

La guerra entre los indígenas del área amazónica II (Aproximación sociológica a la guerra primitiva)

CARLOS SIXIREI PAREDES
Univ. Vigo

Vista ya la morfología e infraestructuras materiales de la guerra indígena, pasaremos a estudiar los mecanismos tribales de control social. Y comenzaremos por analizar los ideales guerreros y su influencia en la formación de la personalidad masculina.

Hay autores que han planteado el debate de si la guerra constituye o no una actividad específicamente masculina. En las sociedades indígenas brasileiras que venimos estudiando, la guerra es una actividad masculina en la esfera propiamente "militar". Las mujeres cooperaban en actividades "paramilitares" como la preparación de provisiones o la participación en los ritos propiciatorios y de venganza que ya citamos. Sin embargo, el guerrero propiamente dicho era el hombre y no la mujer.

Las consecuencias teóricas de este hecho son obvias, pues el problema de la formación y desarrollo de la personalidad del guerrero queda naturalmente confinado al sector masculino.

El adiestramiento de los individuos para la vida social se procesaba en el seno de los grupos domésticos y a través de la participación concreta de las actividades rutinarias siendo desarrollado y organizado en base al sexo y la edad de los pacientes. Por ello en el análisis sociológico del proceso de la formación de la personalidad masculina conviene tomar las categorías de sexo y edad como punto de referencia. Además, como subraya el Prof. Alvarez Villar, este método permite considerar los problemas relativos a la constitución de la personalidad en términos de comunidad, de posición social y de participación en la cultura por grupos de individuos¹.

Los adiestramientos guerreros específicos comenzaban cuando el individuo del sexo masculino llegaba a los 15 años. A esa edad y con algunas diferencias entre las distintas tribus eran admitidos en las reuniones de los adultos aunque no podían manifestarse sobre los asuntos tratados, participaban en las expediciones guerreras solo como auxiliares y no ejercían funciones específicamente bélicas. El reconocimiento formal del status del guerrero se procesaba posteriormente en función de los éxitos alcanzados y la habilidad demostrada en un periodo de aprendizaje que duraba hasta los 20 o 25 años según tribus y que tenía su culminación en la ceremonia solemne en la que le joven era reconocido como adulto por toda la comunidad.

Todo el periodo comprendido entre los 10/15 años a los 20/25 se definía por una separación radical de sexos, los muchachos eran apartados de la madre y la comunidad se hacía cargo de su formación, para ello se elegían dos adultos que dirigían la actividad del grupo de jóvenes y con ellos convivían aparte en chozas especiales y aisladas. Ya en el centro de la aldea (caso de las Hôxavante) ya fuera del círculo de viviendas aunque siempre dentro del recinto empalizado. Estos grupos de jóvenes llevaban un sistema de vida espartano. La práctica de la caza y la pesca los ponía en conocimiento del medio ambiente así como los instruía en el manejo de las armas, las largas marchas y la lucha, deporte a la que todos los indígenas son en extremo aficionados, endurecía su cuerpo; de noche, sus mentores les explicaban los mitos en un proceso de integración de los futuros guerreros en el mundo mítico de la comunidad, finalmente está perfectamente documentada en

¹ Cfr.: Alfonso Alvarez Villar: "Psicología de los pueblos primitivos". Instituto Nacional de Psicología Aplicada Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1969.

algunas tribus la práctica voluntaria y fomentada de la homosexualidad con carácter ritual. Toda esta enseñanza tendía a una hipervaloración del adulto, que a su vez procuraba en ciertas ocasiones intimidar a los muchachos para desarrollar en ellos actitudes de subordinación y de conformismo social. Los cronistas se impresionaron con la solicitud y el respeto revelados en el tratamiento que los jóvenes dedicaban a los adultos.

Como al mismo tiempo, y ya quedó indicado en otro momento la guerra tenía unos fundamentos mágico-religiosos y a los viejos cabían los principales papeles en los tribunales de consulta y de invocación de los espíritus, de determinación de la guerra y de selección de ser objetivos, el ambiente contribuía a la creación y sostenimiento de una auténtica gerontocracia incluso en sociedades, como las que estamos estudiando, que en su mayoría practican el matriarcado.

Junto a la exaltación del mundo adulto constituido en ideal-typus para los jóvenes, aparece todo un proceso educativo volcado en la satisfacción de los impulsos de hostilidad y en la polarización de las actitudes agresivas. Los valores guerreros se incorporaban con carácter de primarios a la personalidad masculina y eran continuamente actualizados en un ambiente de desenfreno bélico. Esta actualización se distingue en los menores detalles, desde el recibimiento de un huésped hasta los rituales de enterramiento, panegíricos guerreros a presentes y ausentes golpeaban a diario los oídos de los miembros de la tribu, llamadas a la venganza, rituales de apaciguamiento de los antepasados permanentemente sedientos de sangre de los enemigos. Todo ello convergía en un clímax de extraordinaria belicosidad que podía estallar en cualquier momento. La guerra, de este modo, se convierte en una razón de ser más que en una actividad normal. La acción guerrera estaba directamente ligada a la magia y la religión. Para los Tupí, por ejemplo, la guerra constituía un "instrumentum religionis" y ello se reflejaba en una serie de situaciones características que iban desde ciertas prohibiciones de tipo alimenticio encaminadas a aumentar las cualidades del combatiente hasta las creencias relativas a la comunicación con los espíritus ancestrales.

