

# Des-encuentro con el Otro y etnocidio<sup>1</sup>



DANIEL GIL<sup>2</sup>

Para César Salsamendi, hermano, en la comunidad de la amistad  
y en el amor por nuestra sufriente América.

«Nada ha de ser comparable a las ventajas de la  
extinción de las tribus salvajes, o conservarlas  
tan debilitadas que dejen de ser un peligro social.»

Domingo Faustino Sarmiento

## ISHI

Los indios yana, entre los que se encontraban los yahi o Mill Creeks, vivían en California, a los pies de las colinas del Mount Larsen, al este del Río Sacramento. Valientes y orgullosos, no se dejaron someter, como otras tribus del valle, y por ello fueron condenados por los blancos, los conquistadores, en nombre de la cultura, la civilización y la religión, al exterminio. Con ellos ni acuerdos de paz, ni tratados, ni concesión de reserva, todo eso que los blancos prometieron y nunca cumplieron con los indios. Para ellos, salvajes subhumanos, lo único que quedaba era el genocidio.<sup>3</sup>

En 1870, luego de una matanza, los yahi se ven reducidos a veinte o treinta. En silencio se dirigen a los bosques. Vivieron años sin que nadie supiera nada de su existencia. Entre ellos Ishi, su madre y su hermana. Se

1 Publicado en el libro *¿Semejante o enemigo? Entre la tolerancia y la exclusión*. (1998). Montevideo: Ediciones Trilce.

2 Miembro de Honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [danielgilquinteros@gmail.com](mailto:danielgilquinteros@gmail.com)

3 Todos los datos son extraídos del libro de Theodora Kroeber *Ishi in two worlds: A biography of the last Indian in North America*, y del libro de Thomas Merton *Ishi*.

dieron cuenta de que la única posibilidad de sobrevivir en el mundo de los blancos era apartarse y no tener ningún tipo de vínculo con ellos. Nadie supo nada desde entonces de los yahi. No se vio una columna de humo, no se encontró ninguna choza, ni una pisada. Así vivieron durante años, invisibles y desconocidos.

Poco a poco fueron muriendo. En 1911, luego de las muertes de su madre y su hermana, Ishi, ahora el único sobreviviente, dejó su aislamiento y se entregó a los blancos, esperando una muerte segura. No fue así. Un grupo de antropólogos de la Universidad de Berkeley, enterados de esto, lo van a buscar y durante años aprenden de él una compleja y maravillosa lengua, las costumbres de un pueblo extinguido, y la manera en que pudieron vivir tantos años. Incluso, Ishi y sus amigos, los antropólogos, pasaron varios meses viviendo en las colinas y los bosques, tal como Ishi lo había hecho con su pueblo.

Entre 1911 y 1916, Ishi vivió en el Museo Antropológico de la Universidad, un poco como objeto de investigación, otro poco como cuidador y guía, y en 1916 murió de una enfermedad de la civilización: la tuberculosis.

Grandes preguntas se hicieron los antropólogos. No podían entender cómo era posible que un grupo reducido de indios hubiese podido vivir durante tantos años sin ser descubierto, en estado de total aislamiento y manteniendo sus tradiciones a pesar de estar amenazados por un mundo blanco, criminal y asesino. Theodora Kroeber se preguntaba: «¿Qué es lo que mantiene la moral en condiciones de confinamiento, cuáles son los límites presumibles de la capacidad de resistencia a la claustrofobia...? Ishi y su grupo se mantuvieron incorruptos, humanitarios, y conservaron intacta su fe, por más que padecieron hambre, dolor y muerte. Lo que se plantea es: ¿cómo se explica la estabilidad, la fuerza psíquica, la resistencia, el valor, la fe?». La respuesta, certera pero insuficiente, es que «los yahi estaban en su propio suelo natal, término que para muchos hombres hoy día —y sobre todo para aquellos de los países altamente desarrollados— tal vez carezca de sentido».

El hecho concreto es que ese grupo de indios e Ishi, su último representante, «aparecen sostenidos por una fuerza espiritual profunda e invulnerable, de la cual él jamás hablaba». Y esa fuerza nacía del hecho de que los yahi tenían razón. Y agrega Kroeber: «Gran importancia para su

salud psíquica tuvo la circunstancia de que sus sufrimientos y privaciones provenían de agravios que otros les habían infringido. No se veía acosado por la culpa». Más allá de la interpretación demasiado ceñida a las categorías occidentales, el testimonio de Theodora Kroeber es profundamente humano y solidario.

En los cinco años que vivió Ishi entre los hombres blancos nunca pronunció su nombre yahi y tampoco el de los integrantes de su tribu o de su nación, vivos o muertos. «Era como si este (su nombre) se hubiera consumido en la pira de sus seres queridos.» Solo se hacía llamar Ishi, que en su lengua significa «Hombre».

El crimen cometido con Ishi y su comunidad es el crimen cometido contra toda la humanidad, lo que nos lleva a pensar que ese universal, el Hombre, creado por la cultura occidental en el siglo XIX, es una idea abstracta que no recubre a los hombres concretos, que fácilmente pueden caer bajo clasificaciones que los desconocen como tales.

## INTRODUCCIÓN

El genocidio es un problema que no es nuevo en la historia de la humanidad, y no solo no tiende a desaparecer, sino que parece agravarse en la medida en que la civilización científico-técnica progresa, dando por tierra la ilusión de un progreso en la espiritualidad humana. Por otra parte, genocidio y etnocidio están muy vinculados, pero no son lo mismo. El término *genocidio* (de *genos*: origen, raza, nación; y *caedere*: matar, exterminar) hace referencia a la destrucción física sistemática de un grupo étnico. *Etnocidio* proviene de *ethnos* y significa raza, linaje, lugar de origen. Si bien en un principio se vinculaba con raza, en el momento actual es sobre todo utilizado en el sentido de destrucción de una cultura. Por lo tanto, *genocidio* dirá del exterminio de una raza o pueblo y *etnocidio* de la desaparición de una cultura.

Cuantificar el genocidio por el número de sus víctimas es ya caer en una trampa siniestra. El genocidio es una monstruosidad, una desmesura. ¿Cómo medirla si es inconmensurable? ¿Acaso un genocidio es mejor que otro, porque fueron menos los asesinados? Todos los genocidios son atroces y ninguno es comparable con otro.

Pero, además, hay desapariciones de pueblos que, *sensu strictu*, no se definirían como genocidio y que, sin embargo, lo son. Por ejemplo: en la conquista de América, *la intención* no era genocida, sino etnocida. Sin embargo, el sistema de explotación, con su trato inhumano, tuvo como *consecuencia* un genocidio. Cuando en la década del setenta Pierre Clastres vio por última vez a los indios guayaquí, quedaban setenta. Ya no queda ninguno. No fueron asesinados, pero tampoco fueron cuidados. Cuando murió el último, matamos un invaluable caudal de la cultura. Todos, todos ellos, son crímenes de *lesa humanidad*.

Las guerras contra los indígenas norteamericanos y la guerra contra los indios de la Patagonia, como la extinción de los charrúas, durante el siglo XIX, fueron proyectos genocidas y etnocidas. Lo mismo se puede decir del genocidio judío hecho por los nazis y del genocidio armenio por los turcos. Por el contrario, la conquista de América durante el siglo XVI era etnocida, ya que por la asimilación se buscaba la desaparición de las culturas indígenas, y solo fue genocida secundariamente. En las declaraciones de los conquistadores se proclamaba como principio la evangelización, la salvación de las almas de los pecados y del infierno, pero, más allá de las «buenas intenciones» de unos pocos, estaba la ambición de la mayoría que condujo a una explotación sin tregua, al trato más inhumano y despiadado. Hubo sí matanzas, y no pocas, como lo denunció Las Casas, pero, con seguridad, la causa mayor de las muertes fue el trabajo hasta morir, la mala alimentación, las enfermedades, agravadas por la desnutrición, los suicidios y los infanticidios de aquellos que no soportaban vivir en esas condiciones.

