
Un siglo imprevisto

Óscar Calavia

Los indios de las tierras bajas sudamericanas llegan al nuevo siglo como invitados de última hora. Salvajes sin monumentos ni códices, behetrías sin rey ni ley, nunca habían sido parte de la historia, ni se esperaba que llegaran a serlo. Su desaparición se había ido anunciando primero como una consecuencia natural del progreso, y después como un crimen más de Occidente, siempre inevitable. Pero he aquí que en los últimos veinte años han florecido en la región los movimientos indígenas y las constituciones multiculturalistas. Nuestra manera de concebir la historia o la identidad ha cambiado lo bastante como para que admitamos que los nativos de la Amazonia, del Chaco o del litoral brasileño no son restos, reos o rehenes de un tiempo primigenio: su pasado es largo y complejo, su futuro está en abierto.

Los vítores han suplantado a las elegías, y les han arrebatado el lugar común. Pero pueden ser, como ellas, demasiado voluntaristas: a fin de cuentas, seguimos hablando de poblaciones minúscu-

las y cercadas, cuyos adversarios no han perdido un ápice de su fuerza. En Brasil, la disputa por la tierra sigue siendo el punto principal de la agenda política indígena – y es una disputa que, localmente pero muy a menudo, da lugar a la violencia. Poco hay de nuevo bajo el sol, aunque ese poco sea esencial: sabemos ahora que el mundo indígena no es un aluvión arrastrado por la historia, sino uno de sus agentes. En estas páginas intentaré aprovechar esa noción un poco más allá de su uso retórico habitual, y atisbar algo de lo que ya empieza a ser la historia de los indios brasileños en el siglo XXI. Con los matices y diferencias que sólo a veces podré señalar, mis observaciones pueden aplicarse al conjunto de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Sudamérica; hechas de cara a un siglo que acaba de comenzar, tendrán por lo demás mucho más de pregunta que de respuesta.

Escalas

Los pueblos indígenas de las Tierras Bajas tienen muy pocas cosas en común, y tal vez la más importante de ellas sea su escala mínima. En el caso de Brasil –ciertamente extremo, pero análogo al de países vecinos– se trata de unos trescientos cincuenta mil indígenas (poco más del 0,2% de la población), divididos en algo más de doscientas etnias; o, lo que es muy significativo, en un número semejante de lenguas y de organizaciones legales. Si hacemos abstracción de algunas etnias especialmente numerosas, y compartidas con países vecinos, como los tikuna (algo más de 40.000), los Yanomami (algo menos de 30.000) o los guarani (en torno a los 60.000), se trata por lo general de agregados de aldeas que suman poco más de mil habitantes; no faltan los que no llegan al centenar. Contribuye a todo ello un concepto de indianidad muy restringido –que en Brasil, durante siglos, ha ido excluyendo a mestizos y a los

«indios genéricos» sin una adscripción tribal precisa— y un modo de clasificar las lenguas y etnias que en general privilegia la diferencia sobre la comunicación. La marcada autonomía local no ha permitido el surgimiento de organizaciones que representen a los indios en niveles nacionales o incluso regionales; es dudoso, por lo demás, que esa hipotética unidad (el *indio* es, por supuesto, una entelequia del *blanco*) ofreciese ventajas equivalentes a la variedad de alianzas y de estrategias que se beneficia de la dispersión. La extrema diversidad del mundo indígena brasileño compensa de varias formas su insignificancia numérica.

