando se marchó cogió un trozo de concha y lo metió en el tronco, y así cuando ella volvió a frotarse se

¹ M. J. Meggitt: *Blood is their Argument*, Mayfield Publishing Company, 1977, p. 9.

² G. F. Vicedom and H. Tischer: *Die Mbowamb*, Friederichsen-De Gruyter, 3 vols. 1943-1948.

³ H. Strauss and H. Tischer: *Die Mi-Kultur der Hagenberg-Stämme*, De Gruyter, 1962.

⁴ A. Strathern: «The Female and Male Spirit Cults in Mount Hagen», *Man*, V, (4), dic. 1970, pp. 572-585; «Men's House. Women's House: the Efficacy of Opposition, Reversal and Pairing in the Melpa *Amb Kor* Cult», *Journal of Polynesian Society*, 88 (1), 1979, pp. 37-51.

hizo un corte y por tanto «una vagina». Más tarde llegaron todas sus hermanas, salvo la más joven, entraron en la casa y se pusieron «calientes» y, después de un rato fueron a fro-tarse contra el banano y también se cortaron el sexo. La más joven de las hermanas se quedó fuera de la casa y luego abandonó el lugar. El hombre fabricó faldas para las chicas, les dio la carne y se las llevó a su casa, donde dio tres a su hermano en matrimonio y se quedó con cuatro. Un día se peleó con la mujer que había herido cuando era un papagayo y ella se fue a llorar a su jardín. Estalló una tem-pestad y apareció la más joven de las hermanas; y le dio un paquete de adornos y de ramas de cordilina para que se lo diese a su marido, recomendándole que le dijese a este último que abriese el paquete en su casa de hombre (los hombres duermen, en esta sociedad, en casas separa-das de las de las mujeres). El marido cogió el paquete, hizo lo que ella le había dicho y por la noche oyó a los espíritus danzar alrededor de la casa. A la mañana siguiente se en-contró con piedras pintadas de distintos colores y se dio cuenta que el espíritu mujer había venido hasta él bajo la forma de estas piedras. Comenzó a rendirle culto, a aque-lla que no se había convertido en una mujer humana, como sus hermanas, y desde entonces los hombres dicen que «sa-crifican cerdos» mientras comparten la carne de cerdo con sus mujeres. Este mito también se encuentra entre los Huli, cerca de los Mendi y entre los Wiru, etc.

No carece de interés el comparar este mito al de los Baruya en el que la mujer coloca en el tronco de un bananero el hueso de un murciélago, el hombre se lo clava en su sexo, y ciego por el dolor coge un cuchillo y se lo clava en el sexo de la mujer.

El culto a la Mujer virgen, diosa de la fertilidad, parece exten-derse del Sur hacia el Norte, desde los Ialibu, vecinos de los Men-di, hasta los Melpa, y más lejos todavía entre los Kyaka y los Ma-ring...¹. Los Melpa hacen venir del Sur a los expertos en estos ri-tuales y el culto está organizado por uno o dos *Big men*, que consi-deran este pago como una especie de dote abonada a la mujer es-píritu, a la que los expertos ofrecen como esposa a todos los hom-bres. Los rituales, que se repiten con algunos meses de intervalo, duran muchas semanas. Culminan con la construcción de una casa de los hombres y de las mujeres, en la que penetran los hombres adultos que desean ser iniciados. Los unos serán vestidos de sím-bolos masculinos y los otros de femeninos. Van a dormir bajo el mis-mo techo, a comer bajo el mismo techo, pero en espacios separa-

¹ R. M. Glasse: «The Huli of the Southern Highlands», en P. Lawrence and M. J. Meggitt (eds): *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford University Press, 1965; R. Bulmer: «The Kyaka of the Western Highlands», en *ibid.*

dos. No habrá intercambios de alimentos entre estas dos mitades. Se enterrará el útero de una cerda en el agujero de un horno para satisfacer a la tierra y para asegurar la fertilidad de los cerdos y la prosperidad de las cosechas. Se sacrifican cerdos a los antepasados, y se muestra a los hijos de los *Big men* las piedras sagradas que han servido para el sacrificio. Los hombres consumen los alimentos sagrados preparados por los expertos con vistas a protegerlos contra la sangre menstrual de las mujeres. Todo termina con las danzas que ejecutan los oficiantes de este culto, vestidos de hombres y mujeres, y con un gran reparto de carne de cerdo, sin compensación alguna, entre centenares de personas llegadas de los clanes vecinos o de otras tribus para celebrar alegremente el final del culto.

Por lo que al culto del espíritu masculino se refiere, se basa en un mito que cuenta cómo una pareja sin hijos encontró un día un bebé, un niño, en el río. Durante la noche el niño, que era un espíritu, le arrancó la cabeza a la mujer dormida y se fue con ella. A la mañana siguiente el marido se puso a la búsqueda del espíritu con la ayuda de su hermano. Lo rodearon en una gruta en la que se había refugiado y lo capturaron, y así el marido rescató la cabeza de su mujer. El espíritu le prometió enseñarle las fórmulas mágicas para hacer que las mujeres sean bellas y fértiles, las cosechas abundantes y las riquezas numerosas. Con la cabeza y las fórmulas mágicas el marido resucitó a su mujer, y el Espíritu se convirtió en una piedra de las que reciben culto por parte de los hombres, culto del que están excluidas las mujeres.

Entre los rituales de este culto figura la erección de un gigantesco poste, el *porombil*, que posee significación fálica. Los maestros del ritual entierran las plantas «frías» para asegurar la fertilidad de la tierra y distribuyen hígado de cerdo a los hijos de los celebrantes del culto. Los hombres comen en silencio y es preciso que terminen de comer todos a la vez, porque lo contrario sería un presagio de muerte. Los expertos arrojan entonces a través del fuego algunos paquetes mágicos que deberán asegurar el éxito en los intercambios *moka*. El ceremonial termina entonces con regalos de carne de cerdo para el gentío y el *Big man* que ha «financiado» la celebración del culto baila con gran excitación ante los ojos de todos, gritando: «hago cocer los cerdos, bailo, culmino el culto».

Comparemos este culto a las iniciaciones masculinas de los Baruya. Strathern ve en estas prácticas rituales tres temas, tres objetivos fundamentales, que son idénticos a los de las iniciaciones masculinas de los Baruya o de las diferentes tribus de los Eastern Highlands: los Awa, los Bena-Bena, los Gahuku-Gama... El primer objetivo: superar la dualidad del mundo femenino, dador de vida y de muerte, y recibir el poder de un espíritu femenino o más exactamente apoderarse de ese poder para controlarlo. Este espíritu es virgen, y por tanto está desprovisto de los peligros de la sangre menstrual y de las poluciones de la reproducción sexual de la vida. Segundo objetivo: afirmar la superioridad de los hombres sobre las

mujeres en el proceso de procreación de los niños, y sobre todo en la capacidad de hacer hijos; afirmar la superioridad de lo masculino sobre lo femenino en las fuerzas cósmicas que procuran la fertilidad de la tierra, del ganado, etc. Y por último, construir y profundizar la solidaridad entre los hombres, pero solamente entre los celebrantes del culto, es decir, entre los hombres de uno o dos clanes, y nunca, al parecer, de una tribu entera.

Más allá de estos tres objetivos, que son comunes a las iniciaciones Baruya, Fore¹, Gimi... y a los cultos secretos de los Melpa, de los Gawigl..., más allá de los mitos fundadores que manejan esquemas comparables, pero frecuentemente de sentido contrario, comparemos los aspectos sociales de estas prácticas rituales.

Entre los Baruya las iniciaciones atañen a los muchachos, niños y adolescentes, y el culto a los adultos, padres de varios hijos. Las iniciaciones son obligatorias para todos los jóvenes de la tribu y los cultos están organizados por voluntarios, pertenecientes a uno o dos clanes, y en parte están financiados por un *Big man*. Las iniciaciones baruya están en primer lugar a cargo de todas las familias de iniciados, y secundariamente del resto de la tribu. Los maestros de los rituales entre los Baruya son los Baruya, los autóctonos; su función es hereditaria y no está materialmente retribuida. Los maestros de los cultos son extranjeros, su función es hereditaria, pero puede ser «comprada»; está retribuida con conchas, plumas, etc., bienes que figuran en las dotes y en los regalos del intercambio ceremonial. Las iniciaciones baruya están orientadas en contra de los enemigos y de las mujeres. Los cultos están orientados en contra de las mujeres e indirectamente en contra de los enemigos. El fin principal de las iniciaciones es el control de la vida y la fuerza por parte de los hombres. El de los cultos es el control de la vida en tanto que fuente de riqueza que permite mantener una posición en la red intertribal de los intercambios *moka*. Las iniciaciones comportan pruebas físicas y se desarrollan en la obediencia colectiva a los maestros de los rituales por parte de los iniciados y de la masa de parientes y espectadores. Los cultos no comportan grandes pruebas físicas, salvo el silencio impuesto en las danzas, y se desarrollan en la obediencia colectiva de todo el mundo, comprendidos los *Big men*, a los maestros de los rituales. Por último, las iniciaciones se celebran con los regalos cinegéticos ofrecidos por los hombres adultos a los jóvenes iniciados y con la redistribución de alimentos a los espectadores, llevada a cabo sin competencias y en una atmósfera de regalos sin contra-regalo; mientras, los cultos van acompañados

¹ Philip Newman: «Religious Belief and Ritual in a New Guinea Society», en: J. B. Watson (ed): *New Guinea: The Central Highlands, American Anthropologist*, 66, special issue, 1964, pp. 257-272; P. Newman and D. Boyd: «The Making of Men. Ritual and Meaning in Awa Male Initiation», en Gilbert Herdt (ed): *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, aparición próxima; L. Langness: «Ritual, Power and Male Dominance», *Ethos*, II, (3), 1974, pp. 184-232 y R. M. Glasse: «Marriage in South Fore», en *Pigs, Pearshells...*, op. cit., pp. 16-37.

de sacrificios a los antepasados y de la redistribución de cerdo sin que ello suponga la creación de una deuda, sin que cree obligaciones. Los cultos, que deben multiplicar la riqueza puesta en circulación en los intercambios competitivos, descansan sobre un principio que contradice la lógica de los intercambios, el regalo gratuito, el regalo sin contra-regalo. Y podemos observar que en este contexto el *Big man* ya no ocupa el primer lugar, retrocede ante el maestro de los rituales —entre los Baruya el hombre con *kwaimanie*— para continuar acumulando una vez más prestigio e influencia por su contribución, superior a la de los demás, a los gastos materiales de la organización del culto.

¿Podríamos, por tanto, sostener la hipótesis según la cual el desarrollo de los intercambios competitivos y de la producción orientada hacia esos intercambios ha podido traer como consecuencia la desaparición de las relaciones de parentesco basadas en el intercambio directo de hermanas, cuando se daba, y también la desaparición de las iniciaciones colectivas, masculinas y femeninas? ¿Estos intercambios, que poco a poco van tomando el lugar de la guerra en los enfrentamientos entre los grupos, han llegado a disolver el lazo existente entre la guerra y las iniciaciones masculinas? ¿Al desarrollarse la dependencia económica recíproca de los individuos se ha vuelto menos necesario ese inmenso control ideológico que suponen las iniciaciones? ¿Porque después de todo para instaurar la mentalidad y los principios de la dominación masculina entre los muchachitos mendi, enga, melpa, kyaka, no basta con separarlos físicamente de su madre y hacerlos vivir en la casa de los hombres de su poblado sin hacerlos sufrir los rituales de iniciación!

Pero a un nivel más profundo, si se supone que los sistemas de parentesco basados en el intercambio directo de mujeres han tenido quizá antaño en Nueva Guinea y en otras partes más importancia de la que poseen ahora, si se supone que el principio de la equivalencia de las mujeres ha ejercido una mayor influencia, ha constituido una norma más difundida que en la actualidad en la práctica de las alianzas matrimoniales; entonces ¿por qué razones y en qué circunstancias el principio de la equivalencia entre el regalo y el contra-regalo se embotaría, en qué circunstancias sus términos (vida por vida, mujer por mujer, muerte por muerte y cerdo por cerdo) se convertirían en formas variadas de riqueza y, por tanto, en último término, en formas y en cantidades diferentes de trabajo humano, masculino o femenino, y colectivo y/o individual? La hipótesis según la cual estos sistemas han tenido quizá más importancia o conocido una expansión mayor que en la actualidad descansa sobre el hecho, conocido por los datos de la arqueología y la etnobotánica, de que la llegada de la patata dulce, traída de América por los marinos portugueses y españoles hace cuatro siglos, probablemente cambió profundamente la economía de Nueva Guinea. La patata dulce se sumó al tubérculo tradicional de Asia y Oceanía, el taro, y por su capacidad de adaptación a climas de gran altitud, permitió

la ocupación de los altos valles y de zonas antaño desiertas. Además su rendimiento por hectárea es muy superior al del taro.

La cuestión, si tuviese sentido, desbordaría ampliamente a los Baruya, los Melpa, Nueva Guinea y Oceanía. Sería la misma que se plantea Lévi Strauss al final de las *Estructuras elementales del parentesco*, en el seno de las cuales la elección global no está fijada directamente por las estructuras del sistema, sino que depende de criterios exteriores al propio parentesco: la riqueza o el estatuto de los padres de los futuros esposos (se casa uno con la hija de un jefe, o de un rico propietario de ganado...). El ha denominado a estos sistemas de parentesco sistemas con estructuras complejas. Y también en Nueva Guinea se hallan estos sistemas de estructura compleja, basados no en el principio de intercambio «generalizado», que otorga a los intercambios de mujeres contra una dote un movimiento de conjunto y una dirección general, sino sobre el principio del intercambio «general», sin preferencia particular y sin dirección privilegiada: mujeres por riquezas intercambiables.

En definitiva los *Big men* son una variedad particular de los Grandes Hombres, que surgen allí donde los intercambios competitivos han hecho disminuir la relativa importancia de la guerra y de los guerreros, allí donde los muchachos y las muchachas aprenden a ocupar su lugar en la sociedad sin pasar por grandes o pequeñas maquinarias iniciáticas, allí donde las riquezas materiales intercambiables se cambian por todo, y sobre todo por mujeres. Pero entre los Baruya, y los Enga o los Melpa, observo muchas sociedades intermedias, muchas formas de transición que llevan a pensar que quizá existiesen, a pesar de la diversidad de las lenguas y las culturas, sistemas y leyes de transformación de las estructuras sociales que se hallan en Nueva Guinea. (Incidentalmente mis colegas especializados en las sociedades de cazadores-agricultores de la Amazonia, los Achuar o los Jíbaros del Ecuador, por ejemplo, encuentran grandes parecidos entre los Grandes Hombres baruya y sus guerreros amazónicos.)

Tomemos a los Maring, que viven en los valles de los montes Bismarck, en las fronteras de los grupos Melpa y Karam. Han sido detenidamente estudiados por Roy Rappaport¹, A. Vayda y Cherry Lowman-Vayda², que ha consagrado un amplio y bello artículo a los *Big men* de los Maring. ¿Pero qué demuestra? Que en esta sociedad los *Big men* son en primer lugar los Grandes Guerreros y los Grandes Hombres dotados de poderes sobrenaturales que les permiten comunicarse con sus antepasados. Un clan habitualmente no posee más que uno de esos Ancestor-Spirit-Men. El es quien regula los sacrificios a los antepasados y quien controla, por tanto, parcialmente la utilización social de los cerdos. Como es el único

¹ R. A. Rappaport: *Pigs for the Ancestors*, Yale University Press 1968; «Maring Marriage», en *Pigs, Pearshells...*, op. cit., p. 117-137.

² Cherry Lowman-Vayda: «Maring Big men», *art. cit.*

capaz de comunicarse con los antepasados, representa los intereses de todos los miembros del clan. Su función sin embargo no es automáticamente transmitida a su sucesor. Muchos miembros de su clan, reunidos ante los restantes miembros varones, se ponen a fumar tabaco verde y a masticar hojas. El primero que se sofoca por la acción del humo es designado como el sucesor del «hombre de los espíritus de los antepasados». Junto a él existe en cada clan un «hombre que posee la magia de la guerra»; es el depositario de un par de piedras sagradas y de los rituales que permiten incrementar la fuerza de los guerreros y embrujar a los guerreros enemigos. Estas piedras se guardan en una casa especial y la persona del *Fight-Medicine-Man* está rodeada por múltiples tabúes. A su lado se hallan muchos hombres que también poseen magias bélicas y los chamanes, que no poseen el poder de dar órdenes a los restantes miembros de su clan. El *Fight-Medicine-Man* no combate en primera línea. Entre los Maring, al igual que entre los Baruya, se encuentran, por tanto, Grandes Hombres que son grandes por sus funciones y por sus capacidades individuales para cumplirlas. La relación entre lo que es heredado y/o merecido es mucho más simple que entre los Baruya, ya que las funciones son heredadas en el interior de cada clan y redistribuidas a través de los procesos de selección entre un determinado número de candidatos que pertenezcan a ese clan. Por último también existen los intercambios de cerdos, pero en forma de carne y no de animales vivos. En resumen, se está hablando de *Big men*, pero estamos ante unos Grandes Hombres: ante el guerrero invencible, ante el hombre de los antepasados, ante el hombre de la magia y de la guerra, no ante el *Big man* de los Enga, de los Kyaka, manipulador de hombres y riquezas. Destaquemos que entre los Maring coexisten dos sistemas de parentesco, uno fundado en el intercambio directo de mujeres y otro en el intercambio de una dote por una mujer; y además podían compensar un guerrero enemigo muerto mediante una mujer viva.

Entre los Manga de la misma región, estudiados por Cook¹, también se dan dos sistemas de parentesco, pero el primero de ellos no da lugar al intercambio de riquezas y el segundo va acompañado de una dote que se abona tras el nacimiento de los dos niños durante un *pig festival*. También allí los Grandes Hombres son el Gran guerrero y otro tipo de personajes, pero no se hallan «auténticos» *Big men*. La misma dualidad existe entre los Telefolmin, estudiados por Ruth Craig, en los que según dice² «los *Big men* son muy diferentes de los de las Highlands». Por último, en el inmenso grupo de las sociedades de las provincias orientales de las Highlands, en cuya frontera viven los Baruya y los Anga, se encuentran sistemas de iniciación frecuentemente próximos a los de los Baruya entre los

¹ E. A. Cook: «Marriage among the Manga», en *Pigs, Pearshells...*, *op. cit.*, p. 96-116.

² Ruth Craig: «Marriage among the Telefolmin», en *Pigs, Pearshells*, *op. cit.*, p. 176-197.

Awa, y particularmente entre los Tairora, pero también entre los Bena-Bena, los Gahuku-Gama, etc. Sin embargo, en casi todos ellos se practica no el intercambio directo de mujeres, sino el intercambio de dote y a veces incluso, como entre los Bena-Bena, de cerdos vivos y no de carne de cerdo, lo que ejerce una presión todavía más fuerte sobre la piara de cada familia. Sin embargo incluso ahí el primero de los Grandes Hombres sobre la escena pública es el Gran guerrero y, a su lado, los maestros de los rituales de los que se habla muy poco en los trabajos de los especialistas. Pero de «auténtico» *Big man* poco o nada¹.

¿No parece esto contradecir nuestra propuesta? Aquí tenemos sociedades con iniciaciones colectivas masculinas que, aunque no duren más que unos meses y no impliquen la radical separación de los chicos y las chicas, se asemejan a las de las sociedades baruya; pero estas sociedades también practican el matrimonio por dote y los intercambios competitivos de cerdos, al igual que las sociedades con *Big men*; no obstante no parece que haya en ellas auténticos *Big men* que dominen a los demás por sus generosidades.

De hecho no hay contradicción con nuestra hipótesis, ya que ésta no defiende el que las sociedades con *Big men* aparezcan cuando no exista o cuando deje de existir el intercambio directo de mujeres, sino cuando *los intercambios, sean del tipo que sean*, de mujeres, de cerdos o de enemigos muertos en combate, *ya no se basen en el principio de la equivalencia de los bienes intercambiados*.

Es en esta vía en la que Kenneth Read, que fue el gran pionero del estudio de las sociedades de las provincias orientales de las Highlands de Nueva Guinea, se había situado, hace más de veinte años, en un estimulante artículo sobre «poder y consenso» entre los Gahuku-Gama². Recordaba que para ellos el principio fundamental es el de la equivalencia entre los individuos, o al menos entre los hombres de una parte y las mujeres de otra (ya que existe una dominación masculina, y por tanto no hay una equivalencia entre los sexos). Al mismo tiempo señalaba que se trata de promover a los hombres más «fuertes»; el primer lugar para la expresión de la fuerza era la guerra, y el segundo la producción y la redistribución de las riquezas en las «fiestas de los cerdos». Pero en estas ceremonias de intercambio no emergía ningún *Big man*. ¿Por qué? Porque el ciclo de las fiestas está gobernado por reglas que están expresamente destinadas a permitir (la reproducción de) la paridad. «El grupo que ofrece la fiesta en ningún caso debe matar y distribuir un número de cerdos que exceda la capacidad de compensación de sus hués-

¹ Lue Langness: «Marriage in Bena-Bena», en *Pigs, Pearshells...*, *op. cit.*, p. 38-55; «Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena-Bena Example», *Oceania*, 37 (1), 1967, p. 161-179.

² K. E. Read: «Leadership and Consensus in a New Guinea Society», *American Anthropologist*, 61 (3), 1959, 425-436; «Nama Cult of the Central Highlands», *Oceania*, 23, 1952, pp. 1-25.

pedes e invitados»¹. He ahí la respuesta. Las relaciones de parentesco descansan sobre el intercambio de bienes por mujeres, y esto condiciona enormemente la posibilidad que un individuo tiene de convertirse en un Gran Hombre,» porque un hombre no es reconocido plenamente como adulto mientras no ha reembolsado, mientras no ha devuelto las contribuciones que los hombres de su clan le han ofrecido para que pudiese iniciarse primero y luego casarse». Pero el sistema de intercambios y la lógica social básica descansan sobre el principio de la equivalencia de los intercambios y de la promoción de los varones adultos fundamentalmente equivalentes, dejando a los más «fuertes» los medios de superar a los demás en beneficio de todos en la guerra o en la producción.

En resumen, si tomamos las cosas al pie de la letra, y a pesar de la utilización abusiva del término *Big man* para designar a cualquier tipo de Gran Hombre que tiene poder en Melanesia, el *Big man*, tal y como lo describe Marshall Sahlins, sería más bien una excepción en esta parte del mundo.

Finalmente me veo obligado a preguntarme qué es lo que, en la historia de estas sociedades, ha asociado de modo hereditario, definitivo, la división de las funciones y los estatutos con grupos sociales distintos (como entre los Baruya) y ha hecho de esta división hereditaria el punto de partida, el pretexto, para algunos de estos grupos, para «merecer», para apropiarse de una parte del trabajo y los recursos de los demás en nombre del interés general que encarnaban estas funciones. Posible disolución de las formas de propiedad comunitaria de los recursos, nacimiento de las castas y de las clases..., pero esta es una cuestión que sobrepasa ampliamente el objeto del presente libro.

¹ K. E. Read: «Leadership and Consensus...», *art. cit.*, p. 430.

TERCERA PARTE

LAS RECIENTES TRANSFORMACIONES
DE LA SOCIEDAD BARUYA

El lector ya lo sabe: la sociedad que acaba de descubrir con este libro, la sociedad baruya de antes de 1960, de antes de la llegada del poder blanco, ya no existe. En 1967 dos misioneros que encontré entre los Watchakes, otro grupo anga separado de los Baruya por las más altas cumbres de la misma cadena montañosa, el Kratke Range, y por inmensos bosques difíciles de franquear, me habían designado una de esas cumbres pronunciando la frasecita que desde hace algún tiempo ha hecho correr a todos los antropólogos: «Debe usted ir allí, entre los Baruya. Han sido descubiertos hace muy poco tiempo. Todavía van vestidos igual que antes. Las cosas no deben haber cambiado mucho entre ellos.»