En síntesis, esta actualización de los valores bélicos sugiere hasta que punto la guerra y sus impulsos sociales penetraban el ethos de las culturas tribales. La configuración de la personalidad masculina constituía en gran parte un producto de actuación de procesos socio-síquicos polarizados cultural y socialmente en el respeto hacia el mundo adulto como ideal-typus y la exacerbación de las actitudes de hostilidad hacia otras comunidades.

Este análisis focaliza la función socializadora de la guerra desde un ángulo psicológico, es decir, pretendemos mostrar específicamente las conexiones entre el fenómeno bélico y los procesos modeladores de la personalidad masculina de los indígenas.

El sistema organizativo de cualquier sociedad indígena incluye al menos 3 constelaciones básicas de relaciones sociales: La comunitaria, la intercomunitaria o tribal y la intertribal². La tercera, que es la que nos interesa de modo especial, comprende las relaciones de cada tribu con los grupos tribales circunvecinos, enemigos o no.

La actividad guerrera, gracias a su integración en el sistema organizativo tribal repercutía, naturalmente, en las 3 constelaciones básicas de relaciones sociales. De lo que podemos deducir por los trabajos consultados es que la tercera constelación, la intertribal, recogía un número limitado de situaciones sociales pues los grupos locales que, de alguna manera o se integraban en la misma tribu, ya por lazos de parentesco ya por mutuos acuerdos de paz, se consideraban enemigos, incluyendo en éstos aquellos pueblos que por su ubicación geográfica no estaban colindando con el territorio de la tribu, y esta situación se planteaba siempre indiferentemente de que ambos grupos perteneciesen a la misma etnia. De modo que cualquier tipo de contacto entre ellos era, por naturaleza, belicoso. Y era tan fuerte esta incidencia en la tercera constelación de relaciones sociales que acababa, quiérase o no, influyendo también en las otras dos las cuales, sin embargo, mantenían,

² Cfr.: Florestán Ferndandes: O.C. en I, 183.

en principio, un número más extenso y variado de relaciones sociales que no tenían ninguna relación directa con la guerra.

El significado sociológico de esta interferencia es muy grande ya que nos permite comprender que la guerra se vinculaba como causa, condición o efecto con las 2 esferas del sistema organizativo tribal: El de la sociabilidad espontánea que como señala Georg Simmel en sociedades de tipo "cerrado" como es el caso de las que estamos analizando, es muy pequeña³ y el de la estructura social. Y es este segundo aspecto en el que conviene incidir. En toda guerra, incluso en las primitivas, existen, por lo general vencedores y vencidos. Ahora bien, a lo largo de la Historia el papel de ambos grupos no siempre fue similar. En el caso concreto de las tribus amazónicas se nos plantean para cada uno de estos grupos algunas preguntas desde un estricto punto de vista sociológico y que podíamos reducir a dos cuestiones básicas: Para los vencedores: ¿Hasta que punto o dentro de que límites la guerra funcionaba como un mecanismo de determinación de status?; para los vencidos que habitualmente eran destinados al sacrificio ritual ¿cuál era su status en la comunidad de los captores mientras vivían?

Parece evidente que la consideración sociológica de la primera cuestión incluye fenómenos de muy distinta naturaleza. En primer lugar solo después de cumplir una complicada serie de condiciones (proceso de aprendizaje) un joven era admitido en las bandas guerreras, en segundo lugar la participación en la actividad bélica coloca a los individuos en competición permanente por ciertos valores y por prestigios. Ahora bien, todo esto no era suficiente para atribuirse al individuo un status de prestigio, porque la atribución del status reposaba en el principio del parentesco. Incluso después de convertirse en un "principal" por sus hazañas o sus cualidades humanas, el status de un hombre dependía de su linaje. La importancia de las relaciones genealógicas era tan grande que cada cual conocía y describía el propio árbol genealógico a partir de los ancestros remotos, reales o inventados⁴. A su vez esto se complementaba con otros aditamentos como el sexo y la edad y por otros criterios de clasificación ligados con las formas tribales de reconocimiento social de las habilidades personales exteriorizadas⁵.

Pero volvamos al principio. Después de los ritos de iniciación a la virilidad, que varían considerablemente de una tribu a otra⁶ los jóvenes guerreros eran encaminados de modo espontáneo a la guerra o al sacrificio de la primera víctima. Los individuos del sexo masculino, por tanto, eran impelidos a la guerra socialmente, esto es, se volvían guerreros independientemente de su voluntad en virtud de ocupar un lugar en la estructura social.

Pero queda por saber si la guerra, además de someterse a la, digamos, fisiología de la sociedad

³ Georg Simmel: "Sociología", T.I. Col. Nuevos hechos, nuevas ideas. Madrid, 1927.