El fragmentarismo de las Tierras Bajas se ha entendido siempre en función de sus estructuras políticas minimalistas, hostiles a cualquier concentración de poder; en función también de la autosuficiencia económica y, en el límite, del aislamiento. Una revisión más cuidadosa de la historia lleva siempre a negar este aislamiento y a relativizar esta autonomía: los datos nos muestran, por el contrario, que redes de comunicación a veces muy amplias, circuitos comerciales ligados a una especialización étnica de las manufacturas han atravesado secularmente el mundo indígena. Aun cuando nada impidiese a cada grupo fabricar su veneno de caza, su cerámica o sus ralladores de mandioca, las sociedades indígenas han optado secularmente por convertir esas y otras manufacturas en mercados étnicos y en motivos para el intercambio. Algo semejante podría decirse de la jerarquía y del poder político: aunque no llegue a desafiar la imagen de las sociedades indígenas como sociedades «contra el Estado», lo que se va averiguando sobre el pasado indígena suele revisar al alza esa evaluación. Las mónadas sociales indígenas, autónomas y anarquistas, con las que nos han familiarizado las etnografías, son, al menos en parte, producto del cerco de la sociedad nacional, que ha convertido un tejido continuo en un conjunto de enclaves. Pero ese producto es pasajero: las poblaciones indígenas, lejos de continuar el diálogo exclusivo con el mundo de

los blancos que durante algún tiempo se les impuso, tejen ahora nuevos sistemas de comunicación «horizontales». Están de vuelta los intercambios a larga distancia, y son cada vez más visibles los híbridos culturales intergrupos; también, en sentido opuesto, la diferenciación jerárquica interna a la que nos referiremos más adelante.

El aislamiento, la escala mínima y la aversión al poder han estado muy ligados al pesimismo sobre el futuro indígena; a largo plazo, un David nada puede contra un Goliath. Pero el optimismo actual no ha definido su modelo de sociedad indígena; muy al contrario, parece que sigue apoyándose en el antiguo. Así, se sabe que la población indígena va creciendo en Brasil a un ritmo del 3,5 por ciento anual, pero ese crecimiento suele ser saludado, sin más, como un signo de *recuperación*. Verdad es que sucede a una época de pérdidas extraordinarias —debidas a las epidemias y exacciones que resultaron de la intensificación del contacto— y que, partiendo de umbrales extremadamente bajos, no produce cifras que llamen la atención. Pero hay preguntas que se van imponiendo en ese terreno. La demografía reducida no era una simple consecuencia de la agresión externa; estaba ligada a una serie de instituciones (infanticidio, guerra, producción destinada a un consumo ritual intenso, etc.) que en conjunto limitaban la escala de esas sociedades. Hay que preguntarse, así, si el aumento presente es de hecho una *recuperación* de niveles precedentes o si está también aliado al abandono de la mayor parte de estas autolimitaciones —y por lo tanto a mutaciones estructurales. La pregunta es pertinente ya que los numerosos proyectos de apoyo que intentan viabilizar económicamente a los grupos indígenas difícilmente se refieren a expectativas demográficas alcistas que, como vemos, son muy reales; en general parecen contar con un crecimiento cero. Es digno de notarse que, entre los argumentos que se usan para refutar la pretensión anti-indígena de que se reserva en Brasil «mucho tierra para

poco indio», nunca se haya incluido el muy evidente de que poblaciones reducidas por un estado de excepción deben tender a crecer cuando una paz efectiva se establece.

Naturaleza

La noción de «naturaleza», pese a sus sucesivas redefiniciones, se ha agarrado tenazmente a los pueblos de las Tierras Bajas. Los indios han pasado, de ser víctimas del medio (en los sucesivos avatares literarios o científicos del «infierno verde»), a ser miembros numerarios de la naturaleza, o creadores de ese mismo medio, y por tanto garantes de su continuidad (según algunas tesis de la etnoecología, que sostienen el carácter en buena medida antropogénico de ecosistemas antes vistos como «vírgenes»); y por fin a albaceas de la herencia natural, detentadores de conocimientos locales y titulares de derechos de propiedad sobre esos conocimientos o sobre la biodiversidad de su territorio.