Y efectivamente, cuando llegué entre los Baruya fue un auténtico shock. Centenares de hombres adornados con plumas, armados con arcos, flechas y escudos, pasaban la mayor parte de su tiempo entrenándose en el tiro con arco. Y esto a una hora o dos del puesto de control en el que vivía el oficial encargado de la región junto con algunos soldados y policías: en las cercanías del puesto desaparecían los escudos y los arcos y las flechas se ocultaban sabiamente entre las manos o se escondían entre las matas. Pero en conjunto la sociedad parecía casi intacta. Sin embargo, como descubriría más tarde, ya habían desaparecido lienzos enteros del edificio, que yacían en la memoria de los adultos o habían comenzado su viaje hacia el olvido. Algunas costumbres como la exposición de los muertos envueltos en capas de corteza sobre una plataforma, la recogida y el transporte de sus huesos un año después de su fallecimiento, dentro de la ceremonia de los segundos funerales, habían sido prohibidas por motivos de higiene pública por la Administración australiana y ya no volverían a renacer jamás. Se había llevado a cabo todo un trabajo de reconstrucción del desarrollo de las grandes iniciaciones masculinas con el fin de ocultar lo esencial a ojos de los blancos, misioneros o funcionarios que visitaban o habitaban en es-

tos valles. Y a un nivel más profundo habían sido amputados toda una serie de rituales bélicos, siendo otros reinterpretados en función de este nuevo contexto. Me fue necesaria la confianza de los Baruya y algunos años de esfuerzos para poder reconstruir mentalmente las realidades desaparecidas y hallar parcialmente el antiguo sentido de lo que sobrevivía.

Los Baruya ya no eran lo que habían sido siete años antes: una tribu que ejercía su soberanía sobre un territorio que sus antepasados habían conquistado y acrecentado en el curso de los siglos en detrimento de los grupos autóctonos. Hasta finales del siglo XIX habían vivido en el valle de Marawaka, en el que sus antepasados habían hallado refugio, y al llegar el siglo XX, habían comenzado a infiltrarse en el vecino valle de Wonenara, del que apenas habían ocupado la mitad. Tierras fértiles, bosques repletos de caza y poco poblados, cuyos habitantes retrocedieron ante los Baruya. En 1951 cuando Jim Sinclair llegó a este valle los Baruya, tal y como he dicho, le propusieron que les ayudase a ajustar las cuentas con sus enemigos, los Yuwarrunalche, que todavía se les resistían en dos aldeas fortificadas. Los Baruya habían pensado en principio en matar a este blanco y a todos sus soldados, pero quedaron disuadidos cuando el blanco les propuso hacerles una demostración de los poderes de sus armas. Hizo buscar escudos gruesos, los puso en fila y mandó a los fornidos guerreros baruya que disparasen sus flechas sobre esos blancos, y al ir a comprobar los impactos pudo admirar a los tiradores que habían atravesado un escudo de parte a parte. Luego alineó a sus soldados y les dio la orden de apuntar hacia el centro de los escudos, que saltaron en pedazos bajo las balas de los fusiles de guerra. Pidió entonces a los guerreros baruya que fuesen a comprobar el tamaño de los agujeros hechos en los escudos y al parecer los convenció de la superioridad de las armas de los blancos y de sus magias. A la mañana siguiente cuando Jim Sinclair hizo presentar armas al izar la bandera australiana clavada ante su tienda, un Baruya, Bwarimac, que más tarde debía ser nombrado jefe de la aldea, cayó en trance ante la visión del resplandor de las bayonetas. Acababa de quedar poseído por el «espíritu del blanco», según me explicó más tarde. Jim Sinclair, que había anotado el incidente en su diario de viaje, siempre ignoró estas tentativas de captación de sus poderes o de asesinarlo. Sin embargo el primer blanco permaneció menos de una semana entre los Baruya, no hizo más que pasar.

No obstante sería falso datar la influencia de los blancos desde su llegada entre los Baruya. Como hemos visto, antes de que estuviesen presentes y de que se instaurasen las relaciones de dominación colonial, sus herramientas ya habían llegado a manos de los Baruya; la introducción de estos útiles había traído diferentes consecuencias para los hombres y las mujeres de la tribu.

Los Baruya se habían puesto a producir más sal para procurarse las herramientas de acero, y por tanto tuvieron que extender las su-

perficies plantadas con caña de sal y solicitar con mayor intensidad los servicios de los fabricantes. Luego, gracias a las herramientas de acero los hombres pudieron, con la misma cantidad de trabajo que antes, roturar mayores superficies en el bosque y producir más tubérculos, lo que ofreció la posibilidad de alimentar mejor a la población y de incrementar el número de cerdos. Por el contrario para las mujeres, dado que el uso de hachas y machetes les estaba prohibido en virtud de la antigua división del trabajo y dado que ninguna fuerza productiva nueva había venido a sustituir a sus herramientas tradicionales, el incremento de la producción agrícola y de la cría de cerdos les obligó a una creciente aportación de su trabajo. Así se profundizó la tradicional distancia entre los papeles y la productividad del trabajo de los hombres y las mujeres en el proceso de división del trabajo.

Además la superior productividad de las herramientas de acero, comparada con la de las herramientas de piedra¹, hizo mucho menos necesarias las formas de cooperación que asociaban a los hombres en las diversas fases del proceso de trabajo, roturación del bosque virgen, corte de los troncos de los árboles en forma de postes o planchas, etc. Las formas individuales del trabajo masculino adquirieron una importancia relativamente mayor, disminuyendo de este modo las funciones de la ayuda económica y la cooperación material, así como las relaciones de parentesco y vecindad, que antaño intervenían en el proceso de producción. Este podría organizarse de ahora en adelante en el cuadro relativamente estrecho de las familias conyugales, monógamas o polígamas, volviendo de este modo más estrecha y cotidiana la complementareidad material del marido y del hijo (o de su/s esposa/s). Cuando llegó Jim Sinclair observó que casi todos los hombres llevaban herramientas de acero, pero todavía podían verse por aquí o por allá azuelas de piedra.

De este modo incluso antes de la llegada de los blancos al lugar, los Baruya ya habían entrado bajo su dependencia económica y material, al sustituir sus antiguas herramientas de piedra por útiles de acero, mucho más productivos, pero que no se podían fabricar, y durante mucho tiempo continuaron ignorando que eran «los blancos» quienes los fabricaban. Pero ellos todavía no sabían que la influencia creciente de los blancos y de sus riquezas sobre Nueva Guinea estaba, sin duda alguna, parcialmente en la base de una serie de acontecimientos históricos que habían alterado su sociedad hacia los años 1930 ó 1940.

En esta época, en efecto, el territorio de los Baruya en el valle

¹M. Godelier, en colaboración con J. Garanger: «Outils de pierre outils de acier chez les Baruya de Nouvelle Guinée», *l'Homme*, XIII (3), 1973, pp. 187-220. Beatrice Blackwood: *The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea*, Pitt Rivers Museum, University of Oxford, 1950. Richard Salisbury: *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*, Melbourne University Press, 1962. William Townsend: «Stone and Steel Tools in a New Guinean Society», *Ethnology*, VIII, (2), 1969, pp. 169-205.

de Marawaka fue brutalmente invadido por dos tribus enemigas llegadas de Menyamya, los Tapatche y los Yopenie, que atacaron simultáneamente todas las aldeas baruya del valle de Marawaka; los aterrorizados habitantes huyeron hacia las tribus vecinas o de la familia baruya que ocupaban parte del valle de Wonenara, formando desde comienzos de siglo una especie de cabeza de puente, cuyos efectivos iban creciendo lentamente.

Un frente de solidaridad unió a todas las tribus locales, comprendiendo a parte de los Andje, los enemigos hereditarios de los Baruya, contra los invasores, que, aunque eran de cultura anga, «hablaban —dicen en la actualidad los Baruya— otra lengua». Al cabo de un año, hostigados por los continuos ataques, los invasores se volvieron hacia sus casas. Es muy probable que su invasión fuese debida al empuje que sobre ellos habrían ejercido otras tribus, que al estar ya en contacto con los europeos hubiesen conocido una expansión económica y demográfica. Carecemos de pruebas suficientes para afirmarlo con exactitud, pero parece que esta invasión, aunque siguiendo un movimiento secular de expansión de los grupos anga de la región de Menyamya, haya podido ser la consecuencia del desarrollo de los contactos y los intercambios con los europeos.

El asunto tuvo importantes consecuencias para los Baruya, porque tras la partida de sus enemigos y la reconquista de su territorio, buena parte de la tribu que había buscado refugio provisionalmente en el valle de Wonenara junto a los pioneros decidió quedarse allí.

Este nuevo reparto de la población baruya disminuyó la presión sobre las tierras que reinaba en su tradicional territorio del valle de Marawaka, aunque al precio de una presión mucho más fuerte sobre los grupos del valle de Wonenara y sobre todo sobre los Yuwarrunatche, que ya habían cedido terreno ante los pioneros baruya. Y es para «acabar» —como suelen decir— con los Yuwarrunatche en lo que los Baruya querían comprometer a Jim Sinclair y a sus tropas cuando llegaron en una mañana de 1951 a su territorio, conducidos por guías watchakes que conocían bien a esos «Batia», fabricantes de sal, que el australiano quería descubrir.

Durante todos estos años de influencia indirecta, oblicua, del mundo blanco sobre los Baruya éstos habían continuado siendo una tribu soberana, que reorganizaba su modo de vida libremente, en función de los acontecimientos y los cambios que iba sufriendo. Pero estos cambios tomaron un giro totalmente diferente con la pacificación en 1960 de esta región de los Eastern Highlands y la forzada sumisión de los Baruya a la política de la Administración australiana. La región fue declarada de «circulación restringida», lo que significaba que los blancos u otras personas ajenas a las poblaciones locales no podían residir y circular en un radio de algunas millas alrededor del puesto. Esta situación duró hasta 1965. Entretanto misioneros pertenecientes a diversas sectas protestantes se ha-

bían instalado en el interior de la zona autorizada. En 1967 llegaba un antropólogo —y durante mi primera estancia permanecí casi tres años en la aldea baruya más separada del puesto de control y de los demás blancos, Wiaveu. En esta época no había carretera y todos los contactos con el mundo exterior se hacían por avioneta o helicóptero. En 1979 se terminó de construir una pista con la ayuda del trabajo voluntario de los Baruya y de las tribus vecinas, ruta practicable solamente en la estación seca, extremadamente peligrosa y que flanqueaba la montaña a cerca de 3.000 metros de altitud, bordeando precipicios vertiginosos. En 1979 los Baruya —así como sus enemigos tradicionales, los Yuwarrunatche— compraban su primer vehículo, una camioneta Toyota, para poder transportar su café y venderlo a mejor precio en la ciudad, de la que traían mercancías también más baratas, entre las que había un género muy codiciado, la cerveza. Pero desde 1975 Nueva Guinea se había vuelto independiente y la venta libre de cerveza, antaño reservada a los blancos y a los chinos, fue autorizada a todas las poblaciones del territorio.

Pero volvamos al período colonial de los Baruya. Fue muy breve, ya que no duró más que de 1960 a 1975. Bastó sin embargo para producir transformaciones irreversibles en la sociedad baruya, transformaciones que se aceleraron a partir de la independencia. Trataremos de resumirlas a continuación muy brevemente, a pesar de que, por haberlas observado durante muchos años, dispongo de materiales muy abundantes. Pero sería preciso casi otro libro para presentarlas con más detalle y analizarlas más detenidamente.

Colonizar es ante todo pacificar, y pacificar es impedir por las armas que se recurra a las armas para arreglar los conflictos que surgen en el seno de una tribu, o entre tribus. De ahora en adelante los conflictos, las diferencias deben ser puestas en conocimiento del representante del Gobierno, del oficial que manda el puesto de control, y éste los juzgará según la ley, la ley elaborada a partir de los principios y de los objetivos de una sociedad diferente: la australiana, miembro de la Commonwealth, cuyo derecho se inspira ampliamente en el de Su Majestad la Reina de Inglaterra.

La represión que acompaña a toda pacificación se limitó para los Baruya al incendio de una de sus aldeas, que se había alzado en armas para vengar el suicidio de una de sus mujeres casada en otra aldea. Los culpables fueron detenidos y arrojados a prisión. Pero los Baruya, como las restantes tribus de la región, quedaron muy impresionados por la represión que se abalanzó sobre sus vecinos y amigos los Yunduye y que les costó tres muertos por herida de bala, uno de ellos una mujer, abatida en un jardín por un sargento. Los Yunduye habían matado a uno de sus enemigos que, nombrado «jefe de la aldea» por el oficial blanco se había ido al puesto para aprender en qué consistían sus nuevas funciones. Los Yunduye hacía escasamente algunos meses todavía estaban en guerra con la tribu de este hombre y tenían aún seis muertos que vengar; mataron al hombre y abandonaron el cadáver a los perros

y a los cerdos. El oficial se vio obligado a «darles un escarmiento» y montó una expedición punitiva, que logró hacer tres muertos y una larga fila de prisioneros. Uno de ellos, un Gran chamán, creyó que podría transformarse en ave y huyó; se arrojó de lo alto de una roca y se fracturó la columna; todavía vive, roto en dos y camina torcido, agarrado a sus muletas.

Pueden adivinarse las consecuencias de este nuevo orden social. Los Baruya habían perdido de ahora en adelante su soberanía política, uno de cuyos atributos, allí como en todas partes, es el derecho a recurrir a la fuerza para resolver los problemas internos o externos de la tribu. Con la prohibición de la guerra los hombres Baruya perdieron inmediatamente uno de los fundamentos de la dominación masculina, el monopolio de la violencia armada. Desde un determinado punto de vista la «pacificación», la intervención de un poder blanco que arbitraria sus conflictos en su nombre, y en su lugar (a partir de un derecho y de una realidad social situados fuera del contexto tribal), han transformado a todos los Baruya, sin distinción de sexo, en seres menores de edad a sus propios ojos; y los que más perdieron en el asunto fueron los hombres, porque de ahora en adelante se verían privados «como las mujeres» del derecho a ejercer la violencia. Desde este punto de vista se ha reducido la distancia entre los sexos, pero a la fuerza.

Sin la guerra, repiten todavía los viejos Baruya, la vida ha perdido muchos de sus alicientes. Pero sobre todo los mecanismos sociales, las ideas, los símbolos que permitían hacer de los jóvenes buenos guerreros y de algunos de ellos incluso Grandes guerreros, serán a partir de ahora cosas sin objeto, anacrónicas e inútiles. Los héroes son ahora los excombatientes que cuentan sus hazañas al anochecer en la casa de los hombres a los jóvenes iniciados, que saben que ya no habrá bellas batallas campales y bellas emboscadas bien planeadas. Muy pronto los Baruya han suprimido de sus ceremonias de iniciación los rituales destinados a preparar a los jóvenes para la guerra, los rituales destinados a matar, y a manipular la sangre de los enemigos y a protegerse de la polución de esta sangre y de la venganza del espíritu de las víctimas. Poco a poco la máquina iniciática se fractura y los trozos se van cayendo enteros, dejando aquí y allá en los rituales huellas que llevan hacia esas partes ausentes, cuya existencia algunos jóvenes ni siquiera sospechan. A veces, según he sido testigo, un viejo se olvida e inicia un ritual que ya se ha vuelto inútil; rápidamente es frenado por hombres que tenían veinte o veinticinco años en 1960 y hoy en día son los *apmwewangalo*, los hombres maduros de su sociedad, que le dicen de un modo un poco brusco que no siga.

Pero si la guerra contra las tribus vecinas está prohibida, sin embargo la hostilidad, alimentada por las narraciones de los antiguos guerreros y por algunos problemas que la paz blanca impide solucionar, todavía subsiste. Sobre todo por parte de las tribus que habían debido retroceder ante los Baruya y habían perdido una parte

de su territorio, que ahora les gustaría recuperar. El único modo de lograrlo consiste en persuadir a la Administración colonial de la legitimidad de sus derechos, con el fin de que les devuelva sus tierras. De ahí los incidentes fronterizos y los procesos sin fin ante el oficial que reúne a los viejos de cada tribu, recopila testimonios y trata de establecer y delimitar las fronteras de su tribu. En general la política de la Administración ha sido la de mantener el statu quo «congelando» las fronteras ahí donde los blancos las encontraron a su llegada. Este es el motivo por el que el resentimiento todavía es muy vivo entre quienes estiman que, sin la llegada de los blancos, el futuro les hubiera podido ser mucho más favorable y habrían podido recuperar sus tierras por las armas y la diplomacia intertribal. Pero para lograr la paz no queda más que un único camino: los intercambios de mujeres y los intercambios de bienes. Las alianzas matrimoniales entre las tribus, que antaño sellaban a veces el fin de una guerra, adquieren en este nuevo contexto político mucha mayor importancia y son cada vez más frecuentes. Y por ello las mujeres que aceptan el irse a vivir con extranjeros, que todavía ayer eran enemigos, juegan un papel mucho mayor que antes.

Pero las relaciones coloniales también han modificado de otra manera el estatuto de las mujeres. De ahora en adelante las violencias físicas de un marido sobre su esposa son castigadas por la ley, y la mujer se ve así animada a resistir más frecuentemente y más abiertamente a su marido. Sobre todo en una sociedad en la que el intercambio directo de mujeres prohibía el divorcio, este último es ahora reconocido como un derecho. Pero este derecho evidentemente beneficia más a la mujer, que por primera vez puede —apoyándose sobre un derecho y un poder ajenos a la tribu— romper una alianza que le había sido impuesta por su padre o uno de sus hermanos. Pocas mujeres se atreven a correr este riesgo, y una que así lo hizo fue matada a hachazos por su marido, cuando lo abandonó para irse a vivir públicamente con su amante, que, a su vez, había abandonado a sus dos esposas. El marido, un hombre joven que había trabajado para los blancos, se fue al puesto de control y arrojó su hacha ensangrentada sobre la mesa del oficial diciéndole que fuese a buscar a su mujer al jardín en el que la había matado, y recordándole que «no era un chaval» y que sabía arreglar sus asuntos él solo, tal y como quería la costumbre. Fue condenado a tres años de prisión, durante los cuales aprendió a conducir un LandRover y volvió aureolado por un doble prestigio, por haber seguido la costumbre y por haber conseguido dar un paso hacia adelante en el mundo de los blancos. Pero los Baruya son conscientes de que todo su sistema matrimonial, basado en el intercambio directo de hermanas, se halla amenazado por esta nueva autonomía, más virtual que real, de las mujeres. De ahora en adelante son «consultadas» sobre la elección de su futuro marido; como las barreras que separaban a los sexos se derrumban poco a poco, los jóvenes tienen muchas más ocasiones de verse antes del matrimonio, y mu-

chachos y muchachas saben mucho más mutuamente sobre sí que en el pasado. El temor de los iniciados con respecto a las mujeres también disminuye. Excepto los *muka* y los *yiveumbwaye*, que todavía permanecen severamente reclusos en el espacio masculino, los iniciados poseen en la actualidad múltiples ocasiones de reunirse con sus hermanas y sus prometidas, e incluso de ver a su madre. Recientemente los Baruya han decidido anular la costumbre que impedía que un hombre casado se dirigiese a su madre o que comiese en su presencia antes de los treinta años, o al menos antes de que tuviese varios hijos mayores. De ahora en adelante los varones casados desde hace cinco o seis años y los padres de niños de corta edad ya pueden llevar a cabo los rituales que les permitirán reencontrarse con su madre.

Además, con la partida de numerosos hombres, casados y solteros, que se van a trabajar, y a veces durante muchos años, a las plantaciones de la costa, las mujeres adquieren la costumbre de ejercer sus actividades fuera del control directo de su marido. Está claro que continuarán siendo vigiladas por los hombres del linaje de este último, ya que residen con ellos, pero dependerán también, mucho más frecuentemente que antes, de la ayuda material de su propia familia, de sus hermanos, que les dan parcelas que cultivar, y se ocuparán cada vez más de sus sobrinos y nietos, etc. Los adulterios con los hombres que se quedan en la aldea tienden a multiplicarse —luego serán ellos los que a su vez tendrán que rendirles cuentas a los maridos o prometidos ausentes—. Y por último la prostitución, que era totalmente desconocida en esta sociedad, ha sido introducida por los policías y los soldados llegados de otras regiones y que permanecen en el puesto de control, frecuentemente sin sus esposas, durante meses. Algunos de ellos han ofrecido así a las mujeres baruya dinero u otros regalos por hacer el amor con ellas, y otros practicaban estos mismos avances con los muchachos. Para muchos viejos (y viejas) baruya todos estos cambios significan que, desde la llegada de los blancos, el desorden, la licencia se han instalado en el seno de la familia y de la sociedad. Todos consideran que el primer baluarte contra estos desórdenes es el mantenimiento de las iniciaciones masculinas y femeninas. Estas, privadas de sus rituales orientados contra los enemigos exteriores, se han vuelto más que nunca el símbolo y el instrumento de la dominación masculina, considerada como el principio inviolable del orden social. Pero la violencia no ha desaparecido de las relaciones entre los hombres y las mujeres; al contrario, como las ocasiones y los ejemplos de resistencia o indiferencia de las mujeres frente a las prácticas y a los símbolos tradicionales de la dominación masculina se multiplican diariamente, no es entonces por casualidad que los cinco asesinatos cometidos entre los Baruya desde la llegada de los blancos hayan sido asesinatos de mujeres.

El segundo impacto de la colonización, tras la supresión de la función guerrera, consistió en la llegada de misioneros pertenecien-

tes a tres sectas protestantes, dos de las cuales se entregaron rápidamente a una viva competencia para conquistar las almas de los Baruya. En 1960, algunas semanas después de la edificación del puesto de control, llegaba una familia de lingüistas enviada por el Summer Institute of Linguistics con el fin de aprender el lenguaje baruya y comenzar la traducción de la Biblia a esta lengua. Obra difícil de altos vuelos: en 1975 solamente se había concluido y publicado la traducción del libro del Génesis. La obra misional exigía un inmenso trabajo científico preliminar, no sólo al nivel lingüístico (reconstrucción del sistema fonético y gramatical de la lengua baruya), sino también al nivel de la interpretación de los diferentes elementos del pensamiento y de los principios de la organización social baruya; y todo este esfuerzo se materializará en el establecimiento —lejos de poder ser llevado a cabo todavía— de un diccionario de la lengua baruya. Este «trabajo» misional quedó modificado con la Independencia. Además de la traducción de la Biblia, el Summer Institute of Linguistics llevó a cabo la redacción de pequeños manuales en baruya, destinados a poner a disposición de los que supiesen leerlos datos relativos a la geografía, a la meteorología, al arte de utilizar el dinero, de comprar y vender, etc. Esta práctica misional consistente en enraizar en la lengua y la cultura de la tribu las instituciones y las ideas «modernas», que no se relacionan con la religión estrictamente, es muy diferente de la de otras misiones que educan y escolarizan a la población de Nueva Guinea en *pidgin-English*.

La segunda misión que se instaló entre los Baruya es la «New Tribes Mission», grupo protestante americano, que se llama así porque trata de convertir sobre todo a las «tribus recientemente descubiertas». Sus misioneros también tienen la voluntad de intervenir lentamente sobre las culturas autóctonas, ejerciendo preferentemente su acción en la lengua local.

La tercera de las misiones actúa, por el contrario de un modo totalmente diferente, y su influencia social es mucho más profunda. Se trata de luteranos que pertenecen a una iglesia bien organizada, que ha colocado a su cabeza a un obispo neoguineano y que está generosamente financiada por las iglesias luteranas alemana y australiana. La influencia de los luteranos es muy considerable porque no se contentan con predicar la palabra de Cristo y con dar ejemplo de la manera cristiana de vivir, sino que han puesto rápidamente en funcionamiento un sistema de escolarización. Desde 1964 abrieron escuelas en las que se enseñaba, primero en *pidgin*, a leer la Biblia, así como a escribir y a contar. Esta iniciativa estuvo sostenida por la Administración colonial australiana, que no tenía ni la intención ni los medios de crear una escuela pública en Wonenara y no podían hacer otra cosa que apoyar todos estos esfuerzos.