⁴ Sobre el tema complicadísimo de los linajes y su importancia como medio de acrecentar o conservar un status, Cfr. César Albisetti y Angelo Jayme Venturelli: "Enciclopedia Bororo", T.I., Campo Grande, 1962, vocablo "Boé-é-wa". A nivel más general, Mauro Olmeda: "El Desarrollo de la Sociedad", T. II, Madrid, 1971 en lo referente a sociedades preclásicas. Para otros grupos primitivos, Lévi-Strauss: "Las estructuras elementales del parentesco", Ed. Paidós, Buenos Aires, 1969. Resulta aleccionador comparar el afán que muestran los indios brasileños en bucear en su genealogía e intentar por todos los medios demostrar su descendencia directa de un gran guerrero, un animal sagrado o un espíritu protector con el que algunas clases sociales privilegiadas o aspirantes al privilegio muestran, asimismo, a lo largo de la Historia para justificar su posición o sus aspiraciones al "ennoblecimiento" en base a idénticos presupuestos. Es recomendable, a estos efectos, la lectura de obras como la de L. Stone: "La crisis de la aristocracia", Revista de Occidente, Madrid, 1976.

⁵ Claude Lévi-Strauss: "Guerra e Comercio entre os Indios de América do Sul". Revista do Arquivo Municipal, Vol, LXXXVII, Ano VIII, São Paulo, Dezembro, 1942.

⁶ Por poner solo dos ejemplos, mientras que para que el joven se integrara en el grupo de los guerreros entre los Xavante, tenía que pasar tres etapas de aprendizaje (Ay'Repudu, Wapté y Ritey'Wa) que remataban con la ceremonia de la perforación de las orejas, entre los Tupinambá se atravesaban cuatro etapas (Mitá, Kunumí-morí, Kunumí y Kunimí-Guasú) culminando en la ceremonia de perforación del labio inferior. Cfr.: B. Giaccaria: "Xavante, Povo Autêntico". Ed. Dom Bosco, São Paulo, 1972 y Florestán Fernandes, O, C, I, 183.

tribal, contribuía a su vez para configurar la estructura social y su ritmo de funcionamiento. Como la incorporación en un bando guerrero era un efecto de las conexiones existentes entre los mecanismos sociales de atribución de status y los de integración de la estructura social, es evidente que si la guerra desempeñaba una función de esa especie, debe ser buscada en los mecanismos sociales que promovían la diferenciación de los individuos en base a las cualidades personales. Poniendo la cuestión en estos términos, tendremos que reconocer que la guerra desempeñaba esa función en la sociedad indígena pues la gradación social resultante del prestigio adquirido por los individuos gracias a sus méritos personales reposaba en gran manera en el "currículum guerrero" de cada uno.

Para el joven guerrero que entraba por primera vez en la lid eran fundamentales los ritos que precedían y seguían al sacrificio de la primera víctima. Se trataba más que de ritos estrictamente guerreros, de ritos religiosos mezclados con algunas ceremonias mágicas. Pero esto no quiere decir, por supuesto, que tales ritos fueran ajenos a cualquier significación guerrera. Más aún, el propio sacrificio formaba parte del concepto de la guerra que tienen los aborígenes pues este sacrificio ritual es el que da sentido y suministra los fundamentos de las incursiones bélicas.

Pero había más. El rito sacrificial contenía también un significado del "rito de paso" pues le abría al joven guerrero las puertas del matrimonio. El joven, después de todo este largo proceso "nacía" como hombre para la vida social, era un "AVA" para los tupís, un "NIRI" para los tukanos, etc. Y es que con la muerte de la primera víctima, el joven guerrero adquiría la plenitud de la fuerza y la "virtud vivificadora" que suponía también la plenitud de la virilidad a todos los efectos.

Este "carisma" objetivado a través del sacrificio de la primera víctima ponía a los jóvenes en condiciones de lidiar con lo sagrado: De ahí en adelante podían manipular las técnicas mágicas que no fuesen privativas de los brujos y entrar en contacto con los espíritus de los ancestros. El guerrero, en medio de complicadas ceremonias, iba acumulando sobre sí los nombres reales o imaginarios de sus víctimas. El cronista Ambrosio Brandão dice al respecto: "Todo guerrero que en la batalla mata a un enemigo con sus manos o ayuda a apresarlos para matarlos, toma su nombre"⁷. Para testificar su "rebautizamiento" el guerrero se hacía una incisión en el cuerpo. Necesitaba dejar testimonio público del número de nombres adquiridos. Bajo este aspecto del sacrificio ritual la guerra se convierte en una técnica subordinada al sistema mágico-religioso-ritual. El valor "guerrero" de un individuo se medía por el número de "nombres" adquiridos y no por los "hechos militares" correspondientes. Todas las fuentes históricas establecen una correlación entre el número de "nombres" adquiridos y el grado de prestigio social correspondiente. Cardim, hablando de las tribus del planalto paulista, va aún más lejos y dice: "Estas son las hazañas, honras y valentías en que estos gentiles toman nombres de los que se precian mucho y quedan de allí en adelante como Abaêtês, Marubixaba, Moçacara que son títulos y nombres de caballeros"⁸.

Todo esto supone una especie de "cursus honorum" que no quedaba limitado a los liderazgos militares sino que tenía su proyección en la vida social y familiar del guerrero, de modo que podríamos distinguir las siguientes etapas en el ascenso de status:

- Después de alcanzar la madurez y ser admitido en el grupo guerrero, pero antes del sacrificio de la primera víctima, el individuo no tiene ninguna mujer.
- Después del sacrificio de la primera víctima podía adquirir una compañera.
- Luego, gracias a su creciente prestigio como guerrero, podía atraer nuevas mujeres para su hogar.