Cada uno de esos pasos ha hecho de los indios objetos, o eventualmente aliados, de una clase de agentes de la sociedad occidental. Modernizadores y estrategias del desarrollo se propusieron redimir a las víctimas de un medio hostil; románticos de toda especie han querido preservar la selva y sus habitantes evitando el nefasto contacto con el exterior. En la arena actual se codean los promotores del desarrollo sostenible –interesados en los modos nativos de manejo– y los heraldos del ajuste de cuentas Norte-Sur, que proponen la retribución financiera del acervo etnocientífico indígena y de la biodiversidad tropical. Ambas propuestas pueden llegar a diverger más de lo que se piensa: la segunda supone la negociación de los conocimientos tradicionales, o de los derechos sobre la biodiversidad, con interlocutores que, en la actual situación, serían con toda probabilidad las grandes corporaciones de la bioindustria,

más o menos mediatizadas por los Estados. Por el otro se apuesta por la recuperación y la potenciación de las prácticas locales, más o menos aliadas al impulso ecológico del mercado global. Ambas propuestas suscitan cuestiones muy complejas: puede denunciarse su tono más o menos utópico, o sus connotaciones dudosas. En la lucha contra la biopiratería puede temerse una cooptación simbólica de la indianidad por las peores elites nacionales, o una esperanza excesiva en las virtudes liberadoras del dinero; bajo el desarrollo sostenible puede esconderse la eterna asimetría de los intercambios Norte-Sur, o el simple apaciguamiento de posibles focos de conflicto. Es una opción ambigua ante la que el movimiento indígena permanece indeciso: las alianzas internacionales recompensan el desarrollo sostenible; el papel de guardianes del patrimonio es una baza que puede ser necesario jugar en un campo político nacional en que los indios son a menudo acusados de ser quinta columna o títere de los intereses extranjeros.

Junto a esa cuestión en abierto —que tiene consecuencias mal conocidas en el interior de las sociedades indígenas—, hay otra que apenas ha sido esbozada: ¿qué significa para los indios esa *naturaleza* que les sigue como una sombra? La naturaleza, y por ende una ética ecologista, nutren el discurso oficial de los líderes indígenas, pero sabemos que forman parte de un arsenal importado necesario para la política exterior. No parece que las cosmologías indígenas dejen lugar para una noción de *naturaleza* objetiva, y por lo tanto susceptible de ser explotada o, llegado el momento, defendida. Ciertamente hay algo que ha permitido a Occidente identificar en el mundo amerindio un modo alternativo de relacionarse con el medio. Digamos, por resumirlo de algún modo, que el mundo social indígena se extiende considerablemente por el ámbito que nosotros segregamos como *naturaleza*, y que esa extensión no sigue las vías de una comunión abstracta (la madre tierra o el hermano lobo) sino las muy concretas del parentesco, y en particular de la

afinidad. Los indios, claro está, no confunden parientes con animales y plantas; simplemente consideran que las relaciones que se mantienen con unos u otros son en el fondo equivalentes. En principio, esta cosmovisión permite un abanico de éticas tan amplio como el que cabe en la nuestra, desde una prudente diplomacia a la predación sin trabas. El «equilibrio ecológico» que identificamos en el mundo amerindio se debe a que éste nunca ha imaginado, como nuestra tradición lo ha hecho, una paz entre los hombres fundada en la guerra con la naturaleza (esa utopía que nosotros designamos con el eufemismo de «desarrollo»); diplomacia o predación se han aplicado por igual a un lado y otro, manteniendo una cierta simetría entre la humanidad y su entorno. Es decir, las sociedades indígenas no son defensoras de la naturaleza –y no tendrían por qué serlo–, pero tampoco pesa sobre ellas una tradición humanista y fáustica que ligue su continuidad a un dominio creciente de la misma. Las consecuencias que la alianza con los diversos tipos de ecologismo pueda tener en el interior de las sociedades indígenas –al mismo tiempo atraídas hacia ese consumo sin freno que es nuestro credo– es por ahora una incógnita. En cierto sentido, el ecologismo ocupa hoy parte del espacio que durante siglos ha ocupado el cristianismo: ideal civilizador en pugna con la *realpolitik* de la civilización a la que pertenece, ha encontrado en los indios la encarnación de su utopía. Si durante cinco siglos los indios se han opuesto o se han aliado al cristianismo, para acabar reelaborándolo a su modo, cabe observar en adelante qué caminos sigue la indigenización del ecologismo.