A partir de entonces algo empezó a cambiar entre los Baruya. Muchos padres enviaron a sus hijos a la escuela misional, y por pri-

mera vez una institución diferente a la casa de los hombres y al sistema de iniciaciones se puso en funcionamiento en esta sociedad con el fin de socializar a la juventud. Pero esta institución chocaba y contradecía por tres lados la sociedad y las ideas baruya. En primer lugar en los bancos de la escuela se sentaban juntos niños de todas las tribus de la región de Wonenara, amigas o enemigas de los Baruya. Además pudo verse entrar a una y luego a muchas niñas baruya y de las demás tribus. El acceso privilegiado de los hombres al saber comenzaba entonces a estar modestamente amenazado. Y por último y sobre todo, como el fin principal de la escolarización era la evangelización, la enseñanza iba acompañada de una actitud agresiva, y a veces despreciativa, con respecto a las costumbres «paganas» de las poblaciones locales que permanecían «en la oscuridad, en la ignorancia de la Verdad, de la verdadera luz que es la de la palabra de Cristo muerto hace dos mil años sobre la cruz, en un país llamado Israel, para salvar del pecado a todos los hombres, tanto a los negros como a los blancos» (charla habitual de uno de los pastores en los sermones del oficio dominical); la acción de la Lutheran Mission va acompañada de ataques directos, frontales, contra el sistema de creencias baruya, contra los mitos, y sobre todo contra las iniciaciones y el chamanismo. Los misioneros luteranos prohíben a los escolares que participen en las iniciaciones, que lleven el atuendo baruya y que se hagan perforar la nariz. Presentan sobre todo al chamanismo y a la magia como obras diabólicas, tratando de saber lo más posible sobre lo que pasaba en el curso de esas famosas ceremonias de iniciación de muchachos, muchachas, y de chamanes, a las que nunca estaban invitados.

Con ellos todavía más que con la Administración colonial australiana, que no se preocupaba directamente de estas realidades, salvo si algún elemento de su funcionamiento perjudicaba al «orden público», los Baruya descubrieron que su cultura y sus costumbres podían ser despreciables y que de hecho eran despreciadas. Reaccionaron de diversos modos. Algunos escolares decidieron que «seguirían el camino de los misioneros» y que «ya no tenían nada que ver con el taparrabos de su padre». La mayor parte de los adultos, por el contrario, comenzaron una labor de ocultación y readaptación de las costumbres ancestrales. Pero algunos, aun manteniendo la tradición, decidieron integrarse en este nuevo mundo que se consolidaba, no por sí mismos, sino haciendo que los continuasen sus hijos y su linaje. Este fue el caso del más grande de los chamanes baruya, que envió a sus dos hijos a la escuela luterana y los mantuvo durante mucho tiempo al margen del sistema de las iniciaciones.

Los luteranos actuaban sobre la sociedad baruya, además de haciéndose cargo de la escolarización de una parte de la juventud, mediante dos formas de intervención a las que no recurrieron los demás misioneros. Por una parte colocaron poco a poco en todas las tribus «evangelizadores» que vivían con la población y la llamaban

de vez en cuando, a veces en varias ocasiones en el mismo día, según la intensidad de su celo apostólico, a la oración o a los oficios religiosos. En principio estos evangelistas provenían de las tribus de la costa norte de Nueva Guinea, en la que la Iglesia luterana posee un fuerte arraigo. Llegaban con su familia, se instalaban en una aldea, recibían una parcela de tierra cultivable y predicaban en pidgin. Sus hijos iban a la escuela luterana, como los de los policías y los de los soldados del puesto gubernamental.

Pero poco a poco estos evangelistas venidos de lejos fueron sustituidos por jóvenes Baruya, Wantekia u otros, salidos de la escuela luterana y capaces de evangelizar, de rezar y de cantar en su propia lengua. Este desarrollo se aceleró tras la independencia de Nueva Guinea en 1975 y en la actualidad hay un evangelizador con su familia en cada aldea de cada tribu del distrito de Marawaka. Estos evangelizadores están un poco mejor pagados que antaño, pero su remuneración no sobrepasa las cincuenta kinas anuales (la kina vale un poco más de siete francos). No pueden tener más que una sola esposa, porque para los luteranos, como para las restantes misiones cristianas, no se puede recibir el bautismo sin renunciar a la poligamia. La «buena» forma de casarse, la norma cristiana en la organización del parentesco, es fundamentalmente la monogamia. Un elemento esencial del funcionamiento de las relaciones de parentesco baruya se encuentra así desvalorizado, a la vez que queda socavado uno de los más importantes instrumentos de la dominación de los hombres sobre las mujeres.

El otro aspecto de la práctica misional de los luteranos que actúa fuertemente sobre la sociedad baruya es su intervención sobre la economía de las tribus próximas a la estación de Marawaka, la nueva estación gubernamental, junto a la que se ha instalado la misión. Desde el año 1968 la misión había abierto en Wonenara, donde se hallaba entonces el puesto gubernamental, un almacén. Se vendían artículos muy solicitados por las poblaciones locales, a saber: machetes, hachas, conservas japonesas de pescado o carne, arroz, telas, blusas, camisas, camisetitas, vestidos, etc.

Bien organizadas, apoyándose en una sociedad comercial que pertenece a la congregación, que importa directamente sus mercancías del Japón o de Australia y posee sus propios barcos, beneficiándose del servicio regular de las avionetas (que también pertenecen a la congregación y son pilotadas por los misioneros blancos), gestionadas de acuerdo con los principios contables occidentales —que son eficaces por ser puramente comerciales— las actividades mercantiles de los misioneros luteranos instalados primero en Wonenara y luego en Marawaka pronto se volvieron muy florecientes. Para dar una idea de los márgenes de beneficio alcanzados diremos que la inversión inicial en el negocio fue de 200 dólares australianos en 1968, dedicados a comprar algunas cajas de conservas de pescado, algunos sacos de arroz y pastillas de jabón, que fueron vendidos con grandes beneficios. El dinero fue rápidamente rein-

vertido para comprar un lote mucho mayor de mercancías, que fueron vendidas con grandes beneficios, etc. A fines de año, descontados los gastos del transporte aéreo de las mercancías, el salario del gerente de la tienda y los de sus ayudantes, había a la venta un stock de 14.000 dólares en mercancías. Esto indica un margen de beneficio muy considerable, que deja adivinar cuál puede ser el de las grandes sociedades capitalistas del pacífico, como Burns Phillip y Steamships, que operan en Nueva Guinea, y el de las grandes plantaciones de copra, de café, de caucho, que antes de 1975 estaban casi todas en manos de australianos o de europeos.

Estos misioneros han introducido, por tanto, pocos años después de la sumisión de estas tribus, uno de los elementos esenciales de la economía mercantil, el comercio al por menor; y no se trata de una economía mercantil cualquiera, sino de su forma moderna, occidental, capitalista. Es cierto que no han intervenido directamente sobre las condiciones de producción, pero al ofrecer múltiples mercancías apetecibles, han contribuido a crear o a reforzar las necesidades que los productos de la industria capitalista hacían nacer entre los Baruya, como entre todas las tribus vecinas. Sobre todo creaban necesidades que podían ser satisfechas con dinero. Pero para procurarse el dinero los Baruya debían participar en las nuevas relaciones de producción, y para esto no tenían más que dos vías: o bien respondían a las presiones de la Administración colonial australiana y «firmaban» (?) un contrato de dos años para irse a trabajar a las plantaciones de café, de copra o de caucho de la costa o de otras islas lejanas, o bien, respondiendo a otra invitación de la Administración, se ponían a roturar el bosque para plantar café u otros cultivos comercializables.

En resumen tenían la posibilidad de convertirse en proletarios agrícolas o en pequeños productores mercantiles, o bien podían combinar ambas fórmulas convirtiéndose alternativamente en una cosa u otra. Y es una parte del dinero, ganado por los trabajadores de la plantación o mediante la venta de algunos sacos de café, el que rápidamente tomaba el camino de la caja de la tienda de los misioneros, desde que fue inaugurada. Desde entonces este movimiento de reflujo del dinero, lejos de cesar, se fue amplificando con la extensión del trabajo asalariado y la pequeña producción mercantil, y se fue dividiendo en múltiples flujos a medida que los Baruya, en estos últimos años han decidido crear su propia «casa de comercio», en lo que han sido imitados por las tribus vecinas y rivales. Este poder de la misión luterana, nacido de su capacidad para escolarizar a una parte de la juventud, de poner sobre el terreno una red de evangelizadores que peinan todas las tribus de la región, y de ofrecer con regularidad a las poblaciones las mercancías europeas deseadas, le valió el ser duramente criticada por los misioneros de la competencia, sobre todo los americanos de la «New Tribes Mission». Les reprochan ser una Iglesia que se apoya sobre el poder del dinero, que olvida la lección de Cristo: vivir de la pobre-

za y de la caridad, y que, en definitiva, como la Iglesia católica, su otro gran objeto de odio, no es más que una institución que persigue fines temporales, un poder social pervertido por el Demonio...

Sean cuales sean las luchas entre las Iglesias para la conquista y la eterna salvación del alma de los Baruya, todos los misioneros tienen en común el pretender atacar tres elementos de la cultura y la sociedad baruya: la poligamia, el chamanismo y los mitos. Todos tienen especialmente la ansiedad de saber quiénes ejercen las funciones de chamán entre las mujeres y los hombres baruya. Y todos ven espontáneamente en el chamanismo una muestra de brujería, es decir, de la presencia directa del Malvado. El chamán es a los misioneros lo que el Gran guerrero era a la Administración australiana de los comienzos de la colonización. Es el adversario potencial que hay que conocer y, para algunos de ellos, eliminar. El lector podrá adivinar las amistosas invitaciones hechas al antropólogo por los representantes de estas dos grandes instituciones que son el Estado y las Iglesias para saber más. ¡Pero todo fue en vano!

Volveré una vez más sobre las diferencias (muy numerosas) entre las prácticas de las misiones que actúan entre los Baruya y sus vecinos, para destacar una de enorme importancia. Los luteranos se declararon desde un principio claramente hostiles a la existencia de las grandes iniciaciones masculinas. Como vivían totalmente al margen de las poblaciones locales ignoraban prácticamente todo de las iniciaciones femeninas. Antes de la independencia prohibieron a los niños que frecuentaban las escuelas el participar en esas iniciaciones y a los jóvenes que habían enviado a los establecimientos escolares de otras regiones, para continuar en ellos su educación en inglés, que volviesen a su casa en el momento de las iniciaciones. Tras la independencia, estas formas de intervención directa tendieron a desaparecer, pero los misioneros continúan declarándose resueltamente hostiles al mantenimiento de las iniciaciones masculinas, amenazando incluso a veces con contar a las mujeres lo que saben.

Las demás misiones, que viven mucho más cerca de la población no manifiestan por su parte ninguna intención agresiva con respecto a estas instituciones. Conocen, por haber asistido a ellos, la mayor parte de los rituales que se desarrollan a la luz del día —los de los hombres, no los de las mujeres— y ven en ellos, lo que es exacto, una gran máquina ética que imprime espectacularmente en la conciencia de los jóvenes normas morales que se parecen a los Diez Mandamientos: «No matarás (por lo menos a un Baruya), no cometerás adulterio, no robarás (en el jardín del prójimo)...». Prohibiciones efectivamente proclamadas por los maestros de los rituales en las diferentes etapas de la vida iniciática del muchacho. Hay sólo una diferencia, nada despreciable, entre todos estos preceptos morales y la moral judeo-cristiana, y es que todas estas prohibiciones van acompañadas por la amenaza de un castigo que no responde ni al Evangelio ni a los principios del derecho del Estado colo-

nial o poscolonial, sino a los de la ley tribal tradicional: en caso de transgresión la víctima puede tomarse la justicia por su mano, y la forma más frecuente de hacer justicia entre los baruya siempre ha sido la muerte del o de los culpables.

Puede verse, pues, como se ha desarrollado en el seno de la sociedad baruya una contradicción básica que tiene efectos sobre toda la organización social, pero que mina especialmente la gran máquina de la dominación de los hombres, a saber, las iniciaciones masculinas. Porque todos los principios tradicionales de la buena conducta social entre los Baruya daban por supuesta la soberanía política y jurídica de la tribu y la igualdad de todos los linajes y de todos los individuos ante la ley tribal. Esta igualdad es la que autorizaba a cada uno a arreglar sus conflictos por su cuenta, basándose en esta ley. Pero de ahora en adelante es, si no imposible, al menos prohibido para los Baruya el recurrir a las sanciones previstas por la costumbre para castigar las transgresiones; las víctimas deben dirigirse a los representantes del Estado, porque es un principio inherente a toda forma de Estado, colonial o independiente, represivo o liberal, que nadie puede tomarse la justicia por su mano.

Sin embargo, para los Baruya el paso de la colonización a la independencia fue acompañado por un cambio en el modo de intervención del Estado sobre la sociedad.

Durante el período colonial la Administración australiana había nombrado en cada aldea un *luluai* o un *tultul*, es decir, un individuo cuya misión consistía en velar para que los miembros de su comunidad no violasen la ley o que fuesen inmediatamente conducidos ante las autoridades si la violaban. Debían reunir a la población de su aldea cuando un funcionario venía a censarla o cuando un equipo médico se presentaba para establecer un diagnóstico precoz de las enfermedades o para luchar contra las epidemias. Debía convencer cada año a un determinado número de hombres adultos, e incluso adolescentes, de que se fuesen a trabajar a las plantaciones. Ya hemos visto que en principio la Administración trató de nombrar para estas funciones a los *Big men* y sobre todo los ex Grandes guerreros. A partir de la independencia un sistema de consejos y consejeros elegidos por la población ha reemplazado a los *luluai* y a los *tultul*, y constituyen los elementos del poder local. Destaquemos de pasada que este tipo de reforma ya había sido llevada a cabo antes de la independencia en las regiones de Nueva Guinea sometidas desde hacía mucho tiempo y de un modo mucho más profundo a la influencia de los blancos de lo que podían estarlo en 1975, y de lo que todavía lo están en 1981, los Baruya.

Está claro que los consejeros (*consol* en pidgin), como los *luluai* de antaño son los intermediarios entre las comunidades locales y la Administración y los representantes de la misma; pero a diferencia de los *luluai* son elegidos entre muchos candidatos por todos aquellos, hombres y mujeres, que tienen más de dieciocho años. De este modo por primera vez las mujeres pueden, al votar, llevar

a cabo un gesto estrictamente político y de valor equivalente al de un hombre. Además también podrían ser candidatos, aunque hasta el momento ninguna de ellas lo haya sido. Los candidatos suelen ser los hombres jóvenes, generalmente entre treinta y cuarenta y cinco años. Los más jóvenes de ellos tendrían, por tanto, una decena de años en 1960 y vivirían en la casa de los hombres, habiendo sido ya iniciados de acuerdo con la tradición. Los más viejos tendrían de veinte a veinticinco años en 1960 y estarían ya casados, e incluso debieron haber combatido ya contra los enemigos. Pero todos ellos son demasiado jóvenes para haber sido *aulatta*, aunque se diga de algunos que estaban a punto de conseguirlo. En la actualidad entre los *consols* hay chamanes, hombres con *kwaimatnie* e incluso el descendiente de un linaje enemigo, aliado a los Baruya hace dos generaciones, y cuya integración no había sido todavía completada hace cinco o seis años. Se ha convertido en el representante de su aldea, una aldea baruya recientemente reconstruida frente a una aldea enemiga, con el fin de vigilar su expansión; y esta aldea enemiga es la de sus propios antepasados.

Porque efectivamente cuando en 1975 Australia concedió la independencia a Nueva Guinea Papúa, los Baruya, como todas las tribus vecinas comprendieron que la mayor parte de los blancos se marcharían, lo que así ocurrió, y temieron hallarse indefensos frente a sus antiguos enemigos tras quince años de tregua. Los Baruya comenzaron entonces a crear nuevas aldeas a lo largo de sus fronteras con el fin de vigilar y coger en una tenaza muy amplia las aldeas enemigas. La función guerrera no ha desaparecido, por tanto, de la vida social, pero se ha convertido en una realidad, virtual, latente, que carece del apoyo de las instituciones y de las prácticas antaño ligadas a la guerra.

En general todos los *consols* saben el pidgin, que han aprendido, ya sea en la escuela, ya en el taller o bien en las plantaciones, mediante el contacto con los contramaestres y los trabajadores pertenecientes a poblaciones de lenguas y culturas totalmente diferentes. Entre ellos hay cada vez más hombres jóvenes que han ido algunos años a la escuela y ocupan funciones secundarias dentro del aparato del Estado: enfermeros, empleados del Departamento de Aguas y Bosques, etc. No hay nada en todos estos personajes que recuerde, incluso de lejos, a los *Big men* de otras regiones de Nueva Guinea, que, tras la independencia, han continuado dominando a su sociedad y que a veces han llegado a ser miembros de la Asamblea nacional.

Porque, y esto es otro de los aspectos esenciales de las transformaciones actuales de su sociedad, los Baruya votan también para elegir diputados, representantes de su región, para la Asamblea nacional. Los candidatos se presentan en nombre de uno u otro de los partidos nacionales, con algunas consignas que les sirven de programa: carreteras, escuelas, créditos para desarrollar la producción de café, etc. Los candidatos pertenecen a diferentes tribus y su elec-

ción da lugar a una reagrupación de los votos de muchas tribus sobre tal o cual candidato. El primer diputado elegido de la región de Marawaka fue un Andje, un miembro de la tribu más hostil a los Baruya. Era un joven muy brillante, que había ido a la escuela luterana, y luego se había convertido en ayudante médico en la plantilla del servicio sanitario. Los Baruya habían votado masivamente por él. Ya un año o dos antes de su elección le habían dado una mujer y él les había devuelto otra. Fue muy activo en la Asamblea nacional y fue muy llorado cuando murió en 1978 en un accidente de un avión que se estrelló sobre las cumbres de las montañas que dominan el Golfo de Papuasía. En 1979 los Baruya eligieron a su sustituto, pero se dividieron y presentaron dos candidatos. Esta vez el puesto se les escapó a las tribus de lengua y cultura anga y fue para un joven ingeniero de montes, miembro de una tribu de la región de Kainantu, que fue elegido. Rápidamente consiguió entrar en el gabinete del Primer ministro.

Para completar la descripción de la actual sociedad baruya faltan todavía dos eslabones esenciales en la cadena de las transformaciones simultáneas o sucesivas, convergentes u opuestas, que su sociedad ha sufrido desde hace veinte años. En primer lugar se trata de la aparición de los jóvenes baruya que se han vuelto funcionarios estatales, o que ocupan puestos de responsabilidad en la Iglesia protestante o en las casas comerciales. Y también la aparición de hombres enriquecidos por la producción del café y por el comercio, que se convirtieron en pequeños empresarios y que poco a poco se comportan como los *Big men*.

Volvamos un poco hacia atrás. Hace algunos años hubo un fuerte rechazo de los Baruya hacia la «Bible School». Creían que los niños podían aprender a hablar el pidgin sin ir a la escuela y que saber leer y escribir el pidgin no daba acceso más que a empleos subalternos de evangelizadores en las misiones o de dependientes en los almacenes, etc. Pidieron entonces que sus hijos fuesen escolarizados en inglés. Cuando digo sus hijos me refiero solamente a parte de ellos, entre los que están algunas niñas, porque los Baruya tienen la costumbre de enviar a la escuela a uno de cada dos de sus hijos y de hacer entrar al otro en la casa de los hombres, donde seguirá un ciclo iniciático (amputado, como ya he dicho, de las prácticas homosexuales y de todo un conjunto de rituales unidos a la guerra). Para responder al deseo de los Baruya y de sus vecinos, los luteranos han organizado una escuela que garantiza la enseñanza en inglés; pero esta vez ya no son los únicos en escolarizar a los jóvenes, porque el Gobierno ha abierto en Marawaka una escuela pública no confesional a la que vienen niños de todas las tribus próximas a la estación gubernamental. De cincuenta alumnos en 1979 veinte eran niñas. De estas escuelas van a salir niños que irán a la escuela normal del profesorado o a la universidad. ¿En qué proporción? Nadie lo sabe, a menos que la escolarización haga progresos considerables en todo el país y que haya ya más estudiantes que empleos disponi-

bles en el aparato del Estado, las misiones, las empresas comerciales, etc.

De hecho ya hay un pequeño grupo de jóvenes baruya que constituyen un nuevo tipo de Gran Hombre. Debían tener siete u ocho años cuando los blancos se instalaron en la región, y eran por tanto demasiado jóvenes para haber sido iniciados. Fueron a la escuela luterana junto con toda una serie de muchachos mayores que ellos y ya iniciados; y eran por tanto más maleables por las influencias culturales europeas. Se hicieron notar por sus capacidades intelectuales y fueron enviados por la misión a escuelas dispersas a lo largo de Nueva Guinea, en las que la enseñanza se hacía en inglés. Seis o siete de entre ellos han hecho carrera: uno es profesor ayudante de Matemáticas en la Universidad Politécnica de Lae, otro es ingeniero de Montes, otro responsable de la policía cerca de Madang, otro responsable de la Administración y otro pastor... Estos hombres de menos de treinta años se convierten poco a poco en algo así como héroes, por el hecho de que saben inglés, de que ganan salarios muy superiores a los que se pueden conseguir cultivando café o trabajando en la plantación y ayudan mucho con este dinero a sus parientes y aliados. Poco a poco van ocupando el lugar de los *aulatta*. Su actitud con respecto a las costumbres ha cambiado mucho desde su juventud, en la que, sin saber lo que hacían, asumían el desprecio de los blancos hacia sus iniciaciones, sus mitos, etc. Todos, salvo el pastor, han vuelto para hacerse iniciar, al menos en las grandes ceremonias, pero ignoran todavía más profundamente que sus compañeros de clase que permanecieron en la tribu, esta parte de los rituales, de los más secretos, que ya no son practicados y de los que ya nadie hablará más. Todos o casi todos son en la actualidad por tanto partidarios del mantenimiento de las iniciaciones masculinas y femeninas, a las que presentan como sus profundas raíces, como su identidad, y así, como dijo uno de ellos en inglés en las últimas iniciaciones de los *muka* en 1979, como «lo que los europeos, los blancos, llaman cultura»¹.

Ellos también presentan a las iniciaciones como la fuente de la «fuerza» de los Baruya, pero ya no de la fuerza mágica y guerrera que se oponía a los enemigos o a los malos espíritus: lo que debe poseer un joven es la fuerza moral y física para resistir a las tentaciones de la ciudad, al hambre, al deseo de robar, a la prostitución, al juego, al paro y a las magias de las tribus lejanas. Es la fuerza que le impida gastarse todos sus salarios bebiendo cerveza o ginebra, que le obligue a no pelearse con los restantes trabajadores venidos de toda Nueva Guinea y que, reagrupados por tribus y por regiones, viven en las grandes plantaciones de copra o de caucho. En resumen, como señalan algunos misioneros, las iniciaciones masculinas

¹ Precisemos que en baruya el término que designa a los blancos es *waiaka*, que de hecho quiere decir «los rojos»: aquellos cuya piel es quemada por los ardores del sol.

nas han perdido su carácter sagrado en beneficio de la ética, se han convertido en instrumentos de moral cívica, cuyos ejemplos y materiales están extraídos de la cultura tradicional, aunque amputada y orientada hacia otros objetivos. Porque las iniciaciones masculinas se han orientado de nuevo en dos direcciones: hacia el interior, donde siguen estando dirigidas en contra de las mujeres y están destinadas a crear y reproducir la dominación masculina, y hacia el exterior, en el que los enemigos ya no son los vecinos de la tribu, sino todos los peligros que surgen del desarrollo de la economía monetaria, de la emigración, de la desarticulación del sistema de valores, del cambio de los lugares de los hombres y las mujeres en la sociedad, de la separación de determinadas funciones como la guerra o de la amputación de algunas otras, como el chamanismo o la maestría en la dirección de los rituales. Este es el doble movimiento de este proceso que consiste en mantener, amputándolos, los principios del pensamiento y del funcionamiento de una sociedad, con el fin de resistir a la historia, de oponerse a uno mismo para adaptarse a lo que en principio fue impuesto desde el exterior, pero que poco a poco se convierte en el mecanismo, en el objetivo del funcionamiento interno de la sociedad.