Ante este esquema se hace innecesario insistir sobre las conexiones que ligaban la guerra, y el sacrificio humano a las condiciones sociales que soportaban el status de "líder".

⁷ Ambrosio Fernandes Brandão: "Dialogos das Grandezas do Brasil". Edición de la Academia Brasileira, Rio de Janeiro, 1941.

⁸ Fernão Cardim: "Tratados da Terra e Gente do Brasil." Companhia Ed. Nacional, São Paulo, 1939.

La captura de víctimas constituía, ya se indicó, el móvil material inmediato de las expediciones guerreras. En cierto sentido era irrelevante para la adquisición de "nombres" que los enemigos fuesen muertos en combate o en las ceremonias posteriores a la batalla. Siempre que fuera posible, sin embargo, los captores conservaban la vida de los prisioneros y los transportaban consigo. Ocurría que el sacrificio ritual era público y poseía, además, cierto carácter de "banquete de la victoria". Esto suponía que durante un cierto tiempo, captores y cautivos convivían y criaban espontáneamente entre sí una serie de circunstancias que redundaban frecuentemente en la conservación de las vidas de los cautivos durante periodos variables de tiempo. Podía ocurrir incluso que razones de sexo y edad actuaran como incentivos para la integración de los prisioneros de forma definitiva al grupo doméstico. Casos de este tipo son descritos por los cronistas en relativa abundancia⁹. Durante este periodo de convivencia más o menos largo, se nos plantea el problema de saber si el status atribuido al cautivo correspondería o no a algún tipo de diferenciación de la estructura social. La respuesta a esta cuestión es diversa según las tribus. Las varias ramas de los tupí con la excepción de los Tapirapé¹⁰ no explotaban a los cautivos ni los degradaban socialmente¹¹, entre otros pueblos, en cambio, estaba bastante desarrollada la idea de esclavitud¹², advirtiendo que para la aplicación práctica de este concepto existe una dificultad previa de origen terminológico, y en que los especialistas no consiguieron, hasta el presente, definir con precisión el término "esclavitud"¹³. Entre los pueblos primitivos brasileiros, la esclavitud no expresa una categoría económica, sino más bien es una relación social. Egon Schaden, distingue 10 caracteres básicos que definen la modalidad cultural de esclavitud que practican los aborígenes¹⁴:

- a) Los individuos esclavizados pertenecían a unidades tribales extrañas y enemigas.
- b) La apropiación se procesaba por medio de la guerra.
- c) La captura se justificaba ideológicamente por motivos religiosos.
- d) Los esclavos eran adoptados socialmente e incorporados a las parentelas de sus señores.
- e) Eran señores los captores reales aunque fuesen varios y todos ellos retenían derechos sobre las personas de los esclavos (especialmente adquirir sus nombres), pero estos vivían bajo control grupal y representaban una posesión virtual de la colectividad.
- f) La conservación de la vida de los esclavos recibía una justificación y tenía un fin religioso: El sacrificio, no contemplando la explotación deliberada de la capacidad de trabajo de los cautivos.
- g) No había ninguna transacción expresa o simbólica entre los captores y los cautivos que envolviese la "vida" de los segundos.
- h) La esclavitud no acarrea ningún tipo de degradación social pero sí una pérdida de prestigio a causa del significado mágico-religioso de la derrota.

⁹ Fernão Cardim: O.C. Jean de Léry: O.C.R. Manuel Nóbrega: "Cartas do Brasil" (1549-1560), Ives de Evreux: "Viagem ao Norte do Brasil Feita nos Anos de 1613 e 1614" etc.

¹⁰ Herbert Baldues O.C.

¹¹ Cfr. Florestan Fernandes. O.C. Alfred Métraux. O.C.

¹² Por ejemplo, entre los Tucanos (Antonio Giaccone. "Os Tucanos, São Paulo" 1949 e Alcionílio Bruzzi: O.C.), los Juruna (Eduardo Galvão: "Breve notícia sobre os índios Juruna". Rv. do Museu Paulista, Vol. 6. São Paulo, 1952).

¹³ Para el debate teórico sobre este concepto, Cfr. "Esclavitud" de Heinz Hainen en "Marxismo y Democracia, Enciclopedia de conceptos básicos" dirigida por D.D. Kerning. Serie Histórica Tomo 3, Río Duero, Ed. Madrid, 1975.

¹⁴ Egon Schaden: "Ensaio Etno-Sociológico sobre a Mitologia Heroica de Algumas Tribus Indígenas do Brasil" (Revista Sociológica, São Paulo 1945) Vol. VIII. Esta misma caracterización es recogida por Florestan Fernandes: "A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinamba" EDUSP, São Paulo 1970.

- i) En principio todos los esclavos estaban sujetos a la masacre ritual.
- j) Las deliberaciones sobre la época de consumación del sacrificio cabía estrictamente a los señores.

Hay que añadir que el cambio o "comercio" intertribal no comportaba nunca el intercambio de esclavos de guerra. El tráfico de esclavos fue una innovación de los europeos y cuando, a partir de la conquista, esta novedad fue incorporada a los modos de vida indígenas, se realizaba siempre entre indios y blancos pero nunca entre indios e indios.