Tradiciones

El abandono de señas de identidad fue durante muchos años el índice más expresivo de la aculturación indígena, y de la extinción

inminente. No admira que en las últimas décadas se haya atribuido un valor inverso a la exhibición de esas señas: penachos de plumas, pinturas corporales, ceremonias colectivas, lengua vernácula. El proceso ha recibido varios nombres: revitalización, recuperación, rescate –sólo el contexto político inclemente ha desaconsejado que se hable también de «invención». Las situaciones son muy diversas. Para empezar, la tradición ha sido mucho más persistente de lo que se suponía, y se ha acomodado muchas veces al nuevo estilo de vida, sobre todo cuando no ha habido un empeño manifiesto en reprimirla; en algunos casos se han reanudado prácticas abandonadas pocos años antes, o en la generación anterior, al abrigo del interés mostrado por una leva de blancos con opinión diferente a la que manifestaban los responsables del primer contacto (un cambio común, debido a la deriva multiculturalista del Estado y de las iglesias). En otros lugares esa reanudación ha sido más costosa: así ha ocurrido por ejemplo en el nordeste brasileño con la adquisición del ritual del *toré*, cuyos cantos –convertidos ahora en un signo indispensable de indianidad– deben ser aprendidos de los pocos grupos que no han dejado de ponerlos en práctica. Aún más lejos nos llevan algunos intentos de reimplantar la lengua vernácula olvidada con la ayuda de verdaderos «viajes de estudios» a otras aldeas donde aquella seguía siendo hablada o incluso a aldeas de otros pueblos cuyo idioma se considera –siguiendo indicaciones de etnólogos o viajeros– como equivalente al vernáculo olvidado. El uso de pinturas corporales o de adornos llega en el límite a inspirarse en fotografías de otras etnias, y con frecuencia ha recurrido a formas rudimentarias (trazos improvisados en el rostro, penachos sumarios de plumas de gallina) con cuya ayuda aquellas poblaciones que se habían visto relegadas a la triste condición de «indios genéricos» se ven promovidas a la categoría inédita de «indios tradicionales genéricos». Dejando de lado un cierto pintoresquismo posmoderno que las anima, estas historias muestran que los

viejos criterios de identidad no han claudicado; por mucho que la definición de etnia de Fredrik Barth se haya oficializado en Brasil –es indio quien se considera y es considerado como tal por otros–, no ha desfallecido por ello la demanda de una autenticidad basada en datos sustantivos. En algún caso –los xucurú de Pernambuco pueden ser un buen ejemplo– esa «tradición genérica» puede sustituir o desafiar tradiciones más densas, no muy distantes de las que caracterizan al campesinado indígena mexicano, pero que son percibidas por el movimiento indígena o sus aliados blancos como indebidamente sincréticas.

Pero el abandono de una tradición ha significado a menudo algo más que una censura externa, o que la eliminación de las señas de una identidad desventajosa. La «recuperación» puede ser problemática para sociedades indígenas que asumen como propios algunos cambios ocurridos. Es el caso de muchos rituales directamente vinculados a la guerra, que por obvias razones no pueden o no deben recuperarse en su plenitud; también el de rituales a cuyo abandono se había llegado por la falta de reproducción del conocimiento adecuado para realizarlo. Es el caso del *kiki* de los kaingang, una celebración de los muertos cuya vuelta es recibida con alborozo por los simpatizantes de la causa indígena, pero que preocupa a quienes lo entienden como un ritual poderoso y peligroso y desconfían de la falta de destreza de los que lo ejecutan ahora. La «recuperación» de rituales y señas de identidad pueden ser datos inequívocos para quien se interese en procesos de etnogénesis, pero es problemático reducir a seña de identidad prácticas que valían sobre todo por su eficacia –lo que incluye también paramentos o pinturas.