En la actualidad los espíritus todavía designan a los jóvenes iniciados, a los *muka* que antaño deberían haberse convertido en *aulatta*, pero de ahora en adelante les envían las plumas de casuario que antaño simbolizaban a los futuros Grandes cazadores de la «mujer salvaje» del bosque. La función guerrera se disipa, pero a la vez su sustancia y sus signos emigran y se transfieren poco a poco hacia otras funciones tradicionales como la caza del casuario o nuevas como la caza del diploma universitario y la función directiva en los organismos estatales o privados.

El chamanismo se mantiene con fuerza: en 1979 se celebró la gran ceremonia de iniciación de una nueva promoción de chamanes, hombres y mujeres: era la primera desde hacía seis o siete años. Pero también ahí las mutaciones, las remodelaciones son muy profundas. El chamanismo, al quedar amputado de sus lazos directos con la guerra, conserva solamente intacta su función terapéutica. Y curar consiste, como siempre ha ocurrido, en rechazar los enemigos y los maleficios que amenazan la existencia de los Baruya.

Poco a poco se va perfilando una especie de división del trabajo entre chamanes y médicos, o enfermeros, enviados por la Administración para cuidar a la población y luchar contra las grandes epidemias. Este reparto de tareas ya estaba preparado por la cultura tradicional baruya, ya que los chamanes no curaban más que las enfermedades internas. Todo lo que sea un accidente corporal, una afección externa o malnutrición podrá ser asumido como competencia por la medicina occidental. El único dominio en el que se produce una superposición es el de las afecciones internas, que antaño daban lugar a una serie de curas chamanísticas destinadas a expulsar la mala suerte, fuente de la debilidad general, de la atonía, de

los vómitos o incluso de excreción de sangre, y a las que los médicos curan con antibióticos. Los médicos europeos o neo-guineanos aceptan en la actualidad cada vez más cooperar con los chamanes, a los que a veces invitan a visitar a sus pacientes para aportarles sus cuidados.

Cuidar también es interpretar en los términos propios de la cultura baruya las desgracias que se abaten sobre los seres humanos. Esta interpretación los misioneros la ponen en duda y la atacan, pero los Baruya la defienden.

Sin embargo el chamanismo se encuentra con un obstáculo mucho más serio que la oposición de los misioneros en las fuerzas que impulsan a tantos jóvenes a partir durante dos años y a veces más a buscar trabajo a la costa o a las ciudades. Pero un chamán no puede ser iniciado más que si se compromete a permanecer en el seno de la tribu para protegerla contra la enfermedad y la muerte. El problema no se plantea para las mujeres, que viajan poco fuera del territorio baruya, pero existe para todos los hombres de las generaciones ascendentes. Una cierta crisis de «vocaciones» de chamanes ya es visible y es reconocida por los Baruya que se lamentan de ello, al menos los de más de treinta años.

Un acontecimiento que se produjo en 1978 ilustra perfectamente la acción de estas fuerzas contradictorias. Como ya he dicho, el más grande de los chamanes baruya, el maestro de la *kulakita* —de los rituales de iniciación de los chamanes— había colocado a sus dos hijos en la escuela luterana. Uno ha llegado a ser pastor y se niega en rotundo a tener nada que ver con todo lo que se relacione con las iniciaciones, tanto las de los hombres como las de los chamanes. El otro es ingeniero de Montes y sin rechazar, todo lo contrario, la cultura baruya y el chamanismo, se halla sin embargo impedido por el ejercicio de sus funciones para vivir entre los Baruya. En 1978 murió el Gran Chamán sin haber transmitido todos sus secretos a su hermano, que debía heredar la responsabilidad de la *kulakita*. En el curso del entierro, mientras el cadáver pintado con arcilla azul era transportado hacia la montaña, en posición sedente y sobre las espaldas de voluntarios que se iban relevando, un grupo de jóvenes guerreros apareció de repente y cayó sobre el cortejo. En el transcurso de este ataque mágico un joven cayó en trance; era el propio sobrino del difunto, el hijo del hermano del Gran Chamán Inamwe, cuyo espíritu acababa de penetrar en su cuerpo. Los poderes del mayor de los chamanes baruya quedaban a salvo, no por su hermano, que no había heredado sus secretos, sino por su sobrino que acaba de entrar en trance.

En octubre de 1980, a lo largo de la *kulakita*, yo esperaba, como todo el mundo, que este joven también se convirtiese en un chamán; pero, a pesar de todas las presiones de su padre, nuevo maestro de los rituales, de los hombres de su linaje y de muchos otros, se negó incluso a aparecer en el lugar de las iniciaciones. Se quedó en casa, sabiendo que si participaba en uno solo de esos rituales se-

ría «descubierto» por alguno de los chamanes que oficiaban con su padre, que le colocarían en la cabeza una pluma de águila para señalar su elección por parte de los espíritus y por parte de Venus, fuente natural del poder de curación de los chamanes. El asunto había fracasado, la «posesión» del sobrino por el espíritu de su tío no había servido para devolver a toda la tribu la protección de los poderes excepcionales del Gran Hombre fallecido. Quizá el sobrino no se negase a llegar a ser un chamán en las próximas iniciaciones. Su modo de vida actual no le supone para ello ningún obstáculo. Es un hombre joven, de veintisiete o veintiocho años, que no ha trabajado mucho en las plantaciones, que no habla muy bien el pidgin y que lleva la vida de un campesino. Quizá su actitud pueda explicarse en parte por el hecho de que, algún tiempo antes de estos acontecimientos, su primo el pastor había sido enviado por la misión para ejercer su ministerio entre los Baruya. Además solía hacer frecuentes visitas a su familia y a su aldea, sobre la que ejercía una influencia muy indirecta.

Queda la última categoría de los Grandes Hombres tradicionales, los maestros de las iniciaciones masculinas, los hombres con *kwaimatnie*. Su función, y en consecuencia su prestigio y su autoridad, están muy lejos de desaparecer, más bien todo lo contrario. Son más que nunca los guardianes de la identidad social, cultural y tribal. Heredan una función plena de todas las dimensiones que hemos analizado: el vínculo con los antepasados, con el Sol y la Luna, los secretos de la dominación masculina y los de la promoción de los Grandes Hombres. Y ahora reciben además el apoyo de los nuevos Grandes Hombres, que son los jóvenes que hacen carrera en la nueva comunidad humana, el Estado nacional de Nueva Guinea Papua.

Y éste es el motivo por el que, en un mundo en el que la fuerza de las tradiciones va siendo minada por las transformaciones de la sociedad, en el que los individuos se sienten cada vez menos inhibidos por las antiguas prohibiciones, puede verse cómo se desarrolla abiertamente en determinados linajes una protesta contra la supremacía de los Kwarrandariar, el linaje del clan de los Baruya que tiene el monopolio de la iniciación de los adolescentes, de los *tchuwanie*. Este es el sentido que posee la veleidad que manifestó en 1980 un Bulimmanbakia de iniciar a los nuevos *tchuwanie* junto a, o en lugar de los Kwarrandariar. Su ambición no fue muy lejos y concluyó con la vergüenza para él, bajo un torrente de sarcasmos que le lanzó el nuevo maestro de los rituales, un hombre que sin embargo era muy joven y cuya autoridad no era todavía muy firme. (Se dice además de él que una de sus esposas lo agarró por la punta de la nariz, y es por tanto mucho más vulnerable que su predecesor, el famoso Ypmeie, su hermano, que ya detentaba un *kwaimatnie* antes de la llegada de los blancos y había contribuido a producir los últimos Grandes Hombres tradicionales).

La competición por el control de las funciones rituales se de-

sarrolla en el propio seno de los linajes. Puede verse entre los Wombuye, maestros, como los Tchatche, de los rituales de separación de los niños del mundo de las mujeres, un segmento de linaje que no ejercía estas funciones y las reivindica ahora. Sus hombres han exhibido en 1979 un *kwaimatnie* que se habían procurado algún tiempo antes de un maestro de los rituales de la región de Menyama, territorio de los antepasados de los Baruya. Es posible que algunas generaciones antes los antepasados de este segmento de linaje hayan compartido con los demás segmentos el derecho a iniciar a los *muka*. Pero tras un asesinato habían debido separarse de su linaje y refugiarse entre sus aliados. En la actualidad ya nada permite la existencia de esta relación de fuerza; ya no hay guerras ni vendettas. Las reconciliaciones, antaño muy difíciles, ahora son posibles, e incluso son deseadas. Es más, de acuerdo con la regla baruya, incluso aunque haya una duda acerca de la autenticidad de este *kwaimatnie* comprado con sal en Menyama, y sobre la legitimidad del derecho de estos hombres a ejercer una función ritual, es un asunto interno de este linaje y nada permite intervenir a los demás clanes. Y así, a pesar del mantenimiento de las iniciaciones masculinas y de su reformulación, a partir de la llegada de los blancos, las funciones y los poderes de los hombres con *kwaimatnie* quedan expuestas a crisis de «legitimidad», que ponen en peligro el interior de este edificio.

También se comprenderá que el mantenimiento de las iniciaciones masculinas y femeninas y de los rituales que rodean al nacimiento, al matrimonio y a la muerte de los Baruya ha tenido como consecuencia que la producción de sal continúe siendo indispensable. Pero la sal, como hemos visto, no sólo era un objeto de intercambio ritual, también era el principal medio de los intercambios comerciales de los Baruya con sus vecinos. Pero, a excepción quizá de las capas de corteza, las plumas de ave del paraíso o los dientes de jabalí indispensables para la fabricación de los tahalies que adornan el pecho de los *tchuwanie* y de los *kalave*, todo lo que es materialmente necesario para la vida de los Baruya y que ellos no producen puede comprarse con dinero en los diversos almacenes de la estación de Marawaka. La sal ha perdido, por tanto, su principal función de medio de intercambio, para no conservar más que su función social, de medio mágico de actuar sobre la vida y sobre la fuerza de los seres humanos cuando sufren una prueba a lo largo de su vida (iniciaciones, partos, etc.).

La producción de sal ha disminuido en consecuencia mucho. Los campos irrigados de cañas de sal van siendo poco a poco transformados en jardines de taro. Los jóvenes ya no desean ser iniciados en los secretos, técnicos o mágicos, de la fabricación de la sal. El reemplazo de los especialistas, todavía muy numerosos en la actualidad, parece estar, pues, en peligro. Es evidente que la sal comercial, de cocina, vendida a muy bajo precio ha penetrado en el consumo cotidiano, pero en tanto que tal no ha entrado en competen-

cia con la sal tradicional de los Baruya, que es un objeto de consumo ritual o un medio de intercambio, moneda intertribal que sacaba una parte de su valor de cambio del hecho que servía de alimento ritual entre las tribus vecinas, incluso aunque fuesen de lengua y cultura diferentes.

Todo esto ha debilitado mucho el estatuto del *tsaimaye*, del buen artesano fabricante de sal. Y a ello hay que añadir el hecho de que el intercambio de sal ya no ofrece peligro. Antaño el partir en expedición hacia los vecinos para comprar capas de corteza o útiles de piedra a cambio de sal comportaba muy serios riesgos de ser muerto y a veces incluso devorado. Ahora todo el mundo circula libremente, protegido en principio por la fuerza del Estado.

Por último no podríamos cerrar este capítulo consagrado al análisis de las transformaciones recientes de la sociedad baruya sin evocar el nuevo papel del dinero, de la riqueza. Todos los Baruya tienen en la actualidad necesidad de dinero. Las mujeres se lo procuran vendiendo algunas redcillas de patatas dulces y de legumbres a los funcionarios, a los misioneros y al Estado cuando es necesario alimentar a las columnas de porteadores o de trabajadores contratados para construir carreteras o reparar pistas de aterrizaje. La cría de cerdos se orienta cada vez más hacia el mercado local y las mujeres reciben una parte del precio de venta de sus cerdos. Pero en lo esencial el dinero de que disponen se lo dan los hombres, lo que supone para ellas una nueva dependencia material, que se suma a la que implica la antigua división del trabajo que continúa dominando en la producción agrícola.

Los hombres, por su parte, poseen al menos tres medios para procurarse el dinero. O bien responden ocasionalmente a las llamadas de la Administración que sin cesar tiene necesidad, durante una semana, un mes o incluso algún tiempo más, de mano de obra no especializada. O bien parten para las plantaciones costeras durante un año o dos. En 1967, durante mi primera estancia en Nueva Guinea los beneficios de estos trabajadores de las plantaciones eran muy bajos; vivían encerrados en *compounds*, reagrupados según las afinidades lingüísticas y regionales. Se alimentaban de arroz y pescado y recibían tabaco en barra y un poco de calderilla que gastaban en la tienda de la plantación. El propietario acumulaba de este modo un doble beneficio: primero con su salario y luego con la venta de sus mercancías. Al cabo de dos años cada trabajador era enviado por avión a su región de origen, tras haber recogido en una sola vez sus ganancias netas, cuyo montante se le había guardado con el fin de evitar que lo malgastase totalmente antes de volver. En 1967 el montante de este ahorro de dos años era de unas 30 libras australianas, o sea de unos 60 a 65 dólares americanos del momento. Con este dinero un Baruya iba rápidamente a los almacenes de la ciudad: Steamships o Burns Phillips y compraba una manta, vajilla, hechas, etc. En general volvía a su casa con la mitad de la suma ganada, pero pocas semanas después de su vuelta ya no

le quedaba nada. Porque nada más llegar a su aldea no podía hacer otra cosa que redistribuir en regalos a sus hermanos, cuñados, esposas, primos cruzados, perientes maternos, etc., todo o parte de sus compras y de sus ahorros.

Es difícil, ante estos hechos, negar que las plantaciones hayan sido un lugar de explotación del hombre por el hombre bajo su forma capitalista. Pero ello no quiere decir que los Baruya se sientan explotados, y todavía menos que posean conocimiento de los mecanismos de su explotación. Se quejaban de la disciplina en el trabajo, de la mala calidad de la comida, pero evocaban con placer los viajes en barco o en avión, las borracheras de cerveza, las mujeres locales o las prostitutas que les habían hecho pasar un buen momento. A partir de la independencia las cosas han cambiado y el Gobierno vela para que los salarios de los trabajadores rurales, que eran de 25 kinas —o sea de alrededor de 167 Ff— por quinceña en 1979. Pero comparados a los salarios urbanos que son cuatro o cinco veces más importantes, los salarios rurales siguen siendo muy bajos, ante un incremento considerable de los precios de las mercancías importadas de Australia o Japón.

Sea cual sea la tasa de la explotación de su fuerza de trabajo y la consciencia que posea de ella, el Baruya que emigra a la ciudad o a la costa y que vuelve con sus regalos y su dinero par redistribuir alcanza un determinado prestigio, menor en la actualidad que en los primeros años de la pacificación, en los que partir era toda una aventura. Muy frecuentemente estas partidas eran voluntarias. Los jóvenes querían conocer mundo y la administración colonial no ejercía presión sobre los individuos para que «firmasen» un contrato más que si el número de voluntarios era insuficiente en relación con las demandas de mano de obra por parte de los patronos.

Haber visto el mundo, saber hablar pidgin y volver con regalos, todo esto era y sigue siendo inaccesible a las mujeres y constituye una nueva distancia entre los sexos, una continuación y una parcial renovación de los fundamentos de la dominación masculina. Continuación porque una vez más la superioridad masculina se construye sobre el casi monopolio de los intercambios con el exterior y sobre los saberes y saber hacer que se pueden adquirir mediante estos intercambios.

Incluso aunque no llegue a ser rico, un hombre que emigra y es explotado fuera de su sociedad crea, sin quererlo, nuevas condiciones sociales y materiales de dominación de los hombres sobre las mujeres en el seno de su propia sociedad. Pero no se llega a ser rico siendo trabajador en una plantación. En la actualidad hay muchas más oportunidades de lograrlo plantando café.

Tras el hundimiento de la producción brasileña a comienzos de este decenio se ha vuelto ventajoso para países como Nueva Guinea producir para el mercado mundial, aunque sea en pequeñas cantidades. la variedad de café cultivado —la robusta— se paga a una kina o más, el kilo a sus productores directos. El café no necesita

mucho trabajo y para algunas operaciones como la cosecha, el desgranado de las espigas maduras y el lavado de los granos se pueden utilizar incluso niños de ocho a diez años. Pero tradicionalmente en la sociedad baruya mientras que los niños no hacían otra cosa que jugar hasta el momento de su iniciación, las niñas participaban ya en algunas labores productivas junto a su madre. Ahora que a la producción de subsistencia se añade la producción del café su fuerza de trabajo es mucho más utilizada que antes.

Ante la perspectiva de ganar muy fácilmente el dinero —dinero que ante todo está destinado a comprar lo que es necesario o agradable, y no a acumular— todos los Baruya se han puesto a plantar cafetales, cuyas plantas les entregaban los miembros del Ministerio de Agricultura. Pero algunos lo hacen a una escala mucho mayor que los demás. Y así, su ardor para preparar los campos de los cafetales, para movilizar a las mujeres y a los niños en las cosechas y para transportar sobre sus espaldas o sobre sus cabezas los sacos de grano hasta la estación gubernamental o a un empleado del Departamento de Agricultura o de una compañía privada que los comprará; todo este esfuerzo se parece mucho al ardor de los antiguos *tannaka*, de los grandes roturadores, de los Grandes agricultores que ponían sus esfuerzos al servicio de la guerra y de los guerreros, al servicio de toda la tribu. Pero su ardor esta vez ya no estará al servicio de la colectividad, sino hacia el enriquecimiento de este hombre y su familia, aunque no puedan conservar esta riqueza para sí, porque hoy como antaño, como consecuencia de las obligaciones unidas a la lógica social de las relaciones de parentesco, cada uno debe redistribuir en torno a él la mayor parte de lo que gana. El principio de equivalencia de las mujeres y de la equivalencia de los linajes en el intercambio directo de mujeres, que lleva sin cesar a intercambios no competitivos de servicios y bienes, contribuye, por tanto, a limitar las consecuencias sociales de la desigualdad económica que en la actualidad se desarrolla entre los individuos, las familias y los linajes.

Este principio opera, todavía mucho más profundamente, más allá de la esfera de la redistribución del dinero, porque todas las tierras no son propicias para el cafetal, y los Baruya saben muy bien cuáles de las suyas, son las que les convienen para ello. En otros sistemas económicos los propietarios, individuales o colectivos, de estas tierras de café podrían cobrar una «renta por la situación». Este no es el caso de los Baruya porque su sistema de propiedad siempre permite a cada cual pedir a aquellos a los que su linaje ha cedido mujeres el permiso de utilizar provisionalmente sus tierras, como desquite. Además, en la práctica agrícola cotidiana la roturación y la preparación de los grandes campos siempre se basa en la cooperación de un determinado número de hombres que normalmente son los cuñados, los primeros cruzados, etc. En resumen, este sistema, que los Baruya han aplicado automáticamente a las tierras de café, inhibe por el momento la aparición de situaciones

de dominación económica de algunos de los linajes, dominación que podía nacer de la posesión de las mejores tierras de café. Sin embargo, la producción cafetera plantea un delicado problema. Se trata de un cultivo arbustivo, que implica el que se conserven los derechos de uso sobre el suelo en el que se plantan los arbustos durante numerosos años. Comporta, por tanto, el riesgo de incitar a algunos a que se crean, al cabo de algunos años, y quizá después de una generación que la tierra en la que crecen sus cafetales les pertenece. Los Baruya conocen este peligro y lo han discutido en sus asambleas, pero no lo han considerado como una amenaza seria.

Dos aspectos de este nuevo desarrollo económico y social nos interesan especialmente. Por una parte no ha modificado la posición de las mujeres en relación con los factores de producción. La autorización de utilizar una parcela para plantar café siempre es dada por los hombres y si la producción de café u otros cultivos comerciales continúa desarrollándose entre los Baruya, no hará más que reproducir y desarrollar sobre otras bases la desigualdad entre los sexos. Pero por otra parte, hay algo muy nuevo en el acuerdo concluido entre los hombres de dos linajes para plantar en común cafetales sobre las tierras que únicamente pertenecían a uno de ellos. Porque este tipo de acuerdo compromete a estos hombres y a estos linajes durante un amplio período de tiempo. No se trata de un año o dos, el tiempo que se necesite para plantar patatas dulces o taro en un jardín que se deja luego en barbecho, dándole las gracias a su propietario. Se trata de un acuerdo por diez años o más que se refiere a las tierras escasas, porque en las montañas de los Baruya las tierras buenas para el café son relativamente escasas y las tierras mediocres exigen muchos años de trabajos de abonado. Las obligaciones creadas por la generosidad de los que comparten sus tierras de café corren, por tanto, el riesgo de durar mucho tiempo y de conferir al prestamista una influencia social muy superior a la de que disponía tradicionalmente el que dejaba a los demás utilizar sus tierras, ya que este era prácticamente el caso de todo el mundo. Pero, también aquí, el prestigio y la influencia continuarán siendo patrimonio de los hombres y no de las mujeres y de algunos linajes más que de otros.

Por último, junto al trabajo asalariado y la pequeña producción mercantil, existen entre los Baruya otras dos formas de ganarse la vida. En primer lugar está el servicio al Estado: los ingresos de un funcionario son considerables, comparados con los de un trabajador agrícola o los de un pequeño productor de café. Incluso algunos Baruya que han llegado a jefe de un puesto gubernamental, a ayudante de Facultad o a policía, aun siendo jóvenes (tienen entre veinticinco y treinta años), han llegado a ser ricos. En 1979 un jefe de puesto ganaba 100 kinas por quincena (alrededor de 800 Ff), o sea el cuádruple que un trabajador agrícola, y si vivía en la selva sus gastos de subsistencia eran mínimos. Estos funcionarios ahorraban, por tanto, el dinero y algu-

nos adquirirían bienes de prestigio. El asistente de Facultad ha comprado un turismo de ocasión y, desde que la pista que atraviesa la cadena montañosa ha llegado a Wonenara, ha venido a hacer una visita triunfal a Wiaveu, su aldea. Los habitantes de Wiaveu estaban muy orgullosos, y como la pista se acaba a veinte minutos de marcha de su poblado, que se alza en la cumbre de una abrupta pendiente, han decidido prolongar la pista hasta el pie de la pendiente y construir un abrigo que servirá de garaje cuando el Gran Hombre venga a visitarlos.

Además estos jóvenes funcionarios se interesan apasionadamente por la evolución política y económica de su país. Escuchan la radio en pidgin y en inglés, siguen los debates parlamentarios, leen los periódicos, y apoyan a diversos partidos gubernamentales o de la oposición, sobre todo al partido nacionalista, el Pangu Party, y todos desean que su tribu se beneficie de esta evolución. Como ya hemos visto, animan a los padres a que envíen a sus hijos a la escuela, aunque deseen también que se mantengan las iniciaciones; y cada uno de ellos financia los estudios de algunos de estos niños. En el terreno económico son todos ellos partidarios del desarrollo de la producción de plantas comercializables y uno de ellos, que tenía algunas nociones de contabilidad y gestión comercial, ha ayudado a su clan a crear una sociedad que en baruya se llama «Kwai-mandjiya» («Vamos a intentarlo») y en inglés «Baruya Trade Store».