#### LA ESPADA Y LA CRUZ: LA CULTURA OCCIDENTAL Y LAS CULTURAS PRECOLOMBINAS

¿Cómo pensar este crimen de la humanidad que no cesa de repetirse?  
¿Cuáles son las «razones» con que se legitima ese «derecho»?

El problema es muy vasto y en lugar de tomar la palabra de aquellos que fueron los primeros en hacer la denuncia del crimen, prefiero hacer oír la voz de Juan Ginés de Sepúlveda desde su *Tratado sobre las justas causas de las guerras contra los indios*, cuyos argumentos, que luego retomará incambiados en la polémica con Fray Bartolomé de las Casas,

aún mantienen vigencia luego de casi quinientos años, aunque ahora con nuevos afeites.

En primer lugar, Juan Ginés de Sepúlveda establece que el orden jurídico y la concepción del mundo se establecen por el Derecho Natural, donde destaca una parte puramente sensible, común al hombre y los animales, y otra racional y engendradora de la vida social de los hombres, como lo son: los pactos, la religión, la familia, la patria. El hombre tiene en sí impresa la ley eterna; de ahí la capacidad de diferenciar entre el bien y el mal.

Sin embargo, el Derecho Natural no es el derecho de todos los hombres, sino que se identifica con el Derecho de las Gentes, es decir, de los civilizados, exceptuando a los bárbaros que no forman parte de la humanidad. Pero el Derecho Natural no es simplemente el común sentir de los hombres civilizados, sino solo de aquellos «sabios, virtuosos, doctos y prudentes», de tal manera, que son solo estos hombres, entre los pueblos de superioridad natural y ética, los que deben determinar lo que es justo por naturaleza.

Todo precepto se debe deducir de la ley natural y esta se encuentra establecida en el Decálogo, es decir, en la Ley Divina y Evangélica.

El Derecho Natural queda así fundado por la ley divina y es fundante de quien puede ejercerlo: los pueblos civilizados, y, sobre todo, los más civilizados, es decir, los españoles. Pero, dentro de ellos, solo los sabios, los virtuosos y doctos, pueden decir lo que es justo.

Con la arrogancia propia del hombre letrado del Imperio, Sepúlveda está muy lejos de pensar en la distinción, que establecerá un siglo más tarde Spinoza en su *Tratado teológico-político*, entre la ley humana como «la forma de vida que se imponen los hombres a sí mismos o a otros por algún fin y que sirve para mantener segura la vida y el Estado», y la ley divina que «solo se refiere al Supremo Bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios».<sup>4</sup>

La argumentación de Sepúlveda es capital para justificar la guerra contra los indios.

4 Spinoza muestra la falacia de Don Ginés, pero este es el problema que ya planteara Sófocles en *Antígona*, es decir, entre la ley que regula y preserva los intereses del Estado y la ética, problema este que obsederá inherente a toda reflexión que intente fundar una ética.

¿Cuáles son los fundamentos para hacer la guerra dentro de esta lógica?

La guerra solo debe procurar la paz, única forma de convivencia social. Por lo tanto, es acorde con el Derecho Natural, que establece que se deben defender los propios derechos, así como los de los deudos y amigos.<sup>5</sup> Esto, para Don Ginés, no está en contradicción con los evangelios, ni con la opinión de los grandes teólogos, como San Agustín y Santo Tomás. La guerra y la religión son compatibles siempre y cuando la guerra sea justa, es decir, sea la única manera de conseguir la paz.<sup>6</sup> Para ello debe reunir ciertas condiciones, tales como que la causa debe ser justa, la autoridad legítima, el ánimo recto, y recta la manera de hacerla.

Por su importancia nos detendremos en la *causa justa*. Sepúlveda la define en estos términos: «Es causa justa de guerra someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y renunciar a su imperio».

Dentro de ella cinco son los requisitos:

1. debe repeler la fuerza con la fuerza,
2. debe recobrar cosas injustamente arrebatadas,
3. debe castigar a los malhechores,
4. debe luchar contra la herejía, y, por último y fundamental,
5. debe estar ejercida por aquellos que poseen la superioridad cultural.

¿Quiénes son los que deben quedar en condición de servidumbre?

Aquellos que son torpes de entendimiento y poseen costumbres inhumanas y bárbaras. Desde los griegos se sabe que lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto, «por ello será siempre justo que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud».

- 5 ¿Cuántas veces en el siglo pasado y en este siglo hemos visto a los grandes imperios realizar intervenciones militares para sofocar a los movimientos de liberación en nombre de la protección de la vida y los intereses de sus ciudadanos?
- 6 Como se aprecia, estos argumentos son absolutamente vigentes en todas las justificaciones intervencionistas de este siglo.

La secuencia del razonamiento es impecable:

- a. el derecho natural se funda en el divino;
- b. al derecho natural no lo conocen todos, sino solo los pueblos más virtuosos que, como es obvio, son los más civilizados, y dentro de ellos, los hombres doctos y virtuosos;
- c. son estos hombres los encargados de enunciar la ley y a los que hay que obedecer por las buenas y si alguien se opone a ello, por su propio bien, hay que sojuzgarlo.

Don Ginés agrega algunas precauciones y limitaciones, tales como que:

- a. la guerra debe ser legítima y solo lo es por el poder público, es decir, debe ser declarada por el Estado;
- b. debe tener como fin hacer el bien a la mayoría y no satisfacer la ambición de unos pocos, ni procurarse la riqueza por el botín;
- c. no debe estar guiada por el ánimo de venganza ni debe injuriar a los inocentes.

La guerra contra los indios es «justa», puesto que los españoles tienen superioridad cultural y los indios torpeza y barbarie; los indios no observan la ley natural, son herejes, y es la forma de poder cumplir con el sagrado deber de predicar el evangelio.

Pero, además, los indios convertidos «por la propia voluntad» o por la fuerza, no adquieren por ello el derecho y sus bienes deben pasar al poder de los vencedores. Dice Sepúlveda: «A los hombres probos, humanos e inteligentes, les conviene el imperio civil, que es a los hombres libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y humanidad les conviene el dominio heril (es decir del amo y señor)...»

Es con esta justificación jurídico-religiosa, y sobre todo con esta mentalidad de superioridad racial, que se realiza la conquista de América, ¿y por qué no todas las conquistas? Ya España tenía su ejercicio con la expulsión de los moros y los judíos donde, por primera vez en la historia de la (in)humanidad, se aplica el criterio «biológico» de la «pureza de la sangre».

Lo quisieran o no los hombres «sabios y virtuosos», en América se produjo, a partir de esta justificación, una de las más grandes masacres de la historia. Setenta millones de seres humanos, de los ochenta que se calcula que poblaban el continente.<sup>7</sup> Desde luego, no fue en pocos años, pero tampoco en tantos (setenta u ochenta) y ahí no terminó. Tampoco fue tan sofisticado como en nuestro siglo, aún no se había descubierto la eficacia de los hornos. Se combinó sí el asesinato en masa, el hambre, las epidemias y el suicidio e infanticidio de aquellos que no soportaban que ellos o sus hijos vivieran en la esclavitud.

Lo que allí se puso en marcha fue una dialéctica siniestra, monstruosa, donde, como destacó Todorov, *conocer* llevó a *tomar*, a *poseer* y luego a *destruir*. Como si la certeza de la posesión solo fuera comprobable con el ejercicio del «derecho» a la destrucción.

El *otro* no fue reconocido como sujeto en su alteridad, sí se lo utilizó como productor de objetos que muchas veces «causaban maravilla», comparable, y hasta con ventajas, a los de la misma España. Se hablaba *de* ellos, de los indios, pero no se hablaba *con* ellos. La alteridad es desconocida; los indios fueron solo un medio para arrebatarles sus propias riquezas, y todo ello sin culpa, ya que la conquista era en nombre de la civilización contra la barbarie y la herejía, por la salvación de sus almas, y si males había, ellos provenían de la falta de sumisión de los indios o de la voluntad divina.