Sabemos bien que las restauraciones son revoluciones discretas. Lo que se ve «reaparecer» en las aldeas indígenas –cuando no en auditorios o estadios urbanos– son reinterpretaciones, o rituales nuevos hechos con fragmentos antiguos. Ceremonias que relacio-

naban clases de edad o géneros sufren, por ejemplo, una transposición de nivel de tipo durkheimiano que les otorga el papel de poner en escena la «comunidad»; los casos más abruptos son los que intentan hacer de los rituales chamánicos, en general privados, originados en los márgenes o los intersticios, ceremonias públicas, liturgias de una religión nativa. Si la tradición nunca había dejado de contar en la vida indígena, el *tradicionalismo* se impone como una nueva fuerza, a la que no solemos prestar atención como tal. Defensor de la Tradición indígena contra el avance de la Modernidad externa, no deja de mantener guerrillas de baja intensidad con la tradición en minúscula.

De hecho, la Tradición es un pertrecho bastante paradójico en las Tierras Bajas. Para empezar, está en contradicción con una etnología que siempre se ha empeñado en describir sociedades poco adictas a la genealogía o al culto de los antepasados —en suma, muy poco aptas para el tradicionalismo. Por el otro, hace inevitable entender los movimientos indígenas como modos de nacionalismo, un término que no goza del favor ni siquiera de los que proponen (para irritación de los nacionalismos estatales) que se hable de «naciones indígenas». Se entiende que esas naciones indígenas estarían a lo sumo animadas por aquello que el filósofo Fernando Savater llamaba hace bastantes años «nacionalismo performativo», es decir un nacionalismo de pequeña escala erigido contra los grandes nacionalismos. Sabemos por desgracia que no hay nacionalismo que no quiera y que no pueda crecer, y no deja de ser irónico que en el contexto del activismo pro-indígena suscribamos a veces discursos sobre pureza étnica o autoctonía que oídos en otros lugares nos helarían la sangre. Pero no exageremos: es obvio que ese «nacionalismo» no pasa de una débil respuesta a una discriminación externa mucho más activa; lo que hay en él de preocupante son más bien las limitaciones que pone al descubierto en la política de los pueblos indígenas. Hasta el momento, el movimiento indígena

y pro-indígena, consagrado a corregir en lo posible una historia diseñada por regímenes coloniales, sigue apoyándose en un juego característico de esos mismos regímenes coloniales: la alianza entre la aldea y sectores metropolitanos –en São Paulo, París, Washington o dondequiera que haya simpatizantes de una autoctonía lejana. Se sabe perfectamente que las leyes, los jueces o los partidos locales son en principio adversarios cuyo poder sólo puede ser contrarrestado con el apoyo de poderes mayores. Los líderes indígenas saben combinar un discurso genérico contra los males de la globalización y la movilización de esos poderes globales –el Banco Mundial, la OIT o las ONGs– en su disputa con el vecindario hostil. Las relaciones y compromisos con agentes políticos más próximos apenas existen y por lo demás son normalmente considerados como fallos del movimiento indígena, signos de su fragilidad ante la cooptación o la manipulación. Ese cuadro estratégico, que parece hoy por hoy incuestionable, es sin embargo peligroso, y de hecho ya mostró sus limitaciones durante el siglo XIX, cuando la independencia de los países americanos, neutralizando los apoyos externos, dejó a los pueblos indígenas en una correlación de fuerzas extremadamente desfavorable. Hoy mismo, el desmantelamiento de los aparatos estatales supone ya serios problemas para el movimiento indígena, acostumbrado a tratar con autoridades centrales y perdido en el laberinto de responsabilidades de las agencias privatizadas o tercerizadas.