Es una sociedad anónima, cuyo capital está constituido por el ahorro de los Baruya y de algunas tribus vecinas, y cuyo despegue ha sido facilitado por un préstamo gubernamental. En esta época el ministro de Finanzas del Gobierno de Michael Somare (Gobierno elegido tras la independencia, pero que caería en 1980) era Barry Hallaway, un australiano que había luchado por la independencia de Nueva Guinea Papúa y que se había convertido en ciudadano de este país tras 1975. Pero Barry Hallaway había sido diputado de los Eastern Highlands antes de llegar a ser ministro y el joven baruya se dirigió a él para obtener el préstamo y poner en marcha el negocio. En 1979 el ministro le concedió una suma de 8.000 kinas (alrededor de 55.000 Ff), que depositó en un banco. Con este dinero y con el de los accionistas hizo construir dos almacenes, uno en Wonenara y el otro en Marawaka, colocó como empleados a miembros de su linaje o de los de sus aliados, y compró un primer stock de mercancías y luego una camioneta Toyota. Gracias a este camión podía provisionarse directamente a precios más baratos en Kainantu, pequeña localidad a diez horas de camino (en tiempo seco) de Wonenara, por una pista que, tal y como están las cosas, sigue siendo muy peligrosa en cualquier época para los pasajeros y muy adversa para los vehículos. Ha sido necesario hallar jóvenes que aprendiesen a conducir y a mantener este camión. Su estancia en la ciudad y su aprendizaje han sido financiados con parte del dinero que las fundaciones francesas habían puesto a mi disposición,

tanto para desarrollar mis investigaciones como para ayudar a los Baruya.

Vemos, pues, surgir un nuevo personaje, que en el día de mañana figurará muy probablemente entre los Grandes Hombres de la nueva sociedad baruya: el empresario comercial. Este de quien hablamos ha invertido una importante suma de dinero, ahorrado de su salario, ya que es funcionario, lo que plantea a la Administración el problema de la acumulación de funciones públicas y privadas. Pero la sociedad que ha creado es una sociedad anónima de la que solamente es consejero; y ha invitado a varios funcionarios baruya, que como él pueden ahorrar su salario, para que se conviertan en accionista de su sociedad. No todos han aceptado, sobre todo por prudencia, y también porque algunos de ellos querrían hacer lo mismo para su propio linaje. Vemos aparecer, y esta vez claramente, entre los Baruya la figura del *Big man* que pone a su servicio a su linaje, sus aliados y sus fieles, sirviendo a su propio linaje, a su tribu, e incluso a las tribus vecinas. Pero éstas por lo general también han entrado en la competición y la tribu vecina y enemiga de los Baruya en Wonenara, los Yuwarrunatche, acaban de comprarse otro camión Toyota para lanzarse a las mismas operaciones. Y es uno de los suyos —que también forma parte del personal del Estado, porque es conductor y mecánico del puesto gubernamental— el que les sirve de consejero.

Para entender el papel social de estos nuevos personajes es preciso recordar una vez más lo que es el comercio al por menor en Nueva Guinea. Es un medio —ya lo hemos visto con el ejemplo de las misiones luteranas— de ganar fácilmente y de un modo muy rápido mucho dinero, mucho más que el que puede dar la pequeña producción mercantil, e incluso los salarios de los funcionarios, y además sin tomarse la molestia de cultivar la tierra ni de salir victorioso en la competición escolar y universitaria. En todas partes de Nueva Guinea europeos, chinos y neo-guineanos abren tiendas a lo largo de las carreteras, en torno a las plantaciones y en las ciudades. Muchos de ellos, sobre todo los neo-guineanos, quiebran rápidamente, primero porque son demasiados y por otra parte porque el capital invertido es demasiado poco, el ansia de ganancias demasiado grande y la gestión muy mala. No pueden entonces bajar nunca los precios y finalmente sus clientes los abandonan o dejan de frecuentarlos tan pronto como pueden hacerlo.

Entre los Baruya solamente tras 1970 algunos hombres vueltos de la ciudad o de las plantaciones con sus pequeños ahorros se han puesto a construir cada uno por su lado y en sus respectivas aldeas, lo que en pidgin se llama una *kenti* (cantina), es decir una pequeña barraca de bambú con una plancha que le sirve de mostrador, otras dos o tres que le sirven de estanterías y una puerta provista de un candado. Han comprado algunos cartones de tabaco, dos o tres sacos de arroz, latas de conservas (caballa japonesa, y *corned-beef* australiano) y se han puesto a despachar al cliente. Este tipo de ne-

gocios no ha ido muy bien. En primer lugar debido a la competencia del almacén de los misioneros, que estaba mejor provisto y vendía mucho más barato, y en segundo lugar a causa de la permanente intervención, en esta actividad mercantil de una lógica social diferente: parientes, vecinos y amigos compraban a crédito, o esperaban frecuentemente que se les regalasen las mercancías que habían ido a comprar.

Algunas de estas *keniti*, de estos pequeños almacenes de venta al por menor, subsisten en la actualidad sostenidos por jóvenes de veinte a veinticinco años que también acaban de volver de la plantación y sueñan, como sus mayores, en hacer rápidamente fortuna. Pero tienen, como todo el mundo, que abastecerse en el almacén de la misión o en el de su «hermano» baruya. También podrían ir a la ciudad a comprar sus propias mercancías, pero deberían entonces pagar muy cara su plaza de avión, más el exceso de equipaje, o pagar su viaje y el transporte de sus mercancías al conductor del camión de la sociedad Baruya Trade Store. Puede observarse, pues, cuan contradictorios son los efectos del comercio al por menor, incluso bajo la forma muy eficaz de «sociedades comerciales» bien gestionadas, sobre la evolución social y económica de los Baruya y de sus vecinos. Por una parte este tipo de comercio presta un servicio, porque pone al alcance de estas poblaciones herramientas, medios de subsistencia y objetos de lujo, que les son útiles o les gustan. Responde, por tanto, a unas necesidades y crea a la vez otras nuevas ampliando la gama de productos ofrecidos a la clientela (relojes de pulsera japoneses, impermeables de plástico, vestiditos para niño...). Al crecer la influencia de la economía monetaria el comercio al por menor estimula las partidas hacia las plantaciones y la pequeña producción mercantil, las dos principales fuentes de dinero para la inmensa mayoría de los hombres baruya.

Pero además este comercio, al demostrar que se puede ganar mucho dinero sin entregarse a las labores de producción, aparta a una parte de los jóvenes del trabajo manual. Es más, y esto es lo esencial en la actual evolución, no sólo de los Baruya de Nueva Guinea y de los países de este tipo, este comercio al por menor enriquece a algunos individuos sin crear realmente riqueza. Podrá comprobarse muy fácilmente que entre los Baruya el dinero ganado de diversas formas toma rápidamente el camino del almacén de los misioneros o de la Baruya Trade Store, y se concentra en unas pocas manos. Hay un desplazamiento de la riqueza, una concentración —y por tanto un reparto diferente del dinero—, pero no creación de riqueza. Estas nacen además en la ampliación y la diversificación de la producción de los cultivos comerciales, o mediante el trabajo en las plantaciones al servicio del Estado.

Ahí está el problema. Al crear una sociedad por acciones, algunos Baruya han prometido a todos los que se convirtiesen en accionistas repartir regularmente los beneficios, distribuir los dividendos. Había, por tanto, la promesa formal de enriquecerse conjuntamente.

te y el grupo que dirige la sociedad proclama sin cesar que está al servicio de la comunidad, y sobre todo de los que han invertido sus ahorros en el negocio. Pero ya a fines de 1980 comenzaron a aparecer grietas en esta bella fachada. Se acusaba al clan de los Tchatche de servirse del dinero de todos para pagarse sus viajes a la ciudad en avión. Se preguntaba dónde había podido un hombre de este clan procurarse el dinero necesario para pagar una compensación de 1.280 kinas que debía a un enemigo por haberle abierto el cráneo en el curso de una pelea desencadenada por una mujer durante una borrachera. En resumen se esboza un doble movimiento. Algunos, que todavía esperan obtener ventajas, continúan sosteniendo la empresa y el hombre que la simboliza; pero otros comienzan a cansarse, a criticar y algunos incluso hablan ya de crear otra sociedad. Antaño el *aulatta*, el Gran guerrero era condenado cuando se transformaba en déspota; en el futuro el comerciante enriquecido quedará sin el apoyo de sus accionistas si se demuestra que se sirve de ellos en lugar de servirlos.

Poco a poco se van creando las condiciones que favorecen la aparición de *Big men*, de empresarios que sirven a los demás y se sirven de ellos, y un día caen por haberse servido demasiado. Pero los nuevos ricos baruya no son más que comerciantes y no «auténticos» *Big men*. Nada en su estructura social les incita a transformar su dinero en cerdos, en plumas o en conchas, y a practicar una astuta política de regalos y contra-regalos ceremoniales que les traerían directamente la gloria y la autoridad. El nuevo rico baruya compra bienes de lujo y se orienta hacia el consumo y el disfrute de ellos. Otro sino de «distinción»: dos Baruya han «comprado» recientemente esposas chimbu, y uno de ellos ha pagado 685 kinas por la suya. Ciertamente que el pagar una dote por una mujer no es una novedad entre los Baruya, pero lo que es nuevo en estos dos casos, es que por una parte la dote sea en dinero y no en barras de sal y capas de corteza, y por la otra que las mujeres vengan de tan lejos: han sido halladas en la ciudad o cerca de alguna plantación, y no pertenecen en modo alguno, ni por su cultura ni por su lengua, a las tribus anga, con las que los Baruya establecían sus lazos matrimoniales intercambiando sus riquezas tradicionales por una mujer. El fin de la operación antaño era, ante todo, el establecimiento o la consolidación de las relaciones comerciales con la tribu de la mujer; pero este ya no es el objetivo de los jóvenes baruya que eligieron una mujer chimbu. Esto no quiere decir, por otra parte, que los hermanos y los primos de estas mujeres no tengan en la cabeza, al dejar partir a sus hermanas junto a los Baruya que habitan una región marginal todavía cubierta de selvas, el proyecto de ir a visitar regularmente a sus cuñados y de comprarles plumas de ave del paraíso, cuyas especies han desaparecido entre los Chimbu, pero que juegan un papel muy importante en sus intercambios ceremoniales. Pero tampoco está en eso la razón principal de la operación, sino en el hecho de que los Chimbu, siendo muy

numerosos, se hallan faltos de tierras y, como se casan con dote, tienen necesidad de mucho más dinero que los Baruya para reproducir sus estructuras sociales y utilizan por ello todas las formas posibles de adquirirlo. El lector podrá imaginar fácilmente la vida de estas mujeres, extrañas por su lengua, su cultura, su vestido y su ideología, definitivamente separadas de su comunidad, excepto durante las cortas visitas a sus parientes que les cuestan carísimas: es necesario pagar el avión o el pasaje en los camiones, etc.

Pero también se traza el movimiento inverso. Dos hombres baruya, jóvenes porque tenían treinta años y formaban parte de la generación de muchachos que acababan de entrar en la casa de los hombres en 1960 han roto totalmente los lazos con su tribu y se han casado en la comunidad a la que los habían llevado los avatares del trabajo. Vivirán de ahora en adelante con sus cuñados en las aldeas de la costa, cuya cultura es totalmente diferente a la suya. Uno ha recibido, además de su mujer, una parcela de tierra y cocoteros, y produjo copra para pagar la dote de su mujer. Había hecho enviar una carta a su familia, una carta para explicarles que renunciaba definitivamente a la mujer baruya que le estaba prometida. El otro caso es el de un Baruya que, convertido en policía se casó con una mujer de la costa norte, en la que estaba destinado. También pagó una dote.

Estos Baruya, como los demás, han decidido casarse con extranjeras, pero, en lugar de traérselas a vivir consigo, han preferido irse a vivir con ellas. Unos y otros han contribuido de modos diversos aunque complementarios a hacer nacer una realidad social nueva, una realidad que a la vez se basa sobre las tradiciones y las supera. Esta metamorfosis de las comunidades locales tradicionales no es posible más que porque los blancos han creado sobre ellas un poder, el Estado, que obliga a los hombres, a las riquezas y a las ideas a circular por todas las partes del país, a una escala y para unos objetivos que no tienen nada que ver con las tradiciones. Y esta metamorfosis que hace que a partir de ahora cada una de las comunidades locales se convierta en una mezcla contradictoria de muchas realidades y de muchos poderes, poderes tribales y estatales, no es otra que la formación de una nación, nación políticamente independiente en el sentido en el que lo son los neo-guineanos elegidos por sus conciudadanos que la dirigen, pero dependiente, como las demás naciones de Occidente, del mundo capitalista y de las grandes potencias que lo dominan en Europa y Asia.

Estas son, demasiado brevemente descritas y analizadas, las transformaciones contradictorias, las metamorfosis desarrolladas en el seno de la sociedad baruya por la tardía imposición, en 1960, de un orden colonial que era uno de los últimos de una época muy convulsa y que fue rápidamente, muy rápidamente, reemplazado por el poder de un Estado-nación independiente, sin contar para nada con los Baruya. En 1981 las figuras de poder en una sociedad que, hace todavía treinta años actuaba sobre la naturaleza con útiles de

pedra, han sido profundamente alteradas. Algunas han desaparecido, otras se han derrumbado a medias, y todas han tenido que mezclarse con realidades y poderes nuevos.

La función guerrera ha desaparecido. Los antiguos *aulatta* han muerto o terminan su vida tranquilamente, rodeados de un inmenso prestigio y respeto, pero todo el mundo sabe que en el futuro ya no habrá lugar para unas hazañas como las suyas. El prestigio rodea ahora a los hombres jóvenes que también han hecho sus conquistas en el exterior, cuando se han convertido en funcionarios estatales o en empleados, a un nivel elevado, de las misiones y de las empresas privadas. El día de mañana uno de ellos se presentará —lo sabemos— a las elecciones para tratar de convertirse en el representante ante la Asamblea Nacional de todas las tribus del distrito de Marawaka.

Con la guerra han desaparecido parte de las funciones del Gran agricultor, del *tanakka*, sostén y soporte material con el que podían contar los guerreros. Es evidente que sus otras fuentes de prestigio subsisten, ya que con ocasión de las iniciaciones o de las múltiples reuniones públicas para decidir construir una escuela, comprar un camión, arreglar un conflicto, siempre es el primero en enviar redes llenas de patatas dulces y taro recolectadas y cocinadas por sus esposas, y de traer él mismo haces de cañas de azúcar. Pero ante él se abre de ahora en adelante la posibilidad de invertir sus fuerzas y sus talentos en la producción de café y de enriquecerse, si quiere.

Por lo que a los *kulaka*, a los chamanes, se refiere, todavía no están más que parcialmente amenazados por la reciente evolución. Es evidente que, como los *aulatta*, han perdido su papel bélico, pero como toda curación entre los Baruya culmina con un acto de agresión contra sus vecinos y ex-enemigos, los chamanes son los únicos que continúan las luchas seculares de su tribu. Continúan siendo, junto con los hombres con *kwaimatnie*, los principales depositarios del pensamiento y las costumbres ancestrales. Están amenazados directamente, es verdad, por la actividad de los misioneros, pero hasta el momento éstos no han logrado convertir más que a dos Baruya. Por el contrario, como los chamanes no tratan más que las enfermedades y las «desgracias» internas, no se enfrentan realmente a los médicos, de los que la mayor parte están dispuestos a colaborar con ellos, lo que además, teniendo en cuenta la evolución de las ideas y de las actitudes del cuerpo médico, europeo y neo-guineano, es perfectamente posible. Pero si el día de mañana un joven Baruya, que se ha convertido en pastor, llegase a evangelizar a su propia tribu y atacase directamente las funciones de los chamanes y la interpretación tradicional de los orígenes de la enfermedad, de la desgracia y la muerte, entonces todo podría cambiar muy rápidamente; los jóvenes que en la actualidad no quieren convertirse en chamanes por la única razón de que desean poder dejar su tribu y conservar su libertad de movimientos, quizá no lo harán en el día

de mañana por otros motivos de orden ideológico: por «convicción» religiosa.

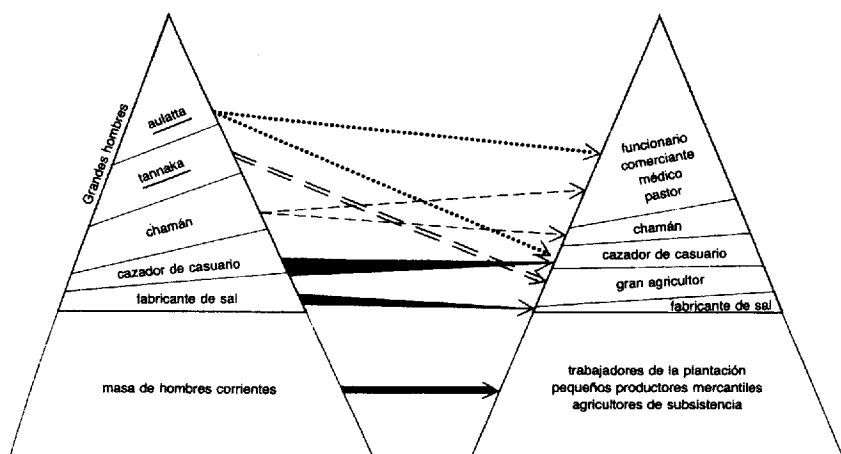
En cuanto a los *kayareumala*, a los cazadores de casuario, su estatuto todavía no está amenazado; quizá llegue a estarlo algún día por el uso de las armas de fuego si el número de cazadores y de licencias de caza se multiplica, pero ésta no es la tendencia actual de la política de la Administración. Los jóvenes que frecuentemente acompañan a los oficiales en la selva en una patrulla de varias semanas y los ven matar de un tiro a un casuario que luego se comen todos juntos, sin ritual alguno, ¿no estarán pronto tentados a olvidar que, para un Baruya, el casuario es la «mujer salvaje» del bosque, y que sólo algunos cazadores inspirados poseen el poder de hacerla caer en la trampa?

Pero eso no ocurre. Por una parte porque, como ya hemos visto, más allá de su valor de hazaña cinegética, esta caza es un símbolo de la dominación masculina y, por tanto, conservará su prestigio mientras esa dominación perdure. Y por la otra porque es una actividad hacia la que se han transferido parte de los valores que antaño estaban ligados a la función guerrera. Los jóvenes que antaño quizá hubiesen podido llegar a ser Grandes guerreros, reciben en la actualidad los mensajes de los «espíritus» indicándoles que serán probablemente Grandes cazadores de casuario. Y los «espíritus» eligen a estos futuros cazadores entre los muchachos que no van a la escuela, y que viven como antaño, en la casa de los hombres...

Porque los Baruya, a partir de 1979, han decidido no escolarizar más que a aquellos de sus hijos que muestran disposición para el estudio y den pruebas de buena voluntad; en efecto muchos niños se escapan de la escuela y prefieren ser iniciados para vivir en la «casa de los hombres» e ir a cazar al bosque con los compañeros de su edad. Evidentemente sabrán hablar pidgin, pero como no saben ni leer ni escribir, se convertirán en agricultores que, de vez en cuando, emigrarán para trabajar durante dos años al menos en la costa o se pondrán a plantar café en el lugar. Entretanto serán alcanzados por sus compañeros de edad que fueron a la escuela, pero que fracasaron al cabo de algunos años. Será siempre entre estos jóvenes destinados a un porvenir más tradicional entre quienes los espíritus elegirán a los futuros chamanes y a los futuros cazadores de casuario. Por último, y también unidos al mantenimiento de las iniciaciones masculinas, los fabricantes de sal conservan una función importante, la de producir un objeto de consumo ritual siempre indispensable para la reproducción de las relaciones sociales tradicionales baruya, pero han perdido su función de productores del principal medio de intercambio comercial de los Baruya. La moneda, en metálico o billetes, ha reemplazado a la sal.

De todos los personajes de la antigua jerarquía social baruya quedan los hombres con *kwaimatnie*, maestros de los rituales de las iniciaciones masculinas. Su función, sacudida en principio por la de-

saparición de la guerra y la deliberada política de algunas misiones que trataban de excluir de las iniciaciones a los niños que frecuentaban sus escuelas, sigue siendo todavía vital para los Baruya. Simboliza la continuidad, la tradición y la identidad. Y desde que los Baruya han comprendido que sus iniciaciones proporcionan a los jóvenes fuerzas morales y psicológicas para resistir a los asaltos de la vida en las ciudades o en las plantaciones, las iniciaciones están de nuevo dirigidas en dos direcciones, contra dos fuentes de desorden, una interior y tradicional, las mujeres, y la otra exterior y profundamente nueva, las dificultades con las que se enfrenta al vivir fuera de su tribu un joven baruya. Porque en la actualidad, como antaño, es preciso que un joven baruya sea «fuerte» para enfrentarse a la vida, y es preciso que las mujeres baruya reconozcan su superioridad y sean fieles y perseverantes en el trabajo durante sus años de ausencia.



TRANSFORMACIONES DE LAS JERARQUIAS ENTRE LOS BARUYA TRAS EL ORDEN COLONIAL

En el corazón de la sociedad baruya se perfila siempre, aunque bajo formas un poco modificadas, la dominación de los hombres sobre las mujeres. Estas a partir de ahora están, en principio, protegidas contra la violencia de los hombres por una nueva fuerza, la fuerza de la ley, del Estado. Pero desde 1960 todavía cinco de ellas han sido asesinadas por los hombres. Las mujeres han recibido los mismos derechos políticos que los hombres, y votan para elegir a los *consols* o diputados. Pero si es fácil para una mujer baruya apreciar la candidatura de un Baruya como representante de su aldea, le es prácticamente imposible —por falta de información y de experiencia en el mundo exterior— formarse un juicio claro sobre el valor de un Baruya como diputado en la Asamblea Nacional, y mucho menos todavía como representante del partido al que se adhiere.

También hemos visto que las distancias entre los hombres y las mujeres son muchos menores en la actualidad que hace quince años. Toda una serie de actitudes y de signos de sumisión de las segundas hacia los primeros han desaparecido: actitudes corporales, formas de moverse en el espacio, contenido y tono de las conversaciones entre los sexos. Se ha podido observar como los Baruya han levantado los tabúes que mantenían a un hombre separado de su esposa, de su madre y de sus hijas. No es nada raro ver —lo que era impensable cuando yo llegué junto a los Baruya en 1967— a un joven padre tener en sus brazos a un niño que apenas sabe andar y ocuparse de él antes de devolvérselo a la madre. El mundo de las mujeres, el mundo de la reproducción de la vida y de los cuidados de los pequeños ya no amenaza la fuerza de los hombres, su masculinidad.

Las relaciones personales también han cambiado mucho; la ideología y las actitudes tradicionales de la dominación masculina ya han sufrido una fuerte erosión, pero en tres niveles esenciales nada ha cambiado en las relaciones entre los sexos; hoy como ayer las mujeres siguen estando excluidas de la propiedad de la tierra; el derecho tribal subsiste y con respecto a la tierra, condición primaria de la vida material, las mujeres en ningún lugar están equiparadas a los hombres.

Además, aunque el recurso a la violencia armada les esté prohibido a todos por igual, los hombres, sin embargo, continúan ejerciéndola contra las mujeres. Entre los Baruya se mata con el hacha o la flecha. Los hombres se pasean todos los días con su hacha en la espalda y con su arco en la mano para ir a roturar sus jardines y cazar pájaros a lo largo del camino. Es algo normal y necesario en una sociedad que extrae sus medios de subsistencia de la agricultura selvática. Pero es curioso que veinte años después de la colonización las mujeres sigan teniendo todavía prohibido tocar o manejar las hachas y las cuchillas. Los hombres les regalan pequeños machetes, que son muy eficaces para cortar la leña en el bosque, pero ninguno ha ofrecido todavía a su mujer o a su hermana una pequeña hacha.

Por último, otro dominio en el que la relación entre los sexos continúa siendo muy desigual: el acceso al dinero y a todo lo que permite ganarlo. Los Baruya están todavía muy lejos de vivir bajo una economía industrial o monetaria, en la que todos los medios de subsistencia deben ser comprados. Las mujeres producen su alimento, sus faldas, sus redes y son —en lo que a los elementos de su vida material se refiere— independientes de los hombres. Pero no lo son en lo que se refiere a las operaciones estratégicas: roturación del bosque, construcción de las empalizadas en torno a los jardines, etc., que condicionan todo el ciclo de la producción; pero ellas tenían en el interior de la producción una cierta autonomía, y la conservan.