Las ataduras que ligaban de modo dinámico la persona del esclavo a la del señor y vice-versa eran de naturaleza religiosa. Ambos existían uno para el otro en la medida en que sus destinos se cruzaban realizándose mutuamente a través del sacrificio humano. Por eso las expectativas de consumación de la masacre ritual se insinuaban con el mismo vigor tanto en las actitudes y acciones del señor como del esclavo. Thevet¹⁵ informa que "parecía a los indios una vergüenza perdonar a los enemigos apresados en combate", a su vez los esclavos y, según la misma fuente, "aguardaban enteramente resignados el día de la muerte que tienen en mucha honra y gloria". Esta información es confirmada por Anchieta para quien: "Aunque los salvajes teman la muerte natural, los prisioneros se juzgan felices por morir así, públicamente en medio de sus enemigos no revelando por ello el menor pesar"¹⁶.

La conservación de la vida de los esclavos variaba, como ya quedó indicado, de acuerdo con su sexo y edad. Siendo una mujer podría ser mantenida con vida hasta que muriese de muerte natural; siendo un joven su vida podría ser preservada durante largo tiempo. En lo que concierne a los hombres adultos parece que la delimitación de la época del sacrificio de la cual dependía la duración de su convivencia con los captores, se subordinaba a diversos factores. Si el cautivo fuese herido gravemente en combate, lo mataban en uno de los campamentos de retorno o en el propio campo de batalla aunque las ceremonias de despedazarle el cráneo, antropofagia ritual y renominación se realizasen más tarde, dentro del grupo local al que pertenecían los captores. Cuando el esclavo estaba en condiciones de restablecerse de las heridas recibidas era llevado con vida al grupo local en que vivía su señor y parece que duraba tanto tiempo como fuera necesario para la preparación material de los ceremoniales. Los periodos de tiempo expresamente citados por las fuentes son muy variables. Gandavo suministra el dato de que los esclavos podían vivir 5 o 6 meses incluso durante 1 año¹⁷.

A su vez Staden habla de prisioneros adultos hechos por tribus del Maranhão que convirtieron con sus señores 18 años "practicando muchas y afamadas proezas"¹⁸.

Durante el tiempo en que vivían los esclavos eran bien alimentados y bien tratados participando también de la vida rutinaria tribal. Sabemos por Staden y Gabriel Soares que los señores se apropiaban de una parte, por lo menos, de los productos de las actividades de los esclavos. La presentación de servicios a otras personas dependía del consentimiento del señor del mismo modo los esclavos no podían hacerle regalos a nadie sin autorización previa. La masacre ritual era la última situación social vivida por el esclavo en la comunidad de los captores. En esa ocasión compartía con el señor los papeles centrales de una de las ceremonias más importantes en la vida religiosa tribal. Ambos se enfrentaban socialmente como personas de cuyas acciones dependería la afectación de un ideal ético y la realización de ambiciones o aspiraciones "que consubstanciaban de modo

¹⁵ Frei André Thevet: "Singularidades da França Antártica a quem outros chaman da América." Ed. Nacional, São Paulo, 1944 (1ª edición en francés de 1575). Citado por Alfred Métraux: O. C.

¹⁶ Joseph de Anchieta: "Cartas (1554-1594)": Ed. de la Academia Brasileira das Letras, Rio de Janeiro 1933.

¹⁷ Pedro de Magalhães Gandavo: "Tratado da Terra do Brasil", Ed. de Capistrano de Abreu, Companhia de Melhoramentos de São Paulo 1922.

¹⁸ Hans Staden, O. C.

diverso para cada uno de ellos el propio destino de uno y de otro". Esa relación extrema del señor con el esclavo, de sacrificante con víctima, se desarrollaba bajo la forma de lucha y garantizaba a cada contendiente determinados sentimientos de autosuficiencia. Para uno y otro sus mutuos comportamientos tenían un significado ético y deberían someterse a un estricto código de honor. El señor animaba al esclavo estimulándolo a morir con coraje y dignidad. A su vez, el esclavo esperaba ser sacrificado por un guerrero tan reputado y valeroso como él.

Aunque en el momento culminante de la ceremonia los actores fundamentales eran dos: Señor y esclavo, toda ella se procesaba socialmente. Se consumaba por medio de rituales y constituía una actividad colectiva en el sentido más auténtico posible: Tanto por la "masa" de participantes como por la comunión que se creaba y por la naturaleza de las obligaciones morales que se actualizaban socialmente.

Por lo que se puede percibir a través de las informaciones de los cronistas, y en esta campo el más explícito es Thevet¹⁹ los indígenas practicaban dos tipos de sacrificio humano. Uno de ellos se destinaba a aplacar a los espíritus de los parientes muertos recientemente tanto los que eran privados de la vida de manera sangrienta, por los enemigos como los que morían de vejez o por causa de enfermedades. El otro tenía por finalidad el culto a los ancestros míticos. Parece ser que la organización ceremonial de las dos especies de sacrificio humano no era la misma. Entre los Bororo, al menos la última incluía algunas ceremonias más y se astendían a lo largo de mayor número de días²⁰.

Como ya indicamos, la víctima desempeñaba uno de los papeles centrales en el desarrollo de la ceremonia de ejecución. Directa o indirectamente tomaba parte activa en todas las acciones ritualizadas que precedían a su muerte. Desde el punto de vista analítico, y siguiendo a Florestan Fernandes, esas ceremonias pueden ser reducidas a 6 categorías fundamentales más o menos interpretadas: a) ritos de separación de la víctima; b) ritos de inculpación de la víctima; c) ritos de preparación de la víctima; d) ritos de captura simbólica de la víctima; e) ritos de venganza simbólica de la víctima; f) ritos de ejecución.