En la conquista se vio algo tan moderno como que, con la riqueza, se conquista el prestigio y el poder. Pero —como dice Todorov— el deseo de enriquecimiento no explica «el placer intrínseco en la crueldad, en el hecho de ejercer su poder sobre otro, en la capacidad de dar muerte»; y si se estigmatizó a estas sociedades por ser *sociedades con sacrificios humanos*, ¿qué decir de las occidentales que han demostrado cabalmente que son *sociedades para la masacre del hombre*? Y lo que se reveló con ello —sigo a Todorov— no fue el

7 Las cifras que utilizo están extraídas del libro de Bartolomé Bennassar *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Estos datos son las conclusiones de la expedición arqueológica de la Fundación Peabody, que calcularon la densidad humana en distintos lugares de México, de acuerdo a los hallazgos arqueológicos en 453 asentamientos, hacia los años 700 de nuestra era y del historiador colombiano Juan Friede basándose en los censos de los «visitadores» españoles entre los años 1537 y 1565. Desde luego que estas cifras son discutibles, pero lo que no es exagerado sostener que la población en América, en el curso de un siglo, disminuyó en un 80 a 90%.



ser natural, lo animal, la bestia dormida, sino, absoluta y cabalmente, «un ser moderno que no tiene ninguna moral y que mata porque le procura placer».

Y si esto pasó con las grandes culturas precolombinas, aquellas que construyeron grandes imperios, que por la aplicación de códigos homólogos u homologables (tecnología, ciudades, religiones paganas, pero religiones al fin) se podían establecer comparaciones con las europeas, ¿qué decir de aquellos pueblos que fueron para los españoles y los europeos un escándalo para la razón, los pueblos *sans roi, sans foi et sans loi* (sin rey, sin fe y sin ley), los más salvajes entre los salvajes, aquellos que para los europeos apenas se elevaban de la animalidad?

Es a ellos, a quienes me quiero referir ahora. Pueblos en realidad profundamente religiosos pero que no tenían templos, ni cultos, ni ídolos, que poseían una metafísica sutil, no reductible a las categorías occidentales y que en muchos casos se contraponía a ella. Muchos de ellos fueron exterminados porque no pudieron o no quisieron aculturarse. Otros perviven en medio de la selva, pero pronto «el progreso», démosle el nombre adecuado, la explotación, los hará desaparecer. Últimos testimonios de una cultura perdida que nosotros, los blancos, el mundo occidental y cristiano, no pudo comprender, ni aceptar, ni reconocer en su riqueza, profundidad y diversidad. Formas cultivadas que por nuestra visión etnocentrista, «evolucionista», interpretamos como etapas retardadas en el glorioso camino de la evolución del espíritu humano, es decir, el nuestro. Pueblos que aún hoy reclaman sus tierras por derecho ancestral y porque los blancos han demostrado su incapacidad para cuidarlas. Pueblos, en fin, sin destino y sin esperanza, sobrevivientes no solo del genocidio, sino también del etnocidio.

Pocas voces se elevaron en Europa en su defensa y tal vez, la más clara y profunda, haya sido la de Montaigne. Fue él quien dio la primera definición del etnocentrismo. Así decía:

Ahora bien, yo encuentro que no hay nada de bárbaro ni de salvaje en esta nación, de acuerdo a lo que me han dicho, sino que cada uno llama barbarie a lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente, me parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en que estamos. Allí está siempre la religión

perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo (...) Bien podemos llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón, mas no si nos consideramos a nosotros mismos, que los superamos en toda clase de barbarie (De Montaigne, 1967, p. 273).<sup>8</sup>

La ilustración da una nueva visión del salvaje, tal vez porque la supuesta falta de fe en ellos les aportaba argumentos que les permitían exaltar la razón contra la Iglesia. De cualquier manera, esta visión inventa un nuevo salvaje: el buen salvaje, en relación directa con la naturaleza, y donde rigen los principios de igualdad, libertad, fraternidad, justicia. Es decir, que en los salvajes «encuentran» los ideales de la burguesía.

Pero esto no habría de durar mucho. La expansión imperialista de las grandes potencias despierta nuevamente el interés por el salvaje, pero ahora ya no es bueno. El siglo XVIII y el XIX muestran el apogeo de esta expansión. Ahora, el discurso imperialista se encuentra apoyado y fundado por el «irrefutable» aporte del saber científico. La más prestigiosa asociación antropológica del siglo pasado, la *Anthropological Society of London*, en múltiples trabajos de innumerables antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX, se dedicó a demostrar «fehacientemente» la inferioridad de diversas razas, en especial la negra, habida cuenta de que los intereses ingleses estaban desplazados, en buena parte, al continente africano. El salvaje pasa a ser ahora un ser inferior donde la evolución de la especie humana se ha detenido. La diferencia se puede comprobar en lo físico, de ahí el deber de los anatomistas de ser muy cuidadosos en la determinación de los rasgos de inferioridad. Pero la diferencia es, por sobre todo, intelectual y moral. Los sajones no quieren repetir el «error» de los españoles que permitieron la mezcla de las razas, con el consiguiente deterioro de la raza blanca. Además, los antropólogos «demostraron» que un negro está más cerca de un mono y del niño que de un hombre blanco. El negro es haragán, díscolo, hay que azotarlo si es necesario; la civilización europea está en el derecho y es su deber humanizar al negro,

8 Véase también el excelente trabajo de Luz Porras de Rodríguez (1992): «Michel de Montaigne: Dos perfiles a 400 años de su muerte», *Temas de Psicoanálisis*, 18, Montevideo.

etcétera. Argumentaciones que, con nuevos aportes, sostienen lo mismo que don Ginés de Sepúlveda.<sup>9</sup>

Si esa era la fundamentación «científica», a la cual no le faltaban argumentos «morales», otros eran los principios que la guiaban y que muestran a las claras que el saber no solo no está dissociado del poder, y que mucho menos se opone a él, sino que está en estrecha dependencia. Cecil Rhodes, en su carta al periodista Stead, en 1895, muestra los intereses en juego, al decir se encuentra íntimamente persuadido de que su idea representa la solución del problema social, a saber: para salvar a los cuarenta millones de habitantes del Reino Unido de una guerra civil funesta, nosotros, los políticos coloniales, deben dominar nuevos territorios para ubicar en ellos el exceso de población, para encontrar nuevos mercados en los cuales colocar los productos de las fábricas y de las minas. El imperio, según Rhodes, es una cuestión de estómago; si no quieren la guerra civil, deben convertirse en imperialistas.

Del otro lado del Canal de la Mancha las cosas no eran tan distintas en su esencia. Las grandes revueltas obreras tienen un punto culminante en la Comuna de París, cuando «el pueblo quiso tomar el cielo por asalto». Exceptuando unas pocas excepciones, las gentes de letras ofrecen una imagen de «la barbarie obrera», y la ciencia, concretamente la psiquiatría, a través de Morel y Magnan, crea una teoría sobre la degeneración. Así, la revuelta parisina es explicada como fruto de la degeneración de los sectores proletarios, donde la miseria, la sífilis, la prostitución, el alcoholismo, la ignorancia, etcétera, son descontextuados de sus causas sociales para reducirlos al fruto de la degeneración de ese personaje molesto que es el obrero. Unos años antes, la «sociología», a través de Gobineau, en una monumental obra que pasa revista a todas las civilizaciones, sostiene que el mestizaje degenera las razas, y considera que la civilización europea, por este hecho, se encuentra

9 Sandino Núñez ha señalado que la conquista española y portuguesa (países católicos) excluyó por asimilación. Imponiendo la conversión del indio al cristianismo, por las buenas o por las malas, les impedían ser diferentes, pero, al mismo tiempo, no los reconocían como iguales. La superación de esta paradoja fue una de las causas del mestizaje, característico de la conquista en América Latina. En cambio, las conquistas realizadas por los países protestantes excluyeron por aislamiento y segregación (las distintas formas del *apartheid*).

en plena decadencia.<sup>10</sup> Contribuyó también a la segregación (ahora en el campo de la criminología) otro aporte científico que fue obra de Brocca, quien, por las características anatómicas de los cráneos, afirmaba que se podía determinar la criminalidad de los sujetos. Tampoco estuvo ausente la psiquiatría alemana, sobre todo con la gran obra clínico-taxonómica de Kraepelin, quien desarrolla un saber médico que se basa en la observación del enfermo mental, ya que es el paciente ideal para ello, porque, como de él nada podemos esperar, se constituye en un caso privilegiado de la observación científica pura. Saber objetivante y cosificante en que el ser humano es despojado de su historia, de su inserción familiar y social, para asimilarlo a un animal de experimentación. Gran monólogo de la razón sobre la locura.