En lo que al acceso al dinero se refiere, la situación de las mu-

jeros se ha modificado ligeramente en veinte años. Al principio podían ganar un poco vendiendo a la administración o a las misiones patatas dulces y legumbres para alimentar a los trabajadores de la estación, a los empleados de las misiones, a los enfermos del pequeño hospital, o a las personas que cumplían una pena de prisión, etc. Pero esta demanda de algunos centenares de kilos de patatas diarias era y sigue siendo demasiado débil para cubrir las necesidades de numerario de centenares de mujeres. Durante mucho tiempo las mujeres han dependido, por tanto, de los hombres para tener dinero: de su marido, de sus hermanos, y de su padre, que se habían ido a ganarlo a las plantaciones. Y esta situación continúa, pero se han producido dos cambios. Los Baruya poco a poco se han puesto a comercializar sus cerdos en el interior de la tribu. Es evidente que cuando matan a un cerdo es generalmente para redistribuir la carne entre sus parientes y aliados; se ven obligados a hacerlo porque todavía persiste el intercambio de mujeres, que implica recíprocos regalos de carne de cerdo entre las familias que han decidido aliarse. Pero cada vez más destinan la carne al mercado. Un cerdo de 60 kilos vale 50 kinas (400Ff), pero las mujeres poseen tradicionalmente derechos sobre sus cerdos y los hombres comparten con ellas el producto de su venta.

Ocurre lo mismo con el café, que las mujeres recolectan, descorpezan y ponen a secar, y frecuentemente suelen llevar hasta la estación. También aquí los hombres comparten sus ganancias con las mujeres. Se trata de hechos nuevos que modifican las relaciones económicas entre los sexos, pero que están todavía muy lejos de poder asegurar la independencia monetaria de las mujeres con respecto a los hombres. Sea como sea —y esto es un punto importante— una mujer, en la tradición baruya, hace lo que quiere con sus bienes. Lo mismo ocurre en la actualidad y, según sus preferencias, comprará arroz y pescado para hacer comidas con sus amigas, sus hermanas o su madre, o bien vestidos, adornos, espejos, etc.

El balance de lo que ha cambiado en las relaciones entre los sexos sería muy incompleto si no se insistiese en un dato al menos tan importante como la supresión de la guerra y la protección de la mujer por la ley, a saber: el acceso de las niñas y de algunas jóvenes a la educación escolar.

En 1974 una joven todavía muy tímida, que había vivido con su marido junto al dispensario de la estación y rápidamente había aprendido el pidgin me dijo que había ido a la «Bible School» para aprender a leer y a escribir, y había comprobado que lo hacía más rápidamente que los muchachos. ¡Ay, si yo fuera un hombre!, concluía. No creo que con estas palabras expresase solamente, ni incluso fundamentalmente, el deseo de poseer un falo, y la anécdota muestra claramente cuántos de estos cambios desbordan a la sexualidad.

Ahora las chicas ya no sólo van a la «Bible School»; algunas van a la escuela de lengua inglesa. Parte de ellas continuarán sus estu-

dios y, como suele ocurrir en todas las tribus que han permanecido en contacto con la economía y el Estado modernos durante un período de tiempo amplio, se convertirán en enfermeras, en maestras o estudiantes universitarias, etc., alcanzando así a sus hermanos que se han convertido en funcionarios del Estado. Algunos Baruya apoyan esta evolución, y daré un ejemplo muy significativo. En 1980, cuando se planteó la cuestión de hallarle una esposa para el joven ayudante de matemáticas, que quería casarse en su tribu, las familias implicadas en este matrimonio le eligieron una que supiese leer y escribir, que entendiese el pidgin y los rudimentos del inglés, y que, por tanto, pudiese irse con él a vivir a la ciudad y a la universidad.

Si los Baruya se han visto sorprendidos por el descubrimiento de las capacidades intelectuales de las mujeres, no lo han sido menos por el hecho siguiente; en la escuela se practican diferentes deportes, y un día una chica ganó una carrera a la mayor parte de los muchachos de su edad. Hombres y mujeres han comentado la hazaña con admiración mezclada con cierto desprecio, porque las mujeres penetraban en su dominio, el de las pruebas físicas, hasta entonces reservado a los hombres, ya fuese para entrenarse para la guerra o por el simple placer de competir.

Puede comprenderse que todas estas evoluciones contradictorias chocaban contra los símbolos, contra las normas tradicionales de la superioridad masculina que continúan todavía configurando a un nivel profundo la sociedad baruya y sirven continuamente a los hombres como referencia, como punto de apoyo para construir su personalidad y su propia imagen. No daremos más que un ejemplo. En julio de 1979 un joven Baruya mató a su mujer a hachazos antes de entregarse como prisionero en manos del jefe de puesto, un neo-guineano proviniente de la región de Papuasía. Los hermanos y los tíos de la víctima pretendían ejecutar al asesino, que fue llevado a la ciudad para ser juzgado y condenado. Ante el tribunal se encerró en el mutismo.

En las conversaciones que he mantenido con los Baruya, con el fin de tratar de comprender los motivos de su gesto, he oído muchas explicaciones que, aunque no correspondan a la realidad, son buena muestra del estado del espíritu y del estado social. Se me explicó que el joven había vuelto hacía algunos meses, y que había sido enviado de vuelta porque era muy mal alumno y suspendía siempre sus exámenes. A su vuelta tuvo que sufrir vivos reproches por parte de los miembros de su linaje y de todas aquellas personas que le habían ayudado financieramente a lo largo de su período de escolarización. Algunos incluso le pidieron que les devolviese su dinero, ya que lo habían invertido en él para que él les ayudase más adelante. Y decidió entonces irse a trabajar a la plantación para ganar dinero. Su joven mujer le echó en cara que la abandonase estando recién casados, y como tenía la lengua muy afilada y sin duda le había herido, el joven se fue a vivir a la «casa de los hombres».

Cuenta el rumor que entonces algunos hombres aprovecharon la ocasión para sugerir a su joven mujer que abandonase a su marido, pero eso era imposible porque el linaje de su marido ya había dado una mujer al suyo, ella era entonces la *ginamare*, la mujer dada a cambio. Se sabía, sin embargo, que el asesino iba a realizar su crimen con algunos días de anticipación. Había anunciado en la «casa de los hombres» que se iba algunos días a Marawaka. En realidad no lo había hecho y había sido visto vigilando a su mujer a lo lejos, mientras ella iba al bosque, pero como iba acompañada de su hermano pequeño, esto refrenó al asesino. Días más tarde se le presentó la ocasión cuando la madre de la joven pidió a su hija y a su yerno que fuesen a buscarle leña al bosque. Se fue solo con ella y armado de un hacha, y la mató.

Sea cual sea el valor objetivo de estas interpretaciones del crimen, ponen de manifiesto muy claramente algunas de las fuentes de los conflictos en la sociedad baruya actual: las esperanzas depositadas en los jóvenes enviados a la escuela, las presiones ejercidas sobre ellos, la reacción de las mujeres ante las intenciones de sus maridos de dejarlas durante dos años para irse a trabajar a las plantaciones, la explotación de estas situaciones por los hombres que pretenden anteponer sus propios intereses aprovechándose de la ausencia de novios o maridos, el miedo, el resentimiento de los hombres cuando se creen públicamente humillados por la ironía y la resistencia de las mujeres que bajan la cabeza mucho menos que sus antepasadas. Porque este asesinato demuestra —trágicamente— la nueva fuerza social de las mujeres. Situación inestable, movediza, pero que pone de manifiesto tanto las contradicciones contenidas en la antigua organización social de los Baruya como las que surgen de nuevo.

Henos aquí, pues, al final de nuestro recorrido. Entre los múltiples trayectos posibles hemos escogido el de recorrer la sociedad y el pensamiento baruya partiendo del análisis de las relaciones hombres-mujeres y tratando de comprender la lógica de todas estas jerarquías, de todos los poderes que tomaban su raíz en los mecanismos de la dominación masculina: la producción de Grandes Hombres que se elevan por encima de los demás, ya sea por sus funciones o por sus méritos.

Hemos tratado de ver como este edificio se había agrietado y modificado antes incluso del choque colonial, pero sobre todo después de él. Creemos haber demostrado que la sociedad baruya, productora de Grandes Hombres y no de *Big men*, arroja una nueva luz sobre las sociedades con *Big men* y sobre sus estructuras profundas. Pero más allá de la comparación con Nueva Guinea, Africa o la Amazonía, son cuestión de importancia teórica general las que se plantean y las que trataremos de evocar en algunas páginas, para concluir este libro.

CONCLUSIÓN

LA MAQUINA VENTRILOCUA

Recordaremos brevemente lo que hemos pretendido hacer en este libro. Tras muchos años de trabajo sobre el terreno, que me ha permitido recoger una gran cantidad de hechos empíricos, observados sistemáticamente, y me han proporcionado una familiaridad, cada año más estrecha, con las actitudes y los modos de pensamiento baruya, estoy convencido de que el hecho dominante, en sus conductas y en su organización social, es, no la relación hombres/mujeres, que por sí sola no quiere decir nada, sino la configuración múltiple y parcialmente contradictoria de las relaciones entre los hombres y las mujeres en todos los contextos de su existencia. Mi fin en este libro no ha sido más que el de reconstruir lo más claramente posible los mecanismos, la lógica interna de las prácticas sociales y de las ideas que articulan esta configuración de relaciones, situándome primero antes del choque colonial —que no data más que de ayer— y luego siguiendo las transformaciones, las mutaciones, desde este choque hasta la actualidad, seis años después de la independencia de Nueva Guinea Papúa.

Para continuar el análisis teórico de la realidad baruya, me sería preciso enlazar con temas muy diferentes y que proporcionarían el material para otro libro. Esta nueva labor partiría de un principio científico esencial, a saber, que lo particular siempre pertenece a una clase de hechos semejantes. Ninguna sociedad concreta podría explicarse totalmente por sí misma, por el mero hecho de que toda sociedad posee un pasado que la desborda en su presente y que impide que se la pueda comprender mediante las meras condiciones actuales de su existencia. Pero al mismo tiempo la historia debe ser explicada y no puede explicarlo todo. Todo esto se aplica inmediatamente al caso de los Baruya y no daremos más que un ejemplo, el de las relaciones de parentesco que caracterizan a su organización social. Ya hemos visto que entre los Baruya la produc-

ción de las relaciones de parentesco descansa sobre la prioridad del principio del intercambio directo de las mujeres y que, al nivel del vocabulario de parentesco, la lengua baruya designa mediante diferentes términos a los primos paralelos y a los cruzados.

Pero existen en el mundo actual decenas de sociedades que practican el intercambio directo de mujeres y cuya lengua también posee términos diferentes para estas dos variedades de primos. Algunas de ellas son sociedades de cazadores y otras de agricultores. Unas viven en Australia, y otras en América o en Oceanía. Los Baruya, por una particularidad concreta de sus relaciones de parentesco, se sitúan dentro de un grupo de hechos sociales sobre los que será preciso teorizar. Ocupan ese lugar de una manera tan clara que esta teoría no debería buscarlo, porque la propia diversidad de las sociedades que poseen este tipo de relaciones de parentesco demuestra que su existencia no puede ser explicada ni por la caza ni por la agricultura, y todavía menos por tal o cual forma de caza o agricultura. Sería preciso entonces, para continuar el análisis teórico de la sociedad baruya, dejarla provisionalmente, o, al menos, situarnos en otro plano, en el que la confrontaríamos sistemáticamente a todas las sociedades con las que es comparable, por semejanza o por oposición. Esta tarea no se justifica más que si se supone la existencia de leyes de transformaciones estructurales de las diferentes formas de organización social que se han sucedido o han coexistido en la Historia. No vamos a hacerlo —por lo menos aquí—, pero en cambio trataremos de ampliar las perspectivas teóricas abiertas por el análisis de la sociedad baruya y plantear a partir de ellas problemas de importancia general.

Volvamos, por tanto, a la fórmula de la dominación masculina entre los Baruya, con el fin de examinar sus nuevos componentes. Ya los conocemos. Las mujeres están realmente, concretamente, separadas del control de los medios de producción, de los medios de destrucción y de los medios de intercambio. Los hombres poseen de este modo prácticamente el control (y a veces incluso el monopolio) de los medios materiales de subsistencia y de los medios sociales de gobernar e incluso de pensar. Tienen la competencia y el control de las fases estratégicas del proceso concreto de la producción de las condiciones materiales de existencia: roturación, protección de los cultivos contra los animales salvajes, etc. Y en el proceso de producción de la vida, también pretenden jugar el primer papel, al concebir al niño en el vientre de su madre, al alimentar con su esperma tanto al feto como a la madre, con la ayuda del Sol, padre divino de todos los humanos.

Pero al estudiarlos más de cerca, se puede observar que todos los componentes de la dominación masculina muestran dos tipos de realidad social que se combinan y acumulan sus efectos. Por una parte las mujeres están privadas de la propiedad de la tierra, separadas de la producción de los medios de destrucción y de los medios de intercambio; esta es una realidad social directamente visi-

ble, experimentada cotidianamente, y que existe a la vez en el pensamiento y fuera de él. Por otra parte, afirmar que los hombres desempeñan el papel principal en la fabricación de un niño es una realidad que existe ante todo en el pensamiento, una realidad ideal, eso es cierto, pero tan real socialmente como los demás elementos de la dominación masculina, pero cuyo modo de existencia social es muy particular porque consiste fundamentalmente en un conjunto de gestos, de ritos y de prácticas simbólicas que los Baruya producen para mostrar y demostrar la primacía de los hombres en el proceso de reproducción de la vida.

Detengámonos por un instante sobre lo que es a nivel general una práctica simbólica. Es una forma de hacer pasar a las ideas del mundo del pensamiento al mundo del cuerpo, a la naturaleza y a la vez de transformarlas en relaciones sociales, en materia social: los discursos, los gestos simbólicos transforman las ideas en una realidad material y social directamente visible. Pero sería falso pensar que, para los Baruya, sus símbolos y sus ritos no son más que la puesta en escena, la representación de realidades fundamentales que actúan sobre ellos de un modo habitualmente invisible. Los símbolos, por sí mismos, no son simples signos: son también medios de actuar directamente sobre esas realidades profundas, pero invisibles. Sus prácticas simbólicas son mucho más que puestas en escena, ya que poner en escena realidades invisibles es ponerlas a la vez al servicio del orden social. Y es esta creencia en la eficacia concreta de las prácticas simbólicas la que hace que, para ellos, mostrar simbólicamente sea demostrar, ya que es actuar y producir resultados que cotidianamente son verificables y quedan verificados en los múltiples signos visibles de la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Pero esta creencia era compartida por ambos sexos, y es esta participación en las representaciones lo que constituía la fuerza principal, silenciosa e invisible, de la dominación masculina. En la actualidad la confrontación de la cultura baruya con otras culturas, con religiones que pretenden sustituir a sus antiguas costumbres, corre el riesgo de romper esta participación en las creencias en las cabezas de algunos. Será entonces necesario que el cristianismo u otros aspectos de la cultura occidental proporcionen otras pruebas de la superioridad masculina.

Pero volvamos a la forma en la que los Baruya conciben el origen y la esencia de la dominación masculina. Afirman que esta dominación posee su origen en el hecho de que los hombres, antaño, habían sabido apoderarse de los poderes que pertenecían a las mujeres y los habían añadido a los suyos propios, tras haberlos depurado de todo lo que de nefasto contenían para los hombres. A ojos de un observador extranjero con respecto a la cultura baruya, parece que estos poderes creadores de los que fueron desposeídas las mujeres no existen fuera del discurso y las prácticas simbólicas que confirman su existencia; a diferencia de la tierra o las armas, de las que las mujeres son cotidianamente separadas y que existen fuera

del pensamiento. Esto no quiere decir que estos dos tipos de separación se opongan como se opone lo real a lo imaginario, porque lo imaginario forma parte de lo real y es socialmente tan real como los restantes elementos de la vida social.

¿Por qué los Baruya atribuyen a las mujeres, a nivel mental, unos poderes que el propio pensamiento se encarga inmediatamente de expropiar, para añadirlos a los de los hombres? Me parece que todo este esfuerzo está destinado a disminuir la importancia social de este hecho incontrovertible: que es en el vientre de las mujeres donde son concebidos los niños, que es de su vientre de donde nacen y que es gracias a su leche por lo que sobreviven. Todo ocurre como si los hombres, que dominan concretamente el proceso de producción de las condiciones materiales de existencia, se esforzasen por engrandecer mediante el pensamiento su papel en el proceso de reproducción de la vida y de desvalorizar de este modo el lugar preferencial que las mujeres evidentemente ocupan. Todo ocurre como si los hombres pretendiesen borrar o reducir su dependencia con respecto a las mujeres en el proceso de producción de la vida y separar a las mujeres de los poderes que les otorga su lugar especial en este proceso. Pero, al afirmar que las violencias imaginarias hechas a las mujeres para engrandecer a los hombres habían sido legítimos porque habían producido resultados ventajosos para todos, los mitos legitiman a la vez las violencias hechas a las mujeres en todos los dominios de la existencia y ante todo en el mecanismo social de la reproducción de la vida, en el funcionamiento de las relaciones de parentesco, que descansa en el principio del intercambio de mujeres entre los grupos, por los hombres que las representan.

Se vuelve entonces a dos problemas teóricos generales. ¿Por qué hay interés por parte de los grupos humanos en intercambiar mujeres? ¿Por qué razones los hombres representan a las mujeres de sus grupos y están encargados de defender sus intereses? Aquí abandonaremos el plano de las explicaciones dadas por los propios Baruya para buscar razones objetivas de las causas no intencionales de los hechos sociales.

¿Por qué el control del proceso de reproducción de la vida es una baza tan importante en las sociedades sin clase? ¿No será que en estas sociedades los individuos vivos cuentan mucho más para la reproducción de la sociedad que los medios materiales de reproducción? Esto explicaría que las relaciones de parentesco funcionen como relaciones de producción. ¿Pero por qué es preciso que los grupos intercambien entre sí los medios de reproducción de la vida? ¿Por qué no pueden hallar en sí mismos los medios de su propia reproducción? ¿Hay razones en sus condiciones de existencia que les obliguen a la vez a separarse para existir y a superar esta separación para continuar existiendo? ¿Existen entonces razones, más allá del proceso de reproducción de la vida, para que sea la organización social de este proceso la producción de las relaciones de

parentesco, la que permita a la vez establecer esta separación y superarla mediante el intercambio?

Pero, incluso aunque existiesen razones no intencionales que implicasen esta separación y este intercambio entre los grupos que componen una sociedad, sería preciso todavía hallar las razones por las que no son las mujeres, sino los hombres, quienes representan a estos grupos, y no los hombres, sino las mujeres, quienes son dadas a los demás. ¿Hay entonces, aparte del parentesco, dominios de la vida social que lleven a los hombres a primera fila y los impulsen más que a las mujeres a representar a la sociedad?

Los Baruya, cuando se le hace la pregunta (¿por qué los hombres son lo que son y hacen lo que hacen?; ¿por qué su monopolio de la guerra, de la caza, por qué su lugar preeminente en el proceso de producción, en la roturación del bosque, etc.?) contestan dando dos tipos de razones: los hombres son más fuertes y son más ágiles que las mujeres. Pero sería un error tomar la división del trabajo tal y como se da entre ellos por una realidad que explique a la sociedad, como un punto de partida, mientras que no es más que un punto de llegada. Porque, si bien es cierto que no se puede negar que es preciso gastar y combinar mucha fuerza física para roturar el bosque virgen con herramientas de piedra, esto no explica, sin embargo, por qué las mujeres, que se podrían fabricar sus propios palos de cavar, no lo hacen: son los hombres quienes los fabrican y quienes se los dan, reafirmando así que las mujeres deben depender de los hombres en el proceso de producción de sus condiciones materiales de existencia. La división del trabajo no es el punto de partida de las relaciones sociales que regulan la producción. En sí misma es un punto de llegada, que resulta a la vez de un determinado estado de las fuerzas productivas, materiales e intelectuales, gracias a las cuales una sociedad actúa sobre su medio para extraer de él sus medios de subsistencia, y del lugar de los sexos ante esas fuentes, en resumen de sus respectivas relaciones con las condiciones de producción.

Así es muy difícil distinguir en el contenido de las relaciones sociales los elementos no intencionales de los elementos intencionales, y, por tanto, percibir sus relaciones, construir una teoría de las causas y de los mecanismos que las generan. Me parece que el lugar de las mujeres en el proceso de reproducción de la vida puede, hasta cierto punto, excluirlas de las actividades que exigen una gran movilidad, la guerra, por ejemplo, o la caza mayor, y, a causa de la amenaza potencial de violencia armada, de los intercambios con el exterior. También es posible que las diferencias de fuerza física hayan podido contribuir a reservar a los hombres las actividades materiales que exigían un gran esfuerzo en un breve período de tiempo.

No hay una causa única, ni incluso una causa última, de las diversas formas de dominación masculina que se pueden observar a lo largo de la historia. Más bien vería una serie de causas que, en el fondo, no son intencionales y se ordenan en una especie de je-

rarquía por el hecho de que algunas pesen más que las otras en el mecanismo que combina sus efectos para lograr un resultado que no puede ser el mismo de una sociedad a otra, ni de una época a otra. Si hay razones no intencionales para la existencia de la dominación masculina, esto bastaría para descartar la hipótesis según la cual esta dominación sería el fruto de un complot, pero esto no significa en absoluto que los hombres situados por estos motivos (que tienen un sentido, pero que no responden a ningún fin) en una situación social privilegiada no hayan actuado intencionada y colectivamente para producir y ampliar sus ventajas. Este es el caso cuando los hombres baruya fabrican los bastones de cavar de las mujeres. Pero también se da este caso cuando, en el curso de las iniciaciones, los hombres descubren a los jóvenes iniciados que son ellos quienes fabrican y hacen girar a los rombos sobre sus cabezas para que produzcan los terroríficos mugidos que las mujeres y los niños oyen a lo lejos durante las ceremonias masculinas, y de los que se les dice que son las voces de los espíritus que han venido a reunirse con sus hermanos y con sus padres. Hay, pues, en el poder masculino, además de la violencia, también el engaño, el fraude y el secreto, utilizados conscientemente para mantener e incrementar todavía más la distancia que separa y protege a los hombres de las mujeres y les asegura su superioridad. Pero no olvidemos que las mujeres baruya también tienen sus secretos, que protegen de los hombres y dan testimonio permanente de la existencia de los poderes femeninos.

Puede verse entonces por qué la relación entre lo ideal y lo no ideal en lo real no puede ser concebida más que como la relación de un reflejo y una realidad reflejada. El pensamiento no refleja, da sentido a situaciones que nacen de causas y fuerzas cuya causa no es solamente la conciencia o el inconsciente. Este sentido lo inventa, lo produce, construyendo sistemas de interpretación que generan prácticas simbólicas, las que constituyen otro modo de organizar, de legitimar, y, por tanto, de producir también la dominación de los hombres sobre las mujeres y se convierten en relaciones sociales. Todo sería muy sencillo si el pensamiento se limitase simplemente a reflejar, a representar la sociedad, pero precisamente todas las dificultades del análisis científico de la parte ideal de lo real provienen de que el pensamiento no sólo representa la sociedad, sino que también es él mismo productor de esa sociedad.

Es en esta perspectiva en la que será preciso analizar las ideas que una sociedad se crea acerca del cuerpo y los discursos que sostiene no solamente acerca del cuerpo del hombre y de la mujer, sino también con la ayuda de sus cuerpos, discurso sobre la sexualidad y discurso de la sexualidad. Porque en toda cultura son las diferencias que implica la sexualidad para cada sexo (diferencia de órganos, diferencia de sustancias corporales), las que se convierten en los términos, en el léxico del discurso que la sexualidad debe producir constantemente acerca del orden social y cósmico, y en las

pruebas de las demostraciones que estos discursos deben suministrar. En las sociedades en las que existe un dominio de los hombres sobre las mujeres y en las que se ejercen permanentemente determinadas formas de violencia ideológica, social y material de los hombres sobre las mujeres, la sexualidad debe crear continuamente un discurso que haga aparecer esta dominación como perfectamente «legítima» a ojos de los hombres y las mujeres que la sufren. Y sabemos que en materia de opresión el dominio de una fracción de la sociedad sobre otra (sexo, casta, clase, etc.), no se halla plenamente fundado, legitimado, más que en el momento en el que son las víctimas las que se convierten en culpables, en los primeros responsables de la suerte que sufren.