El primer tipo de ritos era necesario para desligar al esclavo del grupo y para actualizar las ligazones con el espíritu a quien la masacre sería consagrada. Según Thevet, en el discurrir de las ceremonias de separación ofrecían una joven para dormir con la víctima; esta oferta parece asociarse al ideal de poseer un hijo de la víctima en cual practicarían nueva masacre. Naturalmente todo esto suponía una segregación espacial de la víctima que era llevada a una cabaña especialmente construida para este fin al atardecer y en ella quedaba juntamente con los instrumentos sacrificales y la corona de plumas que debería usar. Así que el sol se ponía realizaban la "danza de la corza" en el centro de la aldea. Los prisioneros participaban de ella en la que también eran admitidas las mujeres, luego eran devueltos a la cabaña en la que pasaban la noche vigilados por aquellas²¹.

Los ritos de inculpación de la víctima tenían por objeto identificar el prisionero con el grupo al que pertenecía. Las ceremonias realizadas se destinaban a evocar las acciones sacrílegas de los enemigos practicadas en las personas de los ancestros o parientes muertos y pretendían significarle a la víctima que su sacrificio constituía un castigo por aquellas acciones sacrílegas.

La víctima era preparada ritualmente para las diversas ceremonias en las que debía participar. La primera preparación se procesaba en el día que comenzaban los ritos que precedían al sacrificio. Tenía por objeto preparar a la víctima para las ceremonias iniciales de inculpación en que se la identificaba al grupo hostil al que pertenecía y en las cuales se mencionaban los delitos sacrílegos

¹⁹ Frei André Thevet: O.C.

²⁰ Manuel Cruz: "A Arte militar entre os Bororos de outrora". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro nº 175, Rio de Janeiro, 1941.

²¹ Todo este ceremonial está recogido de las descripciones de Thevet: O.C.

que convertían a su sacrificio, en algo eticamente imperioso. Esta primera preparación, según Thevet, consistía simplemente en que las mujeres le hiciesen la "toilette" de forma a pintarlo y cortarle los cabellos según los patrones de su tribu de origen.

Las ceremonias de liberación y captura simbólicas, tenían como finalidad la reapropiación por medios violentos de la persona del esclavo. Los dos textos más completos en la descripción de este proceso son los de Thevet y Cardim²². El primero informa que así que terminaban las ceremonias de purificación, y preparación del prisionero, éste era liberado: "Inmediatamente los prisioneros partían de la aldea para correr entre dos filas de salvajes habiendo entre ellos un espacio de 20 pasos. Luego fueron agarrados por los cuernos y todos se lanzaron sobre ellos llevándolos para el medio de la plaza y le pasaron una cuerda al cuello"²³.

Los ritos de venganza simbólica incluían acciones cuyo sentido aparentemente variaban en conexión con las constelaciones ceremoniales en que se integraban de modo inmediato, variando también en su modalidad según las tribus. Existen algunas diferencias entre los ritos según los describen los cronistas. Lery informa que durante su duración entre los maracajás, los prisioneros no cesaban de jactarse de sus proezas pasadas y de provocar a sus dueños²⁴, nada de ésto ocurría, en cambio, entre los Tupís, según Thevet, en este caso los prisioneros podían ir provistos de pequeños proyectiles y flechas de punta roma que disparaban a las mujeres durante los rituales²⁵.

Finalmente se llegaba al ritual de la ejecución que se desarrollaba como una situación de lucha y que guarda muchas similitudes con los rituales que sabemos que, en casos similares, practicaban pueblos americanos de muy superior nivel cultural, como los aztecas. El prisionero, con las manos atadas, mantiene un previo diálogo con su matador y luego éste, provisto de una maza trata de partirle el cráneo o golpearlo en la nuca lo que el prisionero procurara evitar esquivándolo. Este combate agonístico podía dura horas pues el matador no podía golpearle en otro sitio que no fuesen los indicados. Finalmente la masacre tenía lugar tan pronto el sacrificante encontraba una oportunidad adecuada para asestar el golpe fatal. Anchieta²⁶ que describe minuciosamente una escena de este tipo escribe: "El salvaje encargado de la ejecución levanta con ambas manos el Tacape²⁷ y le da tal golpe en la cabeza al pobre prisionero que cae muerto redondo sin mover brazo o pierna, se diría que es un matarife abatiendo a un buey"; para añadir más adelante: "Se contentan con quebrarles la cabeza con un palo y así no atormentan a la víctima".

Pero con ésto no acababan aún las relaciones con ella. Al contrario, se complicaban y determinaban la observancia de otros ritos los cuales tenían un doble objetivo: 1) consumir la "destrucción" de la víctima y 2) evitar que su "espíritu" se volviese nefasto para el sacrificante y para la colectividad. El primero objetivo se conseguía a través de la práctica de la antropofagia ritual y el segundo por intermedio de los ritos de purificación del sacrificante o ritos de renominación.