Hay que hacer notar también que la visibilidad de algunos pueblos indígenas (por lo común los más *tradicionalistas*) hace en general olvidar que no todos tienen el mismo acceso a la arena global de la autoctonía. Muchos de ellos permanecen marginales y desconocidos, y su ingreso en el siglo XXI, aunque no menos efectivo, es más precario. Las diferencias de poder económico y político entre pueblos indígenas son considerables, como lo son las estrategias y las ideologías, tradicionales o no.

Sociedad

Durante siglos las sociedades indígenas de las Tierras Bajas han sido retratadas según sus carencias: de estratificación social, de jerarquías claras, de poder político, claro está, pero carencia también de grupos corporados, como esos linajes o clanes que pueden aún hoy identificarse en la trama de los conflictos africanos. La etnología de los últimos veinte años ha ido poco a poco mostrando la otra cara, invisible hasta ahora por nuestro hábito de separar sociedad e individuo, sociología y psicología: las claves de las sociedades amerindias estarían mucho más en la conformación de la *persona* que en las reglas que rigen la constitución de los grupos; más en las relaciones simbólicas que en códigos formales. Pero si la peculiaridad de la sociología indígena empieza a ser conocida, casi nada sabemos sobre su evolución reciente; los estudios que se interesan por esta última suelen olvidar la primera, reduciendo la sociedad indígena a sus formas externas: el movimiento indígena, o a lo sumo la etnia.

Algunas cuestiones afloran por sí solas a la superficie. Una de ellas es la creación de elites –o más exactamente su refuerzo. La nueva situación es mucho más propicia para ello que los viejos tipos de colonización. Por mucho que se haya esforzado durante siglos en instaurar autoridades fijas con las que se pudiese pactar la explotación de la mano de obra o de los recursos naturales, el viejo orden enclaustraba a esos «caciques» en el espacio donde le podrían ser útiles, es decir en la aldea. Por el contrario, las nuevas elites del movimiento indígena se instalan de modo cada vez más sólido en la ciudad, donde atienden a la administración de recursos externos, o de proyectos de desarrollo sostenible o, en general, hacen política. El establecimiento de alianzas –políticas, pero eventualmente matrimoniales– con otras elites indígenas va consolidando una identidad común: si el adjetivo «genérico» parece aún hoy

un sinónimo reticente de «inauténtico» (como cuando se habla de indianidad, tradición o chamanismo «genéricos») quizá empiece mañana a encontrar su lugar de autenticidad en esa elite panindígena.

Por otro lado, ese refuerzo de las elites va creando una distancia –inédita en la historia indígena, y cada vez más marcada– entre los indios de aldea y sus representantes en la ciudad, mediadores de la relación con el exterior. Éstos se globalizan, aquéllos deben territorializarse. Con toda razón, la legalización de los territorios indígenas se ha identificado como la clave para la supervivencia física y cultural de esas sociedades, pero ello no evita que se adecúen a veces con mucha dificultad a la preeminencia de un factor –el territorio disponible– que hasta entonces jugaba un papel reducido en las decisiones sobre residencia, matrimonio, adscripción a los grupos, segmentación de éstos, etc. La estrechez social de una tierra puede llegar mucho antes que su estrechez ecológica.

Ocurra lo que ocurra con las poblaciones de las Tierras Bajas, será difícil que ellas lleguen a parecerse a otras poblaciones indígenas más nutridas, como las andinas o las mexicanas. Éstas tomaron su forma actual en una época en que el empeño por fijar poblaciones en el campo formaba parte del proyecto colonial. La integración de los indios de las Tierras Bajas se da, por el contrario, al final de un proceso de devastación de la población rural; es muy probable que un contingente cada vez más importante de indios vayan a encontrarse en la ciudad con sus antiguos vecinos blancos. Por fuerza, y porque sus alianzas políticas radican más en las ciudades que en el campo, como ya sabemos. Y tal vez también –las anteriores son constataciones, esto es una hipótesis– porque las formas de la socialidad indígena que nos va siendo dado conocer encajen mejor en un paisaje neo-urbano que en el modelo de comunidad rural que se les ha adjudicado a los indios como patrimonio para el futuro.