¿Qué hay más claro, para fundar una diferencia social, que hallar este fundamento en el cuerpo, en la «naturaleza», como solemos decir, en la diferencia entre el cuerpo del hombre y el de la mujer? Es evidente que las sustancias corporales por sí mismas no hablan y no quieren decir nada. Sin embargo, en todas las sociedades hablan —y no para no decir nada—. Para ser más exacto gritan, y desde un determinado punto de vista la sexualidad es el aullido indiscreto de las relaciones de opresión y de explotación. Entre los Baruya, como hemos visto, es la sangre menstrual la que, por oposición al esperma, está encargada de proporcionar básicamente la «prueba» irrefutable de que las mujeres no son víctimas más que de sí mismas. Pero el lenguaje del cuerpo tiene esta ventaja, entre todos los lenguajes, de que apaga el discurso, detiene a las palabras y hace morir al lenguaje con un consentimiento vívido, que es a la vez un reconocimiento de lo bien fundado que está el orden de las cosas. Porque, en último término, basta que una mujer baruya vea manar la sangre entre sus piernas para que no tenga ya nada que decir y para que acepte en silencio todas las opresiones económicas, políticas y psicológicas que sufre. En el lenguaje del cuerpo, en sus fantasmas, se lleva a cabo plenamente una de las funciones del pensamiento, que no consiste solamente en explicar, sino también en convencer. Y es cuando el lenguaje sobre el cuerpo se convierte en un lenguaje del cuerpo cuando ya no queda nada que decir sobre la sociedad y sobre el universo: no hay más que vivir en un orden social y cósmico en el que, más allá de los discursos conscientes y voluntarios, se halla inmerso el cuerpo. Es en el propio cuerpo, más que en el pensamiento que argumenta conscientemente, donde se lleva a cabo la «íntima convicción» que remata la demostración que busca la conciencia.

Y ésta es la razón por la que, cuando se hacen a los hombres baruya preguntas directas como: «¿pero por qué las mujeres no pueden heredar la tierra?; ¿por qué no se fabrican ellas mismas sus bastones de cavar?», primero se produce un silencio, y luego viene la respuesta: «porque son mujeres», y si se insiste un poco comienza el discurso sobre las reglas, la polución, etc.

La sexualidad aparece como una máquina ventrilocua, como

esas muñecas que se ponen de repente a hablar de todo y de nada, sostenidas por el brazo de un hombre que, estando al lado de ellas, parece no decir nada, y no hacer otra cosa que plantear las preguntas y esperar las respuestas; mientras en realidad es él quien hace las preguntas y da las respuestas.

De hecho está claro, más allá de toda relación personal entre los individuos de ambos sexos —más allá de toda relación concreta que los haga encontrarse cara a cara como padre, madre, hijo, hijas, hermanos, hermanas, parientes, amigos, extranjeros, enemigos, explotadores o explotados—, la sexualidad en toda sociedad se halla subordinada a las condiciones de reproducción de las relaciones sociales, que no le pertenecen, y por ello se ve obligada a sostener con sus propios medios un discurso que en lo esencial no proviene de ella y va mucho más allá de ella, ya que justifica el orden social al que se debe someter. La subordinación de la que estamos hablando no es solamente la de un sexo al otro, es la subordinación de un dominio de la vida social a las condiciones de funcionamiento de otras relaciones sociales diferentes, y es el lugar que este dominio ocupa en la reproducción de la estructura profunda de la sociedad y no solamente el que ocupa en la superficie de la sociedad, en la jerarquía visible de las instituciones colectivas y de los comportamientos individuales. «Más allá de toda relación personal» no significa «ante toda relación personal», porque no estamos hablando de una prioridad cronológica, sino de una prioridad estructural, es decir, del lugar que ocupa por sus funciones una actividad social concreta dentro del proceso de producción y de reproducción de las sociedades.

Toda una «historia» de la sexualidad, una teoría comparada de los lenguajes del cuerpo queda por construir y en la actualidad los antropólogos están entre los primeros en dedicarse a ello¹. Se impone la tarea de descubrir en la sexualidad los efectos de su subordinación a tales o cuales relaciones sociales, y sobre todo, lo que es evidente, en la reproducción de tales o cuales relaciones de parentesco. Y para demostrar que probablemente existen leyes de transformación del lenguaje del cuerpo, del sentido de las sustancias corporales, unidas a las transformaciones de los sistemas de parentesco, compararemos con la teoría del cuerpo de los Baruya otra teoría, también proveniente de Nueva Guinea, de las islas Trobriand, conocida por los ilustres trabajos de Malinowski, y medio siglo más tarde por los de la antropóloga americana Annette Weiner².

¹ En una perspectiva muy diferente, Michel Foucault ha tratado de escribir una historia de la sexualidad en el mundo occidental: *Histoire de la sexualité. I. la Volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976 (S. XXI, Madrid, 1978).

² Annette Weiner: *Women of Value, Men of Renown*, Univ. of Texas Press, 1976, sobre todo cap. 2, p. 25-60; «Trobriand Descent: Female/Male Domains», *Ethos*, 1977, V (1), 54-70; «The Reproductive Model in Trobriand Society», *Mankind*, 1978, 11, p. 175-186.

La sociedad de las islas Trobriand es una sociedad matrilineal jerarquizada con una aristocracia hereditaria en su cúspide, que controla la tierra y los intercambios de bienes ceremoniales, los intercambios llamados *kula*. La teoría trobriandesa de proceso de reproducción de la vida es a grandes rasgos la siguiente: un niño es concebido en el vientre de su madre cuando dos elementos se unen para formar la sustancia interna del feto: la sangre de la madre en la que se viene a encarnar un espíritu que pertenece al clan de la madre, un antepasado, *baloma*, que penetra en ella bajo la forma de un niño espíritu, *waiwaia*. El niño-espíritu es, por tanto, la reencarnación provisional, históricamente efímera, de un espíritu inmortal, de un *baloma*, que vive, con los demás *baloma* de todos los clanes matrilineales en una pequeña isla lejos de las Trobriand.

Es, por tanto, la mujer la que concibe sola al niño, que le pertenece, así como a sus hermanos que están formados de una mezcla de la misma sangre y de diferentes espíritus-niños del mismo clan. El esperma aquí no es concebido como la sustancia principal del niño, su sustancia interna, sino como una sustancia que contribuye a alimentar al feto y a modelar su forma. De ahí la práctica de los repetidos coitos durante el embarazo con el fin de fortalecer al niño y de facilitar su crecimiento en el vientre de la mujer. Como entre los Baruya el niño se compone de sustancias corporales y de un principio espiritual, pero aquí el principio espiritual no es el Sol, super-padre de los hombres, sino un ser eterno que existe a la vez fuera del tiempo y en el curso del tiempo, en la sucesión de todas las generaciones. Y como es el lugar en el que tal (o tales) espíritus se reencarnan, la mujer ocupa el lugar central en el proceso de reproducción de la vida. Teoría muy diferente de la de las mujeres baruya y posición social muy superior, pero no se deduzca de esto la existencia de ningún tipo de matriarcado, porque en las sociedades matrilineales las mujeres hacen hijos para sus hermanos, que no les hacen el amor, mientras que entre los Baruya los hombres hacen hijos a las mujeres que ocupan el lugar de sus hermanas. Se podría continuar la comparación, punto por punto, de estas teorías acerca del cuerpo con las de otras sociedades, oceánicas o africanas, matrilineales o cognáticas, y con clases o sin ellas; pero nuestro análisis ya permite entrever por qué la sangre y el esperma no quieren decir nada, y, sin embargo, siempre transmiten los mensajes de la sociedad, porque no es preciso buscar del lado de las cosas para hallar las razones de su sentido.

Este sentido no reside en una sustancia tomada aislada, sino en el juego de las relaciones de oposición y de complementariedad que mantiene con las demás sustancias o con otros atributos, más abstractos, de la diferencia entre los sexos. Porque en algunas sociedades en las que, al contrario de lo que ocurre entre los Baruya, se hace el amor cuando la mujer tiene la regla con el fin de mezclar las dos sustancias y unir los rasgos paternos y los maternos, la mujer continúa siendo, sin embargo, peligrosa —no por su sangre

menstrual, sino por el excesivo «calor» de su sexo, etc. Sin embargo, eso no quiere decir que cualquier cosa sirva para significar y justificar la dominación masculina. Un signo no es útil para significar más que si se presta a juegos de oposición, lo que reduce la arbitrariedad en la elección de los signos. Puede verse así la necesidad de un trabajo empírico más preciso y más extenso y de un análisis teórico más matizado, que permitan descubrir, si existen, las leyes de transformación de estos sistemas de oposiciones en sus relaciones con la diversidad de los órdenes sociales que se han ido multiplicando a lo largo de la historia.

¿Podría afirmarse que no es la sexualidad la que proyecta su sombra en la sociedad, sino la sociedad la que proyecta su sombra en la sexualidad? Quizá no sea básicamente —y esta prioridad es de tipo racional, de tipo estructural— la sexualidad la que aliena a los individuos, sino la sexualidad la que esté alienada, es decir, la que se haya vuelto inmediatamente extraña y extranjera con respecto a sí misma, desde el momento en el que se ve obligada a mantener discursos sobre el cuerpo y con la ayuda del cuerpo, que no provienen de sí misma y que sirven como formas de alienación, de opresión social, cuya fuente no es ella misma. Pero, por el hecho de que este discurso sea un discurso sobre el cuerpo, empuja y encierra en la sexualidad todas las demás razones de la existencia de estas formas de opresión y de explotación. Pero al encerrarlas en el cuerpo las metamorfosea y las oculta, y es en ese sentido en el que la sexualidad no solamente resulta alienada, sino que también se puede convertir en «alienante».

Para entender lo que quiere decir la sexualidad, para explicar por qué ocupa siempre muchos lugares a la vez en el cuerpo de las relaciones sociales, quizá sea preciso apartarse de un determinado psicoanálisis que no se preocupa de buscar, en las desgracias del deseo y en el espesor de los fantasmas, subordinaciones que ya no son de persona a persona o de un sexo al otro, sea cual sea ese sexo, sino del sexo a los órdenes sociales que hallan más allá de él la mayor parte de sus razones de ser.

Me gustaría oponer una objeción a estas sugerencias y a mis propios argumentos. ¿Acaso no hay en la sumisión de la sexualidad al orden social —cualesquiera que sean las formas de esa sumisión y de ese orden— un elemento que no la vuelve ni alienada ni alienante, un elemento común a todas las épocas de la historia: la presencia en todas partes del tabú del incesto? He ahí una prohibición que actúa sobre la sexualidad de todo el mundo, sea cual sea su sexo, desde el nacimiento hasta la muerte. Sin embargo, ¿no es el incesto una amputación del deseo, y su efecto no consiste en orientar al deseo hacia las «personas adecuadas», es decir hacia aquellas que son convenientes en el seno de un sistema de relaciones de parentesco y de relaciones sociales concretas? ¿La sexualidad no quedaría alienada y condenada a estarlo eternamente, desde que ninguna sociedad puede dejar de aplicar por lo menos alguna forma

de prohibición del incesto? ¿Y acaso en toda sociedad no es preciso amputar los deseos del niño de su polivalencia, de su politropismo espontáneo, para orientarlos hacia las personas y las cosas convenientes?

¿Qué quiere decir entonces el tabú del incesto? Fundamentalmente supone la presencia en todo tipo de sociedad de un principio de autoridad, de una propiedad fundamental de la existencia humana. Y es que a diferencia de los animales sociales y de sus primos los chimpancés y los babuinos, los seres humanos, aunque ello no guste a los sociólogos o a los antropólogos, no solamente viven en sociedad, sino que también producen la sociedad para poder vivir. Y es este principio de autoridad el que se expresa y el que actúa a través del tabú del incesto y más allá de él. Esto ha sido magistralmente observado y expuesto por Lévi-Strauss ¿Pero de dónde viene el que el hombre no se contente con vivir en sociedad, sino que también produzca y cambie su sociedad para poder vivir, sino de un hecho objetivo indiscutible, que no depende en absoluto de su voluntad: el hecho de que pueda transformar a la naturaleza que le rodea, y al hacerlo transformar también su propia naturaleza? La prohibición del incesto que desvía el deseo del individuo de los que han cooperado para darle la vida (y no solamente sus parientes más próximos), reafirma cotidianamente y en todo lugar que el individuo, por muy grande que sea, jamás es el punto de partida de la sociedad, que ningún individuo ni ningún grupo concretos pueden hallar en sí mismos, en el aislamiento y en la autarquía, todas las condiciones necesarias para poder existir realmente, es decir socialmente. ¿El tabú del incesto es solamente una amputación del deseo que mutila al individuo, o una ruptura que favorece su ser social, aunque sea colocándolo bajo el yugo de las formas de opresión y de alienación que contiene su sociedad?

Nos quedaremos aquí. Sin embargo, me gustaría añadir que analizar la dominación de los hombres sobre las mujeres entre los Baruya y reflexionar sobre un gran número de sociedades sin clases me llevan a creer cada día más que las relaciones entre los sexos no están en el origen de las relaciones entre las castas o entre las clases, y que no se puede esperar sólo de la lucha de clases el final de la dominación masculina. No puede, por tanto, separarse las luchas de las mujeres contra las formas de opresión masculina de las luchas contra todas las opresiones que comprenden la distinción en clases, castas o razas superiores e inferiores.

Al concluir este análisis de una sociedad sin clases se podría imaginar —y otros lo han hecho antes que nosotros— que las antiguas sociedades sin clases se han ido transformando lentamente en sociedades de clase cuando se ha ido reconociendo como socialmente ventajoso que los grupos de parentesco o los grupos étnicos se especializasen en diferentes funciones. Sin embargo, esto no ha podido bastar para desarrollar las desigualdades entre las clases. Ha sido preciso además que algunas de estas funciones, función reli-

giosa o función guerrera, hayan sido concebidas como tan importantes para la reproducción de la colectividad que, quienes las ejercían, debiesen consagrarles todo su tiempo y hayan dejado de participar en el proceso de producción. Y es en estas condiciones como una parte del trabajo que toda sociedad sin clases consagra a su reproducción se ha convertido en sobretrabajo. ¿En qué condiciones grupos enteros se han convertido exclusivamente en guerreros, otros en sacerdotes, otros en artesanos, y por fin los últimos, en agricultores, para retomar las distinciones que, entre los Baruya, producen a los Grandes Hombres, pero no castas ni clases (el *aulatta*, el *kulaka*, el *tsaimaye* y el *tannaka*)? Todavía no conocemos la respuesta, pero señalaría de pasada que las castas no son más que una forma entre tantas otras de este proceso de división funcional, aquella en la que las mujeres no circulan entre los grupos, sino que permanecen en su seno, petrificando así la endogamia a esos grupos en tanto que especies sociales diferentes. Probablemente sean precisas para ello religiones que aborrezcan las mezclas y se consagren a separar lo puro de lo impuro.

Quizá algún lector piense que todo esto apenas posee sentido para él, pero lo tendrá sin duda alguna para otros, para otros que viven muy lejos en el espacio y en el tiempo en un mundo todavía primitivo, en un mundo de primitivos que pronto o tarde cambiarán y se convertirán en civilizados. Yo le sugeriría que mirase a su alrededor y que observase el lugar que realmente ocupan los hombres y las mujeres en los diferentes contextos de nuestra vida social, así como en las imágenes, las ideas y los deseos que representan a unos y otros y a los unos en los otros. Entonces, si al final de su recorrido todavía puede retirarse satisfecho por estar civilizado, creo que sería preciso volverle a decir lo que hace poco he oído a propósito de otro racismo. «Si los Baruya son salvajes, entonces todos nosotros somos Baruya». Que cese, pues, de hacer como los hombres baruya, que se destacan engrandeciéndose en lo imaginario.

Espelette, a 8 de noviembre de 1981

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, M. R.: *Male Cults and Secrets Initiations in Melanesia* (1967). Melbourne, Melbourne University Press, 140 p.
 «Elders, Chiefs and Big men: the Legitimation of Authority and Political Evolution in Melanesia» (1981), 43 p. dactil.
- BARNES, John A. «African Models in the New Guinea Highlands» (1962), *Man* LXII (2): 5-9.
- BARTH, F.: *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea* (1975). New Haven, Yale University Press.
- BERNDT, R. M.: «Political Structure in the Eastern Central Highlands of New Guinea» (1971), en R. M. Berndt & P. Lawrence, eds. *Politics in New Guinea*. Perth, University of Western Australia Press: 381-423.
- BERNDT, R. M. & LAWRENCE, P., eds: *Politics in New Guinea* (1971). Perth, University of Western Australia Press, 430 p.
- BJERRE, J.: *The Last Cannibals*. London, Michael Joseph (1956).
- BLACKWOOD, Beatrice: «Life of the Upper Watut. New Guinea» (1939a), *Geographical Journal* 94 (1): 11-28.
 «Folk-Stories of a Stone Age People in New Guinea» (1939b). *Folk-Lore* 50 (3): 209-242.
 «Use of plants among the Kukukuku of Southeast-Central New Guinea» (1940a), *Proceedings of the Sixth Pacific Science congress 1939*. Berkeley, Cal., vol. 4: 11-126. «Crafts of a Stone Age People in New Guinea» (1940b), *Man* XL: 11.
The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea (1950). Oxford, Pitt Rivers Museum, University of Oxford, 240 p.
- BROWN, Paula: «From Anarchy to Satrapy» (1963), *American Anthropologist* 65 (1): 1-15.
 «The Chimbu Political System» (1967a), *Anthropological Forum* II: 36-52.
 «Kondom» (1967b), *Journal of the Papua and New Guinea Society* I (2): 61-71.

- BROWN, P. & BUCHBINDER, G., eds.: *Man and Woman in the New Guinea Highlands* (1976). Washington, American Anthropological Association, 108 p. (Special publication of the American Anthropological Association, 8).
- BULMER, Ralph: «Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea» (1960), *Oceania* XXXI (1), Sept.: 1-13.
- CHOWNING, Ann: *An Production to the Peoples and Cultures of Melanesia* (1973). Menlo Park, Cal., Cummings Publishing Company: 47-49.
 «Leadership in Melanesia» (1979), *Journal of Pacific History* XIV (1): 66-83.
- CODRINGTON, R. M.: *The Melanesian: Studies in their Anthropology and Folklore* (1891). Oxford, Clarendon Press, 419 p.
- COMAROFF, J., ed.: *The Meaning of Marriage Payments* (1980). New York, Academic Press.
- CRAGGS, E. M., KOOPTZOFF, O. WALSH, R. J.: «The Blood Groups of the Kukukuku» (1958), *Oceania* XXIX (1): 67-70.
- DOUGLAS, Bronwen: «Rank, Power, Authority: A Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies» (1979), *Journal of Pacific History* XIV (1): 2-27.
Encyclopaedia of Papua and New Guinea : Peter Ryan, Gen. Ed. Melbourne, Melbourne University Press-University of Papua and New Guinea (1972), 3 vol.
Ethnographic Bibliography of New Guinea (An) : Canberra, Australian National University, Department of Anthropology and Sociology (1968). Australian National University, 3 vol.
- FEIL, D. K.: «Women and Men in the Enga Tee» (1978a), *American Ethnologist* 5 (2): 263-279.
 «Enga Women in the Tee Exchange» (1978b), in J. Spetch & J. P. White eds., «Trade and Exchange in Oceania and Australia», *Mankind* 11 (3), Special Issue: 220-230.
 «The Bride in Bridewealth: A Case from the New Guinea Highlands» (1981), *Ethnology* XX (1), Jan.: 63-76.
- FELDT, D. K.: *Kukukuku Patrol, Pacific Islands Monthly* (1951), 21 (9): 58-59, 61, 87, 89.
- FETCHKO, P.: *Anga material Culture* (1972). Washington, Masters Thesis presented to George Washington University, 178 p.
- FISCHER, H.: «Ethnographica von der Kukukuku (Ost Neuguinea)» (1959), *Baessler-Archiv (Neue Folge)* 7: 99-122.
 «Fadenspiele vom unteren Watut und Banir River (Ost Neuguinea)» (1960), *Baessler-Archiv (Neue Folge)* 8: 171-214.
 «Spiele der Watut (Ost Neuguinea)» (1961), *Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 11: 141-152.
 «Einige linguistische Indizen der Kulturwandels in Nordost-Neuguinea» (1962), *Sociologus*, (N. F.) 14: 18-36.
 «Watut. Notizien zur Kultur eines Melanesier-Stammes in Nordost-Neuguinea» (1963), *Kulturgeschichtliche Forschungen*, Braunschweig, 10 Band.

- «Archäologische Funde und Beobachtungen von Tauri-Oberlauf Neuguineas» (1968a), *Abhandlungen und Berichte des Staatliche Museums für Völkerkunde*, Dresde, 28: 73-81.
- Negwa, *Eine Papua-Gruppe im Wandel* (1968b). München, Klaus Renner Verlag, 493 p.
- FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité* (1976). I: *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 211 p. (trad. esp. Siglo XXI, Madrid, 1978).
- FRANKLIN, K. J.: «A Preliminary Report of a Language Survey of the Gulf District» (1970). Urakumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics, 10 p. multigr., carte.
- GADJUSEK, D. C.: «Sex Avoidance and Pederasty with Juvenile Fellatio as Traditional Homosexuality among Bisexual South-western Kukukuku People in New Guinea» (1964a), *Program and Abstracts of the American Pediatric Society* (74th Annual Meeting, Seattle, June 16-18, Abstract number 128,138).
- «Congenital Absence of the Penis in Muniri and Simberi Kukukuku People of New Guinea» (1964b), *Program and Abstracts of the American Pediatric Society* (74 th Annual Meeting, Seattle, June 16-18, Abstract number 128, 138).
- «Anga. Child Development among the Anga Peoples of East New Guinea (1957-1971)» (1971a), Monograph, Manuscript.
- «The Anga Peoples of New Guinea. A Continuing Film Study of Child Growth, Development and Behavior Among Warrior Peoples of an Archaic New Guinea Linguistic Family» (1971b).
- «Sojourns whit the Anga. Extracts from Travel Journals of Visits to the Anga Peoples of East New Guinea, 1957-1970». (1971c) Monograph, limited edition (Summary of extracts from the journals of D. Carleton Gadjusek).
- GILLISON, G.: «Imges of Nature in Gimi Thought», (1980) in C. Mac Cormack & M. Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press: 143-173.
- GLASSE, R. M. & MEGGITT, M. J., eds.: *Pigs, Pearshells and Women. Marriage in the New Guinea Highlands* (1969). Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 246 p.
- GLASSE, R. M. & LINDENBAUM, S.: «South Fore Politics» (1971), in R. M. Berndt & P. Lawrence eds., *Politics in New Guinea*, Perth, Universsity of Western Australia Press, 362-380.
- GODELIER, M., en colaboración con GARANGER, J.: «Land Tenure Among the Baruya of New Guinea» (1969a) *Journal of the Papua New Guinea Society*, 3: 17-23.
- GODELIER, M.: «La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-guinée» (1969b), *L'Homme* XI (2) 5-37.
- «Le visible et l'invisible chez les Baruya de Nouvelle-Guinée» (1972), in J. Thomas & L. Bernot, eds., *Langues et techniques. Nature et société*. Paris, Klincksieck, II: 263-269.
- «Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée» (1973), *L'Homme* XIII (3): 187-220.