Es preciso entender, sin embargo, lo que significa "destrucción" en este contexto. Para usar conceptos adecuados a nuestro pensamiento como los de persona, alma y cuerpo, aquello que se podría representar como siendo la "persona" de la víctima no era propiamente destruido a través del sacrificio. Continuaba existiendo como una realidad animico-religiosa y social después de la masacre ya en la memoria colectiva del grupo al que pertenecía la víctima, ya en la sociedad

²² Thevet: O.C.: Fernão Cardim: O.C.

²³ En esta descripción Thevet se refiere a los rituales entre los indios Tupinambá.

²⁴ Jean de Léry: O.C.

²⁵ Thevet: O.C.

²⁶ Joseph de Anchieta: O.C.

²⁷ Se trata del nombre que dan a las mazas de guerra las tribus tupís que poblaban el planalto de São Paulo y que son las que describe Anchieta en sus cartas.

sobrenatural de los ancestrales míticos y los parientes muertos. Todos los indígenas brasileiros creen que cada "persona" posee más de un "alma", su número varía según las tribus, siendo en algunas de ellas, por ejemplo los Xavante y los Kaingang²⁸, bastante indeterminado.

Esa realidad anímica que sobreexistía al sacrificio es lo que constituía una fuente de peligros para el sacrificante y para la colectividad. Era de ella de la que el grupo procuraba defenderse consumiendo el "cuerpo" de la víctima. Era por su causa por la que el sacrificante tomaba varias precauciones y se sometía a penosas ceremonias. De modo que la situación de lucha se prolongaba a través de los ritos de antropofagia y renominación o purificación en el mismo clima mágico religioso en que se procesaba la captura del enemigo, su incorporación a la comunidad y su ejecución. Las informaciones disponibles sugieren que el sacrificante, y naturalmente las personas que, como él, estaban en cierta relación con la víctima, se exponían de modo inmediato a las represalias del "alma" del enemigo masacrado. La preparación ritual del sacrificante tenía por fin, en consecuencia, ponerlo en condiciones de enfrentarse con la víctima en el plano mágico religioso. Una autor anónimo hablando de los Tapuia dice que se teñían de blanco "para que el alma del enemigo no entre en ellos"²⁹.

Veamos como se desarrollaban estas ceremonias de antropofagia ritual según este autor anónimo: Después de caer al suelo la víctima con el cráneo destrozado las mujeres cogían el cadáver y lo echaban al fuego hasta quemarle todos los pelos. Lo retiraban luego y lo lavaban; ya bien limpio le abrían el vientre y le retiraban las entrañas, lo cortaban en pedazos y lo asaban. El reparto se hacía de la siguiente manera: La cabeza para el matador, las entrañas para las mujeres y el resto, por trozos, a cada familia.

Esta impresionante, aunque sumaria descripción, es confirmada por otras fuentes si bien, con algunas variantes. Por ejemplo, entre los Tupinambás y según Thevet, una anciana recogía los sesos de la víctima así como su sangre "que bebía enteramente cruda"³⁰. Cardin, a su vez, informa que entre los Guanacorés era un hombre viejo el encargado de trocear la carne y Lery, hablando de los Maracajás, dice que los niños enterraban sus manos en el abdomen de la víctima y tiraban de sus intestinos al parecer como un rito destinado a proporcionarles ciertas virtudes mágicas y a concederles una oportunidad de "venganza".

La distribución ritual de la carne de la víctima es la que hirió más vivamente la atención de los autores europeos. A juzgar por sus testimonios, las acciones canibalísticas no se limitaban, como ya vimos, a ningún sector social concreto. De una manera y otra, todo el mundo participaba en la orgía ritual antropofágica. El motivo principal de esta participación colectiva debe ser el de la preservación de la unidad grupal, Knivet³¹ suministra un motivo complementario al referirse a los Potiguara: Ingerían carne humana para hacerse fuertes y valientes. Esta indicación encuentra confirmaciones indirectas en descripciones anteriormente expuestas ya sea en la referencia a la actuación de los niños como a la de la anciana que se bebía la sangre de la víctima.

Los ritos de purificación o renominación transcurrían simultáneamente a los de antropofagia. Como escribe Métraux³² "Las prácticas a las cuales se sujetaba el matador, luego de la ejecución del prisionero, tenían por finalidad, ponerlo al abrigo de la venganza del muerto". Eran ritos de

²⁸ Cfr. B. Graccaria O. C., y Gioconda Mussolini: "Os meios de defesa contra a molestia e a morte entre os Kaingang." Revista do Arquivo Municipal nº LX, São Paulo, 1945.

²⁹ Anónimo: "De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil (Información Jesuítica del S. XVI)" en Revista do Instituto Histórico e Geográfico T. 94, Vol. 148, Rio de Janeiro, 1927.

³⁰ Thevet: O.C.

³¹ Anthony Knivet: "Vária Fortuna e Estranhos Fados de Anthony Koivet que foi con Thomas Cavendish em sua segunda vigem para o Mar do Sul no ano de 1591." Ed. Brasiliense, São Paulo, 1947.