El salvaje, el loco, el delincuente, el proletario, el niño, la mujer, quedan emparentados como formas degeneradas, retardadas o involucionadas frente al culmen del desarrollo de la especie humana, que es el hombre burgués europeo. Todos ellos, cada cual a su manera, debe someterse a su designio y debe sufrir formas distintas de exclusión. La vigilancia y el control, ya sea carcelario, manicomial, pedagógico, industrial, hogareño, o de marginación social en las ciudades o en las colonias, ha sido puesto de manifiesto en la gran obra de Michel Foucault.

#### LOS PUEBLOS SANS FOI, SANS LOI ET SANS ROI

Don Félix de Azara y Perera anduvo recorriendo estos pagos de la Banda Oriental, el Río de la Plata y el Paraguay, de 1781 hasta 1801. De su estadía, dejó innumerables testimonios de ricas observaciones.

A los charrúas los describe más altos que los europeos, de perfectas proporciones, no encontrándose entre ellos ni delgados ni obesos, de pelo largo y renegrido hasta muy entrada edad, dentadura perfecta, ojos oscuros, cabeza levantada, signo de orgullo y altivez y aun de ferocidad. No adoran a ninguna divinidad —agrega— ni tienen ninguna religión.

10 Gobineau, "Essai sur l'inégalité des races humaines" (1835, 1853-1855). Gobineau, a diferencia de la mayor parte de los pensadores de su época, que expresaban el pensamiento de la burguesía triunfante, es el representante de la derrota de la aristocracia.

Se encuentran en un estado más atrasado que el primer hombre, tal como lo han descrito los sabios, pues no se concibe lo humano sin la religión, pero tampoco se les conocen leyes, ni costumbres obligatorias. Tampoco tienen jefes que los manden, y si bien puede haber caciques, no ejercen ninguna autoridad sobre ellos. Todos son iguales, ninguno está al servicio de otro. Las resoluciones se toman en asamblea, y si algo es aprobado se lo ejecuta, pero nadie está obligado a concurrir a la ejecución y no hay ninguna pena por imponerle a los que faltan. No hay ninguna sumisión, ni temores ni esperanzas por el presente o el futuro. Nadie ha podido sojuzgarlos.

Este testimonio de Azara se calca sobre las observaciones de todos los exploradores y conquistadores del continente americano, pero también es aplicable, en sus líneas generales, a la mayoría de los pueblos ágrafos.

Intentaré abordar varios tópicos que permiten apreciar las diferencias radicales existentes entre la cultura occidental y los pueblos primitivos, y qué ha hecho que nuestra cultura los considere como extraños, extranjeros e inferiores, merecedores del desprecio, la explotación y el exterminio.

Tomaré como ejemplo para este desarrollo a los guaraníes, en especial a los tupi-guaraní o guayaquí (magistralmente estudiados por Pierre Clastres), tribu paraguaya con seguridad extinta en la actualidad.

Los temas serán: el Uno, la guerra, la jefatura y el modo de producción doméstico.

## El Uno

El problema del uno ha obsesionado a toda la filosofía occidental desde Parménides, pasando por Platón, hasta Heidegger.<sup>11</sup>

11 La ambigüedad teórica entre el ser, los seres, el Uno y la idea, ha embarazado a la reflexión filosófica, siendo el Uno, uno de los nudos más difíciles de desatar. El Uno no es el ser, ni los seres, ni tampoco es el ser del ente. El ser se opone a las vicisitudes de la temporalidad de las cosas. Si el ser no es un ente, entonces, ¿es un no-ser, una nada? Aparece algo insostenible, porque la nada no es jamás nada desde el momento en que predicamos algo de ella. Por eso, para Heidegger, al ser Uno, que relaciona todos los seres, sería una misma cosa con el Uno. Ser otro que el Uno sería lo múltiple y lo diverso. Y sin el Uno no existiría la naturaleza de los seres, sería lo ilimitado, y con ello ningún ser sería un ser, es decir, sería capaz de encarar y retener las partes. Por eso Heidegger dice que los entes se exponen sobre un horizonte que es el del ser, y este ascenso hacia el ser, que prescribe a los entes ser Uno, no es el ser, es el Uno.

Toda la metafísica occidental, fundada en la filosofía griega, operó con esta idea, llámese esfera, Bien o Dios.

El Uno, que es otra manera de nombrar la lógica de lo Mismo, es el principio de identidad ( $A=A$ ) y de no-contradicción ( $A$  es no- $B$ ). Pero, si cada cosa es igual a sí misma, ¿cómo explicar el cambio? El cambio no fue desconocido por el pensamiento griego, pero fue domesticado para evitar la desproporción, la incertidumbre, lo imprevisible, aquello que los griegos temían más, la *hybris* (desmesura). De esta manera, el cambio es conducido por el buen camino por el *logos* (razón, proporción) hacia un *telos*, el del reino de la Idea. El cambio, así concebido, está al servicio del Uno. Será, siglos más tarde, también el ideal de la síntesis hegeliana, de la unión del objeto con el concepto, del *en sí* con el *para sí*.

El principio de identidad es un principio de individuación, de discriminación, de diferenciación, de división, que está en la base de *lo mío*, de la apropiación, de la propiedad.

Este mismo Uno es el que se refleja en un solo Dios, una sola Iglesia, un solo Papa, un solo Emperador, una sola ideología, una sola Verdad.

Tal como se pregunta Levinas, ¿cómo reunir un pensamiento auténtico de lo Otro, y por lo tanto una ética del lazo con los otros, a partir del pensamiento de lo Mismo, incapaz de reconocer a ese Otro?<sup>12</sup>

¿Será posible hacerlo desde *otra* metafísica, como la de los guaraníes, que sostiene, en las antípodas, que el Uno es el Mal?

Para ellos el Uno es lo finito, lo percedero, lo putrescible, lo transitorio, lo efímero. Entre lo que es y lo que no es no hay relación, ni cambios. Es destino de muerte. Y, justamente, las cosas son malas y la tierra es imperfecta porque todas las cosas que forman el mundo son *una*. El Uno es

Pero el problema del ser en los griegos se debatió entre el ser y lo múltiple, y la posición de Platón fue la de colocar entre el ser y las cosas a las ideas, y la idea del Uno va a la par con la del Bien y de lo Bello. De ahí que el Uno es el Bien hacia el cual aspiramos.

12 Para un desarrollo de este tema fundamental, pero que excede los alcances de este trabajo, véase: Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*, Madrid: Editorial Sígueme, y el estupendo ensayo de Alain Badiou, "La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal", publicado en el número especial de la *Revista Acontecimiento*, 8, 1984, Buenos Aires.

lo imperfecto, el Uno es el Mal. Y de ello no son culpables los guaraníes; han sido los dioses los que han hecho el mundo de esta manera.<sup>13</sup>

Por eso los guaraníes operan con otra lógica. No la del Uno *versus* lo múltiple, sino el Uno *versus* el dos. La lógica guaraní declara que A puede ser A y no-A al mismo tiempo; que los guaraníes pueden ser hombres y, al mismo tiempo, dioses. Por ello el Mal es el Uno y el Bien es el dos, a la vez *uno y su otro*, lo que designa a los seres completos, los que pueden acceder a la Tierra sin mal.