- «Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée» (1976), in A. Verdiglionne, ed., *Sexualité et pouvoir*. Paris, Payot: 268-306.
- «La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologie» (1978), *L'Homme* XVIII (3-4): 155-188.
- «Temps mythique, temps historique, temps quotidien chez les baruya de Nouvelle-Guinée» (1981), *Temps libre* 4: 7-15.
- «Charivari chez les Baruya de Nouvelle-Guinée» (1982), in J. Le Goff et J. C. Schmidt, *Le Charivari*. Paris, Ehess/Mouton: 347-351.
- GODELIER, M., OLLIER, C. D., DROVER, D. P.: «Soil Knowledge amongst the Baruya of Wonenara. New Guinea» (1971), *Oceania* XLII (1), Sept.: 33-41.
- GREGORY, C. A.: «Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua» (1980), *Man* 15 (4), Dec.: 626-652.
- HEALEY, C. J.: «The Adaptative Significance of Systems of Ceremonial Exchange and trade in New Guinea Highlands» (1978), in J. Specht & J. P. White, eds., «Trade and Exchange in Oceania and Australia», *Mankind* 11 (3), Special Issue.
- HERDT, G. H.: «Folie, possession et chamanisme en Nouvelle-Guinée» (1977), *Journal de la Société des Océanistes* 33, n.º spécial, B Juillerat, ed.: 153-167.
- Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity* (1981). New York, McGraw-Hill Book Company.
- Proxima aparición: *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, University of California Press.
- HOGGIN, Ian, ed.: *Anthropology in Papua New Guinea*, (1973) Melbourne, Melbourne University Press, 243 p.
- KEESING, Roger (proxima aparición): «Introduction, in G. Herdt, ed., *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, University of California Press.
- LANGNESS, L. L.: «Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: a Bena Bena Example» (1967), *Oceania* XXXVII (3), March: 161-177.
- «Bena Bena Political Organization» (1971), in R. M. Berndt & P. Lawrence, eds., *Politics in New Guinea*. Perth, University of Western Australia Press: 298-316.
- «Ritual, Power and Male Dominance» (1974), *Ethos* II (3): 184-232.
- LAWRENCE, P. & MEGGITT, M. J., eds. *Gods, Ghosts and Men in Melanesia. Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides* (1965): Oxford-Melbourne, Oxford University Press, 298 p.
- LEAHY, M. & CRAIN, M.: *The Land That Time Forgot. Adventures and Discoveries in New Guinea* (1937): New York-London, Funk & Wagnalls Company, Chap. VI: «The fight with the Kukukukus»: 106-126.
- LINDENBAUM, S.: «Sorcerers, Ghosts and Polluting Women: an

- Analysis of Religious Beliefs and Populations Control», (1972) *Ethnology* XI (3): 241-253.
- «A Wife is the Hand of a Man», (1976) in P. Brown & G. Buchbinder, American Anthropological Association (Special Publication, 8): 54-62.
- LINTON, Ralph: *The Tree of Culture* (1955). New York, Knopf.
- LLOYD, Joyce: *A Tentative Comparison of the Wantakia and Barua Dialects* (1965), Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics, 21 p. multigr.
- Barua to English Dictionary* (1968). Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics, 86 p. multigr.
- LLOYD, R. G.: «Gender in a New Guinea Language: Baruya Nouns and Noun Phrases» (1969), in S. A. Wurm, ed. *Papers in New Guinea Linguistics*, 10, Canberra, Australian National University: 25-67.
- «The Angan Language Family» (1973), in K. Franklin, ed., *The Linguistic Situation in the Gulf District and Adjacent Areas, Papua New Guinea*. Canberra, Australian National University (Pacific Linguistic, Series C, 26): 31-111.
- «Baruya Kith and Kin» (1974), in R. D. Shaw, ed., *Kinship Studies in Papua New Guinea*. Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics Press: 97-114.
- LOWMAN-VAYDA, Cherry: «Maring Big Men» (1968), *Anthropological Forum* II (2), Nov. 199-243.
- MCCARTHY, J. K.: *Patrol into Yesterday. My New Guinea Years* (1963). Melbourne, F. W. Cheshire, 252 p.
- MCCORMACK, C. & STRATHERN, eds.: *Nature, Culture and gender* (1980). Cambridge, Cambridge University Press, 227 p.
- McKAUGHAN, H., ed.: *The Language of the Eastern Family of the East New Guinea Highland Stock* (1973). Seattle-London, University of Washington Press, vol. I.
- McELHANON, K. A., ed.: *Legends from Papua New Guinea* (1974). Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific* (1922). London, Routledge & Kegan Paul. (Trad. esp. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península, 1973).
- MBAGINTA, O. I.: «The Anga Initiations. Paper presented to the Department of Sociology and Anthropology, Swarthmore College, Swarthmore, Pennsylvania» (1971), *Journal de la Société des Océanistes* XXVII (32): 285-294.
- «Les esprits guérisseurs chez les Dunkwi Anga» (1972), *Journal de la Société des Océanistes* XXVIII (37): 337-343.
- «Medical Practices and Funeral Ceremony of the Dunkwi Anga» (1976), *Journal de la Société des océanistes* XXXII (53): 299-305.
- MEGGITT, M. J.: «Male-Female Relationships in the Highlands

- of Australian New Guinea» (1964), *American Anthropologist* 66: 204-224. (Special Publication).
- The Lineage System of the Mae Enga of New Guinea* (1965). Edinburgh-London, Oliver and Boyd.
- «The Pattern of Leadership among the Mae Enga of New Guinea» (1967), *Anthropological Forum* II (1), Nov.: 20-35.
- «A Duplicity of Demons» (1976), in P. Brown & G. Buchbinder, eds., *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington, American Anthropologist Association (Special Publication, 8): 63-85.
- Blood is their Argument* (1977). Palo Alto, Mayfield Publishing Company.
- MEIGS, Anna S.: «A Papuan Perspective on Pollution» (1978), *Man* 13 (2), Jun. 304-318.
- NEWMAN, Philip: *Knowing the Gururumba* (1965). New York-London, Holt, Rinehart & Winston, 110 p.
- NEWMAN, P. & BOYD, D. (próxima aparición): «The Making of Men: Ritual and Meaning in Awa Male Initiation», in G. Herdt, ed., *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, University of California Press.
- OATES, S. W. & OATES, L.: *An Outline Pedagogical Grammar of Kapau, a Kukukuku Dialect of the Upper Watut* (1961). Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics, 131 p. multigr.
- RAPPAPORT, R. A. *Pigs for the Ancestors* (1968). New Haven, Yale University Press, 311 p.
- READ, K. E.: «Nama Cult of the Central Highlands» (1952), *Oceania* XXIII (1): 1-25.
- «Cultures of the Central Highlands» (1954), *Southwestern Journal of Anthropology* 10: 1-43.
- «Leadership and Consensus in a New Guinea Society» (1959), *American Anthropologist* 61 (3) 425-436.
- The High Valley* (1965). London, Allen & Unwin.
- SAHLINS, Marshall D.: «Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia» (1963), *Comparative Studies in Society and History* 5: 285-303 (Republicado en Th. Harding & Ben J. Wallace, *Cultures of the Pacific*, New York, The Free Press, 1970).
- SALISBURY, Richard: *From Stone Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*. Melbourne, Melbourne University Press.
- «Despotism and Australian Administration in the New Guinea Highlands» (1964), *American Anthropologist* 66, Part 2 (4), Special publication «New Guinea: the Central Highlands»: 225-239.
- SELIGMAN, C. G.: *The Melanesians of British New Guinea* (1910). Cambridge, Cambridge University Press.
- SILLITOE, Paul: «Big Men and War in New Guinea», *Man* 13 (2), Jun.: 252-271.

- «Man-eating Women: Fears of Sexual Pollution in the Papua-New Guinea Highlands» (1979), *Journal of Polynesian Society* 1: 77-97.
- SIMPSON, C.: *Adam with Arrows. Inside Aboriginal New Guinea* (1953). Part I: «The Killers in the Bark Cloaks»: 1-192. London Sydney, Angus & Robertson, 239 p.
- SINCLAIR, J. P.: «Patrolling in the Territory of Papua and New Guinea» (1961), *Australian Territories* 1 (4): 26-33.
Behind the Ranges. Patrolling in New Guinea (1966). Melbourne, Melbourne University Press, 239 p.
- STRATHERN, Andrew (1966): «Despots and Directors in the New Guinea Highlands», *Man* 1 (1): 356-367.
 «Male Initiation in the New Guinea Highlands Societies» (1970a), *Ethnology* IX (4): 373-379.
 «The Female and male Spirit Cults in Mount Hagen» (1970b), *Man* 5 (4), Dec.: 572-585.
The Rope of the Moka (1971). Cambridge, Cambridge University Press.
Ongka. A Self Account by a New Guinea Big Man (1979a). London, Duckworth.
 «Men's House, Women's House: the Efficacy of Opposition, Reversal and Pairing in the Melpa *Amb Kor* Cult» (1979b), *Journal of Polynesian Society* 88 (1): 37-51.
 «Bridewealth among the Melpa and the Wiru» (1980), in J. Comaroff, ed., *The Meaning of Marriage Payments*. New York, Academic Press: 49-66.
- STRATHERN, Marilyn: *Women in Between: Female Roles in a male World* (1972). London, Seminar Press.
 «No Nature, No Culture: the Hagen Case» (1980), in C. McCormack & M. Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press: 174-222.
- STRAUSS, H. & TISCHER, H.: *Die Mi-Kultur der Hagenberg-Stämme* (1962). Hamburg, De Gruyter.
- TOWNSEND, William: «Stone and Steel Tool in a new Guinean Society» (1969), *Ethnology* VIII (2): 169-205.
- VAN BAAL, J.: «The Cult of the Bull-Roarer in Australia and Southern New Guinea» (1963), *Bijdragen Tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*: 102-214.
- VICEDOM, G. F. & TISCHNER, H.: *Die Mbowamb* (1943-1948). Hamburg, Friederichsen-De Gruyter, 3 vol.
- WATSON, J. B. ed.: «New Guinea: The Central Highlands» (1964), *American Anthropologist* 66, Bart 2 (4) (Special Issue).
 «Tairora: the Politics of Despotism in a Small Society» (1971), in R. M. Berndt & P. Lawrence, eds., *Politics in New Guinea*. Perth, University of Western Australia Press: 224-275.
- WEINER, Annette: *Women of Value, Men of Renown* (1976), Austin, University of Texas Press; 25-60.

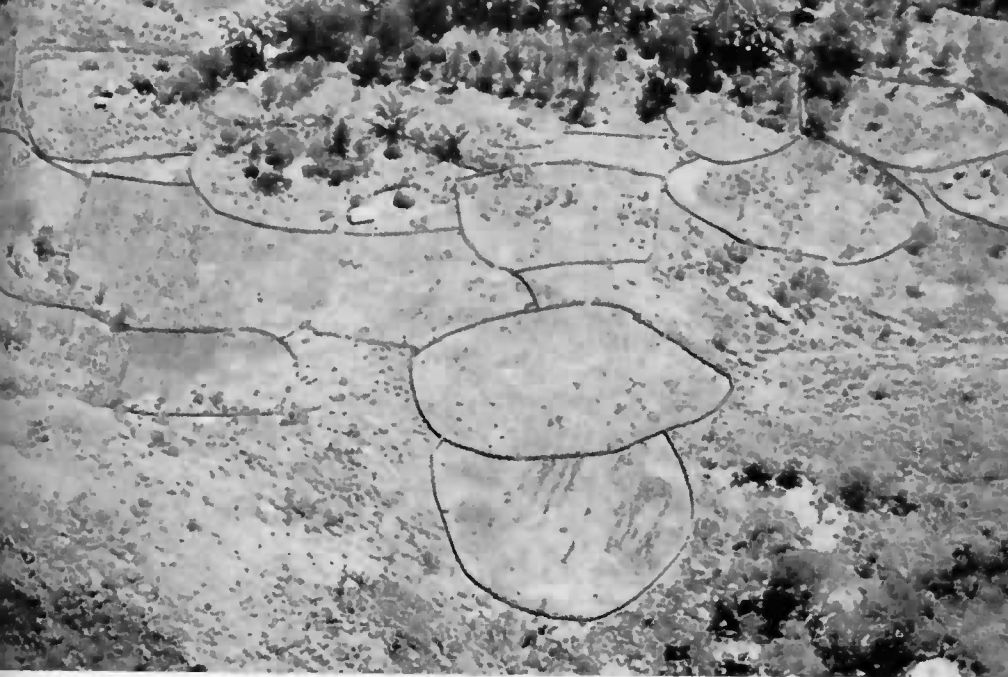
- «Trobriand Descent: Female/Male Domains» (1977), *Ethos* V (1): 54-70.
- «The Reproductive Model in Trobriand Society» (1978), *Man-kind* 11 (3): 175-186.
- WEST, Dorothy: «Grammar Analysis of Wajokeso Verbs» (1966), Ukarumpa (Papua New Guinea), Summer Institute of Linguistics, 8 p. multigr.
- Wajokeso Sentence, Paragraph and Discourse Analysis* (1978). Ukarumpa (Papua New Guinea), 241 p. multigr.
- ZIMMER, G. F. W.: «When the Kukukuku Came from the Hills it Was to Kill» (1969), *Pacific Islands Monthly* 40 (11): 85-93.

INDICE

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| PRÓLOGO | 7 |
| Introducción a la sociedad Baruya | 13 |
| PRIMERA PARTE: LAS JERARQUÍAS SOCIALES BARUYA | |
| LA SUBORDINACIÓN DE LAS MUJERES | 21 |
| — Los signos de la dominación masculina: los cuerpos, el espacio y los gestos..... | 22 |
| — El lugar de los hombres y las mujeres en los diversos contextos de su existencia | 23 |
| <i>El acceso a los medios de producción y de destrucción</i> | 23 |
| <i>El lugar de los dos sexos en los diversos procesos productivos</i> | 26 |
| <i>El reparto de los productos del trabajo</i> | 28 |
| — Las prácticas mágicas en el proceso de la producción . | 30 |
| — La subordinación de las mujeres en la producción de las relaciones de parentesco..... | 32 |
| — La equivalencia de las mujeres..... | 37 |
| — Vuelta al principio de equivalencia de las mujeres | 42 |
| LA INSTITUCIONALIZACIÓN Y LA LEGITIMACIÓN DE LA SUPERIORIDAD MASCULINA: LAS INICIACIONES Y LA SEGREGACIÓN ENTRE LOS SEXOS | 47 |
| — El ciclo de la vida de un hombre | 47 |
| — El ciclo de la vida de una mujer..... | 57 |
| — ¿Constituyen las iniciaciones femeninas una auténtica iniciación?..... | 64 |
| — Las representaciones baruya del proceso de reproducción de la vida. La significación de las sustancias corporales | 69 |
| <i>Las relaciones sexuales entre ambos sexos</i> | 79 |
| — Los poderes femeninos y la ambivalencia de la mujer. | 82 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SEGUNDA PARTE: | |
| LA PRODUCCION DE GRANDES HOMBRES. | |
| PODERES HEREDADOS Y PODERES MERECIDOS | |
| LAS JERARQUÍAS ENTRE LOS HOMBRES..... | 105 |
| — Estatutos hereditarios y jerarquías de entre linajes: los hombres con <i>Kwaimatnie</i> | 105 |
| — Guerreros, chamanes, cazadores de casuario: estatutos a conquistar | 122 |
| EL DESCUBRIMIENTO DE LOS GRANDES HOMBRES | 125 |
| — El <i>aulatta</i> ; el gran guerrero | 128 |
| — El <i>kulaka</i> : el chamán | 137 |
| — El <i>kayareumala</i> : el cazador de casuario | 153 |
| — El <i>tsaimaye</i> : el fabricante de sal | 158 |
| <i>Algunas consideraciones de orden económico</i> | 162 |
| VISIÓN DE CONJUNTO DE LAS JERARQUÍAS SOCIALES BARUYA | 165 |
| LA NATURALEZA DE LAS RELACIONES HOMBRES/MUJERES ENTRE LOS BARUYA. VIOLENCIA Y ASENTIMIENTO. RESISTENCIA Y REPRESIÓN | 171 |
| — Formas de resistencia y de rebelión femeninas | 180 |
| — Violencia y represión masculina | 182 |
| SOCIEDADES CON GRANDES HOMBRES, SOCIEDADES CON <i>BIG MEN</i> : ANÁLISIS DE SUS LÓGICAS SOCIALES | 195 |
| — El paradigma del <i>Big man</i> | 196 |

| | |
|------------------------------------------------------|-----|
| TERCERA PARTE: | |
| LAS RECIENTES TRANSFORMACIONES DE LA SOCIEDAD BARUYA | |
| EL ORDEN COLONIAL Y LA INDEPENDENCIA | 227 |
| CONCLUSION: LA MAQUINA VENTRILOCUA | 265 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 279 |



La aldea de Wiaveu, en la que vivió el autor. Se halla situada sobre una terraza encima del río y está rodeada por grandes jardines de patatas dulces y protegida de los cerdos (jabalíes y domésticos) por altas empalizadas. Las casas están escondidas en los bosquecillos de bambúes y palmeras. (Cliché J.L. Lory).



Mujer cavando el suelo con un bastón para sembrar brotes de taro. El suelo ha sido totalmente revuelto por los cerdos. Al fondo un bananero y más allá las pendientes montañosas cubiertas de bosques: primario y secundario. La mujer lleva a su hijo recién nacido en una red colgada de la cabeza por una cinta. (Cliché P. Lemonnier).

Roturación del bosque. Inamwe, el Gran Chamán, abate con una azuela de piedra un árbol que decoró previamente con hojas mágicas. Trabaja sobre un andamio que le permite atacar al tronco por encima del tocón. Nótese la postura del cuerpo, muy diferente a la de nuestros leñadores. (Cliché M. Godelier).



Grupo de mujeres volviendo de los jardines. Visten capas de corteza. La de la izquierda, que lleva un gran peso a la espalda, lleva a su bebé sobre el vientre. (Cliché J. L. Lory).



Plegaria al Sol durante una ceremonia celebrada por los hombres en honor de uno de ellos que acaba de tener un hijo. Los hombres silban y envían su aliento hacia el Sol, a la vez que chasquean los dedos. Nótese las plumas de águila, marca de los chamanes, así como el *ypmutie*, bandas rojas frontales del color del Sol. (Cliché M. Godelier).

Niño aprendiendo a tirar con el arco. Nótese su vestimenta femenina, que porta por no estar iniciado. (Cliché M. Godelier).



Construcción de la *tsimia* (gran casa ceremonial). Las mujeres traen las cañas para recubrir el techo y las arrojan hacia los hombres, que evitan el mirarlas y aparecen en el centro. (Cliché J. Dunlop).

Durante la ceremonia de iniciación del primer estadio las madres llevan durante la noche a sus hijos a la puerta de la casa de los hombres. (Cliché P. Lemounier).





Tránsito del mundo femenino al mundo masculino. Un hombre lleva sobre la espalda a un joven iniciado que acaba de dejar a su madre y lo lleva corriendo hacia el mundo de los hombres a través de una doble hilera de guerreros que los golpean con ramas. (Cliché J. L. Lory).

Perforación de la nariz de los jóvenes, sostenidos por sus «padrinos» con dulzura y firmeza. El maestro de los rituales perfora el septum con un punzón de hueso. (Cliché J. L. Lory)





Pico de cálao, símbolo del pene.
(Cliché M. Godelier).

Las insignias de los *tchuwanie*: un pico de cálao, símbolo del pene y un armazón de junco rematado por dos dientes de jabalí, símbolo de la vagina. (Cliché I. Dunlop).

Llegada del maestro de los rituales del primer estadio y de sus primos. El primero y el último llevan una capa de corteza llena de salsa mágica. El segundo lleva un bastón decorado con cauris, en el que están fijados los trozos de madera para la perforación de las narices. El último lleva solemnemente el *kwaimatnie*. (Cliché P. Lemmonier).





Ymbainac, que acaba de tener sus primeras reglas, se halla reclusa en una choza construida en la parte baja de la aldea, en el espacio femenino prohibido a los hombres. (Cliché M. Godelier).

Iniciación de una joven. Se le restriegan los pechos y el vientre con ortigas. Su «madrina» la sostiene y la da a morder un trocico de madera para que no grite de dolor. (Cliché J. L. Lory).

Vieja inclinada sobre la joven púber le recuerda sus futuros deberes de esposa. Puntúa su discurso con gestos amenazantes realizados con su bastón de excavar.





Durante la ceremonia de iniciación del primer estadio los guerreros amenazan a los jóvenes con darles un flechazo en la pantorrilla. Uno de ellos tiene en la boca una hoja sobre la que hace fluir su sangre. El escudo estrecho y decorado con pinturas guerreras es el de los *aulatta* o Grandes Guerreros y no protege más que una parte del cuerpo.



Ante Ypmeie, gran maestro de las ceremonias del tercer estadio, dos maestros de las ceremonias del primer estadio, blandiendo una maza rompe cabezas pintada con los colores de guerra, evocan las legendarias hazañas de los antepasados. (Cliché M. Godelier).



Davaine, el más grande de los cazadores de casuario del Valle de Wonenara. Lleva atravesada en la nariz una defensa de jabalí y dos plumones de plumas de casuario. En la cumbre de su casco una pluma de papagayo blanco, marca de los iniciados del cuarto estadio y de los hombres casados. (Cliché I. Dunlop).



Kulakita, ceremonia de iniciación de los chamanes. A la derecha Tchuonoondaye, maestro de los rituales del primer estadio, avanza agachado, llevando sobre las espaldas las plumas de los futuros chamanes. A la izquierda el chamán maestro de la ceremonia se ha apoderado de una pluma y la arroja al fuego, buscando en la obscuridad un futuro chamán para clavársela sobre la cabeza. (Cliché J. L. Lory).

Al alba en el valle silencioso y fuera de la vista de todos, los chamanes parten hacia el bosque con la pluma de águila en la parte alta del cráneo y con un látigo en la mano para expulsar a los malos espíritus. (Cliché J. L. Lory).





Intercambio de sal entre tribus. A la izquierda un Yunduye pesa una barra de sal que acaba de darle un *tsaimaye* (fabricante de sal) baruya. Las dos tribus, que no hablan la misma lengua, se hallan asociadas por un pacto de amistad y comercio. (Cliché M. Godelier).

Un *tsaimaye* vierte agua pura en las calabazas llenas de cenizas de caña de sal (*Coyx gigantea Koenig*). Al pasar el agua se cargará de elementos salinos que luego serán extraídos por evaporación. (Cliché M. Godelier).





Descubrimiento de los Baruya en 1951 por una columna de porteadores conducida por Jim Sinclair. (Cliché J. Sinclair).

1968: elecciones a la Asamblea Nacional. Un oficial australiano hace votar a los miembros de la tribu de los Yunduye, que jamás habían visto ni oído a los candidatos. (Cliché M. Godelier).



Los Baruya son una sociedad tribal de Nueva Guinea no descubierta hasta 1951, época en la que apenas había superado el Neolítico. El autor, Maurice Godelier, ha efectuado frecuentes y largas estancias entre ellos y nos proporciona una fascinante descripción de su modo de vida y de su organización.

Algunos hombres entre los Baruya se elevan por encima de los demás basándose en funciones de interés general: la guerra, el chamanismo, la caza del casuario y el control de los rituales de iniciación. Pero este mecanismo de producción de Grandes hombres se fundamenta principalmente en la dominación, extraordinariamente poderosa, de los hombres sobre las mujeres; lo que plantea el problema genérico de la asunción de las mismas representaciones por parte de los dominantes y de los dominados, estudiada con detalle a través del análisis de las iniciaciones masculinas y femeninas fundamentalmente.

La sexualidad aparece entonces como «una máquina ventriloqua» que narra sin cesar, silenciosamente y mediante el lenguaje del cuerpo y de las sustancias corporales (la sangre, el esperma y la leche...), un discurso que justifica todas las opresiones: económicas, políticas y simbólicas.

Maurice Godelier, antropólogo internacionalmente reconocido, es especialista en sociedades de Oceanía. Autor de un considerable número de estudios, entre sus últimas publicaciones destacan *L'énigme du don* (1997), *Métamorphoses de la parenté* (2004), *Au fondement des sociétés humaines* (2007), *Horizons anthropologiques* (2009), *Communauté, société, culture* (2009), *In and out of the West* (2009) y *Les tribus dans l'histoire et face aux États* (2010).



akal

SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

ISBN 978-84-7600-110-3



9 788476 001103

www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.