³² Alfred Métraux: O.C.

defensa, de la persona del sacrificante, de sus comparsas y de la colectividad toda cuya seguridad se asociaba al destino de sus miembros individuales. En algunas tribus (Xavantes, Karajas, Bororos, Mambiguara ...) el sacrificante se retiraba a su choza luego de haberse repartido la carne de la víctima donde permanecía 4 días encerrado sin poder tocar con los pies en el suelo y en abstinencia completa, terminado este periodo se celebraba la ceremonia de renominación en que el matador adoptaba el nombre de su víctima. En otras (las diversas ramas de Tupís) el sacrificante recibía incisiones en su cuerpo "como satisfacción y honra que la muerte del enemigo da a su matador" según Thevet. El significado de este derramamiento de sangre en el que participaban todos los que habían mantenido alguna relación con la víctima durante los ritos de sacrificio, parece ser más profundo, la ceremonia asumía el carácter de un sacrificio individual en que el agente procuraba librarse de la "impurezas" resultantes del contacto con el muerto.

Solo venimos insistiendo, la noción de "venganza" aparece como fundamental en todo el proceso que llevaba a la guerra, la captura de enemigos y los rituales subsiguientes. Pero esa noción precisa ser reconstruida interpretativamente. Bajo la perspectiva de las culturas tribales el concepto de venganza se nos presenta mucho más complejo y rico de lo que pareció a los cronistas para los cuales encierra un preconcepción mecanicista. En esencia presupone que el acto de vengar está determinado por una acción cualquiera, real o supuesta, producida por un agente exterior que se opone pasiva o activamente al sujeto. Semejante representación conceptual traduce, de forma rudimentaria, el principio de que toda causa produce un efecto. La interpretación de la relación sacrificial, sin embargo, suministra una pista interesante para la reconstrucción de la noción de venganza entre los indígenas estudiados. De acuerdo con las informaciones más incisivas, sería posible enumerar tres situaciones concretas con referencia al sacrificio humano: 1) Cuando un pariente era sacrificado por el enemigo; 2) Cuando un pariente moría en virtud de una enfermedad o de vejez; 3) Cuando un "espíritu" desease comer carne humana.

Es decir, que de acuerdo con este sumario de razones y siguiendo la opinión de Florestan Fernandes, la noción de venganza parece traducir la intención de socorrer al "espíritu" de un pariente, muerto en condiciones que ponían en riesgo la integridad de su "persona" o de satisfacer la relación sacrificial del "espíritu" de un antepasado o ancestro mítico³³. El "castigo" se presenta así no como la causa de la acción sacrificatoria, sino como una de sus consecuencias lógicas. La existencia de una "ofensa a castigar" practicada de manera real o supuesta por un grupo hostil tenía poca importancia en la delimitación psicológica del concepto. Sin duda había una correlación entre las acciones hostiles de los enemigos y la realización de incursiones o expediciones guerreras. Y es que la pérdida de parientes o compañeros en circunstancias sangrientas imponía la actualización de relaciones sacrificales, gracias a imperativos mágico-religiosos: Los vivos precisaban restablecer, a través de la masacre de las víctimas la integridad de las "personas" de aquellos.

En síntesis, el sentido subjetivo límite de la noción de "venganza" para los indígenas amazónicos se expresa sociológicamente en la relación existente entre las acciones que debían ser practicadas contra los enemigos y las obligaciones definidas por la necesidad del sacrificio humano. La guerra nacía así de motivos rituales, de tipo mágico-religiosos y se ligaba a la necesidad de establecer una relación sacrificial como el efecto a su causa.

Como final y a modo de resumen, podemos detallar el conjunto de interdependencias y correlaciones funcionales básicas de la guerra en el seno de las sociedades indígenas:

- 1) Guerra y organización social: La guerra constituía una técnica destinada a la manipulación de situaciones proporcionadas regularmente por la organización social.
- 2) Guerra y participación de la cultura: Las condiciones sociales de participación de la cultura regulaban el ejercicio de las actividades guerreras. Como actividades sagradas estaban

³³ Florestán Fernandes: A Função...

cerradas a los individuos que no reuniesen, por su sexo, edad y aptitudes personales, ciertos predicados carismáticos.

- 3) Guerra y organización de la personalidad: Un doble juego de relaciones entre obligaciones inherentes a la posición social y la creencia en ideales establecidos tradicionalmente, hacía de la guerra un campo de expansión o de realización de la personalidad masculina de los indígenas.
- 4) Guerra y unidad social: La guerra dependía del consumo y de la cooperación. Sería impracticable sin el funcionamiento del sistema tribal de solidaridad social.
- 5) Guerra, Religión y Magia: La guerra formaba parte del sistema mágico-religioso. Literalmente constituía un "instrumentum religionis", su importancia mágica y su utilidad social derivaban de su naturaleza como técnica de comunicación con los "espíritus" de los parientes y de los antepasados o ancestros.
- 6) Guerra y parentesco: Las condiciones y los factores estructurales de la guerra indígena residían en el sistema de parentesco. Para llevarla a cabo se dependía tanto de la cooperación entre los parientes como de la solidaridad social entre las parentelas.
- 7) Guerra y educación: No se puede comprender la guerra en las sociedades indígenas sin conocerse el papel que la educación desempeña en la formación de la personalidad de los guerreros y en la germinación de necesidades psíquicas colectivas.
- 8) Guerra y economía: Es característico de la economía natural el hecho de que la subsistencia dependa estrictamente del control social sobre determinadas regiones combinado con la capacidad de ocupación de nuevas regiones tan pronto se agoten las primeras. Vista desde este ángulo, la guerra indígena constituía una determinación en el sistema económico tribal: Estaba orientada en el sentido de proporcionar las dos consecuencias económicas.