Chamanismo

Dos imágenes del chamán prevalecieron en Occidente hasta no hace muchos años. Una, la del embaucador que domina y aterroriza a su pueblo hasta que un misionero o un explorador lo desenmascara; otra, la de un enfermo mental en cuyas manos pone sus símbolos una sociedad no demasiado sana. Ambas nos parecen ahora muy distantes. El chamanismo, lejos de desvanecerse con la llegada de las luces o la biomedicina, es con toda seguridad la institución amerindia que ha mostrado mayor vigor y versatilidad. Las mismas razones que hacían del chamanismo el primer enemigo de la misión – de hecho lo sigue siendo para muchas– han hecho de él, después, el representante por excelencia de la tradición que se desea rehabilitar. Pero hasta llegar a ese punto el chamán ha pasado por situaciones muy diferentes: ha ocurrido a veces que en una sociedad parcialmente dominada por misiones laicas o seculares el chamán (agente, así, de la «resistencia cultural») haya permanecido como una reserva de identidad; a la inversa, no faltan sociedades indígenas que han hecho de la abolición del chamanismo una nueva señal de identidad que les distingue a la vez de otros indios «paganos» y de una sociedad nacional donde, como ellos saben mejor que ningún sociólogo, la hechicería tiene un papel importante. Desafiando el tópico, no faltan los casos en que el propio chamán haya sido el aliado o el autor de la modernización, o que nos encontremos con muestras de un «chamanismo sin chamán», allá donde permanece totalmente válida una visión del mundo y de sus aflicciones incluso a falta de aquel que fue su agente y su artífice principal.

Esa sociedad nacional, supuestamente emisaria de «las Luces» en tierra indígena, es, como hemos dicho, muy sensible al tipo de poder que el chamán representa, su demanda de poder simbólico es inagotable. Por ello puede ocurrir que el chamán indígena se

vuelva hacia una clientela externa, eventualmente más importante que la que atiende en su aldea; o bien que mantenga una doble esfera de actividad, iniciando, en paralelo a sus actividades tradicionales en la aldea, una práctica en la ciudad modificada según las expectativas de la clientela «blanca». Ese chamanismo *in partibus* tiene un terreno abonado en un campo simbólico –es el caso de varias religiones mediúmnicas en Brasil– que ya reserva un lugar de relieve para las figuras indígenas. Aún exóticas, pero con casi un siglo de existencia, encontramos también religiones fundamentadas en prácticas chamánicas: el caso más considerable es el de las diversas iglesias que utilizan la *ayahuasca* –Santo Daime, União do Vegetal, etc.– que han saltado a Europa y a los Estados Unidos después de conquistar los países de la cuenca amazónica; pero hay versiones más provinciales, como los cultos de *jurema* en el nordeste de Brasil. Puede decirse que los pueblos indígenas no se han privado de una cierta expansión misional, y que ésta se encuentra hoy por hoy en auge.

Pero el papel del chamán no se agota ahí. No puede extrañar que algunos líderes indígenas, jóvenes que debían su preeminencia a su educación en medios occidentales, hayan querido fortalecer sus raíces revistiendo el papel de chamán. El chamán como indio ideal tiene algunas virtudes evidentes: auténtico y exótico, y capaz así de atraer un cierto tipo de simpatías, puede también presentarse como depositario de los saberes o destrezas que como ya hemos dicho fundan todo un capítulo de la política indígena. Toda esta operación global se revela mucho más compleja si se tiene en cuenta que el papel del chamán de puertas adentro es más ambiguo; y sus relaciones con la autoridad política, más o menos tan delicadas como lo han sido en la historia del Occidente las relaciones entre la religión y el poder.