Pero este no es meramente un problema de dos metafísicas o dos lógicas. En realidad él espeja y, al mismo tiempo, da su fundamento a un problema político que tiene que ver con el ejercicio del poder y con la constitución del Estado. El primero, si no en verlo sí en denunciarlo, fue Etienne de la Boëtie, un joven de apenas dieciséis o dieciocho años, amigo de Montaigne, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, publicado en 1576. El conocimiento de los relatos de los conquistadores sobre la organización social de los pueblos salvajes de América Latina le permitió realizar el análisis, por comparación, con la organización político-social de las sociedades europeas. Desentrañó toda una estructura del poder basada en el ejército, la burocracia, la religión, la ignorancia de los súbditos, la educación en el servilismo, la prostitución, el alcoholismo, el temor, la adulonería. Los tiranos han procurado siempre acostumar al pueblo no solo a la obediencia y a la servidumbre sino, también, a la devoción por ellos. El tirano se apoya —dice de la Boëtie— en seis o siete personas que son sus cómplices inmediatos, comparten con él pillajes, placeres, voluptuosidades. Estos seis, a su vez, tienen bajo sí a seiscientos, y hacen con los seiscientos lo que el tirano hace con ellos, y así sucesivamente. Esta pirámide de poder y corrupción es la que mantiene al tirano. Por este procedimiento esclaviza a sus súbditos, a unos por medio de los otros. Según de la Boëtie (1576), todos ellos están alegres de sufrir el mal, para hacerlo ellos a su vez, no a aquel que se los hace a ellos, sino a aquellos otros que sufren también como ellos, y no es solo que ellos hacen lo que él (el tirano) dice, sino que piensan lo que

13 Nótese aquí una diferencia sustancial con la religión judeo-cristiana, con la consiguiente consecuencia sobre el sentimiento de culpa.

él dice, y, a menudo, por satisfacerle se anticipan aún a sus pensamientos. Afirma que no todo es obedecer: hay que complacerle.

Es este aparato de poder lo que sostiene al tirano y no ningún mérito personal, ya que la historia muestra hasta el hartazgo que la idiotez era característica de muchísimos de ellos. La combinación de todos estos elementos constituye lo que de la Boëtie llamó *la servidumbre voluntaria*.

El Uno es ese lugar que el tirano ocupa, del cual se apropia y que le permite el ejercicio del poder. Como se ve un problema *aparentemente* tan abstracto, tan abstruso, tan alejado de la realidad, se expresa de una manera concreta en la realidad social. Esto es lo que supo descubrir el joven Etienne cuando se encontró con los pueblos *sans foi, sans loi et sans roi*.

## La Guerra

Pero esta dimensión metafísica tiene una consecuencia política fundamental. Para poder acceder al alcance de la misma debemos proseguir comparándola con el pensamiento de Occidente, con lo cual se apreciará mejor la originalidad de la concepción de los pueblos primitivos.

En Occidente, por lo menos desde de la Boëtie y Hobbes, el problema del Uno adquiere una nueva dimensión.

El derecho natural —para Hobbes— el de los hombres en su condición natural, es el de la libertad de cada hombre de usar su propio poder contra otro hombre, es decir, «de la guerra de todo hombre contra todo hombre» para aumentar su poder, acicateado por tres causas: la competencia, la inseguridad y la gloria, es decir, para obtener ganancia, seguridad y reputación.<sup>14</sup>

¿Acaso esta concepción no está estrechamente solidarizada con el desarrollo del concepto de individuo, propio del Renacimiento, reforzado luego por el ascenso de una burguesía triunfante?

La guerra no es solo el momento de la acción bélica, es todo el tiempo en que existen condiciones de disputar una batalla. Pero ante ello se erige el temor a la muerte y el deseo de paz inclina a los hombres hacia la paz. En suma, «el hombre es el lobo del hombre», pero el temor a la muerte, (el Amo Absoluto del que nos hablará Hegel, pero sin su fuerte connotación

14 El estado de naturaleza, descrito por Hobbes, no es un hecho empírico sino una ficción teórica, y no se trataría de una situación de anarquía, sino que ya sería un orden político, un tipo de sociedad.



metafísica), será el que inclinará a los hombres a buscar la paz. Eso llevará a que se erija una ley natural como precepto encontrado por la razón, por la cual se prohíba al hombre aquello que sea destructivo para su vida. Esto se logra con la renuncia de cada hombre a gobernarse por sí mismo, estableciéndose un pacto de cada hombre con cada hombre. La multitud así reunida cede su derecho natural en una persona que se llama República.<sup>15</sup> «Esta es la generación de ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular a la República, esta administra tanto poder y fuerza que por temor a ella resulta capacitada para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y nuestra ayuda contra los enemigos del exterior.» (Hobbes, 1980, p. 267). Con lo cual cada persona cede, transfiere u otorga, fuera de sí, más allá de sí y del grupo, a un Otro, a un «Dios Mortal», a un Uno trascendente y exterior a la comunidad, y que es objeto de su veneración, todo el poder.<sup>16</sup>

Con ello el poder queda indisolublemente unido al Estado bajo sus distintas formas, al punto que resulta imposible o difícil pensar estos dos términos por separado. Dicho de otra manera: la guerra en Occidente forma parte de una estrategia política en relación con la conquista, el dominio, la anexión territorial, la explotación, la acumulación de riquezas, etcétera.

Desde las descripciones hechas por los primeros exploradores del continente americano se supo del carácter pacífico y hospitalario de los salvajes y, al mismo tiempo, de su propensión a la guerra. ¿Información contradictoria que responde a la visión del primitivo como «buen salvaje» o como bárbaro, o incapacidad de comprender una cultura que se maneja con categorías de pensamiento totalmente diferentes de las de la cultura occidental? Mantendremos el término *guerra* para seguir fieles a la terminología que utiliza Clastres,

15 República está utilizado aquí en el sentido de administración de la cosa pública (la *res pública*), es decir, del Estado, bajo cualquiera de sus formas. No se trata de la palabra romana *res*, que significaba lo que concierne al hombre: el asunto, el litigio, es decir, la asamblea deliberante de las cosas que conciernen al ciudadano del imperio. En este sentido es equivalente de *causa*, que significaba primitivamente el caso.

16 Impecable descripción de la cultura occidental. No por casualidad Hobbes lo llamó *Leviatán*, monstruo bíblico, enemigo de Dios, resabio de las viejas deidades maternas, como Tiamat, anteriores a la cultura y a la ley, representantes del caos primordial.

pero teniendo presente que cuando lo aplicamos a las sociedades primitivas que estamos analizando, más correspondería la palabra *beligerancia*,<sup>17</sup> que hace referencia a una situación de pelea, pero que no presupone todos los contenidos estratégicos de la guerra tal como la concibe nuestra cultura.

Los griegos distinguían el *polemos* (la guerra contra los enemigos externos), de la *stasis* (la guerra dentro de la sociedad). El primero podía conducir a la derrota o al triunfo, a la sumisión o la dispersión, o a la conquista; mientras que la segunda dividía a la propia sociedad. La *stasis* se previene con la creación del Estado como Uno.

Con el paso del tiempo, esta vuelve a ser la posición de K. Von Clausewitz, militar prusiano de la segunda mitad del siglo XVIII, para quien «la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, *una continuación de la actividad política*, una realización de la misma por otros medios». (Destacado D.G.)

«El objetivo de la guerra es la aniquilación del adversario... (y) no puede haber límites para la violencia.» La destrucción del enemigo es el objetivo político de la guerra, afirma categóricamente y sin ningún empacho Von Clausewitz.

Para Von Clausewitz, la guerra es una extraña trinidad que constituyen el odio, la enemistad y la violencia primitiva. El juego del azar y las probabilidades hacen de ella una actividad libre de emociones, y el carácter de instrumento político hace que pertenezca al dominio de la inteligencia pura.

Es claro que aquí habla el conquistador de una «raza superior». En su argumentación no figuran los elementos históricos ni económicos. Sin embargo, Michel Foucault la retoma invirtiéndola: la política es la continuación de la guerra por otros medios, con lo que se aproxima a la tesis de Hobbes.

Foucault sostiene que se ha hecho un análisis del poder según el esquema contrato-opresión, o según el sistema de guerra-represión.

En este punto la represión ya no es lo que era la opresión respecto al contrato, es decir, un abuso, sino el simple efecto y la simple continuación de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta

17 Término sugerido por Sandino Núñez.

en funcionamiento, dentro de esta pseudo-paz, de una relación de fuerzas perpetua. (Foucault, 1980, pp. 30-31).

Estas concepciones, incluyendo la marxista, que explica la guerra a partir de las bases económicas, ¿son aplicables a las guerras en las sociedades primitivas?