Toda esta experiencia multiforme muestra de todas formas que la fortuna actual del chamán no es un efecto secundario o pasajero

de la atracción occidental hacia lo exótico, o de la crisis de la Razon. Como representante de la tradicion, como lider, como guardián de los saberes, como agente religioso o terapéutico –e incluso, yo diría, como charlatán o loco– el chamán es el intelectual de la sociedad indígena, y si su audiencia se mantiene es porque sabe ver cosas que otros no ven.

Coda: Tierras Bajas y postmodernidad

Decíamos, pues, que los indios son nuestros invitados de última hora; invitados, digamos, a un banquete en el que se espera que haya lugar, vajilla y manjares para ellos, pero también que tengan algo que decir. Tal vez sea mucho suponer: el banquete que parece estar preparándose para este siglo es más bien una reunión de ahí-tos que no conversan porque tienen ideas escasas e idénticas, y donde la inmensa mayoría hace fila en el patio trasero, también callada, para recibir las sobras. En un banquete más deseable –aunque no tan probable– está claro que los indios de las Tierras Bajas tendrían su lugar y su quiñón y, desde luego, algo que decir –lo que hace toda la diferencia entre ser parte de la historia y simplemente sobrevivir en ella.

Los *salvajes* ya fueron otrora la fuente de inspiración para una figura tan nuestra como el *hombre natural* –sustrato del individuo moderno. Ahora, a muchos podría parecer sospechosa la actualidad del léxico (fractalidad, termodinámica, clonación, virtualidad, etc. etc. etc.) que los etnólogos gustan de usar para describir las sociedades indígenas: ¿proyección de preocupaciones contemporáneas, retórica que busca realzar el significado de poblaciones insignificantes? Pero lo cierto es que durante mucho tiempo esas sociedades no dijeron gran cosa a los estudiosos, y lo que se escribía sobre ellas era más bien un catálogo de carencias (carencia de Es-

tado, de linajes, de religión formalizada, de acumulación precapitalista). Las otras culturas pueden servirnos de espejo, pero son sus cualidades concretas las que hacen de cada una de ellas un espejo apropiado en un determinado momento. Sólo con las últimas novedades de la tecnología hemos adquirido una experiencia que nos permite ver con otros ojos las experiencias «salvajes». Los ejemplos son muchos, y van más allá de la parábola ecológica de la que ya hablamos antes. Las ideas indígenas sobre fecundación o construcción del cuerpo eran fantasías ajenas a las verdades básicas de la naturaleza hasta que las nuevas tecnologías reproductivas nos llevaron mas cerca de aquéllas que de éstas. Descubrimos con sorpresa que los indios conviven hace mucho con hipótesis (por ejemplo, la paternidad múltiple) a las que nosotros no sabemos cómo enfrentarnos. El papel creciente de lo «virtual» en nuestro mundo nos permite apreciar esas cosmologías indígenas llenas de actores invisibles, que antes sólo podíamos entender como idealismo alienado. La disolución creciente de las estructuras institucionales (la familia, los Estados, los partidos, las iglesias) nos obliga a tomar en serio modos de relación social cuya fluidez parecía rayar en la inanimidad, pero que permiten a los grupos indígenas permanecer juntos –y, en general, disfrutarlo. Y en suma, cuanto más difícil nos resulta –incluso a quienes queríamos que todo cambiase– aceptar el modo en que todo cambia, más llaman nuestra atención aquellos pueblos que, supuestamente ajenos a la historia, la han vivido de un modo más vertiginoso que nadie. Contra todas las previsiones, es muy posible que el siglo XXI sea, a fin de cuentas, el siglo de los indios.

O. C.