Lo primero a destacar es que, a diferencia de la evolución política de Occidente, el peligro de la *stasis* no se resuelve con la creación del Estado sino que, por el contrario, la sociedad primitiva, como veremos más adelante siguiendo a P. Clastres, está organizada de tal manera que el Estado no puede formarse. La guerra es un elemento fundamental para procurar este resultado. Dicho en otros términos: en Occidente se constituyó el Estado como forma de evitar la *stasis* (recuérdense las palabras de Cecil Rhodes citadas en páginas anteriores). Pero la consecuencia de la creación del Estado fue la desigualdad, la injusticia, la explotación, el control y la vigilancia, ejercidos por distintos aparatos (ejército, policía, enseñanza, justicia, prensa, etcétera). A pesar de ello, la amenaza de la *stasis* siempre está presente, y no solo no se logró evitar el *polemos*, sino que una y otro se entraman indisolublemente. En los pueblos primitivos, en las sociedades sin Estado, el peligro de la *stasis* queda yugulado con el *polemos*.

Distintos antropólogos han interpretado de diferente manera la guerra en las sociedades primitivas.

Lévi-Strauss, para quien lo primario es el intercambio, en antagonismo con la posición de Hobbes, sostiene que la guerra es un fracaso de la función de intercambio.

Marshal Sahlins, con Hobbes, postula que el «estado de naturaleza» ya es una política, pero agrega que la guerra tiende al intercambio, y que el don (M. Mauss) sería una guerra sublimada que procura el intercambio, y que valdría en la sociedad primitiva a lo que es el Estado en la sociedad civil, haciendo de ella una «sociedad para la paz».<sup>18</sup> Pero a diferencia de las

18 El don consiste en un contrato de *prestación total*, es decir, que «para estar en una condición de contrato perpetuo cada uno debe todo a todos los miembros de su clan y a todos los del clan opuesto... La prestación se extiende a todo, a todos y en todo tiempo» M. Mauss.

sociedades con Estado, el don —como destaca Sahlins— «no organizaría la sociedad en un sentido corporativo, sino sólo en sentido fragmentario. La reciprocidad es una relación ‘entre’. No disuelve las partes separadas dentro de una unidad mayor, sino que, al contrario, al correlacionar su oposición, llega a perpetuarlas».<sup>19</sup>

Contra Lévi-Strauss y Sahlins, Pierre Clastres sostiene que la sociedad primitiva es una sociedad-para-la-guerra, en la medida en que es una sociedad-contra-el Estado.

Para Clastres (1974), el objetivo de la guerra no es el exterminio del otro, ni el fracaso del intercambio, ni la expresión de la naturaleza animal (cazadora), sino que el objetivo es el parcelamiento de la sociedad primitiva. Afirma que esa sociedad primitiva, en su ser, quiere la dispersión, este deseo de esa fragmentación pertenece al ser social primitivo que se instituye como tal mediante la realización de esta voluntad sociológica. Clastres opina que la guerra primitiva es el medio de un fin político.

Ello la ubica en la estructura misma de la sociedad. Es la guerra, como institución, la que establece la alianza, y ello es lo que conduce al intercambio de mujeres, y no a la inversa, como piensa Lévi-Strauss.

Con la guerra se mantiene el principio de autarquía, se mantiene el NOSOTROS indiviso frente al extranjero *que es el enemigo*, lo que engendra, correlativamente, la figura del aliado. El autor afirma que la guerra busca impedir la división en el seno de la sociedad. Y esto, tanto en el plano económico (imposibilidad de acumular riquezas) como en el de las relaciones de poder (el jefe está para no mandar). La política interior de la sociedad primitiva es el de conservarse como un nosotros indiviso, como totalidad una.

La guerra tiene una propiedad centrífuga, separa, aísla, mantiene a cada comunidad en su independencia política, distribuyendo unidades sociopolíticas iguales, libres e independientes; se opone a la fuerza centrípeta unificadora del Uno, nombre del Estado, que es la forma del poder, de la represión, de la separación entre dominantes y dominados.

19 Sahlins, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*, Madrid: Editorial Akal. p. 189.

La guerra en las sociedades primitivas no busca el dominio, la sujeción, ni la esclavitud,<sup>20</sup> ni el exterminio del otro (aunque esta pueda ser una consecuencia), no procura la anexión, ni la expansión, ni la apropiación. Sólo busca la no-división, el no caer en manos del Uno, del Leviatán, del Estado. Por ello las sociedades-para-la-guerra son sociedades-contra-el-Estado.<sup>21</sup>

La propuesta de Clastres está bien fundada; sin embargo, su posición presupone una teleología, una intencionalidad que no compartimos. Más que sociedades-*para-la-guerra* se trata de sociedades-*en-la-beligerancia*; y más que sociedades-contra-el-Estado, lo que implicaría la existencia de un Estado con el que estar en contra, serían sociedades-*sin-Estado*. Para decirlo en pocas palabras: la interpretación de Clastres tiene mucho de una lectura anarquista desde un mayo del 68. Por otra parte, Clastres deja en pie un problema fundamental que no ha sido respondido por las teorías sociológicas ni económicas. Las sociedades sin Estado son igualitarias; sin embargo, esa igualdad no soluciona el problema de la violencia, ya que la igualdad, es decir, la ausencia del Estado, se logra a expensas de una situación de guerra permanente que, si bien logra mantener el lazo social dentro de la comunidad, solo lo obtiene a expensas de un desconocimiento

20 En el caso de los tupinambas, tribus canibales, Hélène Clastres, a partir de una exhaustiva revisión de los testimonios de los exploradores, relata que el prisionero capturado, cuyo destino es ser comido, pasa un tiempo variable, que puede medirse en años, en el seno de la tribu. Allí, sin perder el estatuto de prisionero, forma parte de la vida tribal, fiestas rituales, caza, etcétera, aunque tiene vedadas ciertas actividades, con lo que se marca simbólicamente su condición. Sin embargo, se le otorga una esposa, si es hombre, con lo cual se transforma en cuñado, y con la cual puede tener hijos. En el caso de la mujer no se le concede esposo, pero sí puede tener vida sexual. El prisionero no es un esclavo, sino un pariente-para-ser-comido. Cumplido el plazo prefijado para su ejecución, se lo mata y come junto con sus hijos varones, (los tupinambas tienen una filiación patrilínea). A los exploradores les llamó la atención que no hubiera intentos de fuga, y que aún renunciaran a la ayuda de ellos para hacerlo. Es que eso era inconcebible, ya que el destino de ser comido forma parte de un ritual de venganza entre las tribus. El canibalismo no es solo el comerse al enemigo, sino, también, recuperar un ancestro que ha sido ingerido, en un extraño circuito de parentesco intertribal. Este ejemplo me parece elocuente para comprender que no podemos reducir a nuestras categorías culturales, tales como explotación, esclavitud, propiedad, etcétera, las formas de vida de otras culturas. Véase Hélène Clastres (1972). *Les beaux-frères ennemis*. A propos du cannibalisme tupinamba, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, pp. 75-84, París: Gallimard.

21 Para un desarrollo psicoanalítico del tema de la violencia véase: D. Gil y M. Viñar (1994). Malestar en la cultura, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 62, Montevideo.

del otro, que ni siquiera tiene estatuto humano.<sup>22</sup> Por lo tanto, la supresión del Estado podrá ser necesaria para abolir la desigualdad y la explotación, pero no parece ser suficiente para solucionar el desconocimiento, la desvalorización, la deshumanización, ni la agresión contra el otro. Desde nuestro punto de vista, solo el psicoanálisis ha dado una explicación de la violencia partiendo de una concepción del narcisismo y la relación con el otro.

### La Jefatura

La concepción política de Occidente, desde los griegos, ha sido la de que en la esencia de toda sociedad existe una división entre los que mandan y los que son mandados, entre los dominantes y los dominados.

¿La categoría de jefe en las sociedades primitivas es equiparable al de las sociedades occidentales?

En las sociedades primitivas el jefe debe asumir la voluntad de la sociedad y no debe excederse de ella un ápice, so pena de verse destituido de su función, lo que significa excluirlo de la comunidad, sin posibilidad de incluirse en ninguna otra. El castigo es la muerte o quedar desamparado en la selva, lo que es equivalente, pues ello es abandonarlo a la naturaleza, perdiendo su condición de humano.

Las condiciones que debe reunir un jefe son la capacidad oratoria y la generosidad, y tiene, aparentemente, como prerrogativa, la poligamia.

La capacidad oratoria es una condición relevante. Un jefe, por sobre todo, debe saber hablar, pero no solo como cualidad, sino como obligación. En las reuniones debe hablar siempre contando hazañas y mitos, hechos asombrosos, pero nadie tiene obligación de prestarle atención. La capacidad oratoria tiene la función de mediar en los conflictos intratribales, no para impartir justicia, sino para conciliar a los integrantes cuando se presentan desavenencias. Y, en las relaciones intertribales, el jefe es quien se encarga de establecer los acuerdos y las alianzas.

22 El problema del etnocentrismo no es específico de la cultura occidental. Muchos pueblos primitivos piensan que la humanidad termina en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, y aún de la aldea, y se autodesignan con un nombre que significa «los hombres», o «los buenos», «los excelentes», «los completos». Las otras tribus no pertenecen a la naturaleza humana y se los llama «malos», «monos de tierra» o «huevos de pijo». Véase Lévi-Strauss (1973), *Race et Histoire*, París: Ed. Gonthier.

La otra característica es la generosidad. El jefe debe dar todo lo que se le demanda y no puede rehusarse a ello, aun cuando las demandas puedan ser desorbitantes. Pero lo que da no lo recibe de los otros, sino que es él quien lo debe producir, lo que hace que el jefe sea el que más trabaja.

En las sociedades sin Estado es el jefe quien tributa a la comunidad, mientras que en las sociedades con Estado es la comunidad quien tributa al jefe.

Desde la perspectiva occidental parece que todo fueran desventajas para el jefe, ya que no detenta el poder y debe dar, pero a cambio tiene prestigio y varias mujeres. Pero esto último, visto de más cerca, está en estrecha relación con la capacidad de tener más cosas para dar, ya que es él con sus mujeres los que producen lo que debe entregar a la tribu.

La única situación en que se unen jefatura y poder, e incluso no de manera absoluta, es en la guerra.

En algunas de estas sociedades todos sus integrantes, si se encuentran en condiciones, son guerreros; en otras solo algunos de ellos son los que cumplen esta función. Se podrá pensar que ellos, por el lugar que ocupan, van a detentar el poder. Pero, sin embargo, no es así, porque el guerrero nunca lo es cabalmente. Cada proeza, cada hazaña, lo obliga a otra mayor. Por ello, el guerrero se realiza como tal solo con la muerte. El guerrero no puede alcanzar en vida su plena condición ni, por lo tanto, el poder.

### **El modo de producción doméstico**

El mundo occidental concibe al trabajo como castigo (Gen. 3, 17),<sup>23</sup> como sacrificio, que tendrá su recompensa en el cielo y/o en la tierra, y a la producción como acumulación y apropiación, es decir, desigualdad y explotación. En 1908, R. Lafargue decía que una extraña ilusión se posesiona de las clases trabajadoras de los países donde impera la civilización capitalista. Esta ilusión arrastra tras de sí las aflicciones individuales y sociales que durante dos siglos han torturado a esta triste humanidad. Esa ilusión es el amor al trabajo, la pasión furiosa por el trabajo llevada al agotamiento de las fuerzas vitales de los individuos y la prole.

23 Trabajo proviene del latín *tripodium*, que era un instrumento de tortura.

En vez de oponerse a esta aberración mental los sacerdotes, los economistas y los moralistas han rodeado al trabajo de una aureola sagrada.

Esa aberración mental de idealizar el trabajo, donde la ideología burguesa une sus intereses con las iglesias cristianas, justificando la explotación bajo distintos disfraces, ha tenido como corolario que a la cultura occidental le haya sido imposible comprender otras culturas que no producen para ahorrar y acumular, donde se trabaje tan poco, solo lo suficiente como para que alcance con el «vivir al día», confiados en que al día siguiente la naturaleza les proveerá de todo lo necesario para su vida. Por ejemplo, las tribus de cazadores-recolectores cambian su hábitat en busca de la caza, la pesca o los frutos para su sustento. Por ello, solo construyen viviendas precarias, y sus pertenencias son aquellas que el hombre o la mujer pueden cargar en sus espaldas y no les impiden moverse con facilidad. Para ellos el trabajo no es sufrimiento ni sacrificio. Los Tikopianos y los Fijianos designan con el mismo término el trabajo y el ritual, y para los Yir Yiront, de Australia, la misma palabra designa al trabajo y al juego.

Lo primero que se sostuvo, partiendo de la concepción de la economía como una infraestructura, aún antes de Marx, fue que si no se acumulaba (es decir, se acaparaba) era por insuficiencia mental, inmadurez intelectual e ignorancia tecnológica. De ahí también que toda economía primitiva, donde las cosas no sobran, y por lo tanto no se acumulaban, tenía que ser una economía de miseria.

Fue recién hace pocos años que Marshal Sahlins sostuvo, basado en sus experiencias de campo y en un enorme material etnográfico, que la economía primitiva era una economía de la abundancia, que se producía lo suficiente, que a nadie le faltaba y que nadie acumulaba. Y aún más, todo ello se podía hacer con un promedio de 2:30 horas de trabajo diarias, donde no todos trabajaban, ya que, por ejemplo, en muchos pueblos la «adolescencia» se extendía hasta los 25 años.

En la economía primitiva se armonizan sin conflicto la pobreza con la abundancia equitativa y el ocio de todos, y no de abundancia y ocio para unos pocos, y escasez, miseria y falta de descanso para la mayoría. ¿Qué puede decir de todo esto la cultura occidental? Las encuestas dicen que un tercio de la humanidad se acuesta diariamente con hambre, que son millones los desnutridos y los que mueren por carencias alimenticias.



«La época en que vivimos —dice Marshal Sahlins— es la era de un hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución.» La gran paradoja de Occidente, que es también su gran inmoralidad, es que el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la tecnología.

Respecto a la tecnología, los primitivos disponían de la necesaria para abastecer sin carencias a todos. No se trataba de incapacidad, todo lo contrario, sino de un modo de producción doméstico que salvaguardaba holgadamente las necesidades y mantenía la autarquía.

Entre los guaraníes era así, pero además lo que se producía o cazaba era de todos, y más aún, lo que cada cual obtenía era para los demás. La más grande amenaza para alguien que había cazado era comerlo crudo y solo. Lo crudo representaba el peligro de caer en estado de naturaleza, de salir del plano humano. El comer solo lo obtenido por sí, lo mismo.

Con ello el lazo social tiene una firmeza que expresa la oposición radical a toda separación en el seno de la sociedad. Todo es de todos y lo mío es de los otros. Junto con la guerra, este es el otro factor que mantiene a la sociedad como un todo indiviso.

Así como el poder es de la sociedad y no del jefe, la comida y los bienes no son de uno, sino que son de la sociedad. Y esto se afirma en el rito de iniciación en que sobre el cuerpo se inscribe la ley suprema de la sociedad primitiva. Ley que es marca y memoria indeleble en el cuerpo del hombre primitivo y que dice: «Tú no vales menos que otro; tú no tendrás el deseo del poder; tú no tendrás el deseo de la sumisión» (P. Clastres). Ética guaraní que tiene un nombre: *Mborayú*, y que los cristianos tradujeron (redujeron) como amor al prójimo.

Todo en la sociedad está organizado para que sea indivisa, que no haya apropiación, que el jefe no tenga poder, que no se separe en una fuerza trascendente en la sociedad que queda sometida a ella. Una sociedad no solo sin Estado, representante del Uno, sino contra el Estado, como si inconscientemente —dice Clastres— supieran que el poder es el Mal.

### **La Tierra sin Mal**

Sin embargo, al parecer, desde el siglo XV por lo menos, antes de la llegada de los europeos, comenzó a producirse un extraño fenómeno: enormes

migraciones de miles de hombres, que abandonaban sus tierras y se dirigían en general hacia el levante, en la búsqueda de la Tierra sin Mal.

Si tenemos en cuenta que los poblados guaraníes tenían entre cuarenta y doscientas personas, siendo excepcionales los que llegaban a mil, una migración de diez o doce mil personas es más que considerable. Una de ellas, que se dirigió al poniente, tenía esta dimensión y demoró diez años en hacer el recorrido.

A la larga, por enfrentamientos bélicos con otros grupos cuyas tierras atravesaban en su inmenso peregrinar, por enfermedades y hambre, se fueron diezmando. Este fenómeno, expresión de un milenarismo americano, prosiguió hasta el siglo XX. Que la presencia del europeo y la conquista lo haya exacerbado no da lugar a dudas. Pero la causa es previa, y, posiblemente, radicara en elementos demográficos. Las poblaciones fueron aumentando, la jefatura cambió de signo y el jefe detentó el poder y se introdujo el Mal en la sociedad.

Enfrentados a los jefes aparecieron los *Karay*, los profetas, hombres sin pertenencia tribal, que eran los portadores de las bellas palabras y eran enviados por los dioses, ellos que no tenían ningún padre. Circulaban de una a otra tribu, y su mensaje era la expresión del cambio social que se estaba produciendo, y que no solo no contenían, sino que exacerbaban.

Su acción era profética y política, pero esta última no tenía como objetivo afirmar la sociedad que se descomponía, sino que era el de destruirla. Así preconizaban el abandono de las actividades económicas y políticas, el rechazo de toda prohibición, incluso la del incesto.

La Tierra sin Mal que buscaban era el lugar de la inmortalidad, pero sin tránsito por la muerte. Pero esta inmortalidad no era en un más allá, sino en un acá terreno, el lugar donde se realiza el dos: hombres-dioses y dioses-hombres.

Esta salida no se hacía hacia la naturaleza, que para ellos era igual a perder el estatuto humano, pero tampoco hacia la superación de una crisis social. En definitiva, los guaraníes realizaban un proyecto suicida. ♦

## EPÍLOGO

De estos pueblos de nuestra América, que nos hemos preocupado, y nos preocupamos sistemáticamente en desconocer y destruir, solo va quedando el recuerdo y la fidelidad a la cultura de algún grupo perdido en la selva que debe de ir a vender su fuerza de trabajo periódicamente, para luego volver a su mundo y recogerse en él, con sus mitos, sus ritos, sus cantos, sus danzas y su metafísica.<sup>24</sup>

Si bien a costa de la «guerra», estos pueblos lograron realizar la igualdad y la justicia, impidiendo el desarrollo del poder y concibieron un mundo creado por la fuerza de la palabra de un dios que crea y se crea por la expansión de la palabra y que, al crear, se despliega como el ala de un pájaro, tal como lo dicen estos versos del mito del Génesis de su religión:

Ñamandú, el verdadero padre, el primero,  
de su divinidad que es una,  
de su saber divino de las cosas,  
saber que despliega las cosas,  
hizo que la llama, hizo que la bruma,  
se engendraran.

Él se irguió:  
de su saber divino de las cosas,  
saber que despliega las cosas,  
en virtud de su propia sabiduría,  
hizo el fundamento de la Palabra,  
y la desplegó, desplegándose a sí mismo,  
e hizo su propia divinidad, nuestro padre.  
La tierra aún no existía,  
reinaba la madre originaria,

24 Pierre Clastres pensó que el desarrollo de la metafísica está en relación con la imposibilidad de la imaginación. Yo creo que la profundidad que se lee en los mitos es porque ella es la expresión de una metafísica.

no había saber de las cosas:  
desplegó entonces el fundamento  
de la Palabra futura,  
y con eso hizo su propia divinidad,  
Ñamandú padre verdadero primero.

Conocido el fundamento de la Palabra futura,  
en su divino saber de las cosas,  
sabe entonces por sí mismo  
la fuente de aquello que está destinado a unir (Mborayú).  
La tierra aún no existía,  
reinaba la noche originaria,  
no hay saber de las cosas:  
sabe entonces por sí mismo  
la fuente de lo que está destinado a unir (Mborayú).

## RESUMEN

En este trabajo se aborda el etnocidio y el genocidio como problemáticas que no son nuevas en la historia de la humanidad, y que no solo no tienden a desaparecer, sino que parecen agravarse en la medida que la civilización científico-técnica progresa, dando por tierra con la ilusión de un progreso en la espiritualidad humana.

Desde las interrogantes: ¿Cómo pensar estos crímenes de la humanidad que no cesan de repetirse? ¿Cuáles son las «razones» con que se legitima ese «derecho»? se va al eje de la intolerancia en la relación con el otro, que queda desconocido como sujeto en su alteridad.

Se desarrollan diferentes tópicos que permiten apreciar las diferencias radicales existentes entre la cultura occidental y los pueblos primitivos y que ha hecho que nuestra cultura los considere como extraños, extranjeros e inferiores, merecedores del desprecio, la explotación y el exterminio. Se toman como ejemplo para este desarrollo diferentes pueblos de nuestra

América, que han sido sistemáticamente desconocidos y destruidos.

Se abordan las nociones de la guerra, la jefatura, el Uno y el modo de sus producciones domésticas.

*Descriptores:* EXTERMINIO / ANTROPOLOGÍA / CULTURA / PODER / HOMBRE / RELIGIÓN / HISTORIA / ALTERIDAD / CRISTIANISMO / GUERRA / VIOLENCIA / TRABAJO / BONDAD / MALDAD / MORAL

#### ABSTRACT

In this work, ethnocide and genocide are addressed as problems that are not new in the history of humanity, and which are not only not tending to disappear, but seem to get worse as the scientific-technical civilization progresses, crashing to the ground the illusion of progress in human spirituality.

From the questions: How should we think about these crimes of humanity that do not stop repeating? What are the “reasons” with which this “right” is legitimized? We go to.

The axis of intolerance in the relationship with the other that is unrecognized as a subject in his otherness.

Different topics are dealt with that allow us to appreciate the radical differences existing between western culture and primitive peoples and that has made our culture considers them as strangers, foreigners, and inferiors, deserving of contempt, exploitation, and extermination.

Different peoples of our America, who have been systematically unrecognized and destroyed are taken as examples for consideration.

The notions of war, leadership, the One and the manner of their domestic productions are addressed.

*Keywords:* EXTERMINATION / ANTHROPOLOGY / CULTURE / POWER / MAN / RELIGION / HISTORY / ALTERITY / CHRISTIANISM / WAR / VIOLENCE / WORK / GOODNESS / MORAL / WICKEDNESS

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, M. (1987). *Le contre Hobbes* de P. Clastres. En *L'esprit des Lois Sauvages*, París: Éd. du Seuil.
- Bennassar, B. (1980). *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Ed. Akal.
- Clastres, H. (1987). *La Terre sans Mal*. París: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*. París: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. (1974). *Le grand parler*. París: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- De Azara, F. (1969). *Viajes por la América Meridional*, Madrid: Ed. Espasa Calpe.
- De Gobineau, J. (1983). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. En *Oeuvres*. París: T.I. Ed. Gallimard.
- De la Boétie, E. (1986). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Ed. Tecnos.
- De Montaigne, M. (1967). *Essais*. En *Oeuvres Complètes*. París: Ed. du Seuil.
- Foucault, M. (1980). *Genealogía del racismo*. Madrid: Ed. La piqueta.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Ginés de Sepúlveda, J. y De las Casas, B. (1975). *Apología*. Madrid: Editora Nacional.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Kroeber, T. (1964). *Ishi in two worlds: A biography of the last Indian in North America*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Mauss, M. (1989). *Essais sur le don*. En: *Sociologie et Anthropologie*. París: Ed. Press Universitaire de France.
- Merton, T. (1979). *Ishi*. Barcelona: Ed. Pomaire.
- Metraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas en América del Sur*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Pereira de Queiróz, M. (1978). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Ed. Siglo XXI.
- Peset, L. (1983). *Ciencia y marginación*. Madrid: Ed. Crítica.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Ed. Akal.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique*. París: Ed. du Seuil.
- Von Clausewitz, K. (1983). *De la guerra*. Buenos Aires: Ed. Solar.